

ensaios filosóficos



ISSN: 2177-4994

Φ
n.º 33

2026/1

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 Benvenuti – *Faculdade Cásper Líbero*

Georgia Cristina Amitrano - *Universidade Federal de Uberlândia*

Leandro Assis Santos - *Universidade de São Bento*

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

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

Renata Noyama - *Universidade Estadual do Paraná*

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

Rogério Borba – *Centro Universitário Facvest*

Samon Noyama - *Universidade Federal do ABC*

Conselho Executivo

Elena Garcia

Luiz Eduardo Bicca

Marly Bulcão L. Britto

Rosa Maria Dias

Ana Flávia Eccard

Adriano Negrís

Felipe Ferreira

Leandro Assis Santos

Rafaela Nóbrega

Editores

Dirce Eleonora Solis

Marcelo de Mello Rangel

Ana Flávia Eccard

Adriano Negrís

Felipe Ferreira

Rafaela Nóbrega

Nathan Braga Fontoura

Silvio Luiz Matias da Silva

In memoriam

James Bastos Arêas

Capa: A Palo Seco: Vida Úmida / Aquarela de Pâmela Costa

Ensaíes 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.ensaiofilosoficos.com.br – efrevista@gmail.com

Missão: A revista Ensaíes 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
Potência e política em Spinoza: os desafios da imanência.....	6
<i>Maria Beatriz de A. Studart Orban</i>	
A compreensão heideggeriana da verdade em <i>Ser e tempo</i>	17
<i>Nathan Braga Fontoura</i>	
Foucault e Nietzsche: a genealogia como história contrametafísica	38
<i>Adriano Negris</i>	
Quem é o soberano na natureza? Uma perspectiva ética entre Epicuro e Derrida.....	67
<i>Zalboeno Lins</i>	
“Só o caboclo é quem sabe aonde a flecha caiu”: o acontecimento que chega em Derrida.....	87
<i>Rafael Haddock-Lobo</i>	
Os movimentos descoloniais e a desconstrução derridiana: perspectivas práticas	109
<i>Martha Bernardo</i>	
As fissuras do <i>acontecimento</i> na escrita filosófico-literária de Clarice Lispector	137
<i>Marinazia Cordeiro Pinto; Pâmela Bueno Costa</i>	
A aposta na medicação	157
<i>Rafael do Carmo Teixeira; Gleicielly Zoppelaró Braga</i>	
Apesar da escola: sobre as experiências formativas de estudantes LGBTI+ no Noroeste Fluminense – RJ.....	169
<i>Lucas Cornelio Rosas; Fabio A. G. Oliveira</i>	
Derrida, leitor de Freud e de Lacan.....	199
<i>René Major</i>	
Tradução de <i>Victor Maia</i>	

Editorial

O Corpo Editorial da *Revista Ensaaios Filosóficos* anuncia que sua mais nova edição, a de número 33, relativa ao primeiro semestre de 2026, está oficialmente lançada. Mantendo o seu compromisso com a comunidade acadêmica, e para além dela, a *Ensaaios Filosóficos* apresenta aqui um compilado diverso de textos que tratam, em sua grande maioria, de questões próprias à área de Filosofia, mas também traz algumas reflexões de áreas afins ao campo filosófico e que podem ser de interesse geral.

Assim como nas suas últimas edições, a *Ensaaios* tem priorizado a diversidade temática, o que, por sua vez, é uma característica essencial e inerente à Filosofia mesma, melhor dizendo, às Filosofias – de todos os tempos e de todas as tradições, devemos ressaltar. Nesse sentido, nós poderíamos afirmar que uma das razões de ser desta revista consiste, justamente, em preservar uma abertura às diferenças e incentivar perspectivas plurais. Como se fosse uma *collage* textual, isto é, a construção de um novo objeto, a partir da aproximação de diferentes fragmentos (textos) que, reagrupados, representam a irrupção da imprevista novidade.

Além dos objetivos principais que a *Ensaaios* busca cumprir a cada edição inédita, como, por exemplo, disseminar novas contribuições de estudantes (de graduação e de pós-graduação), filósofos, livres pensadores, professores etc., desenvolvidas no âmbito das universidades ou das demais instituições educacionais, lembremos que um periódico acadêmico possui igualmente o papel social da divulgação de saberes para a nossa sociedade e a tarefa ético-política – implícita ao processo de seleção, organização, edição e publicização – em publicar trabalhos considerados minimamente significativos para a reflexão contemporânea.

Essa 33ª edição da *Ensaaios* abre com o texto “Potência e política em Spinoza: os desafios da imanência” de Maria Beatriz Orban, que retoma o pensamento político spinozista a partir de apropriações contemporâneas. Logo na sequência, aparecem dois escritos que comentam e nos reconduzem ao pensamento de figuras proeminentes na filosofia europeia do último século: “A compreensão heideggeriana da verdade em *Ser e tempo*” de Nathan Braga Fontoura e “Foucault e Nietzsche: a genealogia como história contrametafísica” de Adriano Negrís.

Os próximos textos dessa edição possuem um denominador comum, qual seja, são todos atravessados pelo chamado “pensamento da desconstrução” de Jacques Derrida, filósofo que é, desde sempre, uma presença constante em nossas publicações: no texto “Quem é o soberano na natureza? Uma perspectiva ética entre Epicuro e Derrida”, Zalboeno Lins aproxima duas figuras distantes espaço-temporalmente, mas que refletem sobre a noção de soberania e sua importância

para o debate ético-político. Rafael Haddock-Lobo, no ensaio “‘Só o caboclo é quem sabe aonde a flecha caiu’: o acontecimento que chega em Derrida”, prossegue sua tarefa pessoal de releitura da tradição filosófica ocidental, seguindo seu pressuposto de uma “filosofia popular brasileira”. No presente texto, Haddock-Lobo mostra que, embora falemos línguas distintas, os conceitos e os problemas são universalizáveis. É nesse sentido que Derrida pode vir a falar a linguagem das matas e os espíritos, que aqui firmaram raízes, podem transpor as fronteiras geográficas e lançar suas flechas de sabedoria no outro lado do Atlântico.

Em “Os movimentos descoloniais e a desconstrução derridiana: perspectivas práticas”, Martha Bernardo instrumentaliza a desconstrução para pensar questões ético-políticas urgentes de nosso tempo. Marinazia Pinto e Pâmela Costa apresentam “As fissuras do acontecimento na escrita filosófico-literária de Clarice Lispector”, onde relacionam a noção de acontecimento, tal como é pensada por Derrida, à narrativa singular da escritora radicada no Brasil. Nesse texto, as autoras expressam que a literatura pode ser, também, uma porta de entrada viável para a reflexão filosófica, ensinamento valioso que herdamos de épocas imemoriais.

O artigo “A aposta na medicação”, de Rafael Teixeira e Gleicielly Braga, traz uma crítica à excessiva medicalização em nosso sistema nacional de saúde. Os autores Lucas Rosas e Fabio Oliveira denunciam uma certa política institucionalizada nos espaços educativos que discrimina grupos sociais anteriormente marginalizados na sociedade, no texto “Apesar da escola: sobre as experiências formativas de estudantes LGBTI+ no Noroeste Fluminense – RJ”.

A edição em questão se encerra com um artigo de René Major, intitulado “Derrida, leitor de Freud e de Lacan”, traduzido por Victor Maia. Nele, o psicanalista defende que, após Derrida, os estudos psicanalíticos não podem prescindir da desconstrução, sendo esta última mais do que necessária para a sobrevivência da psicanálise no mundo contemporâneo.

Desejamos a todos boas leituras!

O Corpo Editorial

Potência e política em Spinoza: os desafios da imanência

Maria Beatriz de A. Studart Orban¹

Resumo:

Nosso artigo procura discutir uma questão filosófica fundamental que atravessa tanto a leitura de Deleuze sobre o “capitalismo imanente” quanto as propostas do aceleracionismo de Nick Land: até que ponto o processo de desestratificação – entendido como desterritorialização no plano de imanência absoluta – é não apenas desejável, mas possível ou até mesmo “natural”? A reflexão articula-se a partir da filosofia de Spinoza, que entende o aumento da potência como um princípio ontológico, um movimento necessário da própria natureza. Assim, o poder coletivo, quando organizado racionalmente sob a forma de Estado, não estaria imune a essa mesma lógica de crescimento e expansão. Nesse sentido, o presente artigo abre um diálogo com o livro *Vivre sans* de Frédéric Lordon, que, partindo também de uma leitura spinozista análoga, questiona as posturas políticas e filosóficas de “viver sem”, o capitalismo, o Estado, as instituições. Lordon propõe pensar os limites da desestratificação sem cair na armadilha de uma imanência pura, destacando o papel das instituições e da organização coletiva como mediações inevitáveis da vida social. O contraste entre o desejo de uma imanência absoluta (como aparece no aceleracionismo) e a necessidade prática de formas de organização (como enfatiza Lordon) revela um campo de tensões que este artigo explora, questionando as promessas de uma potência sem mediações e os riscos de uma desterritorialização sem limites.

Palavras-chave: Spinoza; Deleuze; potência; política; Lordon.

Abstract:

Our article seeks to discuss a fundamental philosophical question that runs through both Deleuze’s reading of “immanent capitalism” and the proposals of Nick Land’s accelerationism: to what extent is the process of destratification—understood as deterritorialization within the plane of absolute immanence—not only desirable but also possible, or even “natural”? This reflection is grounded in Spinoza’s philosophy, which conceives the increase of power (potentia) as an ontological principle, a necessary movement of nature itself. Thus, collective power, when rationally organized in the form of the State, would not be immune to this same logic of growth and expansion. In this sense, the article opens a dialogue with *Vivre sans* by Frédéric Lordon, who, also drawing on a Spinozist perspective, questions the possibilities of “living without” capitalism and the State. Lordon proposes to think about the limits of destratification without falling into the trap of pure immanence, emphasizing the role of institutions and collective organization as inevitable mediations of social life. The contrast between the desire for absolute immanence (as seen in accelerationism) and the practical necessity of forms of organization (as Lordon emphasizes) reveals a field of tensions that this article explores, questioning the promises of a power without mediations and the risks of an unlimited deterritorialization.

Keywords: Spinoza; Deleuze; power; politics; Lordon.

Introdução

E, no fim das contas, a ilusão era fácil, já que ele levava uma existência quase análoga à de um religioso. Ele tinha as vantagens do confinamento e evitava as desvantagens: disciplina de soldado, falta de cuidado, sujeira, promiscuidade, ociosidade monótona. Assim como havia transformado sua cela em um cômodo quente e confortável, também havia tornado sua vida normal, gentil, confortável, ocupada e livre. Como um eremita, ele estava maduro para o isolamento, desgastado pela vida, não esperando mais nada dela; como um monge também, ele estava dominado por um imenso cansaço, uma necessidade de recolhimento, um desejo de não ter mais nada em comum com os profanos que, para ele, eram os utilitaristas e os tolos. Em suma, embora não tivesse vocação para o estado de graça, ele sentia verdadeira simpatia por

¹ Doutoranda em Filosofia pela UERJ. E-mail: mariabeatrizstudart@gmail.com.

essas pessoas fechadas em mosteiros, perseguidas por uma sociedade odiosa que não lhes perdoa nem seu justo desprezo por ela nem o desejo que afirmam de redimir, de expiar, por um longo silêncio, a sempre crescente libertinagem de suas conversas tolas ou tolas (Huysmans, 2004, p. 52, tradução nossa).

Huysmans, um dos mais importantes escritores do movimento que veio a ser conhecido como “decadentismo” no final do séc. XIX na França, expressa nesse fragmento o inconsolável desânimo e a ácida crítica ao advento de uma modernidade capitalista e industrial na superação irreversível do modo de ser encantado do mundo de outrora, presente na intuição criativa da literatura e da liturgia da Idade Média; mundo esse arrancado pelo império do relógio, da máquina e da democracia, das massas anônimas sobre as quais tanto se ocupava a poética de Baudelaire.

Dois dos seus personagens mais emblemáticos tipificam essa postura metafísica de desvalorização do mundo, Des Esseintes, um dândi clássico insatisfeito com a pobreza de espírito dos salões parisienses, que se refugia em uma casa de campo, transformando-a em um verdadeiro exílio estético e um claustro; e em outro livro seu, *Là-Bas*, o personagem principal, Durtal, saturado pela imposição da estética da escola *naturalista*, procura fugir de sua época em busca de escrever uma biografia sobre Gilles de Rais (marechal francês durante a Guerra dos Cem Anos e uma das figuras mais polêmicas e terríveis da história francesa, por sua afinidade com o satanismo e suas práticas sediciosas), em busca daquele *ethos* que privilegia o sonho da autorrepresentação como criação literária.

Pensar o advento da “Modernidade” como um evento filosófico e científico que compromete o império da representação transcendental da natureza apresenta desafios que não são apenas estéticos, como vemos nos livros de Huysmans e em praticamente toda a literatura decadentista do final do século XIX na Europa Ocidental, mas também políticos.

Através de olhar distraído, mas atento, sobre os discursos que movem as paixões políticas hoje, torna-se fácil perceber como eles estão repletos de moralismos inócuos, o que torna a revisão a certas dimensões da filosofia política de Spinoza imprescindível por nos oferecer ferramentas poderosas para pensar alternativamente ao que está colocado como horizonte político e filosófico contemporâneos.

Nesse sentido, vamos trabalhar com a contribuição da obra de Frédéric Lordon. Apesar de ser pouco conhecida no Brasil, sua obra – como *Capitalismo, Desejo e Servidão* (*Capitalisme, Désir et Servitude*, 2010), *Willing Slaves of Capital* (*La Société des affects*, 2013) e *Imperium: Structures and Affects of Political Bodies* (*Imperium*, 2015) – destaca-se pela

especial atenção de sua parte em pensar as dimensões políticas do pensamento de Spinoza, e sua contribuição teórica mereceria maior circulação no debate brasileiro.

Publicado em 2019 pela La Fabrique, o livro de Frédéric Lordon, *Vivre Sans* propõe uma política imanentista e, portanto, moderna, enraizada na filosofia de Spinoza, em oposição às aporias que o pensamento de alguns dos filósofos por ele mobilizados de forma crítica, como Deleuze e Agamben, apresentam ao pensamento político atual.

1. Imanência e Potência em Spinoza

O pensamento de Spinoza introduz o conceito de ontologia imanente no vocabulário filosófico, na medida em que, por um lado, rompe com o idealismo platônico, que confere à essência uma anterioridade em relação à existência, como fica claro nessa passagem da *Ética*, parte I, Definição 1: “Por causa de si (*causa sui*) entendo aquilo cuja essência implica a existência; ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (Spinoza, 2013a, p. 45, tradução nossa).

E também rompe com Descartes, na medida em que ele finalmente abandona a ideia de graus de realidade desenvolvida na terceira meditação, *Ética*, Parte I, Definição 4: “Por realidade e perfeição, quero dizer a mesma coisa” (Spinoza, 2013a, p. 111, tradução nossa). Enquanto sugere que o aumento da potência está compreendido na ordem da natureza, *Ética*, Parte I, Proposição 7, Escólio: “Em proporção à realidade ou ao ser que cada coisa possui, um número maior de atributos pertence a ela” (Spinoza, 2013a, p. 52, tradução nossa).

A partir do mosaico de citações acima, que evidenciam o tensionamento revolucionário que apresenta o pensamento de Spinoza em relação a História de Filosofia de modo geral, e no debate mais contemporâneo de sua época em relação a Descartes, seria possível intuir que, se não há graus de realidade, mas apenas graus de potência, cada manifestação não é apenas existente, mas, sobretudo, necessária e não contingente, pois qualquer potência não teria a escolha de não se manifestar, como um ato arbitrário de recusa.

Portanto, poderíamos inferir, no que diz respeito à ação, que a imagem apropriada de sua concepção não seria a da deliberação de um sujeito, mas da manifestação de uma potência, e isso consiste em abolir a ideia da liberdade do sujeito como causa primária da ação, porque não apenas o “sujeito” é uma causa finita de causalidade infinita em Spinoza, mas também porque não há liberdade na escolha de não agir, de expressar uma potência (*potentia*).

Spinoza escreveu o seu *Tratado Teológico-Político* (1670) com o objetivo preciso, considerando o seu contexto histórico, de separar a dimensão religiosa da ação política,

construindo um pensamento crítico às tendências supersticiosas, frutos da ignorância das causas e baseada, acima de tudo, nas paixões do medo e da esperança que fundamentam certas atitudes políticas. Por meio de uma hermenêutica que reinterpreta o texto bíblico, ele procura atacar a legitimidade da crença baseada no exercício imaginativo de superstições de origem religiosa transcendental.

Como fica claro na abordagem filosófica da figura do “profeta”, que seria aquele que revelaria a natureza de Deus, contudo, contesta Spinoza, todos têm conhecimento natural de Deus, uma vez que há apenas uma substância, Deus, e, portanto, a natureza, *TTP*, capítulo XIV: “Da definição que dei, conclui-se que o conhecimento natural pode ser chamado de Profecia. Pois o que sabemos pela luz natural depende do conhecimento exclusivo de Deus e de seus decretos eternos” (Spinoza, 2014, p. 96, tradução nossa).

Da existência dos “milagres” que, para Spinoza, seria a desordem causal da ordem da natureza e, portanto, de Deus, como se Deus desfrutasse da liberdade de violar suas próprias leis, o que seria um absurdo, *TTP*, capítulo VI:

Se, portanto, algo acontecesse na natureza que contradissesse suas leis universais, isso também contradiria o decreto, o entendimento e a natureza de Deus; ou se admitíssemos que Deus age contrariamente às leis da natureza, seríamos obrigados a admitir também que ele age contrariamente à sua própria natureza, e nada poderia ser mais absurdo (Spinoza, 2014, p. 210, tradução nossa).

Podemos, portanto, atestar através desses dois exemplos, a necessidade filosófica de separar a esfera política da religiosa; mas daí surge a necessidade de definir o lugar da política e da coletividade como potência imanente no pensamento de Spinoza, definição que se encontra no capítulo XVI do *Tratado de Teológico-Político* e na *Ética*, parte IV, 37, escólio 2.

2. Necessidade da potência entre Spinoza e Lordon

Entende-se que o conceito de direito e a instituição da Natureza são a mesma coisa, uma vez que a Natureza, ou seja, Deus, exerce poder soberano sobre todos os indivíduos em seu poder infinito, e isso consiste em concluir que cada indivíduo goza desse direito natural (*jus naturale*) na medida em que integra o poder divino e exerce a sua potência necessariamente entendida em seu modo finito.

Sendo a lei da Natureza o fato de que cada manifestação necessariamente se esforça para perseverar em seu estado e aumentar sua potência (*conatus*, *Ética*, Parte III, Definição III), os homens renunciam à influência das paixões e ao julgamento próprio da esfera individual

para fundar uma coletividade, que seria em si mesma mais potente, superior aos indivíduos, à sua maneira individual. Assim, se a lei natural consiste no fato de que cada coisa busca, necessariamente, conservar ou aumentar a sua potência, a coletividade, a instituição, como Frédéric Lordon a designa em outra obra de caráter spinozista, o *imperium* é da ordem da necessidade.

Nesse sentido, é a título de exemplo extraído da conjuntura política contemporânea, seja no pensamento filosófico, ou organizações políticas como o “ZAD”² e o “SCOP”³ na França, que Frédéric Lordon atesta que sempre que se tenta contornar o inescapável modo coletivo de exercer a potência expressa na institucionalidade, através da lógica do “viver sem”, sem Estado, sem partido político, sem instituições, ao renunciar ao poder das instituições e do Estado, inevitavelmente acaba-se refundando outros regimes e mecanismos de institucionalização e protocolos, como uma força inescapável.

Lordon procura demonstrar, na imersão da herança teórica que influenciou e continua a influenciar esses movimentos e discursos políticos que o autor chama de “apolíticas”, a fusão da esfera política com a esfera ética, resultando em uma “eticização” da política, exatamente o que Spinoza tenta combater no *TTP*.

O diálogo crítico que Lordon desenvolve com a filosofia “apolítica” (em suas palavras) de Gilles Deleuze e Agamben, como ele a caracteriza, consiste na percepção de que os conceitos mais salientes, como “*devenirs*”, “*lignes de fuites*” e outros, se traduzem em descrições contemplativas, e não propositivas, dos movimentos do pensamento e, acima de tudo, e nisso consiste sua crítica, no caráter interruptivo e caótico desse incessante esquema de “subtração e contração”, no que diz respeito a consequência política desse.

Nunca terminar de recomeçar... Pensa-se logo na deriva indefinida das linhas de fuga, numa espécie de ramificação infinita das bifurcações, já que, no fim das contas, é só isso que importa: bifurcar por si só. Bifurcar para onde, para fazer o quê, pouco importa, no limite: bifurcar. Eis então o ponto comum da antipolítica em Deleuze e Rancière: o devir sem futuro para um, o caminhar intransitivo para o outro – *camino caminando*, o caminho que caminha, o caminhar pelo caminhar, sem muita consideração pela ideia de destino. Isso seria o mais elevado sentido possível da palavra “política”? (Lordon, 2019, p. 44).

² A ZAD (*Zone à Défendre*) na França é um território ocupado por ativistas e militantes que se opõem a projetos de infraestrutura considerados prejudiciais ao meio ambiente, por exemplo, aeroportos, estradas e barragens. Esses grupos ocupam essas áreas para impedir a destruição ambiental e promover alternativas sustentáveis, defendendo a terra contra a exploração industrial e imobiliária.

³ A SCOP (*Société Coopérative et Participative*) é um tipo de cooperativa na França onde os trabalhadores são também os sócios e tomam as decisões de forma democrática. Numa SCOP, os empregados têm poder sobre a gestão da empresa, participam dos lucros e decidem juntos os rumos do negócio.

Esses conceitos impossibilitaram concretamente o surgimento de um pensamento político, evidenciando a total ausência de interesse pela coletividade em uma forma institucional e, sobretudo, impossibilitando qualquer identidade permanente, o que comprometeria também qualquer lei que se permitisse compreendê-la, capturá-la.

É possível afirmar que é justamente para limitar a relevância política da multiplicidade de identidades e sua impermanência (o mundo da paixão) que Spinoza prevê o advento da democracia, uma vez que ela permitiria a renúncia ao direito natural e a integração em uma comunidade política que teria, ela própria, uma potência maior que a dos indivíduos, e dentro da qual estes últimos poderiam aumentar mais plenamente suas respectivas potências, o que demonstra, preservadas as devidas condicionantes históricas visando não cair em anacronismos, um pensamento profundamente antiliberal.

O que seria o conceito de Artaud de um “*corpo sem órgãos*” (*Pour en finir avec le jugement de Dieu*, 1947) senão a descrença na funcionalidade sistemática e coerente, em outras palavras, a identidade de cada órgão funcionando em um corpo como um coletivo análogo a uma sociedade política? A relevância de uma abordagem crítica da apropriação de certa produção filosófica pelos movimentos sociais, no âmbito da cultura de massas, contrapondo-a à ideia de comunidade política em Spinoza é inevitável, pois demonstra no universo ideológico dos discursos políticos a importância da filosofia na pavimentação desses.

Diante do cenário atual, assistimos à ascensão de uma postura crítica às instituições políticas tradicionais que, de maneira surpreendente, se apresenta como afinada com as causas progressistas dos movimentos de esquerda e proclama um desejo de engajamento político – o que ficou claro nas revoltas durante o ano de 2013. No entanto, tal engajamento revela-se ideológico, pois, no vocabulário de Spinoza, encontra-se sob o domínio de afetos passivos, poderíamos dizer que são próprios da ordem do primeiro gênero de conhecimento, o que acaba por bloquear o acesso à verdadeira luta política em questão: a disputa fundamental entre a manutenção ou o enfrentamento do liberalismo, cuja lógica se manifesta precisamente nesses discursos supostamente subversivos.

Esses grupos herdaram discursivamente, em particular da filosofia de Deleuze, entre outros filósofos citados no livro de Lordon, o ataque à atribuição de uma identidade fixa e, ao mesmo tempo, “rotulam” a política ao reivindicar o protagonismo das agendas de cada grupo minoritário como criador da ordem social e dos modelos de linguagem e do universal. Se persistirmos nessa lógica regressiva de identidade, chegaremos ao limite máximo do indivíduo e da intransponibilidade da experiência de todos, mesmo dentro de grupos como gênero, raça,

idade, e isso, definitivamente, não pode dar origem a uma prática política, que é o que Spinoza está tentando demonstrar no *TTP* e no *TP*.

O espírito do tempo se apresenta como uma verdadeira antítese da definição do político em Spinoza, pela ausência de abandono ao direito natural e ao juízo individual em função da instituição da Lei:

Eles concebem os homens, não como eles são, mas como eles mesmos gostariam que fossem: daí a consequência de que a maioria deles, em vez de uma Ética, escreveu uma Sátira, e nunca teve qualquer opinião sobre Política que pudesse ser colocada em prática, Política, como eles a concebem, para ser considerada uma Quimera, ou como adequada para a terra da Utopia, ou para a Idade de Ouro, ou seja, para uma época em que nenhuma instituição era necessária (Spinoza, 2013b, p. 81, tradução nossa).

3. A falsa imanência do niilismo capitalista: Deleuze e o aceleracionismo

Uma esfera relevante para vislumbrar os estranhos desdobramentos da perspectiva imanentista de Deleuze sobre o capitalismo, desenvolvida em *Anti-Édipo*, pode ser encontrada no texto de Nick Land, filósofo contemporâneo responsável pelo movimento “aceleracionista”, e bastante polêmico por ter apoiado nas redes sociais líderes autoritários de extrema-direita ao redor do mundo, como Bolsonaro e Trump.

Um dos conceitos essenciais de Deleuze e Guattari que influenciaram o aceleracionismo é a desterritorialização, entendida como o processo de ruptura com as estruturas fixas de organização (sociais, subjetivas ou econômicas), permitindo a liberação de fluxos de desejo e produção.

Contudo, o aceleracionismo, especialmente em sua vertente mais influenciada por Nick Land, apropria-se de forma reduzida e distorcida desses conceitos. Ele identifica no próprio capitalismo uma força desterritorializante por excelência e defende que se deve acelerar seus fluxos até às últimas consequências, como se o colapso ou a transcendência do sistema estivesse embutido em sua própria lógica expansiva. Nesse processo, conceitos como desterritorialização são reinterpretados fora do seu contexto original, sendo instrumentalizados para justificar uma visão tecno-libertária e pró-mercado, que enxerga o capitalismo como o vetor inevitável de transformação e superação de limites.

Essa leitura (podemos questionar sobre a legitimidade “técnica” ou ideológica) resulta em uma radicalização do imaginário liberal, no qual o mercado, a tecnologia e a racionalidade econômica são vistos como instâncias autônomas e auto expansivas, capazes de substituir toda forma de regulação, tradição ou crítica. Ao invés de pensar a desterritorialização como espaço

de criação e experimentação coletiva – como, de certa forma, propõem Deleuze e Guattari –, o aceleracionismo acaba por reduzi-la a uma lógica funcional de intensificação do capital, reforçando os próprios mecanismos de exploração, desigualdade e desintegração social que deveriam ser problematizados.

A leitura aceleracionista do conceito de desterritorialização celebra sua disseminação para os limites da contemporaneidade, pensando em um capitalismo constantemente desestratificado, que assume a condição de sujeito histórico exclusivo (*causa sui*, imanente) por excelência, mas não apenas como um sujeito histórico, mas como um corpo disfuncional e esquizofrênico sem órgãos.

E uma vez que esse capitalismo tardio é completamente autossuficiente, ou seja, não precisa de nenhuma instância estrangeira para seu próprio funcionamento, sua razão de ser, ele se torna profundamente *imanente* porque não há nenhuma instância alternativa de agência à si próprio, e seu comportamento é fundamentalmente destrutivo-criativo, como atesta Marx, em relação à aceleração das forças produtivas.

O limite do capital é o ponto em que a identidade transcendente irrompe, onde ela não é mais do que a reprodução abstrata da diferença, produzida ao lado da diferença, com toda a sua plasticidade. Não é que a diferença também deva ter uma identidade, mas sim que a densidade é a identidade da diferença, e nada além dela. A diferença não tem uma essência transcendente, apenas um plano de coerência imanente sem nenhum outro fundamento (Land, 2011, p. 276).

O capital como sujeito histórico, a desterritorialização, o corpo sem órgãos, a aceleração se opõem à lógica socrática, à retração, à esquerda tradicional, mas nesse sentido é legítimo que reivindique o imanentismo absoluto da filosofia de Spinoza? Poder-se-ia sugerir que o único viés spinozista possível presente nesse pensamento consiste, precisamente, em suspender a instância transcendental em seu caráter moral e promover o advento do Deus do deserto, o Deus como zero impessoal, como morte que permanece o sujeito inconsciente da produção capitalista enquanto está no ato de exercer o poder.

O grande problema filosófico inerente a essa leitura sobre o “capitalismo imanente” de Deleuze, por meio do aceleracionismo de Nick Land, consiste em refletir sobre até que ponto a desestratificação, a desterritorialização do plano de imanência absoluta, é desejável ou mesmo possível; e, para ir ainda mais longe, “natural”, na medida em que a filosofia de Spinoza entende o aumento da potência como uma razão ontológica, como um movimento inelutável da natureza e, nesse sentido, o poder coletivo organizado em um Estado racional não se oporia à essa razão, mas seria sua manifestação necessária.

Consequentemente, a esquizofrenia incontrolável do capitalismo neoliberal seria a decadência ou o retorno ao tempo anterior à lei que estabeleceu a razão de Estado acima do direito natural, uma vez que esse Estado, longe de ser constituído e representativo da potência da coletividade, representa uma ínfima minoria de capitalistas indiferentes à administração racional da coisa pública na procura da satisfação de seus interesses privados, levando a humanidade ao abismo de crises irreversíveis, como as bolhas financeiras e a crise climática.

É importante ressaltar, entretanto, que o pensamento de Spinoza implica conclusões ainda mais perturbadoras do ponto de vista do fundamento da ação política em qualquer moralidade, como em certos movimentos contemporâneos citados por Lordon, que visam não apenas abandonar as instituições, mas também *desobedecê-las*.

Spinoza cita as palavras de São Paulo novamente no capítulo XVI do *TTP* quando diz que antes do advento da lei divina não havia pecado, o que implica que fora da instituição da lei – afinal, tudo é positivo – o desejo e a força são qualitativamente iguais na ordem da natureza.

Spinoza apresenta a perspectiva de que a instituição da lei não pode ser entendida como um constrangimento/limitação do exercício da potência de qualquer ato individual, e, nesse sentido, Nick Land interpreta mal o conceito de imanência na filosofia de Spinoza quando se concentra no capitalismo neoliberal (anárquico); seu papel nunca é negativo, pelo contrário, a lei é, por excelência, um ato positivo de exercício de potência superior à ação na esfera individual.

4. Agamben e a liberdade de não exercer a “potentia”

Nesse sentido, como podemos pensar a desobediência em relação à lei? Lordon mobiliza o pensamento político de Agamben, que é relevante para essa questão, uma vez que promove conceitos como “separação”, “suspensão” e “reenvio”, justamente na valorização da esfera ética do sujeito como uma instância separada do mundo que é sempre censurada, constrangida, oprimida pela “*oikonomia*” por meio dos “dispositivos” e, nesse sentido, transcende o mundo por meio do movimento de recusa da ação.

Ora, a esfera dos dispositivos institucionais, como demonstra o *TTP*, é da ordem da potência, é um modo em si da natureza, e seria, portanto, impossível, na perspectiva de Spinoza, contorná-la pela suspensão, pela inação.

A concepção imanente de Deus como causa de si mesmo contradiz necessariamente a perspectiva transcendental, como seria a perspectiva cristã de Deus, uma vez que lhe confere

um poder deliberativo para intervir arbitrariamente no curso causal dos eventos, como, por exemplo, os milagres, o próprio ato da criação, que poderia ser entendido como a criação do outro (homem, mundo) para quem Deus exerce o poder legislativo.

Para Spinoza, a natureza é uma substância atualizada, sua onipotência existe em ato, e as coisas particulares são meras afecções dos atributos de Deus e, nesse sentido, é possível considerar que a relação entre causa e efeito na natureza é estritamente epistemológica e não ontológica; o que coloca em questão a representação clássica na história do pensamento do status da ação, como encontrado no pensamento de Agamben.

A questão da desobediência é abordada consideravelmente por Spinoza no *TTP*, onde encontramos o entendimento de que o direito natural de cada indivíduo não pode, por si só, ser censurado por critérios alternativos à instituição da lei, e que, conseqüentemente, o puro exercício da potência de cada indivíduo teria apenas o escopo e a medida de seu próprio desejo e os limites impostos à sua ação, e não a intuição de qualquer ordem moral.

O advento da lei que estabelece a instituição social se revela como uma fatalidade natural, na perspectiva de Spinoza, considerando que sua causa de ser deriva da lei natural que determina que cada pessoa age para evitar aquilo que lhe diminui a potência, e, portanto, a conduta dos indivíduos, suas boas intenções, só podem ser colocadas em estimativas de valor, ou seja, relativas à lei, uma vez que ela goza da autoridade da natureza ao se exercer, assim Spinoza define o advento da democracia.

Dadas essas premissas, a liberdade no pensamento de Spinoza não consiste na renúncia do indivíduo em agir de acordo com seus juízos e afetos passionais, como o medo e a esperança, por exemplo, mas no movimento de compreensão da natureza enquanto busca exercer e aumentar a sua potência dentro de um Estado movido pela razão, o que não seria o exercício do poder de um soberano, mas o corpo social como meio latente de aumentar a potência que cada indivíduo possui em uma escala inferior quando detém apenas seu direito natural.

Pode-se pensar que, por esse princípio, estamos transformando os súditos em escravos; pois se pensa que um escravo é aquele que age por comando e um homem livre aquele que age de acordo com seu próprio prazer. Isso, no entanto, não é absolutamente verdadeiro, pois, na realidade, ser um cativo da própria paz e incapaz de ver ou fazer qualquer coisa que seja realmente útil para nós é o pior tipo de escravidão, e a liberdade é apenas para aquele que, por seu inteiro consentimento, vive sob a única orientação da Razão (Spinoza, 2013b, p. 92, tradução nossa).

Conclusão

O pensamento político de Spinoza, como mostra Lordon em sua abordagem de vários filósofos contemporâneos que informaram a prática política de muitos movimentos de esquerda, acaba sendo a antítese do que vemos como tendência hoje.

A ideia de “viver sem” ou o lema “sejamos ingovernáveis”, assim como a concepção liberal-libertária de liberdade entendida como a simples realização dos próprios desejos, indicam uma notável desatenção à dimensão coletiva como instância de potência e forma de existência. Esse imaginário revela um abandono da esfera pública, evidenciado pela recusa em compatibilizar os desejos individuais na constituição de uma comunidade política. Mais do que uma inclinação apolítica, essa tendência contribui para o agravamento de crises globais, que somente poderão ser superadas por meio do resgate do interesse pela vida coletiva – orientado, sobretudo, pelo exercício da Razão.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1996.

HUYSMANS, Joris-Karl. **À Rebours**. Paris: Flammarion, 2004.

LAND, Nick. **Fanged Noumena**: Collected Writings 1987–2007. Falmouth: Urbanomic / Sequence Press, 2011.

LORDON, Frédéric. **Vivre sans? Institutions, police, travail, argent...** Paris: La Fabrique, 2019.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata, 2013a.

SPINOZA, Baruch. **Tratado Político**. Madrid: Alianza Editorial, 2013b.

SPINOZA, Baruch. **Tratado Teológico-Político**. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

A compreensão heideggeriana da verdade em *Ser e tempo*

Nathan Braga Fontoura⁴

Resumo:

O artigo em questão propõe retomar, didática e sinteticamente, as considerações de Heidegger acerca da “verdade”, encontradas no §44 da obra *Ser e tempo*. Partindo de uma análise onto-fenomenológica do *Dasein* enquanto o ente que detém o privilégio para compreender a existência mundana e o Ser, o filósofo alemão reinterpreta, à luz de sua ontologia fundamental, as concepções elementares da “verdade” que moldaram nossa tradição filosófica ocidental. Ao fazer isso, ele retoma uma certa compreensão da “Verdade” que considera essencial, fundamental, mais originária, a qual acabou sendo esquecida ao longo da “decadente” história humana no Ocidente. Desta maneira, busca recuperar o sentido filosófico – isto é, ontológico – da “Verdade”, aparentemente perdido em meio aos soterramentos da facticidade.

Palavras-chave: *Dasein*; Heidegger; Verdade.

Abstract:

This paper aims to revisit, in a concise and pedagogical manner, Heidegger's reflections on “truth” as developed in §44 of *Being and Time*. Beginning with an onto-phenomenological analysis of *Dasein* as the entity uniquely privileged in its capacity to understand Being and Being-in-the-world, the German philosopher reinterprets, in light of his project of fundamental ontology, the basic conceptions of “truth” that have shaped our Western philosophical tradition. In doing that, he retrieves a particular understanding of “Truth” that he regards as essential, fundamental, more originary, one that has gradually been forgotten throughout the course of the West's “decadent” historical development. In this way, the author seeks to restore the philosophical – that is, ontological – meaning of “Truth”, which appears to have been obscured beneath the sedimented layers of facticity.

Keywords: *Dasein*; Heidegger; Truth.

1. Considerações iniciais

O presente trabalho se propõe a reapresentar a compreensão fundamental que o filósofo alemão Martin Heidegger tem a respeito da noção de verdade. Essa noção, tão central à filosofia e ao âmbito do pensamento em geral, adquire contornos fundamentais e singulares na obra desse autor que se tornou um dos maiores expoentes do pensamento filosófico no séc. XX. Em sua obra *Ser e tempo*, Heidegger nos apresenta o projeto de uma “ontologia fundamental”, ou, caso prefira, de uma “fenomenologia hermenêutica”⁵. Nesse projeto, o filósofo pretende repensar a história da metafísica ocidental a partir de uma compreensão considerada mais primordial: o sentido do ser. Segundo Heidegger, a tradição filosófica ocidental não soube pensar devidamente

⁴ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ. E-mail: profnbf@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

⁵ Além disso, a obra *Ser e tempo* poderia ser relida como uma “epistemologia mais originária”, ou mesmo enquanto uma reafirmação da onto-teologia, na medida em que o autor não rompe suficientemente com certos pressupostos da metafísica tradicional de matriz grega na sua imbricação com a teologia cristã (Derrida, 2017, p. 24-30).

essa questão, mesmo que ela tenha sido vislumbrada por certos pensadores gregos antigos. Não é mero acaso que a inspiração para o pluralismo ontológico adotado em *Ser e tempo* seja fundamentalmente aristotélica: a ideia de que o ser se diz de muitos modos; assim como há muitos sentidos de ser – e estes sentidos não dependeriam de propriedades que lhes seriam intrínsecas⁶, ou seja, os existentes não teriam qualidades inerentes, esses precisariam, antes de tudo, ser para poder vir a ser.

A analítica existencial praticada em *Ser e tempo* só foi possibilitada a partir do encontro de Heidegger com a fenomenologia transcendental de Husserl. Esta “filosofia metodológica” se traduz num esforço rigoroso para pensar as “coisas mesmas” nas suas estruturas necessárias ou universais, considerando o modo pelo qual elas se mostram intuitivamente à consciência que as percebe. Em outras palavras, a fenomenologia husserliana consiste numa doutrina da percepção ou da apresentação originária, aberta à mostração do algo enquanto algo, ao mesmo tempo em que coloca em questão – em suspenso – a imediatez do que é dado na suposta realidade.⁷ Por sua vez, com Heidegger, a fenomenologia assume uma outra significância.

A filosofia fundamental heideggeriana se ocupa de questões basilares para o pensamento e, portanto, ela equipara a fenomenologia   ontologia – a “ciência do ser como tal”. Não se trata de uma ontologia qualquer, mas hermenêutica, diante do profundo trabalho de interpretação que realiza em relação ao *Dasein* (presença, ser-aí), enquanto o ente privilegiado para pensarmos o ser dos entes. Deste modo, a fenomenologia heideggeriana é identificada como uma “filosofia da situação”, ou da situacionalidade, porque o ser do ente é pensado como sendo simplesmente o “seu aí”, em sua circunstância concreta, presente. A consciência fenomenológica   susp ndida (*epoché*) em favor do *Dasein* efetivo-real.

Ao implodir a noção de consciência intencional, Heidegger prefere trabalhar com a ideia de “campos intencionais”, sendo estes os “espaços” nos quais a relação entre o *Dasein* e o mundo se manifesta. Aqui a intencionalidade não é mais mera propriedade da consciência e sim o modo pelo qual o *Dasein* se experiencia enquanto ser-no-mundo, inserido num contexto relacional que define a estrutura mesma da existência humana.

⁶ A existência, em Heidegger, tem o caráter de n didade ontológica: caracteriza-se pela negação de toda e qualquer propriedade prévia, sendo marcada essencialmente pela temporalidade e por uma indeterminação originária.

⁷ A fenomenologia poderia ser descrita como uma “filosofia sem pressupostos”, em razão da pretensão husserliana de alcançar um conhecimento puro, sem obstáculos ou influências de elementos exteriores ao processo cognitivo que acontece em nossa consciência transcendental. Nesse sentido, fazer fenomenologia significa pensar o mundo da vida sem recorrer a um fundamento transcendente, e   por isso que pode ser lida igualmente como se fosse um “ate sismo metodológico” ou uma “filosofia da finitude” porque só tem sentido, efetivamente, com a morte de Deus anunciada por Nietzsche e, conseqüentemente, com o mundo derivado dessa concepção.

Distanciando-se ainda mais de seu mestre, Heidegger reconhece que certas referências históricas permanecem, mesmo após a redução fenomenológica, como sedimentos impossíveis de serem apagados completamente. Isso significa que existiriam pré-conceitos constitutivos da descrição dos fenômenos, os quais não poderiam ser simplesmente erradicados a partir de uma estratégia/método particular. Esse tipo de relação que não permite ser suspensa totalmente e que se consolida na forma de uma estrutura hermenêutica chama-se tradição: as ações humanas no tempo constroem visões de mundo que se sedimentam ao longo da história, até atingir o ponto no qual elas passam a ser reapropriadas e se tornam óbvias, tal é o intitulado “peso da tradição”. Por isso, para Heidegger, uma filosofia pura ou sem pressupostos, como desejava Husserl, seria uma tarefa impossível.

As experiências humanas se dão, sem exceção, no que Heidegger chama de mundo. Este seria o correlato originário da existência; a experiência imediata que temos do mundo é a de um ambiente que nos envolve, isto é, o horizonte familiar e cotidiano que se manifesta para os entes intramundanos e no qual eles aparecem enquanto tais; em outros termos, o mundo aparece como horizonte de manifestabilidade – campo compreensivo – no qual as coisas em geral que fazemos uso se dão presentemente; é nele que os fenômenos se constituem e as diferentes manifestações são reunidas/totalizadas. Com efeito, o mundo se mostra como o limite fático do descerramento⁸ (“abertura originária”) ao determinar os contornos e as fronteiras do possível; ele é, portanto, a razão de ser dos nossos comportamentos diversos.

“Ser-no-mundo” quer dizer “ser-em-um-mundo”, ou seja, originariamente presentificar-se em um contexto ou rede referencial/relacional. O aparecimento de um ente qualquer depende, necessariamente, da abertura do campo fenomênico; uma vez que essa abertura acontece sempre antecipadamente e incessantemente, os supostos fenômenos originários já estariam dados antes mesmo de quaisquer tentativas de apreensão deles.⁹ Ser-no-mundo significa também o modo de ser próprio ao *Dasein*. A existência humana estende-se na noção de “ser-aí”. Ser um ser-aí pressupõe as possibilidades desse ser que é “aí”, em meio a um mundo que é o seu, o único de que ele dispõe, e no qual o seu ser mesmo é colocado em jogo/questão.

Diferenciando-se da tradição filosófica ocidental, ao buscar pensar a ontologia de forma mais original, Heidegger propõe uma espécie de “virada prática” em *Ser e tempo*, quando, por

⁸ O descerramento de mundo é o principal responsável por abrir o horizonte de manifestabilidade, no qual as coisas se dão enquanto tais. A verdade, em Heidegger, encontra-se na fenomenalidade da coisa; ela surge em um horizonte de manifestabilidade que tem lugar no mundo, logo, não seria possível nenhuma verdade sem o contexto propiciado pelo descerramento ou, melhor dizendo, “essa verdade ainda mais originária que a própria verdade”.

⁹ Contudo, isso não significa que haveria uma anterioridade dos objetos no processo de conhecimento. O fenômeno se dá independentemente da vontade do *Dasein*, mas só pode ser compreendido/interpretado propriamente por este último. O projeto heideggeriano em *Ser e tempo* contrapõe-se ao empirismo e/ou positivismo ingênuos.

exemplo, considera o uso que é feito dos instrumentos/utensílios mundanos. Nesse movimento, que parte da familiaridade com relação ao mundo para a sua compreensão essencial, não haveria mais lugar para a ideia de um “sujeito” ou “consciência” isolados, sem qualquer vínculo com as suas ações/realizações. A prática possuiria, aqui, um certo primado sobre a teoria. O *Dasein* tem necessidade de sentidos prévios para poder ser e agir, e ele abre igualmente novos sentidos, em virtude de sua compreensão do sentido de ser. Deste modo, somos todos o resultado da abertura de um campo/projeto de sentido.

Ser e tempo é, a princípio, uma tentativa profunda de caracterização dos fenômenos, da fenomenologização dos fenômenos. Nela, Heidegger quer pensar as condições de possibilidade para que alguma coisa se manifeste/revele enquanto tal. A verdade do fenômeno é o que sustenta, em última instância, toda compreensão/entendimento do mundo. Por esse motivo que Heidegger busca compreender essa noção profundamente, refletindo sobre ela, especialmente, no §44 da primeira seção da primeira parte de *Ser e tempo*.

2. Antes de tudo, a Verdade

Historicamente, a tradição ocidental correlacionou a verdade e o ser. Ao descobrir o ser dos entes, o pré-socrático Parmênides “identificou” o ser com a compreensão-percepção do ser: “Pois o pensar e o ser são a mesma coisa”. Posteriormente, Aristóteles, um fenomenólogo *avant la lettre* – a frente de seu tempo, portanto –, afirmava que os filósofos que o antecederam eram conduzidos pelas “coisas elas mesmas”. A verdade das coisas mesmas os impelia à investigação: “filosofar” sobre a “verdade”, ou deixar e fazer ver numa demonstração aquilo que concerne ao âmbito da “verdade” – a filosofia sendo compreendida enquanto “ciência da verdade”; a ciência que pensa o ente enquanto ente, ou seja, no seu ser.

Nessa perspectiva, a “verdade” significa “o que se mostra em si mesmo” e, por isso, não poderia ser tratada como um mero tema da teoria do conhecimento; ao pensar a “verdade” como mais do que um simples conceito, como “expressão de” algo, ela exige ser tratada na sua relação terminológica com outros termos e expressões. No §44 de *Ser e tempo*, a verdade é apresentada em sua conexão originária com o ser, enquanto fenômeno, e fazendo parte de uma problemática ontológica fundamental: a “verdade” estabelece um nexos ôntico-ontológico com o *Dasein* e sua determinação ôntica (a compreensão do ser do ente).

A análise heideggeriana irá partir do conceito tradicional de verdade, com o objetivo de elucidar os seus fundamentos ontológicos; em seguida, pretende tornar visível o fenômeno mais originário da verdade e evidenciar que o entendimento tradicional sobre a verdade possui caráter

derivado. Por fim, essa investigação espera mostrar que o modo de ser dessa “verdade” pertence à questão da “essência” da verdade, ao mesmo passo que esclarece o sentido ontológico presente na afirmação de que a “verdade se dá”, assim como a necessária pressuposição de que a verdade “se dá”, primordialmente.

Segundo Heidegger, uma história do conceito de verdade só poderia ser realizada a partir de uma história do conceito de ontologia. Nesse sentido, o pensador estabeleceria um privilégio da discussão metafísico-ontológica acerca da verdade em relação ao debate epistemológico, que tradicionalmente investiga as diversas concepções de verdade existentes. Resumidamente, eis as teses que caracterizam a essência da verdade, concebida na tradição: 1. O “lugar” da verdade é o enunciado/juízo/proposição; 2. A essência da verdade jaz na “concordância” entre o juízo e seu objeto. Aristóteles indicou o juízo como o lugar originário da verdade e pôs em voga a definição da verdade como “concordância”.

A verdade é tradicionalmente caracterizada como “adequação/concordância do intelecto ou pensamento à coisa/objeto a que se refere”. Em latim, a expressão comumente utilizada pela tradição é “*adaequatio intellectus et rei*” (“adequação do intelecto à coisa”, em tradução livre).¹⁰ Essa definição é fruto de uma interpretação da obra aristotélica feita pela tradição, reforçada ao longo do tempo por pensadores tradicionais como Tomás de Aquino e Kant. Ao pensar a relação expressa na sentença “*adaequatio intellectus et rei*”, Heidegger procura entender o que se impõe conjuntamente à ela em termos ontológicos:

O que significa o termo “concordância”? A concordância de algo com algo tem o caráter formal da relação de algo com algo. Toda concordância e, assim também, toda “verdade” é uma relação. Mas nem toda relação é uma concordância. [...] Todavia, qualquer conhecimento deve “dar” a coisa *assim como* ela é. A “concordância” tem o caráter da relação “assim como” (Heidegger, 2012, p. 286, grifo do autor).

Do mesmo modo, nem toda concordância significa uma *convenientia* (conveniência); já a igualdade é um modo de concordância; e no tocante à *intellectus* e *res*, por não serem da mesma espécie, não seriam exatamente iguais, mas semelhantes. Contudo, em Heidegger, uma injunção mais séria se faz presente: no que se refere à estrutura da verdade, não seria suficiente pressupor esse todo relacional e seu funcionamento regular, mas teria que reconduzir o questionamento ao seu contexto ontológico, o qual dá a necessária sustentação à totalidade. Existe uma preocupação

¹⁰ Segundo Heidegger, essa caracterização – ou predicado privilegiado – é, certamente, demasiado vazia e universal, entretanto tem algum direito/razão de ser caso ela se sustente, prevalecendo em meio às diversas interpretações do conhecimento que surgem a partir dela.

constante de caráter ontológico orientando todos os questionamentos de Heidegger nas questões relativas à verdade.

Há uma separação ontologicamente concebida pela tradição entre real e ideal¹¹ que rompe a “realidade” em dois modos de ser ou, como diz Heidegger, “camadas”. Diante disso, é preciso encontrar outra saída para resolver o problema do modo de ser do conhecimento: ao analisá-lo, “visualizar o fenômeno da verdade que o caracteriza”, o momento em que este se torna expresso no próprio conhecimento, em suma, quando o conhecimento mesmo se mostra *como verdadeiro*. A verificação de si mesmo é o que lhe garante a sua verdade, e a própria relação de concordância deve tornar-se visível na verificação desse fenômeno.

Ao enunciarmos uma afirmação como sendo verdadeira, o que está pressuposto enquanto referência é a coisa mesma, real, sobre a qual se fala, e não a representação (o processo psíquico) ou o representado (a imagem da coisa a que se refere). A respeito disso, o filósofo apresenta um trivial exemplo, a saber, “o quadro torto na parede”: ao enunciar isso, o que se tem em vista é a concretude ou o fato mesmo de que um certo quadro se mostra posicionado de maneira torta em uma determinada parede. Através de nossa percepção verificadora, descobre-se que, na presente enunciação, o que se visava era, fundamentalmente, a coisa – o ente, o objeto – que é. O ser que anuncia/enuncia é o demonstrar/mostrar de um ente: “O enunciado é um ser para a própria coisa que é” (Heidegger, 2012, p. 288). Com essa descoberta, o ente enunciador descobre-se a si mesmo enquanto ser-descobridor. Isto fará Heidegger afirmar que a confirmação/verificação do conhecimento remete, enfim, ao ente: “O próprio ente visado mostra-se *assim como* ele é em si mesmo, ou seja, que, em si mesmo, *ele* é assim como se mostra e descobre *sendo* no enunciado” (Heidegger, 2012, p. 288, grifo do autor).

Não se trata de verificar uma simples concordância entre conhecimento e objeto ou entre algo psíquico e algo físico, por exemplo, as representações entre si ou a representação e o objeto real; não se trata também de uma concordância entre “conteúdos da consciência” (referência ao Husserl). A esse respeito, Heidegger é categórico:

O que se deve verificar é unicamente o ser e estar descoberto do próprio ente, o *ente* na modalidade de sua descoberta. Isso se confirma uma vez que o enunciado, isto é, o ente em si mesmo, mostra-se *como o mesmo*. *Confirmação* significa: *que o ente se mostra em si mesmo*. A verificação cumpre-se com base num mostrar-se dos entes. Isso só é possível porque, enquanto enunciado e confirmação, o conhecimento é, segundo seu sentido ontológico, um ser que, *descobrendo*, realiza seu ser para o próprio ente real (Heidegger, 2012, p. 288, grifo do autor).

¹¹ Conhecer significa julgar; um julgamento compreende dois movimentos: a ação de julgar (processo psíquico real) e o conteúdo julgado (conteúdo ideal que se diz, então, verdadeiro). Esse julgamento acha-se em uma relação de concordância: mantém um nexos entre o conteúdo ideal e a coisa real que se julga. Desse modo, a relação entre real e ideal (*méthesis*, conceito grego para “participação”) deve subsistir no processo.

A verdade (o ser-verdadeiro) do enunciado deve ser, portanto, compreendida no sentido de “ser-descobridora”; ao enunciar, descobre-se o ente em si mesmo, ele “deixa ver” o ente em seu ser e estar descoberto. O ser-verdadeiro é ontologicamente possível apenas tendo como base o ser-no-mundo. Esse fenômeno, no qual se reconhece uma constituição fundamental do *Dasein*, constitui o fundamento do fenômeno originário da verdade.

A “mais antiga e boa tradição da filosofia”, segundo Heidegger, é a grega – a origem ou o ponto de partida único que ele assumia para pensar as questões mais fundamentais. Conforme as suas análises, essa tradição teria pressentido de maneira originária, além de ter compreendido de modo pré-fenomenológico, a fenomenalidade da verdade: “[...] deixar e fazer ver (descoberta) o ente em seu desencobrimento, retirando-o do encobrimento” (Heidegger, 2012, p. 290). A verdade é associada por Aristóteles ao “fenômeno”, ao “*pragma*” em sentido grego, que indica “as coisas elas mesmas”, isto é, aquilo que se mostra, o ente enquanto tal descoberto. Heidegger observa que esse mesmo fenômeno aparecia no ensinamento mais antigo que destacava o *lógos*, o de Heráclito, no qual o *lógos* aparece expressa e explicitamente posto como elemento que faz transparecer a verdade como desencobrimento/desvelamento.

Heidegger determina expressamente: “Contrapõem-se ao λόγος [*lógos*] e a quem o diz e compreende aqueles que não compreendem” (Heidegger, 2012, p. 290). Essa sentença dá o tom absolutamente logocêntrico de seu pensamento: é o *lógos* que determina como se comporta o ente; aos que não compreendem, o ente permanece encoberto/velado – “esquecido” – e, então, se encobre/se vela mais uma vez: “Pertence, pois, ao λόγος [*lógos*] o desencobrimento, ἀλήθεια [*alétheia*]” (Heidegger, 2012, p. 290).¹² O ofício último da filosofia consistiria em preservar, diz Heidegger, a força das palavras mais elementares nas quais o *Dasein* se pronuncia, de modo a evitar o seu nivelamento à incompreensão do senso comum; é o caso da *alétheia* grega.

A “definição” que o pensador alemão apresenta para a verdade – a mais originária – não caracterizaria, segundo sua concepção, um repúdio à tradição filosófica ocidental, pois seria, na verdade, uma apropriação originária repensada a partir desta última. A “definição”, portanto, de verdade como descoberta/ser-descoberto e desencobrimento/ser-descobridor origina-se da análise das atitudes/comportamentos do *Dasein* que chamamos de “verdadeiros”:

¹² Heidegger entende que a simples tradução de ἀλήθεια por “verdade” encobriu o sentido originário daquilo que os gregos, numa compreensão pré-filosófica, estabeleceram como fundamento evidente (espontâneo, natural) do uso terminológico dado ao termo. No período medieval, filósofos latinos traduziram palavras e conceitos gregos para o latim, porém, não transpuseram as experiências gregas que fundamentaram essa mesma conceitualidade. Aconteceu na tradição filosófica ocidental uma espécie de soterramento das experiências fenomênicas que estavam na base dos conceitos gregos, os quais, posteriormente, apareceram desarticulados do seu contexto originário.

Ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser da presença [*Dasein*]. O que possibilita esse descobrir em si mesmo deve ser necessariamente considerado “verdadeiro”, num sentido ainda mais originário. *Os fundamentos ontológico-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade* (Heidegger, 2012, p. 291, grifo do autor).

Ao que parece, neste ponto, Heidegger obtém uma constatação fundamental: o descobrir é um modo de ser-no-mundo. Todavia, não é um modo qualquer entre outros, pois por meio dele descobre-se entes intramundanos: o *Dasein* é quem exerce a ação de descobrir (descobrimento), ao passo que a verdade diz respeito à descoberta em si, fundada na abertura originária de mundo. Essa abertura é o modo fundamental pelo qual o *Dasein* é simplesmente o seu aí [*Da*]. Com ela, e através dela, a descoberta inevitavelmente se dá:

Por isso, somente com a *abertura* da presença [*Dasein*] é que se alcança o fenômeno *mais originário* da verdade. [...] Sendo essencialmente a sua abertura, abrindo e descobrindo o que se abre, a presença é essencialmente “verdadeira”. *A presença é e está “na verdade”* (Heidegger, 2012, p. 291, grifo do autor).

Heidegger afirma que o enunciado “A presença é e está na verdade” (“O *Dasein* é e está na verdade”) possui sentido ontológico. Não se trata de uma aparição frequente e/ou possível do *Dasein* toda vez que a verdade se dá, significa que a abertura de seu ser mais próprio pertence à sua constituição existencial:

1. Ao ser do *Dasein*, pertence, essencialmente, a *abertura* em geral; ele se dá junto a essa abertura, descobrindo originariamente os entes intramundanos. O ser-aí é alguém que, ao existir, descerra o mundo, e nesse processo desvela-se em meio aos demais entes que são-no-mundo;

2. Ao ser do *Dasein*, pertence o *estar-lançado* – “ser jogado”¹³ – como constitutivo de sua abertura. O *Dasein* aparece como estando jogado/lançado em um mundo determinado, junto a um âmbito determinado, que compreende entes intramundanos igualmente determinados;

3. Ao ser do *Dasein*, pertence o *projeto* (de sentido) “do ser que se abre para o seu poder-ser”. O *Dasein* pode ser compreendido desde o mundo e os outros entes, mas, sobretudo, a partir de seu poder-ser mais próprio, abrindo-se em si mesmo neste poder-ser – a “liberdade” para ser, dentre possibilidades predeterminadas, autorrealização direcionada pelo sentido de ser;

4. Ao ser do *Dasein* pertence a *decadência*: enquanto projeto (poder-ser), compreendeu-se o *Dasein* como “decaído”, estando inserido na normatividade proveniente da esfera impessoal relacionada à interpretação pública. Como resultado, o *Dasein* é submetido a uma automatização

¹³ O caráter de “jogado” evidencia que todas as possibilidades de ser são possibilidades desse mundo que é o nosso. Nesse sentido, o pensamento heideggeriano poderia ser caracterizado como uma “filosofia sociológica”.

comportamental normativa orientada pela regularidade rítmica que se manifesta no mundo. Mas a saída dessa limitação está na sua capacidade criativa de transformação, em mobilizar os ritmos rotineiros a favor de si, em harmonia com o seu projeto de sentido existencial.

Aquilo que se abre/descobre insere-se nos modos da distorção e do fechamento, segundo a analítica existencial heideggeriana, desenraizando o ser dos entes. Ainda assim, o ente não se encobre inteiramente pois se descobre ao mesmo tempo em que se distorce, deixando-se mostrar na medida de sua aparição. E, simultaneamente, o que havia sido descoberto torna a dissimular-se no subsequente velamento: “*Em sua constituição de ser, a presença [Dasein] é e está na ‘não verdade’ porque é, em sua essência, decadente*” (Heidegger, 2012, p. 293, grifo do autor).¹⁴ Heidegger nota que esse encobrimento/fechamento/velamento pertence à facticidade do *Dasein*, ou seja, do mesmo modo em que ele factualmente se descobre, ele também se encobre, e isso se repete na possível relação entre os entes intramundanos. A análise dessas determinações orienta o filósofo no sentido de uma expansão do enunciado: “Do ponto de vista ontológico-existencial, o sentido completo da sentença: ‘a presença [o *Dasein*] é e está na verdade’ também inclui, de modo igualmente originário, que a ‘presença é e está na não verdade’” (Heidegger, 2012, p. 293).

O *Dasein* deve apoderar-se expressamente do que foi descoberto, a despeito da aparência e da distorção, reassegurando-se sempre da descoberta em questão. Efetivamente, as descobertas inéditas não são feitas a partir de um encobrimento integral, derivam do descobrimento “parcial” realizado no modo da aparência: “O ente se configura como..., ou seja, de certo modo o ente já foi descoberto, só que ainda distorcido” (Heidegger, 2012, p. 293). Nesse sentido, aparentar ser equivale a “configurar-se”, é somente um “a caminho” do descobrimento efetivo.

Como descoberta, a verdade deve ser, em princípio, arrancada dos entes, extraída à força de seu velamento. O próprio Heidegger qualifica a descoberta fática como sendo um roubo, algo capturado impetuosamente, e lembra-nos que os gregos da antiguidade pronunciavam a essência da verdade de forma privativa (ἀ-λήθεια [*a-létheia*], o prefixo “ἀ” sendo marca da negação e/ou privação na língua grega).¹⁵ A *alétheia* consiste, então, no “arrancar do véu” que esconde/oculta a verdade subjacente ao ser dos entes. Heidegger sugere que a compreensão

¹⁴ No §44 de *Ser e tempo*, Heidegger destaca que os termos “decadência” e “não verdade” são utilizados em sentido ontológico: “Na analítica existencial, deve-se afastar de seu uso toda e qualquer ‘valoração’ onticamente negativa” (Heidegger, 2012, p. 293). Trata-se de uma tentativa do filósofo em afastar essas noções do caráter moralista e/ou pejorativo ao qual são associadas normalmente pela tradição.

¹⁵ A *alétheia* (a “verdade grega”) detém diversos sentidos: abertura, desencobrimento, desocultação, desvelamento, revelação, dentre os mais usuais, porém, significa, primeiramente, não-esquecimento (ἀ-λήθη [*a-léthe*]). Os gregos tiveram uma experiência “negativa” da verdade; eles não a encontraram fortuitamente na natureza, fora necessário “produzi-la” segundo a memória, ou reminiscência, da experiência mais originária que revelou-se verdadeira.

grega preontológica – “ser e estar na não verdade” – constitui uma determinação essencial em ser-e-estar-no-mundo: “A condição ontológico-existencial para se determinar o ser-no-mundo através de ‘verdade’ e ‘não verdade’ reside *na* constituição de ser da presença [*Dasein*], por nós caracterizada como o *projeto lançado*” (Heidegger, 2012, p. 294, grifo do autor).¹⁶

Dessa leitura ontológico-existencial, resultam as conclusões seguintes: a verdade no seu sentido mais originário é a abertura do *Dasein*, a qual descobre entes intramundanos. E o *Dasein* é e está, originariamente, na verdade e na não verdade. O argumento central em torno da verdade mais originária funda-se na noção de descerramento: abertura primordial que descerra o mundo; condição veritativa, constituída historicamente, para a verdade das descobertas de propriedades, qualidades; verdade ontológica.¹⁷ A possibilidade da verdade depende formal e reciprocamente de sua possibilidade contrária – do não verdadeiro. Em Heidegger, portanto, a não verdade seria uma manifestação velada da verdade – ser-na-~~não~~-verdade – que constitui o fundamento para o descerramento. Nesse sentido, qualquer tentativa de suspensão da verdade originária significaria o desaparecimento total de sentido ontológico do mundo.

Outra questão que Heidegger procura responder, quando trata do fenômeno originário da verdade, é a referente ao caráter derivado do conceito tradicional de verdade. O modo de ser da abertura descerradora possibilita que, inicialmente, a verdade como concordância – determinada enquanto modificação dessa originariedade – seja visível, fazendo valer a explicação teórica da estrutura da verdade. A descrição fenomenológica heideggeriana permite delinear essa estrutura nos seguintes termos: abertura = compreensão (*Dasein*) → campo hermenêutico (interpretação) → ἀπόφανσις [*apófansis*]/lógos apofântico¹⁸ = descrição enunciativa ou proposicional sobre um ente determinado → verdade “como determinação privilegiada do enunciado”. O resultado que, como podemos ver, se segue a esse esquema é problemático, uma vez que essa verdade derivada funciona como o ponto de partida das interpretações tradicionais da verdade.

¹⁶ Se, por um lado, a *alétheia* descobre, mostra, revela, por outro, ela encobre, obscurece, numa relação direta com a não verdade. Heidegger relembra o poema de Parmênides, no qual a deusa da verdade guia o pensador através de dois caminhos: do descobrimento e do encobrimento, a propósito do *Dasein* estar sempre se mostrando presente na verdade e na não verdade. Ao compreender, julgando racionalmente, decide-se por um desses direcionamentos.

¹⁷ Heidegger diferencia “verdade ontológica” de “verdades ônticas”: a primeira refere-se ao descerrar originário do mundo, enquanto horizonte de manifestabilidade do ser-verdadeiro – pressuposto imprescindível para o surgimento dos fenômenos; as segundas dizem respeito àquelas verdades que são desveladas após o acontecimento descerrador do mundo, ou seja, em momento posterior à abertura original. Essas verdades descobrem elementos qualitativos a serviço de ontologias regionais.

¹⁸ A *apófansis* grega remete ao pensamento de Aristóteles: neste, existe uma unidade fundamental entre νοῦς [*nous*] – intelecto, mente, pensamento etc. – e οὐσία [*ousia*] – essência, substância etc. –, que serve de base originária para todas as demonstrações (“algo aparecendo como algo”). Essa síntese fundamenta a verdade como *lógos* apofântico, demonstrador, que decide sobre a verdade ou a falsidade das coisas pressupostas nas suas condições de apresentação segundo elas mesmas.

A ocupação – “ser/estar junto ao ente intramundano” – é descobridora. O discurso falado é essencial à abertura do *Dasein* (§34); este se pronuncia enquanto ser-descobridor no enunciado que descobre entes, comunicando-os e, no mesmo gesto, preservando-os no modo da descoberta ôntica:

Na percepção, a presença [*Dasein*] que percebe essa comunicação traz a si mesma para o ser-descobridor com a referência ao ente discutido. [...] O que se pronuncia torna-se, por assim dizer, um manual intramundano que pode ser retomado e propagado. Por preservar a descoberta, o que se pronuncia e assim se acha à mão traz, em si mesmo, uma remissão ao ente sobre o qual todo enunciado se pronuncia. Descoberta é sempre descoberta de... (Heidegger, 2012, p. 295).

Por outro lado, continua Heidegger, o *Dasein* se acredita duplamente dispensado: de pôr-se perante os entes numa experiência “originária”, considerando que corresponde, sempre, a um “ser para o ente”, e de, a cada vez, realizar originariamente o descobrimento dos entes, atividade que seria demasiado desnecessária/trabalhosa: “Em larga escala, a descoberta não se faz através de cada descobrimento próprio, mas sim apropriando-se do que é dito através de um ouvir dizer. O empenho pelo que se diz pertence ao modo de ser do pessoal” (Heidegger, 2012, p. 295).

Para que um ente seja apropriado quanto à sua descoberta, o enunciado descobridor deve ser verificado enquanto tal: como manual, o enunciado pronunciado traz em si uma remissão ao ente descoberto, à medida que resguarda a descoberta; nesse processo, surge o ente descobridor, sob a forma da remissão, e é justamente esta *enquanto ente que referencia* que exige verificação. Segundo Heidegger, tanto a remissão descobridora quanto o ente que ela descobre referenciando são “seres simplesmente dados”, ou subsistentes, os quais relacionam-se segundo esse modo de ser: “Descoberta de... transforma-se em conformidade simplesmente dada de algo simplesmente dado, isto é, o enunciado pronunciado transforma-se *em* um ser simplesmente dado [um manual intramundano], o ente discutido” (Heidegger, 2012, p. 295-296, grifo do autor).

Com essa reflexão, Heidegger esclarece o modo pelo qual a verdade como concordância – conformidade dada entre seres simplesmente dados – fora possível:

Com o pronunciamento do enunciado, a descoberta dos entes volta-se para o modo de ser do manual intramundano. Na medida, porém, em que nela, enquanto descoberta de..., se mantém uma remissão a um ser simplesmente dado, a descoberta (verdade), por sua vez, torna-se uma relação simplesmente dada entre seres simplesmente dados (intellectus et res) (Heidegger, 2012, p. 296, grifo do autor).

Logo na sequência, conclui o pensador, sintetizando a sua demonstração da maneira que segue:

O fenômeno existencial da descoberta, que se funda na abertura da presença [*Dasein*], transforma-se em propriedade simplesmente dada, que ainda guarda em si um caráter de relação e, como tal, torna-se uma relação simplesmente dada [subsistente]. Verdade como abertura e ser-descobridor, no tocante ao ente descoberto, transforma-se em verdade como concordância entre seres simplesmente dados dentro do mundo. Com isso, fica demonstrado o caráter ontologicamente derivado do conceito tradicional de verdade (Heidegger, 2012, p. 296).

Se nos for permitido dizer simplificadamente e com outras palavras: nessa passagem em destaque, Heidegger descreve o movimento de rebaixamento da verdade ontológica em verdade ôntica; a “queda” da primeira no espaço mundano/terreno das verdades derivadas e secundárias. De certa forma, é disso que se trata o §44 de *Ser e tempo*: uma “denúncia” do ôntico e a posterior restituição do ontológico ao seu lugar de direito pela via da verdade, tema caríssimo às filosofias do mundo. A ontologia fundamental heideggeriana tem como tarefa, indubitavelmente, devolver a dignidade esquecida do Ser em nossa tradição.

O pronunciamento ocupa o último lugar na ordem dos contextos de fundação ontológico-existenciais, mas, onticamente, ele aparece em primeiro, fato fundado no modo de ser do *Dasein*. Compreende-se o *Dasein* a partir do que vem ao seu encontro no mundo; de início, a descoberta, intrínseca ao descobrimento, se encontra naquilo que é pronunciado no interior deste mundo. E por essa razão, Heidegger entende que a compreensão imediata – mais próxima – do ser também remete, a princípio, ao ente como algo simplesmente dado. O *lógos* é compreendido, de maneira ôntica, como “descoberta de...”, “enunciado sobre...”; os fenômenos, por sua vez, são reduzidos, nessa reflexão, à mera possibilidade de eles serem simplesmente dados.

Heidegger equipara essa possibilidade – a subsistência – com o sentido do ser em geral: “*A própria compreensão de ser da presença que, de início, predomina e que, ainda hoje, não foi superada em seus fundamentos e explicitação, encobre o fenômeno originário da verdade*” (Heidegger, 2012, p. 296-297, grifo do autor). Há aqui uma certa inseparabilidade à medida que o modo de ser da verdade e a sua estrutura “coincidem” com a abertura (des)encobridora do *Dasein*, logo, não poderiam ser propriamente questionados quanto à sua originariedade.

Mais uma vez, Heidegger retoma a importância dos gregos na história do Ocidente, pois eles foram “[...] os primeiros a edificar essa compreensão ontológica e a torná-la predominante, a compreensão originária da verdade, embora preontológica, mantinha-se viva e até se afirmava contra o seu encobrimento na ontologia – ao menos em Aristóteles”¹⁹ (Heidegger, 2012, p. 297). O “lugar” originário da verdade nunca foi o juízo, segundo a filosofia de Aristóteles; neste, o

¹⁹ Na releitura heideggeriana da filosofia grega, a “verdade” da αἰσθησις [*aisthēsis*] (percepção, sensibilidade) e da visão das “ideias” é o descobrimento originário. Primariamente, a νόησις [*nóesis*] (compreensão imediata, intuição etc.) descobre e somente depois o *lógos* pode vir a ter função de descoberta.

lógos é o modo de ser do *Dasein*, podendo ser descobridor ou encobridor – dupla possibilidade presente no ser-verdadeiro do *lógos*, pois no mesmo gesto que descobre, pode encobrir também, afirma Heidegger. Essa hipótese tradicional do juízo como sendo o “lugar” genuíno/legítimo da verdade é uma interpretação equivocada da obra aristotélica, que desconhece a estrutura mesma da verdade:

O enunciado não é o “lugar” primário da verdade. *Ao contrário*, o enunciado, enquanto modo de apropriação da descoberta e enquanto modo de ser-no-mundo, funda-se no descobrimento ou na *abertura* da presença [*Dasein*]. A “verdade” mais originária é o “lugar” do enunciado e a condição ontológica de possibilidade para que o enunciado possa ser verdadeiro ou falso (possa ser descobridor ou encobridor) (Heidegger, 2012, p. 297, grifo do autor).

No final do §44, Heidegger pergunta pelo modo de ser da própria verdade e a necessidade da pressuposição de que a “verdade se dá”. A cada passo dado pelo pensador alemão, evidencia-se a irredutibilidade dessa essencial unidade que reúne abertura, *Dasein* e verdade:

Enquanto constituída pela abertura, a presença [*Dasein*] é e está essencialmente na verdade. A abertura é um modo de ser essencial da presença. *Só “se dá” verdade à medida que e enquanto a presença é*. Só *então* o ente é descoberto e ele só se abre *enquanto* a presença é. [...] Antes da presença e depois da presença não havia verdade e não haverá verdade porque, nesse caso, a verdade *não pode* ser enquanto abertura, descoberta e descobrimento (Heidegger, 2012, p. 298, grifo do autor).

Como descobre o modo de ser da “verdade”? Eis o que Heidegger se propõe a questionar nesse trecho. Antes da descoberta (des)encobridora – que abre a possibilidade de entendimento dos entes frente ao *Dasein* – não se pode decidir pela verdade ou falsidade ônticas; um ente, seja qual for, preexiste no mundo, porém, a sua “verdade” depende de um acontecimento que o revele ao *Dasein* como “ser-verdadeiro”. O descobrir (ser-descobridor), como modo de ser da verdade, descobre entes preexistentes, antes deles serem descobertos, mostrados, *reafirmados*, revelados à luz do *Dasein*. Essa estrutura hierárquica se sustenta em *Ser e tempo*: primeiramente, a abertura ontológica se dá, e, em seguida, a demonstração enunciativa ôntica.

É o *Dasein* quem determina os limites e dá a medida última para o conhecimento suposto como verdadeiro. Nesse sentido, a existência de “verdades absolutas”, ou “eternas”, é contestada por Heidegger: essas verdades pressupõem uma certa independência em relação a todo horizonte de manifestação e constituição dos entes; pretendem ser apesar da história humana, das tradições encurtadas/sedimentadas que constituem os horizontes temporais nos quais a verdade ontológica e as diversas verdades ônticas se apresentam. Assim, tais “verdades” não poderiam ser vinculadas a nenhuma temporalidade em particular. A contestação dessa “fantasia” ocorre pelo simples fato

de que ela só poderia ser suficientemente comprovada/demonstrada se fosse possível provar que o *Dasein* sempre foi e continuará sendo por toda a eternidade. Ao partir do princípio de que não existe *Dasein* algum capaz de presenciar, com efeito, isso a que chamamos de “eternidade”, não podemos deduzir a veracidade de verdades absolutas, eternas ou perenes.

Heidegger modifica a conhecida sentença de Protágoras – “O homem é a medida de todas as coisas”, na sua forma simplificada – quando reconduz todo o saber ao *Dasein*: “*Toda verdade é relativa ao ser da presença [Dasein] na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter de presença*” (Heidegger, 2012, p. 298, grifo do autor). Essa relatividade não seria aquela do mencionado sofista, que supõe a possibilidade de “verdades subjetivas”, enquanto “o que está submetido ao arbítrio do indivíduo/sujeito”. Mais propriamente, o descobrimento retira o poder de enunciação do “subjetivo”, transferindo-o para o *Dasein* descobridor que “se vê” ele mesmo diante dos entes interpretando-os. São as coisas mesmas que nos dizem o que são na sua verdade, e não nós que as determinamos subjetivamente. Por ser a verdade como descobrimento um modo de ser do *Dasein*, ela se submete ao arbítrio dele.

A fenomenologia heideggeriana propõe reconciliar os fenômenos com sua historicidade, isto é, com seu caráter histórico-temporal; mesmo que um ente qualquer seja somente no tempo, isso não significa que sua verdade não tenha nenhum sentido/significado universalmente válido. A “validade universal” (transcendental) da verdade está radicada sob a descoberta originária do ente pelo *Dasein*, a qual liberta-o para posterior vinculação à enunciação/mostração possível referente a ele. Neste sentido, condicionadas pela possibilidade presentificadora universal do *Dasein*, as estruturas fenomenológicas mostram-se “universalmente válidas”. Apesar disso, Heidegger observa que a verdade adequadamente entendida é mesmo onticamente possibilitada no “sujeito”, coincidindo com este, no seu modo de ser subjetivado.

Notamos que, a essa altura do texto, está evidente que Heidegger busca estar posicionado previamente às tentativas ônticas ou regionais de explicação para a verdade. A sua compreensão possui pretensões de ser a mais “primitiva” dentre todas, daí o questionamento da pressuposição que haja verdade, antes de mais nada:

*Por que devemos pressupor que a verdade se dá? O que significa “pressupor”?²⁰ E o que quer dizer “devemos” e “nós”? Qual o sentido de “verdade se dá”? “Nós” pressupomos verdade porque “nós”, sendo no modo de ser da presença [*Dasein*], *somos e estamos* “na verdade”. Nós não a pressupomos como algo “fora” ou “sobre” nós, frente à qual nos comportamos junto com outros “valores”. Não somos nós que pressupomos a “verdade”, mas é *ela* que torna ontologicamente possível que nós*

²⁰ Nas palavras de Heidegger: “O que diz ‘pressupor’? Compreender alguma coisa como a base e o fundamento do ser de um outro ente” (Heidegger, 2012, p. 299). Os nexos ontológicos que compreendem os diversos entes se dão a partir da abertura desencobridora do *Dasein*.

sejamos de modo a “pressupor” alguma coisa. A verdade *possibilita* pressuposições (Heidegger, 2012, p. 299, grifo do autor).

Parece que verdade ontológica e *Dasein* são duas faces da mesma moeda no pensamento de Heidegger em *Ser e tempo*, pois ao descobrir um dos lados, desencobre-se o outro. A verdade fenomeno-onto-lógica como esse supremo valor, aliado e inseparável do *Dasein* antecipador de si, é o que aparece aqui como pressuposta. O *Dasein* apresenta-se como um ente em que, no seu ser, reside “o poder-ser mais próprio”:

A abertura e o descobrimento pertencem, de modo essencial, ao ser e ao poder-ser da presença [*Dasein*] como ser-no-mundo. Na presença está em jogo o seu poder-ser-no-mundo e, com isso, a ocupação que descobre na circunvisão o ente intramundano. Na constituição de ser da presença como cura [*Sorge*], no anteceder-a-si mesma, reside o “pressupor” mais originário. *Porque esse pressupor a si mesmo pertence ao ser da presença, “nós” devemos pressupor também a “nós” como algo que se determina pela abertura* (Heidegger, 2012, p. 299, grifo do autor).

Se somos *Dasein*, nos pressupomos também na abertura originária. Segundo Heidegger, esse “pressupor”, cuja raiz encontra-se no ser do *Dasein*, não se relaciona com os entes que não são dotados do caráter de presença. O “se dá” da verdade pressuposta possui o modo e o sentido de ser do *Dasein*: “Devemos ‘fazer’ a pressuposição de verdade porque ela já se ‘fez’ com o ser do ‘nós’” (Heidegger, 2012, p. 299, grifo do autor). Pressupor a verdade é um dever do qual não podemos prescindir; abertura, *Dasein* e verdade estão imbricados de modo que é impossível, em teoria, qualquer esforço no sentido de depurá-los separadamente.

Na sequência, Heidegger questiona: “*Será que a presença [Dasein] já sempre se decidiu livremente enquanto si mesma e sempre poderá decidir se quer ou não vir à ‘presença’?*” (Heidegger, 2012, p. 300, grifo do autor). Ao *Dasein*, ou seja, a nós, pertence o estar-lançado no mundo, as nossas possibilidades de realização são todas do e no mundo. Como diz Heidegger no seu texto, “em si” não percebemos por que deve haver *Dasein*, descoberta do ente e verdade. Desse modo, nosso poder-ser é limitado pelas condições estruturais de nossa presença mundana, em outras palavras, o *Dasein* não tem a capacidade de decisão livre a respeito da presentificação própria, ele já é/está forçosamente presente quando se torna visível.

Mesmo em contexto cético-formal, argumenta Heidegger, pressupõe-se a verdade, ainda que persistam dúvidas pretensamente radicais sobre a possibilidade de conhecimentos que sejam verdadeiros. No ceticismo, a dita “verdade” depende do enunciado ou proposição, à medida que o modo de ser deste é um descobrimento. Para Heidegger, essa explicação não é suficiente, uma vez que não se esclarece a razão de ser dessa formulação, assim como o fundamento ontológico da essencial ligação entre o ser do enunciado e o ser da verdade. E mesmo que nenhum juízo de

valor tenha sido emitido, a verdade já fora pressuposta pelo simples fato de que o *Dasein* é. Isso significa também que o *Dasein* não pode ser colocado ele mesmo à prova; consequentemente, a verdade e sua necessidade não se deixam “provar”, pois que *Dasein* = verdade.

Na investigação do ser da verdade e de sua pressuposição, mas também no processo que apreende a essência do conhecimento, considera-se a presença de um “sujeito ideal”, em virtude da exigência “legítima” de que a filosofia, enquanto campo do saber, trata do *a priori* e não dos “fatos empíricos”. Contudo, Heidegger questiona se esse suposto “sujeito ideal” seria suficiente para responder às demandas filosóficas ou mesmo se ele teria sido “fantasticamente idealizado”, pois lhe faltaria o elemento apriorístico da facticidade próprio ao *Dasein* (que o caracteriza como “sujeito fático” determinado originariamente na verdade e na não verdade).²¹ Essa suposição de um sujeito idealizado não é o que garante a “aprioridade” do *Dasein* fundada na “realidade”. Há uma “idealidade” do *Dasein* estabelecida fenomenalmente, “arrancada” dos fenômenos, atuando nesta situação como condição de possibilidade e que não poderia ser confundida com um sujeito absoluto e idealizado como este que Heidegger critica filosoficamente.

Heidegger fez do ser a *sua* questão filosófica por excelência. O principal questionamento para o pensamento filosófico contemporâneo, o qual deveria preocupar profundamente a Europa de seu tempo. O §44 de *Ser e tempo*, intitulado “Presença [*Dasein*], abertura e verdade”, sintetiza as análises apresentadas nos parágrafos precedentes da obra e as reúne em torno da indissociável relação assinalada já no título. *Dasein* (presença/ser-aí), abertura e verdade: conceitos fundantes incontornáveis, necessários para a construção, controle e preservação desse edifício ontológico, alicerce da derivação/descoberta dos entes e suas verdades. A compreensão ontológica originou, de fato, uma “Verdade” com letra maiúscula, autêntica, pretensa, própria, realmente verdadeira:

O ser da verdade encontra-se num nexos originário com a presença [*Dasein*]. E somente porque a presença é, enquanto o que se constitui pela abertura, ou seja, pelo compreender, é que se pode compreender ser, e uma compreensão de ser torna-se possível (Heidegger, 2012, p. 301).

E Heidegger insiste nesta passagem sobre o quão grandioso foi o empreendimento a que se submeteu ao longo de *Ser e tempo*:

O ser – e não o ente – só “se dá” porque a verdade é. Ela só é à medida e enquanto a presença [*Dasein*] é. Ser e verdade “são”, de modo igualmente originários. Só se pode questionar concretamente o que significa dizer o ser “é” e de onde ele deve se distinguir de todos os entes, caso se esclareça o sentido de ser e a envergadura da

²¹ Conforme Heidegger, certos conceitos fenomenológicos como um “eu puro” ou uma “consciência em geral” não sustentam totalmente o *a priori* da “efetiva” subjetividade; ao desconsiderarem os elementos ontológicos presentes na facticidade e na constituição de ser do *Dasein*, essas noções revelam-se insuficientes.

compreensão de ser. Só então pode-se discutir originariamente o que pertence ao conceito de uma ciência *do ser como tal*, de suas possibilidades e derivações. E na delimitação dessa investigação e de sua verdade é que se pode determinar ontologicamente a investigação como descoberta *dos entes* e de sua verdade (Heidegger, 2012, p. 301, grifo do autor).

A análise fundamental do *Dasein*, aqui empreendida, esclareceu a constituição de ser dos entes, e nesse procedimento alcançou uma compreensão do que ser significa. Delimitou-se o ser do *Dasein* contrapondo-o aos modos de ser descritivos dos entes não possuidores de “presença”, a saber: instrumentalidade/manualidade, “realidade”, subsistência. O sentido de ser – como fora pensado por Heidegger nessa primeira seção – aponta para a compreensão de ser subsistente na preocupação que temos, enquanto *Dasein*, com o ser que somos. No pensamento heideggeriano, o ser – como condição existencial – desempenha o papel de recurso/significado transcendental no processo de fundamentação da hermenêutica ontológica. Ser enquanto “entidade” originária.

3. Considerações finais

A filosofia, nós sabemos, comparada aos outros campos do saber, detém o privilégio do discurso sobre a verdade, seja como conceito e/ou problema filosófico. É ela que lhe dá os seus contornos necessários, determina os limites de sua abrangência, trata com a dignidade que essa noção exige; por sua vez, é a verdade que sustenta a filosofia, ou, ao menos, garante um mínimo de legitimidade para ela. Essa relação recíproca indica que o conceito de “verdade” não poderia ser um mero conceito dentre outros discutidos filosoficamente, mas, talvez, o conceito filosófico por excelência.

Tradicionalmente, na filosofia, a verdade é pensada pelas epistemologias e/ou teorias do conhecimento, contudo, isso não impossibilita de ser trabalhada em diversas outras ramificações da discussão filosófica. Na história da filosofia ocidental, surgiram inúmeras perspectivas sobre o que significa o “ser-verdadeiro” da verdade: a adequação/correspondência do intelecto à coisa sendo a concepção predominante na tradição, mas também é possível falarmos na verdade como coerência, verdade pragmática, verdade performativa etc. O projeto da modernidade filosófica, sobretudo a partir do séc. XVII, consistia em tornar pensável todo ente tendo como pressuposto o *lógos* humano, um claro empreendimento de racionalização das experiências em geral. Nesse sentido, mais do que nunca, a compreensão humana da “verdade” se tornava indispensável, algo como que vital para o âmbito do pensamento.

No mundo contemporâneo e na nossa atualidade, a pergunta pela verdade continua a ser, dentre outras, uma das mais centrais para o pensamento filosófico. A mundialização possibilitou

a expansão do horizonte de discussões a respeito da verdade na medida que a diversidade teórica e o acesso à informação em tempo real fez com que essa noção fosse problematizada de distintas maneiras. O estatuto da verdade na contemporaneidade aparece sempre em questão e em disputa sem a possibilidade de uma palavra final que possa se impor como derradeira. É nesse contexto de tensões que se situam consequências problemáticas da falta de uma verdade forte e unificante como no caso das chamadas *fake news* e da noção já disseminada de “pós-verdade”. Em termos heideggerianos, todas essas questões possuiriam caráter ôntico/regional. A saída para o pensador alemão estaria em retornarmos a uma concepção mais originária, fundamental, essencial para a verdade, que abarcasse seus modos de ser particulares e pudesse responsabilizar-se por eles.

A filosofia tem em todos os tempos um compromisso inalienável e universal com relação à verdade, e um compromisso ontológico, não esqueçamos. Esse tipo de formulação não poderia ser mais heideggeriano. A analítica da razão universal foi apresentada por Kant como o “ofício dos filósofos”, Heidegger nos lembra no §6 de *Ser e tempo*. Tarefa fundamental de todos aqueles empenhados na filosofia, no exercício de um pensamento radical, que deseja ir até às raízes dos conceitos e problemas. Na tradição ocidental, a Verdade é para os filósofos o valor dos valores, o principal valor dentre todos os outros. Ela estaria ligada à clareza da origem fenomênica, uma experiência diretiva que diz a ordenação a ser seguida, não sendo, portanto, livremente criadora. Como se estivesse sempre dada, na espera eterna de sua descoberta, e a questão a ser investigada seria, enfim, a seguinte: “Que verdade aqui advém e acontece?”.

Enquanto a filosofia tradicional busca se afastar da *doxa*, do terreno das opiniões mal ou não fundamentadas, a fenomenologia, por sua vez, pretende pensar o que haveria de filosófico na *doxa*, uma vez que a verdade – e as verdades menores – só pode se dar no campo relativo ao fenômeno. Ciente disso, Heidegger adota o método fenomenológico como um instrumento para a sua analítica existencial. Como doutrina da razão finita, a fenomenologia, considerando aquilo que há de sombreamento no âmbito da racionalidade, restringe-se a tratar do que condiciona as possibilidades de conhecimento epistêmico – e ontológico, no caso de Heidegger – em vista das estruturas intencionais-relacionais que formam a dinâmica entre corpo, mente e mundo. O que a representação na filosofia clássica do sujeito não é capaz de fornecer, a fenomenologia oferece, a saber, a apresentação originária.

Para Heidegger, a tradição filosófica ocidental lega elementos e fatos históricos de modo a obscurecê-los em relação aos seus respectivos contextos de origem, isto é, afastados no espaço e no tempo de suas fontes originárias, nas quais os conceitos filosóficos surgiram supostamente de maneira autêntica e legítima. Em sua fenomenologia hermenêutica, Heidegger propõe que se realize um retorno ao contexto/fonte originário a fim de encontrarmos a compreensão originária

do que fora pensado pelos ditos pensadores originários (é importante lembrar que em Heidegger essa origem histórica é sempre a antiguidade grega como marco zero do pensamento ocidental). Por outro lado, a tradição não estaria necessariamente equivocada, o problema consiste no tratar os seres simplesmente dados como obviedades, ingenuamente, pensando-os sem seus referentes no mundo. Deste modo, seria preciso suspender fenomenologicamente a facticidade e sua “capa de preconceitos” que nos impediria o acesso às chamadas coisas mesmas.

Em *Ser e tempo*, Heidegger procura pensar em um estrato mais originário das condições de possibilidade para a verdade; trata-se do estrato de manifestabilidade no qual uma coisa pode aparecer como o que é, antes de qualquer discurso (*lógos*) a seu respeito. Assim, o ente se mostra anterior à qualquer estrutura proposicional da linguagem de palavras, como uma experiência de apresentação primária. Fica claro no §44 que o comportamento enunciativo – a possibilidade dos juízos verdadeiros ou falsos – é derivado do comportamento descobridor, condição da mostração dos fenômenos. O enunciado, como derivação da interpretação, é tardio quanto ao aparecimento das coisas mundanas.

Para que um enunciado mostrador seja possível, é necessário que exista previamente um discurso sobre o mundo, isto é, um contexto de imersão originário no qual ações/objetos se dão, aparecendo enquanto tais, fornecendo as referências para todas as possibilidades de enunciação e juízos propositivos. Segundo Heidegger, uma coisa somente aparece enquanto tal após ela ter se dado em um campo prévio de sentido; em seu pensamento, o sentido possui caráter formalista e é compreendido como “ser-concernido”, engajado em uma dinâmica relacional, indispensável à construção/formação de nossas experiências.

Originariamente as coisas são radicalmente tal como elas se mostram em si mesmas. Na compreensão clássica da verdade como adequação do intelecto à coisa pressupõe-se a existência preliminar do mundo onde todas as coisas já se deram fenomenalmente. É nesse sentido que as interpretações que fazemos acerca das coisas são sempre derivadas, posteriores, à sua mostração respectiva. Os fenômenos teriam eles mesmos uma linguagem que lhe é própria, reveladora de algo aparecendo como algo; então, o idioma mostrador dos fenômenos seria mais originário em relação às enunciações sobre eles. O *lógos* apofântico, que se fundamenta no “ser-descobridor”, possui uma duplicidade intrínseca: a possibilidade da verdade e da não-verdade (falsidade); mas enquanto sínteses proposicionais, como afirmação ou negação de propriedades, a verdade e seu contrário são posteriores à abertura propiciada pelo idioma fenomênico originário. Isso significa que, fenomenologicamente, a verdade do enunciado ou da proposição não se dá no que é falado, pois, em última instância, depende de alguma coisa mais originária.

Na tentativa de compreensão do mundo, um objeto qualquer nunca pode ser visualizado fora do horizonte no qual ocorre a sua manifestação; é preciso que o mundo, o plano próprio da existência, já tenha se descerrado primariamente antes mesmo de nosso entendimento particular a propósito dos objetos que se manifestam nele. A existência é em si mesma descerradora; abre-se o mundo para os entes intramundanos à medida em que a verdade se manifesta imediatamente na abertura do existir. A ausência de horizonte no qual o *lógos* se institui impossibilita a verdade mais originária. Em Heidegger, só é possível haver compreensão fenomênica do algo como algo se houver *Dasein*, caso contrário desaparecem as condições de fenomenologização necessárias ao “mostrar-se em si mesmo” dos fenômenos de base.

A proposição sintetizadora “A presença [*Dasein*, ser-aí] é e está na verdade” apresentada por Heidegger em sua analítica da verdade no §44 de *Ser e tempo* resume em poucas palavras o que está em jogo na relação indissociável entre *Dasein* e Verdade (ontológica): a verdade própria aos fenômenos seria inquestionável e, em certo sentido, impossibilitaria o questionamento sobre ela mesma, porque ao fazer a contestação da verdade fenomênica já se pressuporia circularmente ou paradoxalmente a experiência da verdade originária que se critica. Eis o dogma do fenômeno em sua mais “pura” verdade e, por isso, a necessidade em pressupor ontologicamente a Verdade, pois ser significa nada mais do que “ser na verdade”. As verdades epistemológicas da ciência e da filosofia mostram-se como modos verdadeiros de apresentação dessa Verdade mais originária, do horizonte de manifestações aberto pelo descerramento de mundo.

O pensamento heideggeriano demonstra evidentemente uma preocupação constante, até mesmo obsessiva, acerca dos fundamentos ontológicos-transcendentais pertinentes às filosofias ocidentais em particular. Ainda que Heidegger tenha realizado deslocamentos diversos para que repensemos problemas metafísicos fundamentais que ainda nos são impostos, podemos observar que ele próprio manteve-se “preso” a certas noções concebidas metafisicamente – fundamento, origem, presença (*Dasein*), sentido último etc. – como sendo irreduzíveis e inultrapassáveis. Em seu projeto de uma ontologia fundamental, delimitou-se os limites ontológicos aceitáveis, assim como apropriados aos seus propósitos de originariedade, totalidade e unidade reintegradora que, notadamente, dependem do *Dasein* como possibilitador.

Referências

CABRAL, Alexandre Marques. **Psicologia pós-identitária**: da resistência à crítica das matrizes cristãs da psicologia clínica moderna. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Esporas**: os estilos de Nietzsche. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2. ed. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. São Paulo: Papirus, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

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

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e tempo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. E-book. (59 p.). (Filosofia Passo-a-Passo, 6). ISBN 8571106657. Disponível em: https://catalogo-redesirius.uerj.br/sophia_web/asp/prima-pdf.asp?codigoMidia=24513&iIndexSrv=1. Acesso em: 8 jul. 2026.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. Tradução Alfredo de Oliveira Moraes. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ZAHAVI, Dan. **Fenomenologia para iniciantes**. Tradução Marco Antonio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2024.

Foucault e Nietzsche: a genealogia como história contrametafísica

Adriano Negrís²²

Resumo:

O objetivo deste artigo consiste em apresentar o projeto genealógico de Foucault como uma história contrametafísica, tomando como ponto de partida o texto *Nietzsche, a Genealogia e a História*. Inicialmente, ver-se-á em que sentido Foucault se apropria do texto de Nietzsche para a construção de sua genealogia. Desse modo, pretende-se demonstrar como os conceitos de proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*) funcionam como operadores genealógicos que autorizam Foucault a construir uma análise histórica que renega todo e qualquer pressuposto metafísico. Por fim, verifica-se que a genealogia não representa apenas uma contrametafísica, mas também possibilita a construção de uma ontologia do presente. Como *ethos* filosófico e diagnóstico de nossa contingência, essa ontologia crítica interroga os nossos modos de subjetivação, revelando os limites que nos cercam, bem como a possibilidade de criação de outros modos de existência.

Palavras-chave: Foucault; Nietzsche; Genealogia; História; Metafísica.

Résumé:

Cet article vise à présenter le projet généalogique de Foucault comme une histoire contre-métaphysique, prenant pour point de départ le texte de *Nietzsche, Généalogie, Histoire*. On examinera d'abord comment Foucault s'approprie le texte de Nietzsche pour construire sa généalogie. Il s'agit ainsi de démontrer comment les concepts de provenance (*Herkunft*) et d'émergence (*Entstehung*) fonctionnent comme des opérateurs généalogiques qui autorisent Foucault à élaborer une analyse historique rejetant toute présupposition métaphysique. Enfin, il est démontré que la généalogie représente non seulement une contre-métaphysique, mais permet également la réalisation d'une ontologie du présent. En tant qu'éthos philosophique et diagnostic de notre contingence, cette ontologie critique interroge nos modes de subjectivation, révélant non seulement les limites qui nous entourent, mais aussi la possibilité de créer d'autres modes d'existence.

Mots-clés: Foucault; Nietzsche; Généalogie; Histoire; Métaphysique.

“*Tempus edax rerum*”

(*Metamorfoses*, XV – Ovídio)

Introdução

O texto *Nietzsche, a Genealogia e a História*, publicado no ano de 1971, pode ser considerado um escrito que deixa transparecer não só a influência de Nietzsche no pensamento de Michel Foucault²³, mas que também representa uma espécie de solo a partir do qual o

²² Doutor em Filosofia pelo PPGFIL-UERJ. Professor Adjunto da UERJ-FFP. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva - PPGBIOS-UERJ.

²³ Conforme aponta Didier Eribon, o encontro de Foucault com a filosofia de Nietzsche deu-se em 1953. Na biografia do pensador, Eribon recorre ao testemunho de Maurice Pinguet, que situa essa descoberta durante as férias de verão nas praias italianas: “Hegel, Marx, Freud, Heidegger, estes eram seus pontos de referência em 1953, quando conheceu Nietzsche: vejo Michel Foucault novamente, lendo *Considerações Intempestivas* ao sol na praia de Civitavecchia” (Eribon, 1990, p. 66).

pensador francês apresenta alguns pressupostos metodológicos para a elaboração de sua genealogia. Desde o curso *Aulas sobre a vontade de saber*, ministrado no ano de 1971 no Collège de France, o pensamento de Nietzsche aparece como elemento central para investigação de temas caros a Foucault, principalmente aqueles que tangenciam o eixo poder e saber, o sujeito, bem como a história e o poder. As obras e os cursos que se seguiram, pelo menos até a metade dos anos 1970, apresentam fortes desdobramentos da leitura foucaultiana sobre a genealogia de Nietzsche, sobressaindo, nesse contexto, as obras *Vigiar e Punir* (1975) e *A História da Sexualidade I – A vontade de Saber* (1976), bem como os cursos *Sociedade Punitiva* (1973) e *Em defesa da sociedade* (1976).

É sempre importante sublinhar que a adesão ao projeto genealógico não representa uma ruptura ou abandono do método arqueológico que ocupou a centralidade das pesquisas de Foucault ao longo dos anos 1960. As obras de maior envergadura dessa fase, *História da Loucura* (1961), *Nascimento da Clínica* (1963), *As Palavras e as Coisas* (1966), culminado em *Arqueologia do Saber* (1969), revelam uma preocupação que se concentra nas condições de emergência e transformação dos saberes, com ênfase na formação e regularidade das práticas discursivas.

Embora a arqueologia tenha por objeto a descrição dos regimes de formação discursiva que circulam em uma sociedade, ela revela, ainda que de modo incipiente, a estreita vinculação entre as práticas discursivas e as estruturas de poder – estas últimas diagnosticáveis mediante acontecimentos de ordem técnica, econômica, social ou política. Essa dimensão das práticas não-discursivas será tematizada prioritariamente a partir da década de 1970, culminando no projeto que Foucault designou como genealogia²⁴.

Essa articulação entre as dimensões discursiva e não-discursiva, mesmo não sendo tematizada de forma explícita, já se manifesta em *História da Loucura*. Nessa obra, observa-se que não está em jogo apenas uma investigação das práticas discursivas que levam ao surgimento da psiquiatria e da loucura como doença mental. A própria investigação de Foucault demonstra que as práticas de internamento, as transformações políticas e econômicas são mais relevantes para compreender a emergência histórica da psiquiatria do que as teorias médicas (Machado, 2007, p. 161). O próprio Foucault reconhece que o ponto de convergência entre *História da*

²⁴ Segundo Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, Foucault em seus primeiros trabalhos utilizou certas variantes de uma análise estrita do discurso (a arqueologia) e deu mais atenção àquilo que condiciona, limita e institucionaliza as formações discursivas (genealogia). Dessa maneira, os autores consideram que não há pré e pós-arqueologia ou genealogia em Foucault. Todavia, comentam os autores, o peso e a concepção dessas abordagens mudaram no decorrer do seu trabalho (Rabinow; Dreyfus, 1995, p. 116).

Loucura e As palavras e as coisas residia, ainda que sob aspectos distintos, no problema central do poder (Foucault, 2007, p. 4).

O que vemos no período subsequente à fase arqueológica é um deslocamento das pesquisas de Foucault, orientado pela investigação acerca do papel das relações de poder na formação dos saberes. Nesse novo período, conhecido como genealogia, Foucault estabelece a tarefa de realizar uma análise histórica sobre como e de que modo as relações de poder estão diretamente conectadas à produção de saberes em uma determinada sociedade. Não é por outro motivo que, em *Vigiar e punir* e *História da sexualidade I – A vontade de saber*, notamos uma inversão de prioridade, uma vez que nessa nova série de pesquisas a genealogia precede a arqueologia. O Foucault genealogista será aquele que diagnostica e se concentra nas relações de poder, saber e corpo na sociedade moderna (Rabinow; Dreyfus, 1995, p. 117).

Arqueologia e genealogia não constituem métodos excludentes; ao contrário, em diversas abordagens, articulam-se como perspectivas que se requisitam mutuamente. Essa asserção encontra respaldo na introdução de *História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Após explicar que seu ponto de interesse consiste em analisar as problematizações pelas quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, bem como as práticas a partir das quais essas problematizações se concretizam, o pensador francês esclarece que a dimensão arqueológica da análise permite examinar as próprias formas da problematização; e a dimensão genealógica, a sua formação a partir das práticas e de suas modificações (Foucault, 2014c, p. 17).

Para além da dimensão metodológica que articula arqueologia e genealogia, Foucault empenha-se em construir uma história do pensamento²⁵, intrinsecamente vinculada ao domínio das práticas, afastando-se de pressupostos metafísicos. Desse modo, o filósofo busca liberar o horizonte histórico da subordinação a um sujeito, o qual supostamente teria os “poderes” de conferir unidade, razão e sentido à história.

Dessa maneira, ciente dos pressupostos metafísicos que permeiam a “história dos historiadores”, Foucault concentra seus esforços para entender os processos de problematização, como determinadas experiências, instituições ou comportamentos tornam-se problemáticos em determinado momento histórico. Dito de outro modo, o que está em jogo é saber como e por

²⁵ Para uma definição precisa sobre o que venha a significar história do pensamento, remetemos a explicação oferecida por Vera Portocarrero: “Foucault distingue, mais uma vez, sua história do pensamento – já o havia feito em *As palavras e as coisas* – da história das ideias. Em geral, afirma ele, esta última tenta especificar quando um conceito determinado aparece, e este momento é identificado pelo surgimento de uma palavra nova. [...] Por história do pensamento, ele compreende a análise da maneira pela qual instituições, práticas, hábitos e comportamentos tornam-se um problema para as pessoas que se comportam de um modo específico, que têm certos tipos de hábitos, que se comprometem com certos tipos de práticas e que fazem funcionar certos tipos de instituição” (Portocarrero, 2011, p. 429).

que certas coisas, que foram negligenciadas até um dado momento histórico, tornaram-se objeto de uma preocupação, ou seja, um problema (Portocarrero, 2011, p. 429). Essa “história das problematizações” é levada a cabo por Foucault mediante a investigação arque-genealógica.

A interseção entre genealogia e história habilita Foucault a investigar, por exemplo, os modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. Trata-se do estudo das formas de objetivação empreendidas através das relações de poder. Por meio da genealogia, Foucault procura explorar a história das práticas que fraturam o próprio indivíduo ou que o separam dos demais indivíduos. Assim, a genealogia como “método”, permite Foucault traçar tanto uma história dos poderes que se exercem sobre os corpos dos indivíduos (poder disciplinar), como também uma história de um poder que recai sobre a vida das populações (biopolítica).

História e genealogia, conforme podemos notar, são núcleos conceituais de extrema relevância para o pensamento foucaultiano, uma vez que eles apontam para a maneira singular de Foucault compreender a história e, sobremaneira, o modo de realizar uma história das problematizações. Nesse contexto, é inegável a incorporação do pensamento de Nietzsche ao programa filosófico de Foucault, notadamente presente nos escritos elaborados a partir da década de 1970²⁶. Momento esse, aliás, de protagonismo da genealogia e com o especial interesse na compreensão das relações de poder, fora do tradicional esquema jurídico-repressivo proposto pelas teorias políticas centradas no conceito de soberania.

À luz dessas breves considerações, o presente artigo tem por objetivo apresentar o projeto genealógico de Michel Foucault como uma história contrametafísica, assumindo como ponto de partida o ensaio *Nietzsche, a Genealogia e a História*. Primeiramente, examina-se de que maneira Foucault se apropria do referencial nietzschiano para estruturar sua própria genealogia. Desse modo, demonstra-se como os conceitos de proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*) operam como ferramentas metodológicas que viabilizam uma análise histórica desprovida de pressupostos metafísicos²⁷. Por fim, constata-se que a genealogia, juntamente com a arqueologia, converge para a construção daquilo que Foucault denomina ontologia do presente. Enquanto *ethos* filosófico e diagnóstico de nosso presente, essa ontologia

²⁶ Como afirmam Dreyfus e Rabinow, o texto *Nietzsche, a Genealogia e a História* funciona como uma forma de apresentação da genealogia foucaultiana, mas não esgota todo o potencial do método. Os comentadores salientam, ainda, que não seria necessário superestimar a relevância do ensaio para compreender que todas as sementes do trabalho de Foucault dos anos setenta podem ser encontradas nessa discussão sobre Nietzsche (Rabinow; Dreyfus, 1995, p. 118).

²⁷ O que se entende por gesto metafísico por excelência pode ser traduzido pela insistência na determinação de um fundamento, de uma origem fixa, de uma presença pura, isenta de qualquer contingência. A metafísica pretende consolidar uma entidade ontologicamente fundante como verdade, verdade do ser (nomeada de diversas formas: *presença, telos, origem, essência*), sendo ela mesma insuscetível de contestação.

crítica problematiza os modos de subjetivação contemporâneos, evidenciando tanto os limites que nos circundam quanto a possibilidade de produção de outros modos de vida.

Foucault leitor de Nietzsche

Cumpra assinalar, inicialmente, que a construção do “método” genealógico foucaultiano se pauta por uma apropriação singular dos textos de Nietzsche. Assim, embora Foucault assumira os textos do filósofo alemão como ponto de partida – notadamente *Genealogia da moral* –, os desdobramentos desse gesto interpretativo são direcionados a atender, fundamentalmente, às suas próprias investigações acerca do poder, do saber e dos processos de subjetivação.

Desse modo, a genealogia foucaultiana, elaborada sob a influência dos escritos de Nietzsche, cumpre a exigência de instrumental analítico voltado às relações de poder. A genealogia como ferramenta de análise busca compreender os diversos modos de objetivação dos indivíduos, distanciando-se, por conseguinte, das teorias tradicionais sobre o poder, notadamente espelhadas no modelo econômico ou no modelo jurídico²⁸. Diante disso, considerando que a genealogia foucaultiana é inspirada pelo horizonte filosófico delineado por Nietzsche, marcadamente aquele desenvolvido em *Genealogia da moral*, torna-se necessário perguntar o seguinte: qual é o fio condutor escolhido por Foucault para orientar seu trabalho interpretativo?

De início, pode-se afirmar que o termo “origem” (*Ursprung*) ganha especial destaque no texto foucaultiano. A partir dessa perspectiva, Foucault mobiliza dois marcadores: por um lado, aponta que Nietzsche utiliza indistintamente palavras que remetem à noção genérica de origem, início, começo, tais como *Ursprung*, *Herkunft*, *Geburt*, *Entstehung*; por outro lado, ressalta que, no próprio texto nietzschiano, é possível identificar determinadas passagens em que é estabelecida uma oposição mais nítida entre *Herkunft* e *Ursprung*.

Dessa maneira, no texto foucaultiano, o termo *Ursprung* funciona como um índice que aglutina as variadas modulações de caráter metafísico que se vinculam à noção de origem. Esse conceito é apresentado como uma categoria que abarca os postulados característicos de uma abordagem da história pautada em pressupostos metafísicos. Enquanto categoria teórica,

²⁸ Foucault, na aula de 7 de janeiro de 1976 do curso *Em defesa da sociedade* (2010a), busca uma grade interpretativa adequada para uma analítica das relações de poder. Com isso, Foucault rejeita algumas interpretações que levariam em conta o caráter jurídico e econômico das relações de poder. Além disso, também rejeita a ideia de que o poder seria essencialmente repressivo (“hipótese Reich”), para assumir como ponto de partida de suas investigações o fundamento das relações de poder como enfrentamento belicoso das forças (“hipótese Nietzsche”).

Ursprung representa o eixo central de uma historiografia assentada na busca por fundamentos absolutos ou causas finais, que opera, portanto, dentro de um horizonte estritamente metafísico.

Uma vez delimitado esse índice, Foucault articula a noção de origem aos conceitos de *proveniência* (*Herkunft*) e de *emergência* (*Entstehung*). Foucault concentra-se em explorar esse par conceitual como operadores de um duplo gesto: a suspensão de uma história subordinada à metafísica e, posteriormente, a emergência de uma leitura histórica em termos genealógicos. Trata-se de uma abordagem que se caracterizará, como veremos adiante, sob o estatuto de uma história contrametafísica.

Conforme mencionado, o vocábulo *Ursprung* constitui o referencial para designar a investigação da origem, concebida, todavia, sob o influxo de valores metafísicos. De acordo com Foucault, tais valores manifestam-se por meio de pressupostos que invariavelmente contaminam a pesquisa histórica. Por conseguinte, o ato inaugural do genealogista é suspender a *Ursprung* como valor de origem. Torna-se necessário, portanto, suspender os “postulados da origem” para evidenciar que na história as coisas são sem essência ou, ainda, que sua suposta essência foi construída a partir de figuras que lhes são estranhas. Esse movimento implica a rejeição tanto da assunção de uma origem absoluta quanto os efeitos de verdade que dela derivam.

Segundo Foucault, a investigação da origem sob o estatuto de *Ursprung* é recorrentemente rejeitada por Nietzsche. Essa recusa fundamenta-se no fato de que o termo visa apreender a “essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo” (Foucault, 2013a, p. 275)²⁹. A tarefa do genealogista, portanto, consiste em identificar o tipo de pesquisa histórica que busca uma origem (*Ursprung*) capaz de refletir a identidade primeva das coisas³⁰. Tais pressupostos metafísicos tornam-se evidentes quando a investigação histórica é compreendida como a tentativa de desvelar um *telos* oculto no devir. Na mesma medida, essa inclinação manifesta-se quando a história é encarada como o descobrimento gradual e contínuo de uma essência previamente dada, preservada antes de todos

²⁹ Foucault ainda complementa essa observação dizendo que o Nietzsche genealogista recusa a pesquisa de origem (*Ursprung*) porque procurar tal origem seria o mesmo que tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira (Foucault, 2013a, p. 275).

³⁰ Sobre essa origem “imaculada” das coisas, notadamente de cunho metafísico, Foucault dirá, não sem um tom irônico, o seguinte: “deseja-se acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição; que saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã. A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está ao lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia. Mas o começo histórico é baixo” (Foucault, 2013a, p. 276).

os “acidentes”, “peripécias” e “disfarces”. A genealogia, por conseguinte, recusa tanto a história que busca trazer à tona a pureza da origem quanto a perspectiva histórica que procura resgatar uma teleologia subjacente aos acontecimentos históricos.

Ao afastar-se da concepção metafísica de origem, o genealogista, observando a história a partir da singularidade dos acontecimentos, descobre que, “sob a superfície das coisas”, não há essência alguma à espera do desvelamento. O genealogista é aquele que constata que a própria “essência” nada mais é do que uma construção: uma edificação erguida, aliás, a partir de elementos completamente distintos daqueles considerados essenciais.

A partir dessa suspensão da origem, Foucault, alinhado à filosofia de Nietzsche, afirma que o começo histórico das coisas não abriga uma identidade imaculada, mas sim a discórdia, o contrassenso e o desatino. Essa inversão genealógica caracteriza a busca por uma “origem pura” como um “sonho metafísico”, o qual pressupõe a possibilidade de conhecer as coisas em seu estado de perfeição, anterior à queda no tempo e no mundo. Trata-se de desconstruir a premissa de que exista algo imune ao poder corrosivo do mundo; algo que se sobreponha e resista à força transformadora do devir.

Ao rejeitar a ideia de origem absoluta (isto é, daquilo que antecederia a queda, o corpo, o mundo e o tempo), a genealogia pretende resgatar o “sentido da terra”, exortando o homem a permanecer fiel à terra, como diz Zaratustra (Nietzsche, 2008, p. 36). Por esse motivo, a genealogia assume um caráter “cinza”, como diz Nietzsche; ela deve se ater à coisa documentada, ao efetivamente ocorrido (Nietzsche, 1998, p. 13). Evita-se, assim, a soberba metafísica ao propor uma investigação que se inicia, deliberadamente, “por baixo”.

Esse começo “por baixo” da genealogia é explorado, por exemplo, no curso *Em defesa da sociedade* (2010a), no qual Foucault caracteriza a gênese do discurso histórico-político. O discurso histórico-político, como princípio de decifração da sociedade, começa por baixo; isso significa que seu começo deve ser procurado naquilo que há de mais desordenado e mais submetido ao acaso. Esse discurso deve começar pela confusão da violência, das paixões, dos ódios, pelas contingências e por todas as circunstâncias miúdas que produzem as derrotas e garantem as vitórias (Foucault, 2010a, p. 46). Contudo, esse começo “por baixo” não se mostra suficiente. Ao suspender a centralidade de uma origem absoluta, torna-se igualmente necessário afastar a premissa de que ela constitua o lugar da verdade – isto é, a origem compreendida como fundamento último da verdade. Romper o vínculo entre a origem e a verdade, como adverte Foucault, significa quebrar a articulação na qual a verdade das coisas se atrela a uma verdade do discurso (Foucault, 2013a, p. 276).

Dessa maneira, a genealogia procura mostrar que, “por trás” da verdade, só há erros. Distante de ser um erro qualquer, a verdade constitui uma ilusão solidificada pelo tempo, cuja densidade histórica confere-lhe imunidade contra contestações imediatas. A história produz um cozimento do erro tornando-o inalterável; por isso, a verdade é uma “espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada” (Foucault, 2013a, p. 277). Alinhado à herança nietzschiana, Foucault diz que a “verdade e seu reino originário tiveram sua história na história” (Foucault, 2013a, p. 276); ou, dito em outros termos, a história da vontade de verdade no Ocidente não é outra coisa senão a história de um erro³¹³².

Desse modo, uma vez identificados tais postulados associados à uma concepção metafísica de origem, a genealogia deve esconjurar as “essências sem data” em prol das meticulosidades escondidas nos começos. Cabe-lhe, portanto, atentar para os acasos, rejeitando a idealidade dos “grandes começos”. A genealogia tem de assumir a própria necessidade do devir, com seus abalos, vitórias e derrotas, para conjurar a ilusão da origem (Foucault, 2013a, p. 277).

Conforme visto anteriormente, Foucault, ao analisar a obra nietzschiana, identifica dois conceitos recorrentes que sintetizam as motivações da pesquisa genealógica; são elas: *Herkunft* e *Entstehung*, palavras da língua germânica que são traduzidas, respectivamente, por *proveniência* e *emergência*. Esses conceitos operacionais propiciam o desenvolvimento de uma pesquisa centrada na singularidade dos acontecimentos da história, que, na sua descontinuidade, abalos e surpresas, abdica do resgate da origem (*Ursprung*) e fornece, conseqüentemente, os elementos para a construção de uma análise histórica contrametafísica.

³¹ Ver o escrito de Nietzsche *Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar em fábula*. Segundo Foucault, em Nietzsche, o conhecimento é apenas um efeito ilusório da afirmação fraudulenta da verdade (Foucault, 2014a, p. 197). Como decorrência, a vontade de saber e verdade tem dupla característica: a primeira, a vontade de conhecer é vontade de poder; a segunda, conhecimento e verdade se fundam numa relação de destruição. Dessa maneira, Foucault conclui que: “A vontade é aquilo que diz com voz dupla e suposta: quero tanto a verdade que não quero conhecer e quero conhecer até o ponto e até um limite tal que quero que não haja mais verdade. A vontade de poder é o ponto de ruptura em que a verdade e conhecimento se desatam e se destroem mutuamente” (Foucault, 2014a, p. 197).

³² Assim, para o genealogista, a verdade deve ser entendida como algo que pertence ao mundo; a verdade é deste mundo. Ao seguir esse fio condutor proporcionado pela genealogia, Foucault poderá, a partir dos anos 1970, estudar a interface entre poder e saber, bem como a relação entre verdade e poder. Trata-se de pensar a verdade em termos de efeitos, ou melhor, entender como, na sociedade ocidental, não se descobre, mas se produz verdade. Essa produção está intimamente ligada aos mecanismos de poder, entendidos como relações travadas em nossa sociedade que induzem a produção de verdade. Assim, para Foucault, a verdade é definida como “o conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada pronunciar enunciados que serão considerados verdadeiros” (Foucault, 2015b, p. 227). No entanto, vale notar que, a partir dos anos 1980, principalmente com o curso no Collège de France intitulado *Do governo dos vivos* (2014b), Foucault realizará um deslocamento no eixo verdade-poder-saber. Com isso, o esforço do pensador francês se concentrará na tentativa de elaborar a noção de governo pela verdade, dando um conteúdo diferenciado as noções de saber e poder (Foucault, 2014b, p. 13).

Em seguida, serão abordadas a questão da proveniência e, consecutivamente, a noção de emergência, ambas analisadas sob a ótica de Foucault a partir de sua proximidade com os textos de Nietzsche.

Operadores da genealogia: proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*)

Para Foucault, a *Herkunft* – ou proveniência – constitui um operador conceitual que visa a refutar as noções de unidade e universalidade. Embora esse termo seja comumente associado à ideia de pertencimento e a um entroncamento comum, o pensador francês adverte que interpretá-lo como um sinônimo de “origem” homogênea reduz drasticamente o seu potencial analítico. Assim, a proveniência deve designar o lugar no qual se torna possível agrupar, sob um mesmo feixe, uma população de diferenças. Longe de indicar identidade, semelhança ou continuidade linear, esse conceito pende muito mais para o lado da dissociação, situando-se no campo das diferenças.

Dessa maneira, ao situar a investigação no horizonte da proveniência, constata-se que o termo deve ser empregado apenas para designar “o lugar que reúne”. Assim, arriscando uma metáfora, podemos dizer que a proveniência pode ser vista como um “laço” capaz de “amarrar” multiplicidades e diferenças. É importante lembrar, todavia, que, ao condensar tais diferenças sob um mesmo signo, a proveniência não se traduz como o apagamento da diferença em prol de uma unidade. A proveniência recusa a neutralização das diferenças, refutando, conseqüentemente, qualquer modelo de síntese que pretenda integrar ou apaziguar os elementos divergentes em nome de uma unidade.

Ao discutir o horizonte da proveniência, Foucault tem o cuidado de destacar que o uso do termo pode ser associado à noção de adequação a um grupo, ou ao que liga aqueles da mesma altura ou da mesma baixeza (Foucault, 2013a, p. 278). Contudo, aquilo que confere pertença ou que liga uns aos outros não pode ser entendido como algo dado *a priori*. É preciso pensar que a unidade do grupo, a própria ideia de “altura” ou “baixeza”, constitui-se apenas como o efeito da relação entre os diversos elementos que compõem o grupo. Não se trata, portanto, de reencontrar em um indivíduo as características genéricas que autorizam a sua assimilação aos demais, mas de “descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaralhar” (Foucault, 2013a, p. 278).

A abordagem genealógica visa a acentuar as diferenças, compreendendo-as como uma espécie de marca cravada no corpo da história. Por esse motivo, o olhar metódico do genealogista deve estar voltado à procura da singularidade dessas marcas. Assim, antes de

pensar um corpo como uma unidade homogênea, a genealogia busca as pequenas marcas, muitas vezes desbotadas, que formam esse corpo. Para tanto, o genealogista deve ter a sagacidade de olhar para todos os “começos” e apreender a singularidade de todos os acontecimentos que se concentram em cada ponto de partida. Portanto, não é a síntese unificadora, que reúne e apaga a diferença, aquilo que o genealogista deseja. Ao procurar a proveniência, o genealogista deseja “fazer pulular, nos lugares e recantos de toda síntese vazia, mil acontecimentos outrora perdidos” (Foucault, 2013a, p. 278).

A genealogia realiza uma análise da proveniência sob a ótica da dissociação, pensando-a na dimensão da dispersão histórica dos acontecimentos. Nesse novo registro, a proveniência denota o ponto para o qual converge a multiplicidade de acontecimentos que permite a formação de um caráter ou de um conceito, por exemplo. Foucault é bastante preciso ao firmar os contornos da proveniência e a relação desta com a genealogia. Nesse sentido, diz o pensador francês:

A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início. [...] Seguir o complexo filão da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente (Foucault, 2013a, p. 278-279).

O fragmento em destaque, extraído da *Genealogia* de Nietzsche e reescrito por Foucault, reforça a postura contrária de ambos os filósofos a um tipo de movimento da tradição que reinscreve pressupostos metafísicos no âmbito da análise histórica. Esses pressupostos se mostram evidentes quando, na investigação histórica, se tenta apreender um sentido da história, anterior a qualquer acontecimento. Dessa maneira, a história torna-se metafísica na medida em que o historiador se volta para a descoberta de um sentido que preexista a toda miríade de acontecimentos e que seja capaz de ordená-los de forma sucessiva e linear para poder explicá-los. De igual modo, revela-se essencialmente metafísico o gesto de projetar no presente um *telos* que conduz o fluxo histórico rumo à consumação de um destino, convertendo, assim, a história em escatologia.

Como estratégia voltada à neutralização de uma história metafísica, a genealogia orienta-se pela *Herkunft*. Rastrear a proveniência implica acolher os acontecimentos em sua dispersão, não para dissolvê-los sob a forma de unidade, mas para acentuar o acaso que os

atravessa, destacando os equívocos, os acidentes e as falhas. A genealogia firma uma postura contrária a qualquer atitude que pretenda recuar no tempo em busca do imemorial. Avesa ao regresso à origem, sua tarefa, como bem frisa Foucault, “não é mostrar que o passado está ainda ali, bem vivo no presente, animando-o em segredo, após ter imposto a todos os obstáculos de percurso uma forma esboçada desde o início” (Foucault, 2013a, p. 278).

A proveniência também é uma herança (*Erbschaft*). Esta, por sua vez, evidencia que toda identidade constitui apenas um signo de aparência, desprovido de essência. Essa herança apela para a diferença e para a instabilidade, mostrando a heterogeneidade daquilo que se imaginava idêntico a si mesmo (Foucault, 2013a, p. 279). Por isso, longe de fundar uma ontologia, a proveniência se apresenta como uma postura perturbadora. Trata-se de um gesto de recusa diante daquilo que se mostra sob a ilusão de uma presença plena ou de uma identidade homogênea a si mesma, rejeitando uma suposta soberania do “em si”.

Ao mobilizar-se no espaço da proveniência, o pensador francês busca apreender as condições históricas de possibilidade que levaram à formação de uma identidade aparente. Foucault pretende demonstrar, com efeito, que tal identidade resulta de processos relacionais, falhas, estratos, distanciando-se de qualquer determinação essencialista. Cita-se, como exemplo, a genealogia do indivíduo anormal: a partir da proveniência, depreende-se que o campo da anormalidade se constituiu mediante um processo histórico-político que aos poucos concentrou três figuras inicialmente distintas: o monstro, o indivíduo a ser disciplinado e o onanista (Foucault, 2010b, p. 51).

Assim, como se pode notar, a proveniência opera um deslocamento da dimensão metafísica da origem (muitas vezes representada por uma “identidade ideal”) a fim de evidenciar o corpo – compreendido aqui sob o estatuto de *Herkunft*. A proveniência se relaciona com o corpo porque ele é espaço de sustentação de toda verdade ou erro, vida ou morte, desejos e instintos. É no corpo que se inscrevem as marcas do suplício e da dor, do mesmo modo que ele suporta a vigilância e o controle da disciplina. Nesse sentido, o corpo aparece como elemento fundamental no campo das relações políticas, transformando-se em objeto de luta: ao mesmo tempo em que carrega as marcas de cada batalha (herdando as cicatrizes dos acontecimentos), apresenta-se como abertura para a inscrição de novos acontecimentos. Diante dessa articulação entre a *Herkunft* e o corpo, Foucault assinala que

o corpo também está diretamente mergulhado num campo político, as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o inventam, o marcam, o dirigem, o suplicam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Esse investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o

corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado), o corpo só se torna útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso (Foucault, 2014d, p. 29).

No sentido da genealogia foucaultiana, o corpo é interpretado de modo a repelir qualquer pressuposto metafísico. Essa interpretação não concebe o corpo como substância previamente dada, algo simplesmente dado e preexistente a toda e qualquer relação. O corpo é sempre o resultado de embates, sendo produzido pela história e pelas relações de poder. O corpo transfigura-se, assim, na superfície de inscrição dos acontecimentos sobre a qual a própria história se desdobra – um entrecruzamento de paixões, ódio, esquecimento, desprezo e coragem; em suma, toda sorte de vitórias, derrotas, alianças e acasos. Por essa razão, pode-se afirmar, em consonância com Foucault, o caráter contrametafísico do corpo, precisamente por dissolver a síntese vazia e ilusória da unidade do “Eu”³³.

Como operador da genealogia, a proveniência promove a articulação entre o corpo e a história (Foucault, 2013a, p. 280). Sob essa perspectiva, o corpo é mostrado em dupla dimensão: não apenas como superfície inteiramente marcada pela história (marcas deixadas pelo passado), mas também como o próprio objeto de uma dinâmica histórica que o arruína (história que se inscreve a partir do registro das incessantes relações de luta e força que impedem a estabilização perpétua do corpo). Desse modo, no contexto da genealogia foucaultiana, a noção de *Herkunft* abdica de qualquer pretensão a origens puras ou essências imutáveis, afirmando o corpo como produto da história. O corpo transforma-se, portanto, no espaço em que as lutas e conflitos do passado se materializam e, ao mesmo tempo, no limiar aberto a novos enfrentamentos.

Paralelamente à proveniência, Foucault introduz o conceito de *Entstehung* – a emergência, surgimento ou, ainda, a “origem” desprovida de valoração metafísica. A emergência, como operador genealógico, aponta que o advento de um fenômeno (um corpo, por exemplo), longe de constituir um termo final, reflete apenas um estado provisório de coisas, tangenciado pela intercorrência de outros acontecimentos. Assim como constitui um equívoco procurar a proveniência em uma continuidade sem interrupção, é igualmente errôneo dar conta da emergência pelo termo final (Foucault, 2013a, p. 281).

O pensamento metafísico da origem compreende a emergência exclusivamente a partir do presente. Nessa linha de raciocínio, a *Entstehung*, enquanto “princípio e a lei singular de um aparecimento” (Foucault, 2013a, p. 281), evidencia a tendência de se pensar o ponto singular

³³ Configurando o que Rimbaud, em *Lettre du voyant* (1871), sintetizou na célebre máxima: “*Je est un autre*”.

de um aparecimento sob a ótica do presente, negligenciando a dinâmica de forças que viabilizou o surgimento de determinado fenômeno. Dessa maneira, como adverte Foucault, pressupõe-se erroneamente que o órgão visual, desde tempos imemoriais, estivesse predestinado à contemplação, esquecendo-se de que antes desse termo final o olho subordinou-se às exigências da caça e da guerra. Contudo, o conceito de emergência relembra que “esses fins últimos não passam do episódio atual de uma série de submissões” (Foucault, 2013a, p. 281).

Deve-se, portanto, evitar a projeção do olhar sobre o presente com o intuito de nele identificar, de imediato, uma origem³⁴. Ao contrário, o que se manifesta no vigor do presente constitui uma configuração específica – um estado de forças – resultante de um jogo de forças ou, como afirma Foucault, segundo “o jogo casual de dominações” (Foucault, 2013a, p. 281). Assim, o termo *Entstehung* não exprime senão uma conjuntura de forças que domina e apazigua, ainda que transitoriamente, outras linhas de força que se dispõem em combate. Cumpre destacar que se trata de um domínio essencialmente transitório, visto que forças contrárias podem, a todo momento, resistir a essa dominação ou invertê-la estrategicamente. A emergência, então, remete a um cenário de batalha no qual constelações de forças se colocam em enfrentamento incessante, sem termo final.

A análise da emergência é, na verdade, a apreensão de um cenário marcado pelo embate de forças; ela exige um olhar rigoroso sobre as potências que atuam no momento da irrupção de algo. Por essa razão, Foucault assevera que a *Entstehung* representa o princípio e a lei singular de um aparecimento (Foucault, 2013a, p. 281). Consequentemente, ao pensarmos o corpo, não devemos encará-lo como algo simplesmente dado, conforme sublinhado anteriormente. Para além de ser um lugar de desdobramento de processos fisiológicos, o corpo encontra-se imerso em uma rede de relações de poder que o sujeita, o direciona e o determina. Assim, antes mesmo de se constituir como força produtiva, o corpo sofre uma série de sujeições que podem ser não só da ordem da violência ou da ideologia, mas também outras sujeições mais sutis, calculadas e tecnicamente pensadas (Foucault, 2014c, p. 29)³⁵.

³⁴ Para os ditos “filósofos”, a origem está antes do corpo, do mundo e, nesse sentido, ela proviria de alguma instância antes da vida e do tempo. Porém o que esses filósofos esquecem, e que Nietzsche os faz recordar, é que todo começo, toda origem, é histórica e, por isso, toda origem é baixa. A ausência de sentido histórico representa, para Nietzsche, o esquecimento de que tudo no homem veio a ser e de que toda teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. No entanto, tudo veio a ser; não existem fatos eternos, assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia (Nietzsche, 2000, p.16).

³⁵ Ainda nessa dimensão do corpo inserida nas relações de poder, ou melhor, o aparecimento do corpo nas relações de poder, Foucault rejeita um tipo de ontologia apresentada por Marx, segundo a qual o trabalho é tido como a essência do homem. Para além de identificar nessa ontologia fortes traços hegelianos, Foucault argumenta que o corpo humano só emerge enquanto força produtiva porque é obrigado a trabalhar. O corpo produtivo não existe

Foucault conceitua a emergência como “a entrada em cena das forças”, metáfora que ilustra o salto pelo qual as forças migram dos bastidores para o palco do teatro, singulares em seu vigor e sua própria juventude (Foucault, 2013a, p. 282). Distanciando-se de uma compreensão estática que essas afirmações possam sugerir, a emergência não é precisamente um local, ela é muito mais um “espaço vazio” no qual acontece, a cada vez, o enfrentamento de forças. A partir dessa visão, Foucault pode concluir que “ninguém é responsável por uma emergência; ninguém pode se autoglorificar por ela; ela sempre se produz no interstício” (Foucault, 2013a, p. 282).

Dreyfus e Rabinow destacam a apropriação realizada por Foucault a respeito do conceito de interstício, cuja elucidação se mostra extremamente importante para a análise das relações de poder, dado que o jogo de forças que apresenta em cada situação histórica depende da configuração dessa abertura. Como explicam os comentadores, em *Arqueologia do Saber*, Foucault já havia se aproximado da noção de interstício quando a concebia como uma clareira ou campo de possibilidade para que sujeitos e objetos pudessem emergir.

Tais comentadores ressaltam que, no tempo da *Arqueologia*, Foucault entendia essa clareira como uma estrutura orientada por um sistema de regras que emerge descontinuamente e desprovido de inteligibilidade (Rabinow; Dreyfus, 1995, p. 122). Contudo, a interlocução com a filosofia de Nietzsche provoca uma inflexão em seu pensamento: por meio da genealogia, o interstício passa a ser compreendido como o resultado de práticas seculares e como um campo no qual essas práticas operam (Rabinow; Dreyfus, 1995, p. 122). A investigação genealógica elege como um de seus escopos precípuos o estudo desse espaço, o qual se manifesta como um verdadeiro campo de batalha. Cabe à genealogia, portanto, investigar o surgimento desse domínio e as relações que lhe são imanentes, pois nenhuma existência se viabiliza à revelia do embate de forças ali desdobrado³⁶. Assim, o conceito de *Entstehung*, traduzido como

enquanto tal. Mas não é só. Se o homem é obrigado a trabalhar, diz Foucault, é porque esse corpo que aparece como corpo produtivo só tem sua “origem” produtiva graças ao investimento de forças políticas. Ver o curso do Collège de France intitulado *A sociedade punitiva* – aula de 28 de março de 1973.

³⁶ Nesse ponto fica ainda mais clara a aproximação de Foucault em relação ao pensamento nietzschiano. Pode-se dizer que há em Nietzsche a tentativa de realizar uma filosofia a partir da suspensão de todas as hipóteses metafísicas. Isto significa que a filosofia experimental de Nietzsche assume como ponto de partida o devir como traço primordial da totalidade. Assumida essa configuração originária e dada a ausência do “em si”, tudo assume um caráter relacional. Num “espaço” no qual tudo é relação, os elementos integrantes dessa relação jamais podem ser concebidos *a priori*, pois, do contrário, isso significaria rearticular conceitos metafísicos como identidade, quiddidade ou propriedade. Assim, os elementos da relação só podem surgir conforme o embate originário entre os próprios elementos relacionais. O que se tem a partir de então são centros perspectivísticos em constante conflito, os quais, para se determinarem, necessitam impor seu princípio interpretativo e resistir ao princípio das demais perspectivas. Essa ideia de *pólemos* presente no texto de Nietzsche reverbera e faz-se sentir presente na leitura genealógica de Foucault. Isso ocorre porque, para o genealogista, a história deve se apresentar como um grande jogo de forças lançado ao acaso e que, por meio do combate, impõe um sistema de regras, configurando, enfim, um sistema de dominação.

emergência, lança luz sobre as relações de forças. Ao fazer aparecer a ação dinâmica das forças, a emergência expõe, conforme sublinhado anteriormente, o que Foucault chama de interstício. Longe de uma topografia rígida ou um espaço físico predeterminado, tal noção designa, precisamente, o hiato de distanciamento entre as forças que se encontram em confrontação.

Verifica-se, ademais, que o emprego foucaultiano do termo “emergência” marca a “entrada em cena das forças”. Diante disso, apresenta-se um problema teórico central, qual seja: de que modo compreender a categoria de “força”. Evidentemente, a resposta a essa questão já exige que se atente para a influência exercida sobre o texto foucaultiano pela filosofia de Nietzsche. No entanto, não se pode esquecer que o termo “força” é empregado por Nietzsche em um sentido metafórico. Isso significa que, ao menos no pensamento nietzschiano, tal conceito carece do estatuto de cientificidade; ou, ao menos, não deve ser interpretada por meio de paradigmas científicos. Por conseguinte, nesse contexto, a noção de “força” exime-se legitimamente das exigências metodológicas impostas pelo “tribunal da cientificidade”.

Diante disso, pode-se estabelecer que o vocábulo “força” é assimilado à pulsão, ao instinto, à vontade – elementos indicativos de um querer. Uma vontade que quer, uma força que quer..., mas quer o quê? Toda força é um querer dominar, um querer apropriar-se de uma quantidade de realidade (Deleuze, 2018, p. 12). Desse modo, um fenômeno ou um corpo terão seus sentidos determinados pelas forças que deles se apropriam, os dominam. Por essa razão, “a história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar” (Deleuze, 2018, p. 12). Ao tomar em conta esse conceito de força, compreende-se com maior clareza a razão pela qual Foucault eleva ao primeiro plano a noção de “interpretação”. Interpretar, neste contexto, significa precisamente o gesto de dominar por meio da luta. Assim, toda interpretação pode ser entendida como um modo de subjugar e de apoderar-se de algo.

A emergência requer a compreensão de que a entrada em cena das forças constitui um movimento interpretativo, no qual, de combate em combate, determinadas forças subjagam as que lhe são contrárias, de modo a fixar um sistema de regras e, com isso, perpetuar sua dominação. Trata-se, então, de impor um sistema de regras, ou, dito de outro modo, de estabelecer uma interpretação e determinar um sentido. O sentido de um corpo ou de um fenômeno é apreendido quando se identificam quais são as forças que dele se apoderam ou nele se expressam. Por isso, um fenômeno, muito mais que uma aparência ou aparição, é um signo, “um sistema que encontra seu sentido numa força atual” (Deleuze, 2018, p. 11).

Ao contrário do que se costuma pensar, a tarefa interpretativa não visa decifrar o significado de uma instância profunda que a própria linguagem teria ocultado ou dissimulado.

Em termos metafísicos, interpretar um signo equivaleria a resgatar o sentido original, restaurando a “*arché*” de uma profundidade, a qual repousa oculta e que não se deixa mostrar na superfície da aparência. Contudo, com Nietzsche, segundo a leitura de Foucault, descobre-se que a profundidade para a qual o sentido se retrai nada mais é do que uma dobra da própria superfície³⁷. Nesse sentido, a sacralidade que o homem atribuiu à profundidade não é nada mais do que um segredo absolutamente superficial, uma brincadeira de criança (Foucault, 2013b, p. 45).

Consoante a lição de Foucault, caso a atividade interpretativa consistisse em desvelar uma significação oculta na origem, então apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade (Foucault, 2013a, p. 284). Afastando-se da metafísica, a perspectiva genealógica demonstra que interpretar constitui um ato de apropriação de um sistema de regras, fazendo-o se dobrar a um novo direcionamento, uma nova vontade, de modo a subjugar-lo à novas regras (Foucault, 2013a, p. 284). Em vista disso, chega-se à conclusão de que o devir da humanidade não passa de uma série de interpretações inacabadas, que se desdobram de combate em combate, de dominação em dominação. Quanto a esse aspecto da inconclusão da interpretação, vale apontar duas premissas destacadas por Foucault. A primeira delas estabelece que:

Se a interpretação nunca pode se concluir, é muito simplesmente porque não há nada a interpretar. Nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo tudo já é interpretação, cada signo é nele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos (Foucault, 2013b, p. 48).

Mais adiante, o pensador francês prossegue com a segunda premissa:

De fato, a interpretação não esclarece uma matéria a interpretar, que se ofereceria a ela passivamente; ela pode apenas apoderar-se, e violentamente, de uma interpretação já ali, que ela deve subverter, revirar, quebrar a marteladas (Foucault, 2013b, p. 48).

³⁷ No texto *Nietzsche, Freud e Marx* (2013b), Foucault compartilha do entendimento nietzschiano de que as coisas não são “em si”, não há um significado oculto “por trás das coisas” ou, ainda, um significado ideal a ser alcançado pela interpretação. Dessa maneira, interpretar, para Foucault, seria um tipo de jogo de dominação, por meio do qual forças envolvidas em uma polêmica tentariam impor a sua vontade umas às outras com a finalidade de conquistar um sistema de regras que comanda e ordena toda a dimensão do real. Interpretar é uma atividade de apoderamento; uma ação de se apossar de algo, um ato de tomar posse de alguma coisa que não lhe pertence. Tal como aqui entendida, a interpretação se faz mediante a batalha que transcorre numa constelação de forças em jogo, no qual a emergência é todo o cenário onde se passa o movimento de guerra e dessa tomada de poder. Então, se em *Nietzsche, Freud e Marx* (2013b) é afirmado que a interpretação nunca pode acabar porque não há nada a interpretar, posteriormente, em *Nietzsche, a genealogia e a história*, seguindo o mesmo raciocínio, Foucault pode constatar que: “Se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser sua história [...] Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos (Foucault, 2013a, p. 284).

Então, a genealogia foucaultiana, articulada sob os operadores da proveniência e da emergência, condensa-se como uma modalidade de análise histórica; não no sentido de um mero exercício de produção historiográfica, mas com o propósito de trazer à tona o incessante embate de forças que, no interstício de cada combate, almejam a hegemonia por meio de uma nova interpretação, dobrando as forças concorrentes à sua própria vontade e, fundamentalmente, conferindo um “sentido” à história³⁸.

A genealogia como história contrametafísica

Compreendidos os termos proveniência e emergência como operadores da genealogia foucaultiana, agora vale interrogar acerca de sua articulação com a “história dos historiadores” – expressão que sinaliza para uma história de matriz metafísica. Como aponta Foucault, a crítica a uma história engendrada a partir de um ponto de vista que está para além da própria história, exterior ao próprio devir, constitui uma constante no pensamento de Nietzsche, apresentada de forma mais incisiva a partir da *Segunda Consideração Intempestiva* (2003)³⁹. Para Nietzsche, assim como para Foucault, a “história dos historiadores” revela-se metafísica à medida em que se fundamenta e constrói a partir de um ponto de apoio fora do tempo⁴⁰; vale dizer, alheio à dinâmica e à mobilidade das forças que compõem as relações em geral.

³⁸ O interstício das forças, é sempre bom lembrar, aponta que na proveniência há diferença; ele marca o regime de diferencialidade das forças. Esse espaço de luta deixa evidente o regime de diferença como hierarquia entre as forças – uma força que domina e outras forças que são dominadas. Uma força que quer, ao fim, afirmar sua diferença e subjugar as demais forças em contrário. Nessa relação, a força que se faz obedecer não nega a outra nem aquilo que ela é; ela afirma sua própria diferença e se regozija com esta diferença (Deleuze, 2018, p. 18).

³⁹ Marcelo de Mello Rangel descreve o cerne da crítica realizada por Nietzsche em relação ao pensamento histórico na *Segunda Consideração Intempestiva*. Nas palavras de Rangel: “Em linhas gerais, Nietzsche se dedica à crítica de parte do pensamento histórico de sua época, o qual estaria se constituindo a partir de certa indiferença em relação à ‘vida’, ou melhor, à dinâmica que se organiza a partir da mobilidade dos relatos (das ‘forças’) que compõem determinada relação. O que está em questão aqui é que o pensamento histórico precisaria se constituir a partir de uma atenção à relação que é a sua, especialmente no que diz respeito a determinadas possibilidades que estejam despontando, e isto para que ele seja mais propriamente uma atividade, o que significa dizer para que possa participar decisivamente de possíveis reorganizações desse espaço” (Rangel, 2017, p. 71).

⁴⁰ O âmbito de investigação sobre a metafísica tem como fio condutor a ideia de experiência do ser. Aqui o que nomeamos de experiência representa um determinado modo de compreensão do ser, do seu sentido e de sua evidência. Ao longo da história da filosofia, esses modos de compreensão se mostraram variados, porém, sempre girando em torno de um valor absoluto que pudesse sustentar a verdade última da realidade. Assim é que não se cansou de apontar nomes, tais como *ousia*, *telos*, *arkhé*, *Deus*, etc., todos eles com a intenção comum de oferecer um fundamento último e incontestável para a experiência do real. Importante notar que, embora haja uma multiplicidade de perspectivas acerca da experiência do ser no decurso da história da filosofia, o objetivo almejado é sempre o mesmo: encontrar alguma categoria que simbolize um valor absoluto, universal, que regule toda a experiência e represente a verdade do ser. Não obstante a perseguição desse “*telos*” que se traduz na própria história da filosofia, houve a instauração de uma perspectiva privilegiada de compreensão desse valor ontológico. Isso significa dizer que esse valor que regula a realidade se dá em toda experiência a partir de si mesmo, em sua integralidade e totalidade, e conforme um tempo presente. Devido a capacidade de acesso a essa presença a si do

Mas, se é assim, então que tipo de história Foucault está propondo? Os operadores da genealogia mostraram que são mobilizados a fim de tecer uma crítica à inserção de elementos metafísicos para a compreensão da história. O resultado dessa crítica permite a Foucault, em sintonia com o pensamento de Nietzsche, associar a genealogia a outra maneira de apreender a história, que será denominada de História efetiva – *wirkliche Historie*⁴¹.

Por certo, *wirkliche Historie* distancia-se de uma história linear, na qual toda miríade de acontecimentos, difusos e descontínuos, é excluída ou dissolvida em nome de uma pretensa ordem de continuidade. Acompanhando as críticas de Nietzsche em relação a história, Foucault assevera que a genealogia, enquanto investigação da proveniência e da emergência, procura produzir uma história efetiva (*wirkliche Historie*). Tal abordagem compromete-se com a história em seu próprio devir, sem desvios ou escapes para além do acontecimento histórico. Em suma, a história efetiva não direciona seu olhar para o alto (em busca de deuses ou verdades eternas), mas para baixo (para o sangue, o corpo e as lutas de força).

Assim, a genealogia, em oposição à “história dos historiadores”⁴², não se apoia em nenhum ponto de vista absoluto. Ela intenciona construir uma narrativa histórica pautada na total ausência de pressupostos metafísicos, configurando-se, nesse aspecto, como uma abordagem essencialmente contrametafísica. Sendo assim, Foucault conclui que o sentido histórico pensado por Nietzsche se caracteriza pela reintrodução, no devir, de tudo aquilo que outrora se havia acreditado imortal no homem. Desse modo, a história torna-se “efetiva” na medida em que reintroduz o descontínuo em nosso próprio ser.

Ao adotar a perspectiva da crítica genealógica, percebe-se, em contrapartida, que a história consolidada pela tradição se fundamenta em premissas supra-históricas. Tais pressupostos manifestam-se em todas as tentativas de neutralizar a multiplicidade dos acontecimentos, subjugando-os a uma instância unitária e redutora. Por esse motivo, Foucault, na esteira de Nietzsche, adverte que, “se o sentido histórico se deixar dominar pelo ponto de

conteúdo ideal, a presença do presente garante a certeza e a verdade de toda e qualquer experiência. Esse valor de presença tal se apresenta ainda de forma ideal e inteligível, afastando-se de toda contaminação da contingência e relatividade do mundo empírico, perfazendo uma cisão que remonta aos primórdios do pensamento filosófico, tal como podemos ver, por exemplo, em Platão.

⁴¹ Segundo Foucault, “a genealogia é as vezes designada como *wirkliche Historie*: em vários momentos ela é caracterizada pelo ‘espírito’ ou ‘sentido histórico’” (Foucault, 2013a, 284).

⁴² Talvez a maior insigne do sentido histórico pensado por Nietzsche seja a oposição entre a história tradicional e a história efetiva. A grande contribuição do sentido histórico em Nietzsche, segundo Foucault, é a denúncia do gesto metafísico incessantemente produzido pela história tradicional. Esse gesto metafísico seria traduzido pelo movimento da história tradicional que ofusca, apaga ou dissolve toda singularidade dos acontecimentos em uma continuidade ideal. A “história dos historiadores” tenderia sempre em direção ao apagamento da dispersão dos acontecimentos para reinscrevê-lo na dinâmica de uma unidade ou finalidade ideal.

vista supra-histórico, a metafísica pode então retomá-lo e, fixando-o sob as formas de uma ciência objetiva, impor-lhe seu próprio egípcianismo” (Foucault, 2013a, 285).

Vistas as coisas por esse ângulo, podemos afirmar que o maior combate que a genealogia se propõe a travar é o de se apropriar do sentido histórico. Contudo, o que representa essa luta para a genealogia? O que essa disputa representa, efetivamente, para o projeto genealógico? Em primeiro lugar, a partir da leitura foucaultiana de Nietzsche, verifica-se que a genealogia se configura como uma reflexão histórica que abdica de salvaguardas em valores absolutos, transcendentais ou dados *a priori*. Em vista disso, a genealogia, enquanto história efetiva, empenha-se na luta para “trazer para a terra”, para o “chão”, todos os signos que foram elevados à condição de mera abstração. Ao privilegiar o devir, as rupturas, o acontecimento, Foucault instiga a abertura para a multiplicidade e, ao mesmo tempo, retira a possibilidade de se fixar um fundamento estável, eterno, que pudesse justificar a história e, em última instância, a própria vida⁴³. Portanto, devolver o sentido histórico ao devir representa pensar a partir da centralidade das práticas, das relações e do corpo⁴⁴. Trata-se de um esforço voltado a desconstruir os mecanismos que conduzem o homem a aprisionar o sentido da história em uma unidade totalizadora, a qual dissolve os acontecimentos em um fluxo contínuo, eterno e linear.

A genealogia, assim, visa a uma apreensão e a subsequente inversão do sentido histórico. Esse movimento traduz, fundamentalmente, a urgência de apropriar-se do sentido, isto é, de reinterpretar a própria história. A primeira, e talvez a mais importante, inflexão consiste na insurgência contra todo gesto metafísico que tende a conter a violência dos acontecimentos para enquadrá-los em uma continuidade ideal. A interpretação do sentido histórico proposta pela genealogia é aquela que faz entrar em cena as relações de força; ou melhor, uma história

⁴³ Acreditamos que a dinâmica do sentido histórico está intimamente ligada à noção de vontade de potência em Nietzsche. Em síntese muito apertada, podemos dizer que, para Nietzsche, a vontade de poder é a expressão da vida como embate “originário” entre perspectivas (força ou relatas), que só se descobrem enquanto tal mediante a luta incessante com outras perspectivas. Como essas perspectivas só se determinam pelo poder de se impor e resistir às demais perspectivas, as expressões da vontade são necessariamente expressões de poder. Desse modo, a vontade de poder pode ser considerada o fundamento de todas as transformações da superfície e o princípio de realização do *vir-a-ser* da totalidade. Por esse motivo, ser e devir não estão inscritos num registro absolutamente incompatível. Essa determinação do ser em meio à totalidade do devir não se desencadeia senão por meio de uma temporalidade específica, plasmada no pensamento do eterno retorno do mesmo.

⁴⁴ É importante alertar que o uso da palavra “sentido” não deve conduzir a análises que remetam ao campo do simbólico ou linguístico. Esse tipo de compreensão estaria fora da proposta genealógica. Foucault, em *Verdade e Poder* (1979), é incisivo ao afirmar que a historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Quando Foucault diz que a história não tem “sentido”, essa palavra é usada entre aspas justamente para dizer que a história não tem um sentido que pudesse ser conquistado pela perspectiva simbólica ou linguística, dialética ou semiológica, pois tais modelos de conhecimento incorporam pressupostos metafísicos. Portanto, a história não tem um sentido metafísico, mas isso não a torna incoerente ou absurda. O sentido histórico deve ser entendido segundo a inteligibilidade das lutas, estratégias e táticas (Foucault, 1979, p. 5).

pensada a partir do jogo de forças em constante movimento. O conceito mobilizado por Foucault para designar essa nova inteligibilidade é o de “acontecimento”⁴⁵.

O acontecimento, na forma da genealogia, procura seguir a dimensão das forças, mas, principalmente, os fios que engendram suas estratégias e táticas⁴⁶. O sentido histórico na genealogia de Foucault ganha um perfil bélico, pois a grade de inteligibilidade da história passa a ser a proveniência e a emergência das lutas, das estratégias e das táticas das forças em disputa. Nesse ponto, devemos estar atentos para o fato de que Foucault não quer eliminar o sentido histórico; ao contrário, deseja conduzir a análise do sentido histórico por um outro caminho. Esse novo percurso é caracterizado pela impossibilidade do pensamento histórico se mobilizar a partir de categorias dadas *a priori*, concebidas anteriormente e para além de toda prática ou relação.

Ao levar esse cenário em conta, nota-se que, na noção de acontecimento, as forças atuantes na história não se subordinam a nenhum fundamento anterior ou exterior à sua própria dinâmica. Como Foucault sublinha, o acontecimento não corresponde a nenhuma destinação, providência ou causa final, ou mesmo um sujeito do conhecimento. O acontecimento aponta apenas para o aleatório que se faz presente em cada relação de forças. Por esse motivo, o mundo da história efetiva conhece apenas o reino da mão de ferro da necessidade que sacode o copo de dados do acaso (Foucault, 2013a, p. 286).

A característica mais importante da genealogia, como reforça Foucault, é o fato de que ela não teme ser um saber perspectivo. O saber destemido da genealogia é aquele que se sabe perspectivo, que sabe que somente é possível olhar sob certo ângulo e em certa medida⁴⁷. Configura-se, por conseguinte, como o antípoda do ideal metafísico do “olho que tudo vê”.

⁴⁵ Em *Verdade e Poder*, Foucault estabelece a relação entre genealogia e acontecimento da seguinte forma: “eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história” (Foucault, 1979, p. 7).

⁴⁶ Nesse ponto, é interessante antecipar o que Foucault dirá sobre o acontecimento no texto *Nietzsche, a Genealogia e a História*: “É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como as forças sucessivas de uma intenção primordial; tampouco têm a aparência de um resultado. Elas surgem sempre no aleatório singular do acontecimento” (Foucault, 2013a, p. 286).

⁴⁷ Uma vez que determinado conhecimento é estabelecido por dominação de uma interpretação, é permitido dizer que esse conhecimento é parcial, sendo ele irredutível à totalidade. Nesse sentido, Nietzsche afirma que todo pensamento parte de um olhar específico, parcial. Nenhum “conhecimento” pode dar conta de toda a experiência. Por isto mesmo, esta palavra vem muitas vezes entre aspas nos textos do autor. Um conhecimento que se sabe perspectivo reconhece sua incompletude, estando, assim, forçado a aceitar a existência de outras perspectivas. Devido a esta incompletude e parcialidade, temos que a busca pelo maior número de perspectivas se torna algo desejável, pois cada visão enriquecerá a abordagem. É preciso “saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas” (Nietzsche, 1998, p.109).

Trata-se de uma postura que não apaga a diferença, mas, ao contrário, fomenta a sua efervescência. Nesse sentido, vale destacar um relevante apontamento feito por Foucault:

Quando fala do caráter perspectivo do conhecimento, Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força. Ou seja, o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo. O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento. Pode-se falar do caráter perspectivo do conhecimento porque há batalha e porque o conhecimento é o efeito dessa batalha (Foucault, 2003, p. 25).

Nesse sentido, a genealogia deseja retirar a máscara do universal e evitar a demagogia do saber objetivo, já que uma “história metafísica” intenta eliminar toda multiplicidade inerente ao acontecimento e a corporeidade do historiador⁴⁸. Ao desmascarar a pretensão de universalidade, revela-se que a objetividade do historiador não constitui um campo neutro, mas resulta da intrusão das relações de força e do “querer” sobre o saber. Tal objetividade sustenta-se, paradoxalmente, em um legado metafísico que ainda apela à Providência, às causas finais e à teleologia para dar sentido ao devir. Ao renunciar à investigação de causas finais ou de uma Providência reguladora dos acontecimentos, a genealogia assume, deliberadamente, seu caráter perspectivo. Ela não busca a unidade do universal, mas a dispersão dos acontecimentos singulares, revelando que a história não possui um sentido transcendente, mas é o resultado de uma correlação instável de forças e da incessante imposição de diferentes interpretações.

Não obstante o exposto, não se pode esquecer que o genealogista não recusa a máscara; pelo contrário, ele quer encenar um grande carnaval com o retorno incessante das máscaras (Foucault, 2013a, p. 292). Por detrás da máscara, o genealogista sabe que somente há outras máscaras e mais máscaras. Esse “eterno retorno das máscaras” que Foucault nos faz ver, tal como já mostrado por Nietzsche, resulta em uma série de consequências. Em primeiro lugar, evidencia-se a necessidade de rejeitar a ideia de que o conhecimento, incluindo o saber histórico, poderia reconduzir a algum tipo de essência. Em direção contrária a isso, a genealogia restitui o valor às aparências, à transitoriedade e ao aleatório, recolocando em jogo os instintos, os

⁴⁸ Aqui, demagogia e hipocrisia andam de mãos dadas para Foucault: “Exatamente como o demagogo deve invocar a verdade, a lei das essências e a verdade eterna, o historiador deve invocar a objetividade, a exatidão dos fatos, o passado imemorial. O demagogo é conduzido à denegação do corpo para estabelecer a soberania da ideia intemporal; o historiador é levado ao apagamento de sua própria individualidade para que os outros entrem em cena e possam tomar a palavra” (Foucault, 2013a, p. 289).

interesses, as práticas e as lutas. Foucault, em sintonia com Nietzsche, conclui que qualquer pretensão de construção de um saber que não passe pela consideração da luta e dos instintos não pode ser vista senão como uma forma de reinserção do ideal ascético.

Como consequência disso, o conhecimento é sempre perspectivo e inacabado; ele nunca resta fechado sobre si mesmo, estando sempre distanciado de uma “coisa em si”. Como Foucault mesmo diz: “o saber não é feito para compreender; ele é feito para cortar” (Foucault, 2013a, p. 286). Nessa acepção, o conhecimento não se traduz numa síntese harmoniosa, mas sim em um ato de violência interpretativa – um corte perspectivo que fragmenta a realidade. É a partir dessa lógica da ruptura que se torna possível desconstruir a estabilidade da identidade, permitindo reavaliar a tensão intrínseca que vigora entre a vontade de saber e a produção da verdade.

O sentido histórico da genealogia deve evidenciar a fragilidade da soberania da identidade, refutando a tese de uma unidade originária. Com isso, rompe-se com a ilusão de que o sujeito possa se reconectar a um núcleo idêntico a si mesmo ou acessar uma suposta essência metafísica marcada pelo “em si”. A genealogia traz à tona a multiplicidade constitutiva que habita sob cada “máscara” da identidade. A história efetiva não descobre uma identidade esquecida, mas sim a friabilidade dos solos, deixando evidentes as descontinuidades e fissuras, o sistema complexo e múltiplo de elementos que não é dominado por nenhum poder de síntese (Foucault, 2013a, p. 292).

Esta perspectiva do sentido histórico na genealogia exige – e sua operacionalização de fato demanda, como sublinha Foucault – o sacrifício do sujeito do conhecimento. Não se trata mais de um sujeito que descobre a verdade da história, mas de uma vontade de saber que, ao investigar as próprias origens, acaba por dissolver não apenas a identidade daquele que conhece, mas também o próprio vínculo entre o sujeito e a verdade. Esse sacrifício constitui, em última análise, uma profanação do vínculo sagrado entre conhecimento e verdade.

Desde Aristóteles, a metafísica reitera o vínculo natural entre o homem e o saber, sustentando a ideia de que todo conhecimento está voltado à busca da verdade. Desse nexo originário decorrem algumas premissas: a verdade é o objeto do conhecimento; o saber desprovido de verdade não é o verdadeiro conhecimento e, por fim, a verdade constitui a própria essência do conhecer.

Em direção contrária, Foucault, em consonância com Nietzsche, mobiliza os impulsos, os instintos e as paixões como forças constitutivas de todo conhecimento. Nesse sentido, o saber histórico deve ser compreendido a partir das relações de força, rompendo, portanto, com a suposta ligação natural entre o saber e a verdade. Com isso, Foucault atribui a Nietzsche o ensinamento de que “a verdade sobrevém ao conhecimento – sem que o conhecimento seja

destinado à verdade, sem que a verdade seja a essência do conhecer” (Foucault, 2014a, p. 187). Essa reflexão conduz à descoberta de que a vontade de saber que atravessa a humanidade não pode ser entendida sem se considerar o fato de que

Não há conhecimento que não repouse na injustiça (que não há, portanto, no próprio conhecimento um direito à verdade ou um fundamento do verdadeiro) e também que o instinto do conhecimento é mau (que há nele alguma coisa de assassino e que ele não pode, que ele nada quer fazer para a felicidade dos homens) (Foucault, 2013a, p. 294).

Ao levar em conta essas considerações, Foucault apresenta algumas consequências. Diz o genealogista:

Assumindo, como se faz hoje, suas mais amplas dimensões, o querer-saber não se aproxima de uma verdade universal; ele não dá ao homem um exato e sereno domínio sobre a natureza; ao contrário, não cessa de multiplicar os riscos; por todo o lado faz nascer os perigos; derruba as proteções ilusórias; desfaz a unidade do sujeito; nele libera tudo o que se obstina em dividi-lo e em destruí-lo. [...] Nele, a violência instintiva se acelera e cresce; outrora as religiões pediam o sacrifício do corpo humano; hoje, o saber conclama a fazer experiências sobre nós mesmos, ao sacrifício do sujeito do conhecimento (Foucault, 2013a, p. 294).

A genealogia demonstra que o conhecimento não nasceu para encontrar a verdade. O conhecimento foi “inventado”⁴⁹. Sua emergência decorre da luta, do ódio, da curiosidade e do instinto de domínio. A verdade “sobrevém” como um efeito de uma estratégia de poder, longe de constituir a essência do próprio conhecimento. Portanto, para Foucault, o sentido histórico da genealogia contrapõe-se ao modelo da “história dos historiadores”, por identificar, nesta última, um perfil nitidamente metafísico-antropológico. Dessa forma, tanto a genealogia quanto a história efetiva assumem o papel de uma “contra-história”, cuja luta se volta contra os mais variados modos de reinscrição de elementos metafísicos na história. Esse campo de produção é claramente delimitado por Foucault ao afirmar que

A história, genealogicamente dirigida, não tem por finalidade reencontrar as raízes de nossa identidade, mas, ao contrário, obstinar-se em dissipá-la; não busca demarcar o território único de onde viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos nos

⁴⁹ Para Foucault, o termo *Erfindung* – invenção – significa, para Nietzsche, tanto ruptura como algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho. Aqui, Foucault, mais uma vez, aponta que o termo “invenção” em Nietzsche deve se contrapor “origem” (*Ursprung*). Nesse sentido, a partir do texto nietzschiano, Foucault dirá que o conhecimento foi inventado. Ressalta o pensador francês: “Dizer que ele (o conhecimento) foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. [...] o conhecimento é simplesmente o resultado de um jogo, do afrontamento, já junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento” (Foucault, 2003, p. 16).

prometem que voltaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam (Foucault, 2013a, p. 293).

Considerações finais

Ao longo do artigo, buscou-se compreender a leitura foucaultiana acerca da genealogia de Nietzsche. Ressaltou-se, de igual modo, que tal perspectiva se torna mais nítida quando apreendida como uma apropriação do texto nietzschiano. No entanto, qual seria o ponto central dessa apropriação realizada por Foucault? Qual seria a “finalidade” de Foucault ao valer-se do referencial de Nietzsche?

A nosso ver, a genealogia de Nietzsche constitui o alicerce para a abertura de um vasto campo de investigação acerca das relações de poder. Nesse cenário, a releitura operada por Foucault converte-se em um “método” de pesquisa sobre a relação entre a produção de saberes e as dinâmicas de poder – temáticas que foram desenvolvidas com maior vigor e profundidade durante a década de 1970. É precisamente nessa fase genealógica que o filósofo francês passa a conceber acontecimento como relação de forças. Para Foucault, o acontecimento passa a ser compreendido como o resultado de um embate de forças que tanto pode consolidar uma dominação quanto, inversamente, refletir uma dominação que se enfraquece, se amplia ou se corrompe, permitindo o surgimento de novas configurações políticas e sociais⁵⁰. Esse panorama demonstra que as relações de poder em jogo na história estão sujeitas ao acaso das batalhas (Foucault, 2013, p. 286), o que impõe a necessidade de se pensar o acontecimento em termos de estratégia e tática, articulando a perspectiva genealógica à análise histórica:

A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. Nem a dialética (como lógica de contradição), nem a semiótica (como estrutura da comunicação) não poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. A “dialética” é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano; e a “semiologia” é uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a à forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo (Foucault, 1979, p. 5)

⁵⁰ Distanciando-se de Nietzsche, Foucault compreende que as relações de poder não se constituem essencialmente pela dominação. O “poder” deve ser visto, em primeiro lugar, como multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exerce. Nesse sentido, as relações de poder não representam um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre o outro, um sistema cujo efeitos, por derivações sucessivas, atravessam o corpo social inteiro (Foucault, 1988, p. 102). Essas correlações de força podem servir de suporte para amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social.

Levando em consideração tais observações, constata-se que não apenas a noção de acontecimento, mas também o tema da descontinuidade assume extrema relevância para a genealogia foucaultiana. Judith Revel aponta a insistência de Foucault em retornar a um eixo específico do pensamento nietzschiano: a descontinuidade (Revel, 2014, p. 70). Revel observa que a presença de Nietzsche ajuda Foucault a afastar-se de ao menos duas perspectivas de pensamento muito fortes no cenário filosófico francês da época: o hegelianismo e o discurso fenomenológico. No primeiro caso, conforme explica Revel, Foucault considerava que um hegelianismo bastante impregnado de fenomenologia e existencialismo era o que a universidade francesa poderia oferecer para compreender um mundo recém-saído da Segunda Guerra Mundial. Para Foucault, esse “hegelianismo” não poderia atender um modelo de inteligibilidade satisfatório para pensar uma sociedade radicalmente diferente daquela que possibilitou a ascensão do nazismo e de outras formas de totalitarismo (Revel, 2014, p. 71).

O discurso fenomenológico, sobretudo aquele produzido por Sartre e Merleau-Ponty, torna-se problemático para Foucault quanto à concepção de sujeito proposta pela fenomenologia. Trata-se, portanto, da questão do estatuto meta-histórico do sujeito da fenomenologia. Revel destaca que a crítica foucaultiana direciona-se à constituição do sujeito fenomenológico, que ainda recorre às filosofias solipsistas oriundas do cogito cartesiano para sua fundamentação (Revel, 2014, p. 71). Assim, Foucault se empenha em “desmascarar” o mito de uma profundidade ou interioridade da consciência que, segundo Nietzsche, era invenção dos filósofos (Revel, 2014, p. 71).

Nessa perspectiva, as leituras de *Genealogia da moral* e da *Segunda Consideração intempestivas* revelam-se fundamentais para que Foucault estruture sua crítica a qualquer tipo de história pensada a partir de um ponto de vista supra-histórico. A crítica ao pensamento metafísico e a noção de descontinuidade em Nietzsche tornam-se, nas mãos de Foucault, armas estratégicas para afirmar a singularidade dos acontecimentos contra todas as formas de significação ideal e toda teleologia que contamina o pensamento histórico. Por essa razão, Revel afirma que

O Nietzsche que interessa a Foucault é, desde o primeiro momento, o que critica o projeto de uma história que tem por função “reunir, em uma totalidade perfeitamente fechada sobre si mesma, a diversidade finalmente reduzida ao tempo, isto é, anular as múltiplas figuras do aleatório e da variação, do salto e da mudança; em uma palavra, o devir ou a linearidade rompida” (Revel, 2014, p. 72, tradução nossa).

Nesse sentido, a genealogia foucaultiana configura-se como uma perspectiva de análise histórica que recusa qualquer modalidade de significação ideal, a ilusão de unidade e de

autonomia inerentes à toda subjetividade fundadora, bem como as diversas manifestações de teleologia. Compreende-se, desse modo, que tal abordagem constitui uma forma de apreensão histórica contrametafísica.

A genealogia, diferentemente da história pensada a partir do ponto de vista metafísico, acolhe a singularidade dos acontecimentos e a sua dimensão do aleatório, bem como os acidentes, os saltos e as rupturas. No entanto, isso não significa que a genealogia nos conduza a algum tipo de empirismo ou mesmo ao positivismo. Longe disso, nas palavras de Foucault, a genealogia procura fazer com que “intervenham saberes locais, descontínuos, não legitimados, contra a instância unitária que pretendia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro” (Foucault, 2010a, p. 10).

Por fim, não se poderia encerrar nosso texto sem registrar, de maneira concisa, a relação da genealogia com aquilo que Foucault designa como uma ontologia histórica de nós mesmos. Essa ontologia crítica de nós mesmos, segundo o filósofo, constitui um *ethos* filosófico que busca realizar uma crítica do que pensamos, dizemos e fazemos hoje, no presente. Entretanto, essa palavra “crítica” não deve ser tomada apenas como uma simples atividade de negação, de imposição de limites ou de suspeita, mas sim como um exercício ativo de questionamento e problematização dos modos de subjetivação presentes em nossa sociedade. Essa ontologia histórica busca, portanto, compreender de que maneira nos tornamos aquilo que somos e como podemos, a partir dessa compreensão, transformar as condições de possibilidade de nossa existência.

Nesse contexto, de que maneira a genealogia se projeta de forma efetiva no pensamento foucaultiano? Compreende-se que a genealogia assume a tarefa de diagnosticar, a partir de nossa contingência histórica, o que somos e o que não somos (ou o que não nos foi permitido ser), o que fazemos ou deixamos de fazer, o que pensamos ou deixamos de pensar. Desse modo, a crítica, nas palavras de Foucault, pode ser vista como uma

pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos. Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível: mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos com os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; ela deduzirá da contingência que nos faz ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos (Foucault, 2013a, p. 364).

Nesse cenário, a genealogia revela sua eficácia ao abrir um campo de possibilidades para a construção de uma ontologia do presente. Sua finalidade não é a mera contemplação do passado, mas o diagnóstico rigoroso de nossa contingência histórica. Ela interroga os limites de nossa atualidade para discernir o que somos e o que não somos, o que nos foi imposto como necessidade e o que deixamos de pensar ou de fazer, delineando, assim, o espaço de nossa possível transformação.

Ademais, em contraposição à ontologia tradicional, empenhada na decifração das estruturas universais e necessárias do “ser enquanto ser”, a ontologia crítica foucaultiana orienta-se de modo diverso. Articulada mediante os operadores de proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*), ela não se interroga sobre o que somos em nossa “essência”, mas sim sobre como fomos historicamente produzidos na contingência de práticas de poder-saber. Dessa forma, partindo de uma problematização do presente, esse modo de investigação permite o filósofo a construir uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com a verdade, com o poder e com a moral. Tais eixos genealógicos, como o próprio Foucault afirma, já estavam presentes, mesmo de forma confusa, na *História da Loucura* (Foucault, 2014e, p. 224).

Desse modo, a genealogia foucaultiana não se limita a uma análise histórica retrospectiva, mas se constitui também como uma prática filosófica voltada para o presente – uma interrogação crítica sobre nossas formas de vida, práticas e saberes. Assim, o *ethos*⁵¹ filosófico em Foucault é percebido como uma “prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres” (Foucault, 2013a, p. 365). O *ethos* filosófico emerge, por conseguinte, como uma tarefa política e existencial: uma prova histórico-prática dos limites que nos cercam e a possibilidade de transpô-los por meio de um trabalho reflexivo de nós mesmos sobre nós mesmos.

Referências

DEKENS, Olivier. **Michel Foucault**: A verdade de meus livros está no futuro. Tradução: Roberto Mesquita Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2015.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução: Claudia Sant’anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

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

⁵¹ Foucault, reportando-se ao texto de Kant, pensa a modernidade não apenas como um período histórico, mas como uma atitude frente à atualidade. Nesse sentido, para Foucault, a palavra *ethos* representa uma forma de pensar, agir e de se conduzir que marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução e organização: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e escritos**: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Tradução: Elisa Monteiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a. v. II.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud e Marx. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e escritos**: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Tradução: Elisa Monteiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b. v. II.

FOUCAULT, Michel. **Aulas sobre a vontade de saber**: curso no Collège de France. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014b.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. 1. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014c.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014d.

FOUCAULT, Michel. Sobre a Genealogia da Ética: um resumo do trabalho em curso. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e escritos**: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade. Tradução: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014e. v. IX.

FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva**: curso no Collège de France (1972-1973). Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015a.

FOUCAULT, Michel. Diálogo sobre o poder. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e escritos: ética, estratégia, poder-saber**. Tradução: Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b. v. IV.

FOUCAULT, Michel. Poder e saber. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e escritos: estratégia, poder-saber**. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015c. v. IV.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

FOUCAULT, Michel. O cuidado com a verdade. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos: ética, sexualidade, política**. Tradução: Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017. v. V.

FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 23. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. 3. ed. rev e ampliada. Rio Janeiro: Zahar, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução: Mário da Silva. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

PORTOCARRERO, Vera. Os limites da vida: da biopolítica aos cuidados de si. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de (Orgs.). **Cartografias de Foucault**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

RABINOW, P.; DREYFUS, H. **Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução: Vera P. Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RANGEL, Marcelo de Mello. Nietzsche e o pensamento histórico: justiça, amor e felicidade. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 69-85, 2017.

REVEL, Judith. **Foucault, un pensamiento de lo discontinuo**. Tradução: Irene Agoff. 1. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2014.

Quem é o soberano na natureza? Uma perspectiva ética entre Epicuro e Derrida

Zalboeno Lins⁵²

Resumo:

Este trabalho apresenta uma abordagem ética sobre a questão da soberania na natureza a partir de dois pensadores muito distintos entre si – tanto cronologicamente, quanto historicamente –, mas que, como iremos expor, podem ter convergência de pensamento mesmo em épocas tão apartadas e com profundas crises (políticas, sociais etc.). Esta reflexão está estruturada e descrita através de alguns trechos de obras dos dois autores, respectivamente *Carta a Heródoto*, de Epicuro e *O animal que logo sou (a seguir)*, de Jacques Derrida. O objetivo é investigar o conceito de soberania em cada autor e se há um elo temático entre os dois pensadores. E então, ao final, como o entendimento deste tema pode ajudar uma autêntica reflexão e um possível norteamento de bem viver e bem agir.

Palavras-chave: Derrida; Epicuro; Ética.

Abstract:

The current paper presents an ethic discussion about the question of sovereignty in the nature, considering the point of view of two philosophers so distinguished – chronological and historically – but they may have some points of possible convergence, despite the separated periods and both testified political and social crises. This reflection is supported in the author's works, respectively *Letter to Herodote* (Epicure) and *The animal I am* (Derrida). The main purpose of this work is an investigation about the concept of sovereignty in each author and if there is a thematic link between them. And so, in the end, the argumentation of how the understanding of this subject may help us towards an authentic reflection and a possible guidance of well-being and acting.

Keywords: Derrida; Epicurus; Ethics.

1. Introdução

O trabalho se inicia com um capítulo sobre o pensamento de Epicuro, acerca de suas ideias sobre a natureza e como ele entendia as relações ético-políticas. Nesta etapa, também vamos contextualizar as questões históricas de sua época com enfoque no tema da soberania. Na etapa posterior vamos trazer um panorama ampliado sobre a relação de soberania do homem com a natureza a partir da mitologia (o mito dos Centauros), da religião (com breve menção do que há sobre esta relação homem-animal nos registros bíblicos) e ainda no âmbito da Filosofia Política de Rousseau. Em seguida vamos apresentar o tema a partir da obra selecionada de Jacques Derrida.

⁵² Possui graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Católica de Pernambuco (1996). Especialização em Marketing e Logística, com atuação no setor de telecomunicações. Concluiu Mestrado em Tecnologia, com ênfase em sociologia do consumo no setor de telecomunicações no Brasil. Após o Mestrado, fez pós-graduação em Filosofia Antiga na PUC devido ao interesse pela Filosofia. Concluiu a Graduação em Filosofia (Faculdade de São Bento do RJ) em dez/2023. Concluiu em fevereiro de 2025 a defesa da Dissertação no Mestrado em Filosofia Antiga (iniciado em jan/2022) na UERJ, com o tema sobre o conceito da morte e felicidade em Platão, Epicuro e Epicteto. Prosseguiu com o Doutorado em Filosofia, também na UERJ, iniciado em março de 2025.

Conclui-se o artigo trazendo alguns pontos de vista sobre soberania e nossas relações ético-políticas com e na natureza. Vamos debater, a partir do conceito de cada autor, uma possível proposta de desierarquização social e se as questões que ambos levantam acerca das relações éticas e morais podem (hipótese) convergir sobre o que é soberania em cada um. Por fim, entende-se que a articulação das ideias desses dois pensadores poderá nos apontar uma direção para vivermos uma vida autêntica e em harmonia com a natureza (φύσις (*phýsis*)) que nos cerca e com tudo e todos nela contidos.

2. Epicuro e a soberania do átomo

“Você é um tipo que não tem tipo
Com todo tipo você se parece
E sendo um tipo que assimila tanto tipo
Passou a ser um tipo que ninguém esquece
O tipo zero não tem tipo”

(Noel Rosa – *Tipo Zero*)

Epicuro viveu num momento histórico de profundas transformações. E desde criança testemunharia fatos que marcariam seu pensamento, como veremos adiante. O filósofo nasce em 341 a.C., na ilha de Samos⁵³, conquistada por Atenas em 365 a.C. Era filho de Neócles, um mestre-escola, professor dos filhos dos colonos. E de Queréstrata, que tinha como ofício a reza na casa dos moradores da ilha, dos ritos mortuários e também era mântica. Teve três irmãos: Neócles, Chairedemos e Aristóbulo. Desde cedo, Epicuro acompanhava a mãe em suas atividades. Para Spinelli, nascia ali

sua opinião reformadora relativa ao temor humano perante os deuses e os ditames da religião. Visto que sua mãe também oficiava ritos fúnebres, ali também deparou constantemente com a morte, perante a qual (ainda garoto) administrou temores, e dos quais se propôs libertar. Ainda, neste sentido, outro “ganho” veio a somar-se à sua doutrina: diante da triste experiência do que *não mais é* (ou seja, a morte), tomou para si o propósito de vivenciar intensamente *o que ainda é* (a vida) (Spinelli, 2009, p. 22).

Epicuro, aos 14 anos, estudou com Nausífanos de Samos, discípulo de Demócrito. E também com Pânfilo, um platônico, mas por quem, segundo Cícero, “manifestou um surpreendente desprezo” (Spinelli, 2009 p. 28). Na sua trilha de aprendizado daquele período, o maior estímulo era uma lacuna não entendida por ele, porque, segundo Spinelli, “seus mestres não conseguiram lhe explicar o caos em Hesíodo” (Spinelli, 2009 p. 28). Mais uma vez Epicuro

⁵³ De Samos, temos também Pitágoras, Melisso, discípulo de Parmênides e Hipão, um pitagórico.

está diante de questões fundamentais em torno de crenças tradicionais e também da teogonia de Hesíodo, talvez mais um ponto de alicerce de suas ideias, diante dos questionamentos acerca da natureza e da relação do indivíduo com os deuses e com os outros.

Aos 18 anos, em 323 a.C., ano da morte de Alexandre, foi para Atenas, prestar o serviço militar⁵⁴. Após dois anos, retorna a Samos. Mas ele e sua família são expulsos por Pérdicas, general macedônico que assumiu o governo desta região, após a morte de Alexandre⁵⁵ e se mudam para Cólofon, terra do poeta Xenófanes, onde começa seu magistério. Após onze anos, em 310 a.C., muda-se para Mitilene, na Ilha de Lesbos. Depois de Mitilene, Epicuro vai para Lampsaco, local onde consegue de fato se estabelecer com seu ensino filosófico e, como ressalta Spinelli, “apesar da hostilidade dos platônicos, seu magistério começou efetivamente a ecoar, de tal modo que ali lançou as bases de sua doutrina” (Spinelli, 2009, p. 29). Muito provavelmente, esta peregrinação de Epicuro se deve à hostilidade dos platônicos pela doutrina do materialismo atômico.

E assim, com sua escola instituída e suas ideias renovadoras, como veremos mais adiante, atrai mais e mais discípulos, dentre os quais destacamos dois casais ricos, de Lampsaco: Leontes⁵⁶ e sua esposa Temista, e Idomeneu, casado com a irmã de Metrodoro, outro aluno do filósofo, que financiariam a escola-jardim de Atenas⁵⁷. Em 306 a.C., segundo Spinelli, “movidos por grande admiração e amizade pelo mestre” (Spinelli, 2009, p. 30), compraram a casa e o terreno em volta com o jardim, onde Epicuro fundou sua escola⁵⁸, ou sua comunidade de amigos, os ditos epicureus – uma escola diferente do “modelo” formal da época – pois ainda segundo Spinelli, Epicuro “jamais se apresentava aos seus adeptos e seguidores como um mestre isolado, mentor de um sistema filosófico doutrinário exclusivo; [...] em sua escola, não se fomentava uma elite pensante” (Spinelli, 2009, p. 33).

Percebemos assim, no seu modo pedagógico e pensamento filosófico, uma simplicidade do modo de vida de Epicuro: um sentido de partilha e de comunidade efetiva e de acessibilidade para o pensamento. Despertava em seus discípulos uma postura de serenidade diante da vida. Epicuro não intencionava produzir ciência, como nos moldes da época, mas por outro lado despertar o sentido de bem viver – em harmonia consigo e com os outros – sem temores e longe

⁵⁴ Conforme explicação de Spinelli, os jovens, nesta idade, a partir da “*lexiarchikón grammateíon*, com que asseguravam os direitos plenos de cidadania, de autoridade e comando (*archikós*), podendo assim participar da administração da justiça, isto é, gerir a coisa pública” (Spinelli, 2009, p. 23).

⁵⁵ Após a morte de Alexandre, o império é partilhado entre seus generais e a região de Samos fica com o macedônio Pérdicas.

⁵⁶ Plutarco se refere a Leontes “como o mais sublime discípulo de Epicuro” (Spinelli, 2009 p. 30).

⁵⁷ Situada, na época, entre o mercado e o Porto do Pireu.

⁵⁸ A escola de Mitilene se manteve ativa, mesmo após a ida de seu fundador para Atenas.

das perturbações. E neste sentido, até a própria estrutura da escola-jardim, onde os epicureus plantavam e cultivavam o que consumiam⁵⁹, permitia esse modo de vida. Porque é neste contorno ético-filosófico que Epicuro se destacou, pois de acordo com Spinelli, foi

uma filosofia prática no sentido de fomentar certa transformação qualitativa do *status quo* das relações humanas: um empenho no sentido de orientar a filosofia em vista de uma *ciência* humana útil (por ele mesmo denominada *pragmateia*), capaz de uma real qualificação do humano mediante a ação: na vida individual, no universo das relações consigo mesmo, das necessidades e das aspirações pessoais (Spinelli, 2009, p. 34).

Epicuro transgrediu em diversos aspectos: desde a formação de sua escola (aceitava homens e mulheres, sem distinção de gênero ou classe socioeconômica) até mesmo a ruptura com a principal ideia de pensamento dominante da época, a transcendência (o ideal platônico e a essência aristotélica). A partir de sua perspectiva atomista, tudo estava no aqui e agora. Tudo se dissolve em vazios. O que somos e o que podemos ser e fazer (agir) depende do uso de nossa razão e está contido no aqui e agora. E talvez ainda sua condição e origem (era pobre e um não-grego) tenha lhe permitido esse desprendimento, um afastamento das principais ideias predominantes, possibilitando assim uma liberdade de consciência, ou como Marx afirma: Epicuro desenvolveu “uma filosofia da autoconsciência” (Spinelli, 2009, p. 54).

Naquele contexto, o cidadão grego se vê tolhido de sua liberdade como cidadão da *πόλις* (*pólis*) grega. Aquele indivíduo não mais tomaria suas decisões políticas na *ἀγορά* (*ágora*). Um soberano, não grego (macedônio) seria o novo governante de todos os gregos. O homem grego passaria a louvar não os deuses, mas são obrigados a reverenciar um humano. O coletivo perde a primazia. A *pólis*, ideal de vida moral para o grego, perde sua centralidade. Uma época de crise de valores políticos, éticos e morais.

Por outro lado, com a “explosão” do helenismo para outras regiões, neste novo mosaico geopolítico, tivemos a possibilidade de outros pensadores fora de Atenas terem seu espaço de ensino. E com isso, pensadores como Epicuro ou Zenão puderam ter um lugar “na vitrine” da tradicional filosofia grega. Mas infelizmente tivemos a perda de boa parte das obras dos filósofos dessa época. Epicuro, por exemplo, segundo Spinelli, teria deixado “[...] cerca de trezentos livros (*biblíois*). 37 deles relativos à sua principal obra, a *Perì phýseôs*. Desses escritos, muito pouco chegou até nós, a não ser títulos, breves máximas e fragmentos de diferentes fontes [...]” (Spinelli, 2009, p. 52).

⁵⁹ Em sua maioria, os adeptos da escola-jardim eram vegetarianos.

A seguir vamos nos deter em alguns fragmentos selecionados, para a abordagem do tema da soberania em Epicuro (*Carta a Heródoto*) e como o entendimento desta questão pode ajudar numa autêntica reflexão e um possível direcionamento de bem viver e bem agir.

3. Epicuro como um farol na natureza

As ideias de Epicuro, como vimos, atraíram muitos discípulos. Numa época histórica de profundas transformações políticas, sociais e culturais, o indivíduo grego encontrava-se desnortado, numa sociedade marcada pelo excesso e ao mesmo tempo pelo declínio.

Com a invasão de Alexandre da Macedônia e o período helenístico subsequente, Atenas perdeu sua autonomia e um “bárbaro” tomou o governo. Um período de excessos – de ostentação, de domínio do outro – e de supervalorização do status social e, por outro lado, um distanciamento do autoconhecimento e da serenidade da alma. Um período histórico marcado por profundas transformações. Uma Grécia governada por um estrangeiro, com seus cidadãos privados de sua liberdade de expressão, como destaca Spinelli:

O cidadão grego passou a viver completamente desorientado, como que sem pátria, sem o *status* cívico *externo* para gerenciar. A esposa governava a casa e o marido, ou seja, o cidadão, a vida cívica da família, de modo que agora ele ficou sem saber o que fazer, desamparado perante a pólis e consigo mesmo. [...] A riqueza é ascendente; a pobreza, afluyente: expande-se facilmente, feito uma infecção, por todos os lados. Sem fausto e riqueza, carentes de fartura, os gregos viram-se logo na iminência de aprender a ser felizes com pouco, na penúria: a de modo algum deixarem de viver sem prazer. Quem vive sem prazer ou gosto de viver vive magoado, infeliz e insatisfeito. [...] Nesse contexto surgiu Epicuro, que perante as necessidades ordinárias da vida, passou a ensinar como seria possível, em meio às intempéries, ser feliz com apenas o necessário [...] (Spinelli, 2009, p. 94)

E após a morte do imperador, o território conquistado foi dividido entre seus generais e cada um passou a governar conforme lhe aprouvesse.

Neste cenário de dismantelamento ético surge a escola-jardim epicurista, que se diferenciava das principais escolas de Filosofia da época⁶⁰, principalmente por aceitar homens e mulheres, que tivessem ou não dinheiro. Assim como vimos, por voltar a atenção para o instante presente. Com o uso do λόγος, buscava o contentamento e um prazer equilibrado, direcionado para a felicidade, desde sempre tão desejada pelo homem, como nos fala a professora Fermani:

⁶⁰ Como a Academia de Platão e o Liceu de Aristóteles.

a onipresença do desejo de felicidade, que caracteriza todo ser humano, deve constituir o ponto de partida e, ao mesmo tempo, o horizonte imprescindível de toda reflexão sobre a felicidade. Todo homem deseja a felicidade, independentemente do significado que se atribua a esse termo e da estratégia que se utilize para a sua obtenção, mesmo que se acredite que a felicidade não existe, ou não seja alcançável pelo homem (Fermani, 2015, p. 22-23).

O pensamento epicurista, naquele momento histórico surge como um verdadeiro “farol” da filosofia antiga, quando retoma as ideias do atomismo e do cinismo. Epicuro, com seu “martelo filosófico”, propunha uma mudança de pensamento para uma atitude ética da imanência, em detrimento da transcendência das outras escolas. O filósofo ensinava que não há uma posteridade e enquanto cada humano estiver vivendo não precisa temer a morte, nem temer os deuses. Para ele, o tempo de agir, ser e pensar é agora e aqui, não há um devir. Um verdadeiro levante de pensamento e, por isso, o indivíduo deve buscar realizar-se (satisfazer-se) neste tempo presente. Não há posterioridade.

A Física de Epicuro tem como mecanismo uma construção inspirada no atomismo de Demócrito⁶¹, que concebeu o sistema a partir de dois elementos, o átomo e o vazio. Para ele, os átomos são corpos indivisíveis, invisíveis, imutáveis em si e só poderiam se alterar por um deslocamento mínimo. Os átomos também são eternos e infinitos em número. E o vazio, segundo elemento deste sistema, é o que separa os átomos uns dos outros, permitindo que o movimento entre estes seja possível. O vazio é também ilimitado e infinito.

O filósofo do jardim deixou estes princípios na sua *Carta a Heródoto*. E pela sua importância, para exemplificar os conceitos epicuristas da física atomista, selecionamos alguns trechos desta epístola:

Diga-se em primeiro lugar que nada é gerado do não ser; do contrário, tudo poderia ser gerado de tudo e nada precisaria de sementes. E, se o que desaparece fosse destruído e levado a não ser, todas as coisas pereceriam, por nada ser aquilo em direção a que se desintegrariam. Ademais, o todo sempre foi tal como agora é, e sempre tal será; pois nada há em direção ao qual se transforme; porque, para além do todo, nada há que possa lhe penetrar e produzir a mudança. E ainda <escólio>, o todo consiste <em corpos e vazios> (Epicuro, 2020, p. 94).

A explicação do mestre a Heródoto deixa bem evidente os princípios da física atomista: nada existe além de corpos e vazios. E mais adiante, ele completa afirmando que “os átomos

⁶¹ Demócrito de Abdera, nasce por volta de 460 a.C. e morre por volta de 370 a.C. Foi discípulo de Leucipo, de quem herda os princípios do atomismo.

movem-se continuamente” (Epicuro, 2020, p. 96), promovendo assim um número ilimitado de mundos. Sobre isto, Reale afirma que

Epicuro entende esse movimento originário dos átomos não como o mover-se em todas as direções de que falavam os antigos atomistas, mas como um movimento de queda para baixo no infinito espaço, devido, justamente, ao peso dos átomos, um movimento velocíssimo como o pensamento e igual para todos os átomos, pesados ou leves (Reale, 2011, p. 179).

Além deste movimento, Epicuro também se diferenciava dos atomistas tradicionais pois introduziu o conceito de *clínamen*⁶², ou pequeno desvio, que pode ocorrer a qualquer tempo deste movimento do átomo, que se encontra com outro átomo e sucessivamente se transforma. Segundo Reale,

o *clínamen* constitui, sem dúvida, a mais notável das inovações que Epicuro introduziu na física atomista; [...] no sistema do antigo atomismo, tudo acontece por necessidade; a sorte e o destino são soberanos absolutos; mas num mundo onde predomina o destino, não há lugar para a liberdade humana e, portanto, não há lugar para uma vida moral tal como Epicuro a concebe, e, assim, não há lugar para a vida do sábio (Reale, 2011, p. 181).

Um pouco mais adiante, o professor de Samos diz que os átomos são, em si, imutáveis, pois “não levam nenhuma qualidade das coisas que se mostram [...]. Pois toda qualidade muda; os átomos por sua vez em nada mudam [...]. Donde é necessário ser indestrutível e de natureza imutável.” (Epicuro, 2020, p. 54-55). Com isso, deduzimos que, para Epicuro, o átomo é imparcial e não carrega nenhum outro atributo.

Para Epicuro, a natureza tem sua soberania de racionalidade (*logos*) cósmica e, neste sentido, não se submete ou obedece a caprichos, como vemos no seguinte fragmento: “[...] nada em absoluto há na natureza, incorruptível e bem-aventurada, submetendo-se à decisão ou a qualquer perturbação. E que esse é absolutamente o caso, pode-se captar pelo pensamento” (Epicuro, 2020, p. 107).

Para Epicuro, mesmo a alma é uma composição de matéria que segue as mesmas premissas de transformação: “a alma é um corpo composto de partes sutis, disseminado pelo agregado por inteiro, que mais se assemelha a um sopro, tendo certa mistura de calor e a este se assemelhando em alguns aspectos, mas àquele em outros” (Epicuro, 2020, p. 103).

E por não haver este devir eterno da alma, a indicação epicurista do bem viver aqui e agora, buscando uma tranquilidade e um distanciamento das perturbações mais comuns, como

⁶² Ou declinação, do grego *παρέγκλισις*.

o tema da finitude, as superstições divinas ou o seu castigo, tem como objetivo em sua filosofia uma vida feliz, para si e com os outros em comunidade. Uma vez que seja entendido o funcionamento do universo, a partir dos princípios atomistas epicuristas, será possível um caminho de libertação dos temores mais comuns. Ao final da *Carta*, Epicuro enfatiza que:

a principal perturbação nas almas humanas se engendra no ter opinião de que são bem-aventurados e incorruptíveis, mas simultaneamente têm vontades, ações e motivos contrários àqueles atributos, e também, seguindo os mitos, no suspeitar ou esperar algo eterno terrível, ou temendo ainda a perda da própria sensibilidade no morrer, como se isso pudesse atingi-las, e no padecer tudo isso não por opiniões, mas por propensão irracional, donde, não limitado o terrível, colher igual ou mais prolongada perturbação do que se isso viesse de opiniões. A tranquilidade de alma é o libertar-se disso tudo e continuamente ter memória de todos os principais fatos (Epicuro, 2020, p. 81-82).

Como vimos acima, para o pensador de Samos, um filósofo naturalista-atomista, todo o funcionamento da natureza está baseado na decomposição de átomos e vazios, que se movimentam eternamente e continuamente. A nossa condição (humana e animal) é assim a finitude e, por isso, nós não deveríamos (homens) nos superiorizar diante de nenhum outro semelhante vivente – nem humano, nem animal. Com sua teoria atomista, Epicuro remove qualquer hierarquia e, por isso, talvez, deveríamos nos deslocar desta posição pretensamente superior. Para o filósofo, até a alma se dissolve.

Por que deveria me sentir/agir/pensar como indivíduo soberano diante de qualquer vivente deste Todo? Neste princípio, vemos também que a conscientização de que tudo na natureza se dissolve, exceto o ilimitado, pode (ou deveria) indicar um bem viver tranquilo [*αταραξία (ataraksía)*], longe dos medos, do temor da morte, da pseudo soberania e da arrogância. Afinal a nossa circunstância natural é o limite da finitude. Talvez a compaixão devesse nos redimir diante de qualquer outro vivente. Talvez.

Dando continuidade ao tema, no próximo capítulo, vamos trazer um panorama ampliado sobre a relação de soberania do homem com a natureza em outras áreas do conhecimento.

4. A pretensão de superioridade

“Tão selvagem e antissocial quanto eles. Tão relutante quanto eles em se misturar aos outros humanos”

(Violaine Bérot – *Feito bestas*)

Na história do homem, a figura do animal⁶³ aparece recorrentemente nas mitologias, nas fábulas, filmes e nos contos infantis. Neste sentido, o animal é uma representação metafórica, ora de força e vigor, ora de artimanhas para subjugação. Vejamos como exemplo inicial o mito dos Centauros, a partir da explicação de Bulfinch:

Esses monstros foram representados como seres que possuem cabeça de homem e o restante do corpo de cavalo. Os antigos gostavam demais dos cavalos para julgar que a mistura de sua natureza com a do homem pudesse resultar em degradação, por isso o centauro é o único dos monstros mitológicos da Antiguidade que possui boas qualidades. [...] Quíron foi ensinado por Apolo e Diana, e alcançou renome por sua grande habilidade na caça, medicina, música, além da arte da profecia. Os mais distintos heróis da história da Grécia foram seus discípulos, entre eles o menino Esculápio, que foi entregue aos seus cuidados por Apolo, seu pai. [...] Quíron foi o mais sábio e o mais justo de todos os centauros, e, quando morreu, Júpiter colocou-o no céu entre as estrelas, na forma da constelação de Sagitário (Bulfinch, 2013, p. 201-202).

A relevância do mito dos Centauros é significativa porque representa em termos imagéticos um equilíbrio de um ser que carrega a força do animal (cavalo) e o *logos* do homem. Uma simbologia que pode ser amplamente interpretada a partir desta dualidade; uma combinação, em tese, imbatível.

Já no âmbito da religião judaico-cristã, no Gênesis 1, 24-26, temos a narrativa da criação dos animais que deveriam “servir” ao homem, embora tenham surgido antes deste:

(24) Deus disse: “que a terra produza seres vivos segundo sua espécie: animais domésticos, répteis e feras segundo sua espécie”, e assim se fez. (25) Deus fez as feras segundo sua espécie, os animais domésticos segundo sua espécie e todos os répteis do solo segundo sua espécie, e Deus viu que isso era bom. (26) Deus disse: “façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra” (BÍBLIA, 2002).

Neste último ponto é importante – para efeito do tema deste trabalho – destacar que os animais, segundo este relato da genealogia da criação, vieram antes dos homens, mas, ainda assim, deveriam ser nomeados e subjugados por estes. Sobre esta relação, voltaremos mais adiante, quando falarmos do tema em Derrida.

Temos em outras mitologias, como por exemplo na egípcia, a narrativa da relação homens vs. animais sagrados, como o gato sagrado Bastet ou o cachorro Anúbis, bem como nas mitologias africanas e as dos povos originários. O horizonte temático é extenso e cabe um posterior aprofundamento de pesquisa.

⁶³ Para fins conceituais deste trabalho, quando mencionarmos animal, nos referimos aos viventes não racionais. E quando falarmos homem, é o animal racional.

Em seguida, temos outro exemplo, desta vez nas fábulas de Esopo – que teria vivido entre os séculos VII e VI a.C. – e aqui transcrevemos uma destas fábulas, *O lobo e o cordeirinho refugiado no templo*:

O lobo estava perseguindo o cordeirinho, mas este se refugiou num templo. O lobo então se pôs a chamá-lo para fora e a dizer que o sacerdote, se o pegasse, o sacrificaria ao deus, mas o outro falou: “ora, para mim é preferível virar vítima do deus a ser liquidado por você”. *A história mostra que, para quem morrer está posto, é melhor a morte com reputação* (Esopo, 2017, p. 67).

Na literatura contemporânea não faltam exemplos, como Alice e seu gato, a partir da genial criação de Lewis Carroll. Ou ainda a *Revolução dos Bichos* de George Orwell. Mas a questão que prevalece e a que destacamos aqui, pois atravessa todas essas narrativas, é a visão representativa posta pelo homem do animal a seu serviço e inferiorizado. E disto decorrem algumas consequências éticas, como os maus tratos e a violência imposta. Este problema vem sendo bastante discutido ultimamente – tanto no aspecto jurídico, com legislação específica para tipificar o crime e garantir a proteção dos animais, quanto no âmbito socioeconômico, como, por exemplo, a vasta oferta de produtos veganos e não testados em animais. Porém, esperamos que isto não seja uma tendência momentânea do mercado de consumo.

O Brasil, em particular, carrega um histórico antigo de leis voltadas à proteção dos animais, como por exemplo o Decreto 24.645, publicado em 10 de julho de 1934⁶⁴, diz nos primeiros artigos que:

Art. 1º Todos os animais existentes no País são tutelados do Estado.

Art. 2º Aquele que, em lugar público ou privado, aplicar ou fizer aplicar maus tratos aos animais, incorrerá em multa de 20\$000 a 500\$000 e na pena de prisão celular de 2 a 15 dias, quer o delinquente seja ou não o respectivo proprietário, sem prejuízo da ação civil que possa caber (BRASIL, 1934, art. 1º; art. 2º).

Com isso, vemos que a relação entre animal e homem é, desde tempos imemoriais e nas mais diferentes culturas e épocas, de fascínio, espanto, idolatria e domínio. E apesar desta relação ser tão longa e ambígua, o homem, enquanto espécie, insiste em tentar impor a sua suposta soberania diante da natureza. Uma onça não “(des)onça” porque é uma onça na natureza. Não se considera nada além de ser uma onça, vivendo de acordo com todas as suas naturais prerrogativas. E por que o homem se desumaniza? Por que o homem se considera além disto?

⁶⁴ Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24645-10-julho-1934-516837-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 31 de janeiro de 2026.

Por que o homem cria patamares e hierarquias de distinção entre seus semelhantes e os demais viventes?

O debate deste tema aqui proposto (soberania na natureza), pela sua relevância, tem desdobramentos em diversos campos do saber, na tentativa de entender/explicar esta relação de poder de um (homem) sobre o outro (tanto animal, quanto um semelhante).

Neste sentido, para ampliar a discussão, vamos trazer aqui um breve resumo das ideias do filósofo Jean-Jacques Rousseau e o seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Um texto angular no que se refere ao problema da hierarquia sociopolítica, econômica e de gênero, onde lemos, na segunda parte do tratado, de meados do século XVIII, o pensador afirmar que:

o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. [...] Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e outras ideias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança (Rousseau, 1973, p. 265-266).

E mais adiante complementa que:

O hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paterno. Cada família tornou-se uma pequena sociedade [...] Nesse novo estado, numa vida simples e solitária, com necessidades muito limitadas e os instrumentos que tinham inventado para satisfazê-las, os homens, gozando de um lazer bem maior, empregaram-no na obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados; foi o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes [...] (Rousseau, 1973, p. 268).

Assim surge a propriedade privada e todas as consequências ético-políticas, como afirma o pensador:

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas suas roupas de peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras agudas algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música – em uma palavra: enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente; mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas

florestas transformaram-se em campos apazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas (Rousseau, 1973, p. 270-271).

O texto de Rousseau tem pouco mais de trezentos anos. É um texto relativamente “recente”, considerando a história do sapiens. Porém, é um texto que aborda de maneira precursora o problema da propriedade privada e das desigualdades em uma sociedade que passava por profundas transformações. Uma “sociedade-ponte” para a contemporaneidade.

No capítulo seguinte, vamos apresentar alguns argumentos de Derrida, com trechos da referida obra sobre o tema da soberania na natureza.

5. Derrida e seus *animots*

“Os lobos, tramando contra o rebanho das ovelhas, uma vez que não conseguiram se impor sobre elas (por causa dos cães que as guardavam), reconheceram que era preciso fazer isso através de um ardil. E, enviando embaixadores, pediram que elas entregassem os cães, dizendo que aqueles eram os responsáveis pela inimizade, e que, se os deixassem em suas mãos, haveria paz entre eles. As ovelhas, não prevendo o futuro, os entregaram. E os lobos, depois de se imporem sobre esses, facilmente também o rebanho – que estava sem guarda – destruíram.”

(Fábula de Esopo – *Os lobos e as ovelhas*)

Começamos esta etapa do trabalho explicando já a palavra *animots*, neologismo do nosso pensador e ao mesmo tempo sua motivação para falar dos animais, como vemos em sua explicação:

Confesso assim a antiga obsessão de um bestiário pessoal e um pouco paradisíaco. Ela se apresentou muito cedo: projeto louco de constituir tudo o que se pensa ou escreve em zoosfera, o sonho de uma hospitalidade absoluta ou de uma apropriação infinita. Como acolher ou liberar tantos ANIMOTS em mim? (Derrida, 2011, p. 69-70).

É importante ainda, para melhor contornar o sentido desta palavra, a nota explicativa do tradutor: “ANIMOTS, em francês, pronuncia-se exatamente da mesma maneira que ANIMAUX, O PLURAL DE animal. ‘Mot’, em francês, quer dizer ‘palavra’.” (Derrida, 2011, p. 70). No entanto, consideramos também uma outra possibilidade de interpretação: *ánima* (*âni*ma = alma, em grego) + *mots*, aqui livremente interpretada como as palavras da alma. Não nos cabe aqui “acrescentar” algo que não está explicitamente expresso no texto do autor, mas

dada a polivalência (e a polissemia) de seu pensamento – talvez – não estamos nos afastando tanto de suas ideias. Esses *animots* que acompanham o pensamento de Derrida talvez sejam a maior “voz” para falar das relações éticas tão amplamente articuladas por ele nesta obra.

O texto que trazemos para abordar o tema foi um colóquio de 1997 em Cerisy⁶⁵. De início, Derrida fala de seu espanto ao se ver nu diante de um gato:

Mal-estar de um tal animal nu diante de outro animal, assim, poder-se-ia dizer uma espécie de *animal-estar*: a experiência original, única e incomparável deste mal-estar que haveria em aparecer verdadeiramente nu, diante do olhar insistente do animal, um olhar benevolente ou impiedoso, surpreso ou que reconhece (Derrida, 2011, p. 15-16).

Isto é um ponto de observação bastante apropriado para o tema: quem é quem nesta relação, onde o homem se incomoda com o animal por estar nu? A própria ideia da nudez já remete a um desamparo e a um estado de carência e fragilidade, que é da condição natural do homem. E neste sentido, mais adiante ele se pergunta:

Vergonha de quê, e diante de quem? Vergonha de estar nu como um animal. Acredita-se geralmente, mas nenhum dos filósofos que vou questionar daqui a pouco menciona isso, que o próprio dos animais, e aquilo que os distingue em última instância do homem, é estarem nus sem o saber. Logo, o fato de não estarem nus, de não terem o saber de sua nudez, a consciência do bem e do mal, em suma (Derrida, 2011, p. 17).

Derrida chama a atenção para uma ausência de consciência, por parte dos animais, da questão do bem e do mal e este ponto atravessa muitas camadas de discussão, também abordadas por ele na obra *A besta e o soberano*.

Na passagem acima, o animal não “sente” ou “percebe” que está nu: “não há nudez na natureza.” (Derrida, 2011, p. 17). Por outro lado, o homem carrega consigo múltiplas camadas morais, éticas, políticas e jurídicas, mas o ponto relevante para Derrida é que a roupa é uma técnica: “Nós teríamos então de pensar juntos, como um mesmo ‘tema’, o poder e a técnica. E o mal e a história, e o trabalho, e tantas outras coisas que o acompanham” (Derrida, 2011, p. 17-18). E no rastro dessa técnica do vestuário e da imposição de esconder a nudez trazemos o tema central que é a soberania, substantivo feminino que significa autoridade, mando, poder, supremacia e superioridade. E seu oposto é a insubordinação e a insignificância.

Voltando a Derrida e um ponto que ele articula, a partir de sua reflexão da visão entre ele e o gato, que é a alteridade. O pensador afirma que:

⁶⁵ Sua primeira participação no Colóquio de Cerisy foi em 1959, 32 anos antes.

O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato. Quais as implicações dessas questões? Não é necessário ser um especialista para prever que elas engajam um pensamento do que quer dizer viver, falar, morrer, ser e mundo como ser-no-mundo ou como ser-aomundo, ou ser-com, ser-diante, ser-atrás, ser-depois, ser e seguir, ser seguido ou estar seguindo, lá onde *eu estou*, de uma maneira ou de outra, mas irrecusavelmente, *perto* do que chamam o animal (Derrida, 2011, p. 28-29).

Em seguida, ele enfatiza esse outro – qualquer outro – a partir do olhar do animal e traz uma citação de Lévinas, que também problematizou esta questão ética da alteridade:

Penso aqui nesses olhos que veem ou nesses olhos de vidente cuja cor seria preciso ao mesmo tempo *ver e esquecer*. Ao olhar o olhar do outro, diz Lévinas, deve-se esquecer a cor de seus olhos, dito de outra maneira, olhar o olhar, o rosto que vê antes dos olhos visíveis do outro. Mas quando ele lembra que ‘a melhor maneira de encontrar o outro é nem mesmo notar a cor dos olhos...’⁶⁶, ele fala então do homem, do próximo enquanto homem, do semelhante e do irmão, ele pensa no outro homem, e isso constituirá para nós, mais tarde, o lugar de uma grave inquietação (Derrida, 2011, p. 30).

Diante deste olhar profundo talvez ocorra uma mudez, um silêncio onde o humano se transmuta para além de seus limites. E olhar nos olhos de qualquer animal talvez sirva para dar a medida da condição de fragilidade do humano diante de toda a natureza. Não esqueçamos que dentro da palavra humano tem o *humus*, do latim “matéria em decomposição”.

Um pouco mais adiante o pensador traz um contraponto fundamental para nosso tema sobre como a questão do poder se coloca antes da questão moral:

Tal seria a lei de uma lógica imperturbável: ao mesmo tempo prometeica e adâmica, ao mesmo tempo grega e abraâmica (judaica-cristã-islâmica). Não cessaríamos de verificar sua invariância até nossa modernidade. Ora, quis referir-me à nudez diante do gato, há muito tempo, desde um tempo anterior, no relato da Gênese, desde o tempo em que Adão, aliás, Isch, proclama seus nomes aos animais antes da queda, nu mas antes de ter vergonha de sua nudez (Derrida, 2011, p. 44).

Esta observação contribui para entendermos, como vimos, em diferentes épocas, culturas e crenças, a tentativa de domínio impositivo do homem sobre a natureza (poder), antes mesmo da questão moral (nudez, por exemplo). Outro ponto de vista relevante que Derrida apresenta é a ideia de hierarquização do homem sobre a natureza, a partir da história do pensamento: “entre Santo Agostinho e Rousseau, na mesma e irrecusável filiação, na história diferenciada do *Ego Cogito Ergo Sum*, há Descartes. Ele nos espera com seus animais-máquinas” (Derrida, 2011, p. 45). Neste sentido, o pensador adverte sobre a aceleração intensificada, nos últimos dois séculos,

⁶⁶ Essa referência está em *Éthique et infini*, p. 79. Paris: Le Livre de Poche, 1984.

sobre a subordinação de que tudo (incluindo os animais) está à serviço do homem – com todas as implicações ético-político-econômicas:

No decurso dos dois últimos séculos, estas formas tradicionais de tratamento do animal foram subvertidas, é demasiado evidente, pelos desenvolvimentos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos e genéticos sempre inseparáveis de *técnicas* de intervenção *no* seu objeto, de transformação de seu objeto mesmo, e do meio e do mundo de seu objeto, o vivente animal: pela criação e adestramento a uma escala demográfica sem nenhuma comparação com o passado, pela experimentação genética, pela industrialização do que se pode chamar a produção alimentar da carne animal, pela inseminação artificial maciça, pelas manipulações cada vez mais audaciosas do genoma, pela redução do animal não apenas à produção e à reprodução superestimada (hormônios, cruzamentos genéticos, clonagem etc.) de carne alimentícia mas a todas as outras finalidades a serviço de um certo estar e suposto bem-estar humano do homem (Derrida, 2011, p. 51).

Adiante, Derrida fala do que quer abordar nesta conferência, que é a “problemática filosófica do animal” (Derrida, 2011, p. 53). E em seguida ele complementa que “a questão *prévia e decisiva* seria a de saber se os animais *podem sofrer*. ‘*Can they suffer?*’” (Derrida, 2011, p. 54). Sobre isto, ele apresenta um importante ponto de congruência entre homens e animais, um âmbito onde todos estão postos e submetidos igualmente à autoridade da finitude:

poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível. Aí reside, como a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais, a mortalidade que pertence à finitude propriamente dita da vida, à experiência da compaixão, à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia (Derrida, 2011 p. 55).

Eis a ruptura da hierarquia para Derrida, entre homens e animais, pois compartilhamos uniformemente desta mesma condição de mortalidade diante dos ciclos da natureza e por isso, afirmamos, não deveríamos exercer/ser cruéis com nenhum ser vivente. Não há soberania diante da morte. Ponto. Não somos, por isso, superiores (enquanto pretensos mandatários) na natureza. Somos – homens e animais – todos sentenciados à finitude. A diferença, talvez, resida no *logos* e, por isso, mais ainda, deveríamos nos voltar para uma reflexão sobre nosso modo de agir e ser com os animais, com os semelhantes e com a natureza que nos cerca. Não apenas não fazer o animal sofrer, mas não fazer nenhum mal a ninguém outro. Qualquer outro. Para Derrida, o homem se torna uma besta quando sai do nível da civilidade e quando não aceita as diferenças. Aqui falamos da falta de empatia, que pode causar e ser o motor de impensáveis e inumeráveis atos de crueldade. Nesta via de regressão de civilidade, poderíamos trazer, infelizmente, uma infinidade de exemplos de homens e mulheres que perpetraram algum ato de crueldade.

Outra questão relevante que Derrida nos traz, neste sentido, é o elo comum do sofrimento e do medo que todos carregamos:

com essa questão (“*can they suffer?*”), não tocamos nesse bloco de certeza indubitável, nesse fundamento de toda a segurança que se poderia procurar por exemplo no *Cogito*, no “Penso, logo sou”. Porém, de uma outra maneira completamente diferente, confiamos aqui em uma instância igualmente radical, ainda que essencialmente diferente: o inegável. Ninguém pode negar o sofrimento, o medo ou o pânico, o terror ou o pavor que podem se apossar de certos animais e que nós, os homens, podemos testemunhar. [...] Mas, por agora, anotemos o seguinte: a resposta à questão “*can they suffer?*” não permite nenhuma dúvida. Aliás, ela nunca deixou lugar à dúvida; é por isso que nossa experiência dessa questão não é nem mesmo indubitável: ela precede o indubitável, ela é mais antiga que ele. Nenhuma dúvida, tampouco, sobre a possibilidade então, em nós, de um *elã* de compaixão, mesmo se ele é em seguida ignorado, reprimido ou negado, contido (Derrida, 2011, p. 55-56).

Em seguida, ele toca um outro tema ético muito sensível ao problema da imposição da violência ao outro, que é a piedade e alerta para a crise atual:

trata-se de uma guerra a propósito da piedade. Essa guerra não tem idade, sem dúvida, mas, eis minha hipótese, ela atravessa uma fase crítica. Nós a atravessamos e nós somos atravessados por ela. Pensar essa guerra na qual estamos, não é apenas um dever, uma responsabilidade, uma obrigação, é também uma necessidade, um imperativo do qual bem ou mal, direta ou indiretamente, ninguém poderia subtrair-se. Doravante mais do que se trata do que chamamos “pensar”. O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí (Derrida, 2011, p. 57).

A compaixão talvez seja o elo que pode mudar radicalmente o *modus vivendi* entre todos os seres vivos. Aqui, o “com” + “*páthos*” está para além do sentido religioso, bastante deturpado, a nosso ponto de vista. O “com” + “*páthos*” é o sentir com; o agir “como se fosse”. No grego, um dos sentidos de *πάθος* é “o que se experimenta”, “experimenta algo que o outro sente” – eis então uma questão relevante que Derrida apresenta para o problema. A experiência, para ele, é a disseminação; é o âmbito onde ele retira a hierarquia e com isso coloca a todos (homens e animais) num mesmo patamar. É um conceito muito discutido por ele em diversas de suas obras e por isso não vamos nos prolongar muito. Para fins deste artigo, fiquemos com esse sentido. Por fim, uma última citação de nosso pensador, sobre a questão central da soberania que o homem tenta impor aos animais:

uma certa situação – do processo, do mundo, da vida entre esses vivos para a morte que são as espécies animais, os outros “animais” e os homens. Traços comuns ou análogos tanto mais dominantes que sua formalização, à qual nós nos entregamos aqui, permitirão fazer aparecer em todo o discurso sobre o animal, notadamente no discurso filosófico ocidental, a mesma dominante, a mesma recorrência de um esquema na verdade invariante. Qual? Este: o próprio do homem, sua superioridade assujeitante sobre o animal, seu tornar-se-sujeito mesmo, sua historicidade, sua saída da natureza, sua sociabilidade, seu acesso ao saber e à técnica, tudo isto, e tudo o que

constitui (em um número não finito de predicados) o próprio do homem, consistiria neste defeito originário, em verdade neste defeito de propriedade, neste próprio do homem como defeito de propriedade – e ao “é preciso” que encontra aí seu impulso e seu elã (Derrida, 2011, p. 83).

O “próprio do homem” é (ou deveria), como vimos, sua condição natural de finitude, não apenas num sentido da constatação disto, mas de reformulação ou desconstrução do seu modo de pensar e agir diante de qualquer ser vivente. Aqui retomamos também a questão da compaixão; esse “com” + “*páthos*” que nos remeteria ao lugar de experiência deste outro. E diante desta constatação vem a pergunta inicial de Derrida (2011, p. 92): “mas eu, quem sou eu?” (Derrida, 2011, p. 92). E muito provocativamente, o filósofo encerra seu livro/conferência com uma linha de reticências: “[.....]”.

Assim, fica a pergunta que ecoa – desde antes de Epicuro, passando por Derrida, até os nossos dias: quem é o soberano na natureza?

6. Uma onça não (des)onça. Por que o homem (des)humaniza?

“É que a vida na terra,
assim como a democracia,
é nossa última utopia.”

(Achille Mbembe)

Como vimos anteriormente, ao longo do que apresentamos, a questão da relação do homem com e na natureza é tão antiga quanto sua própria história. Em algumas épocas/lugares, uma relação de respeito, admiração e reverência. Em outras, uma relação de violência, de imposição e de crueldade. E tudo isso atravessa nossa história de vulnerabilidade física, social, política e econômica, com o biopoder de homens tentando se impor aos animais. Não deveria ser este nosso ponto de redenção? Mas a crueldade humana insiste em se impor na nossa sociedade, “para uma zona escura, onde excrementos se apresentam como discurso e a brutalidade mais primária faz as vezes de justiça” (Agualusa, 2026, p. 6), argumenta o escritor José Eduardo Agualusa.

A proposta inicial deste trabalho era apresentar uma perspectiva ética entre Epicuro e Derrida, considerando a pergunta quem é o soberano na natureza? E assim, a partir das passagens das referidas obras apresentadas, podemos afirmar que há uma convergência entre os dois pensadores sobre soberania na natureza.

A época de Epicuro, como vimos, foi de profundas transformações sociais e políticas e também de crises de valores morais. Suas ideias simples e inovadoras permanecem impressas

na história do pensamento. Muito embora não tenha sobrevivido boa parte de sua produção bibliográfica, o que temos (as três Cartas e as Sentenças) nos sugerem a autenticidade de um filósofo que aponta uma ética indicativa e não impositiva. Ele diverge das principais escolas gregas de sua época – tanto das ideias da transcendência platônica, como da essência aristotélica. Assim, Epicuro se apresenta em um vácuo de carência de orientação ético-moral e propõe um afastamento dos temores, dos castigos divinos e do medo da morte.

Por outro lado, em suas teorias da natureza e como um filósofo materialista, retira toda hierarquia com sua teoria atomista. Só o Todo, que é composto de átomos e vazios, permanece. O restante se decompõe – até mesmo a alma. Com isso podemos afirmar que não há soberania diante da morte. Não há soberania, exceto a da natureza, a do Todo. Não há possibilidade de soberania diante deste inelutável fim. A superioridade, neste caso, é o ciclo da natureza. A compaixão (“com” + “*páthos*”) talvez seja o elo que minimamente redime a condição humana diante da singeleza da condição animal⁶⁷. Nossa condição mortal deveria nos redimir. Deveria.

Os tempos de Derrida são outros, mas com tantas mazelas e crises éticas, morais, sociais e políticas quanto na época de Epicuro. E aqui, breve parênteses no tema do trabalho: tanto Epicuro, quanto Derrida eram estrangeiros e imigrantes. Um, nascido em Samos, uma ilha grega habitada por colonos, mudou-se para Atenas para fundar sua escola-jardim em 306 a.C. O outro, nascido em El Biar, na Argélia em 1930, mudou-se para a França em 1949 e lá seguiu até sua morte, em 2004. Ambos, também, como vimos, desierarquizam a relação do homem com a natureza pela convergência ontológica da finitude.

O texto de Derrida, de 1997, chega (e permanece) para nós como uma referência primordial no debate da relação ética homem vs. animal, dos questionamentos desta “soberania”. Mas toda soberania não seria, ela mesma, uma besteira (recorrendo ao adjetivo e substantivo advindos da besta)? O pensador percorre toda uma linha de referências cronológicas – desde tempos bíblicos até nossos dias – para pensar a relação entre o animal e o homem e colocá-los na mesma “gaveta”: a da finitude. Estamos todos nus, usando uma referência de onde Derrida partiu para sua conferência. Mas isto não quer dizer que a morte, em si, seja superior, porém que existe um ciclo natural da vida. Em face deste acontecimento inescapável, o que nos cabe é escolher (*logos*) continuamente, bem ou mal agir – consigo e com qualquer vivente. Neste ponto, encontramos o “lugar” de “imperturbabilidade da alma”, convergindo as ideias de Epicuro e Derrida.

⁶⁷ Neste sentido, como sugestão para uma reflexão muito delicada, o filme *Lições de liberdade*, de 2024, baseado numa história real entre um professor britânico que se muda para a Argentina dos anos 1970 e um pinguim. Do diretor Peter Cattaneo, aborda delicadamente esta relação de amizade, compaixão e aprendizado (do lado humano).

Nas tradições judaico-cristãs lemos que “não tenhais medo deles, portanto. Pois nada há de encoberto que não venha a ser descoberto, nem de oculto que não venha a ser revelado (Mt. 10, 26)” (BÍBLIA, 2002). Daí a pergunta: isto não deveria ser inato e vivido/pensado naturalmente por nós *sapiens*? Viver sem temores e continuamente voltados para repensar nossa forma de ser/agir com qualquer outro vivente. Afinal, só o homem é capaz de praticar e imputar atos de crueldade premeditadamente, como ouvimos na canção *Jesuíno galo doido*⁶⁸:

“Ô lele ô, lelé ô lelé ô a
Quem mata o que não se come
Não perde por esperar
Jesuíno galo doido
Viveu de filosofia
Um malandro diplomado
Nos prazeres da folia”

O tema proposto inicialmente para este trabalho – quem é o soberano na natureza? Uma perspectiva ética entre Epicuro e Derrida – pela relevância com nossa atualidade, não se esgota neste artigo. Há muitas possibilidades de interpretação e leituras entre esses dois pensadores, tão distantes temporalmente e tão congruentes em suas ideias acerca da soberania e natureza. Mas o que podemos afirmar, mais uma vez, é que não há soberania diante da morte e por isso deveríamos nos desnudar, nos “desarrogar” e olharmos para o outro vivente com compaixão (“com” + “*páthos*”).

Dedico este artigo a todos os animais com os quais pude partilhar a alegria assimétrica de suas existências. Cada “estrelinha” habita no meu arquivo de memória. Deixo, por fim, uma homenagem ao cão comunitário Orelha, cruelmente assassinado por quatro jovens abastados na Praia Brava, em Santa Catarina⁶⁹, em janeiro de 2026. Orelha não conhecia o mal. Nunca agiu com crueldade. Orelha estava nu diante dos homens que deliberadamente praticaram o mal e a violência contra ele.



70

⁶⁸ Composição: Antônio Carlos / Jocaí. Intérprete: Alcione.

⁶⁹ Mais detalhes deste caso em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c1dkyzp9xv9o>. Acesso em 31 janeiro de 2026.

⁷⁰ Referência: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c1dkyzp9xv9o>.

Referências

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BULFINCH, Thomas. **O livro da Mitologia**: a idade da fábula. Tradução Luciano Alves Meira. São Paulo: Martin Claret, 2013.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (a seguir)**. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

EPICURO. **Sentenças vaticanas**. Tradução e comentários João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ESOPO. **Fábulas**. Tradução de André Malta. São Paulo: Editora 34, 2017.

FERMANI, Arianna. **A vida feliz humana**: diálogos com Platão e Aristóteles. Tradução Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2015.

GAZOLLA, R. **O Ofício do filósofo estoico**: o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HESÍODO. **Teogonia**. Tradução Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

PINA, Rute. ‘O que adolescentes fizeram com cão Orelha acontece todas as noites em muitas casas do Brasil, ao vivo no Discord’, alerta juíza Vanessa Cavalieri. **BBC News Brasil**, 2026. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c1dkyzp9xv9o>. Acesso em: 31 jan. 2026.

REALE, Giovanni. **Filosofias helenísticas e epicurismo**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola (História da filosofia grega e romana, vol. V), 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Coleção os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril S.A, 1973.

SPINELLI, Miguel. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Epicuro**: o filósofo da alegria. 3ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

VIOLAINÉ, Bérot. **Feito bestas**. Tradução Letícia Mei. São Paulo: Editorar Mundaréu, 2025.

“Só o caboclo é quem sabe aonde a flecha caiu”: o acontecimento que chega em Derrida⁷¹

Rafael Haddock-Lobo⁷²

Para Marcelo Derzi Moraes,
que me chamou para atirar essa flecha.

“Serei seta que aponta para o futuro a partir do descomeço do passado.”

Mestra Maria Toinha, *Lavagem encantada* (p. 194).

Resumo:

Partindo do ponto de caboclo que afirma que “só o caboclo é quem sabe aonde a flecha caiu”, este ensaio propõe uma filosofia do acontecimento a partir de uma escrita fragmentária organizada em flechas. O percurso inicia-se com a leitura derridiana do 11 de setembro como paradigma do acontecimento, isto é, daquilo que irrompe antes de qualquer interpretação possível. Em seguida, reconstrói-se uma linhagem que atravessa Heidegger, Lévinas e Derrida: do ser que se dá (*es gibt*) ao outro que chega e ao impossível que vem. O acontecimento é pensado a partir de figuras como o perdão, a justiça, a hospitalidade, o trauma, o luto e o segredo, entendidas como experiências que excedem o cálculo e desafiam a lógica da presença. O texto também pretende aproximar a desconstrução derridiana das cosmologias afro-indígenas e das macumbas cariocas, nas quais o segredo não é ignorância, mas condição do porvir. A imagem da flecha permite pensar uma temporalidade espiralar em que rastros, cicatrizes e espectros continuam reorganizando mundos. O ensaio sugere que o acontecimento não é aquilo que se deixa capturar pelo pensamento, mas aquilo cujos rastros seguimos, reconhecendo que algo de seu sentido permanece sempre reservado ao mistério.

Palavras-chave: Acontecimento; Derrida; Alteridade; Desconstrução; Segredo.

Abstract:

Starting from a caboclo chant according to which “only the caboclo knows where the arrow fell”, this essay proposes a philosophy of the event through a fragmentary writing organized as a sequence of arrows. The argument begins with Derrida’s reading of September 11 as a paradigm of the event, understood as that which irrupts before any possible interpretation. It then reconstructs a lineage running through Heidegger, Levinas, and Derrida: from the being that gives itself (*es gibt*), to the other who arrives, and finally to the impossible that comes. The event is explored through figures such as forgiveness, justice, hospitality, trauma, mourning, and secrecy, all understood as experiences that exceed calculation and challenge the logic of presence. Drawing on Freud, Kierkegaard, Kopenawa, Krenak, Leda Martins, Simas, and Rufino, the essay brings Derridean deconstruction into dialogue with Afro-Indigenous cosmologies and the *macumbas* of Rio de Janeiro, in which secrecy is not ignorance but the very condition of the to-come. The image of the arrow allows for the elaboration of a spiraling temporality in which traces, scars, and specters continue to reorganize worlds. The essay suggests that the event is not what can be fully grasped by thought, but rather what leaves traces to be followed, while preserving something of its meaning within the realm of mystery.

Keywords: Event; Derrida; Alterity; Deconstruction; Secrecy.

⁷¹ Este trabalho foi desenvolvido com apoio da FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, por meio da Bolsa Cientista do Nosso Estado (CNE), Processo SEI-RJ nº E-26/200.563/2026.

⁷² Professor titular de História da Filosofia da UFRJ e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ e da UERJ. Cientista do Nosso Estado/FAPERJ.

Primeira flecha – Os caboclos do acontecimento

Há filosofias que caminham, há filosofias que constroem edifícios, há filosofias que demonstram, e há filosofias que lançam flechas. Este ensaio nasce da suspeita de que o acontecimento talvez não possa ser pensado segundo a lógica do edifício, da construção paciente de um sistema ou da progressão contínua de uma demonstração. Talvez ele exija outra escrita, uma escrita feita de disparos, aproximações, desvios e rastros; não uma arquitetura, mas uma flecharia. O acontecimento sempre chega antes: antes da explicação, antes do conceito, antes da narrativa. Quando o pensamento finalmente o alcança, ele já passou. Restam seus efeitos, suas marcas, suas cicatrizes.

É por isso que começo com os caboclos. Nas macumbas cariocas canta-se: “Ele atirou, ele atirou, ninguém viu. Só o caboclo é quem sabe aonde a flecha caiu”. Talvez essa seja uma das definições mais precisas do acontecimento. Algo foi lançado, algo chegou, algo transformou, mas ninguém domina inteiramente sua trajetória. Vemos as marcas, não vemos o percurso; conhecemos os efeitos, não possuímos a origem; carregamos a cicatriz, mas o acontecimento conserva um segredo. Ao longo destas páginas seguiremos os ensinamentos de dois grandes caboclos do acontecimento: Martin Heidegger e Jacques Derrida. O primeiro⁷³, que caboclava quando criança pela Floresta Negra, nos ensina que o ser não é uma coisa, que o ser acontece, que ele se dá – *es gibt*. O segundo⁷⁴, que lançava sua flecha no desértico magrebe, nos ensina que o acontecimento não é apenas aquilo que se dá, mas aquilo que chega, aquilo que vem, aquilo que sobrevém ao mundo a partir de uma alteridade que excede nossos cálculos e nossas expectativas. Entre ambos há uma mesma recusa: a recusa de reduzir o acontecimento a um objeto de conhecimento.

Mas há também uma diferença decisiva: em Heidegger, o acontecimento abre a clareira; em Derrida, o acontecimento atravessa a clareira. Em Heidegger, o ser se dá; em Derrida, o outro chega. Talvez todo o restante deste ensaio seja apenas uma tentativa de seguir o rastro dessas flechas, ou, quem sabe, de compreender por que continuamos sendo atravessados por acontecimentos muito depois de eles terem passado. Porque as flechas passam. As marcas permanecem.

Segunda flecha – O avião e a torre

⁷³ As flechas sobre um Heidegger encaboclado aparecem em “Por uma filosofia das matas” (Haddock-Lobo, 2026, p. 49-58).

⁷⁴ Isso já foi antes lançado em “Derrida, um macumbeiro” (Haddock-Lobo, 2023, p. 63-80).

Em *Filosofia em Tempos de Terror*, livro em que Giovanna Borradori entrevista Jacques Derrida e Jürgen Habermas sobre os atentados de 11 de setembro, Derrida chama atenção para uma distinção decisiva entre o acontecimento e o conceito do acontecimento. Quando o primeiro avião atinge uma das torres do World Trade Center, ninguém sabe ainda o que está acontecendo. Não existe narrativa, enquadramento teórico, interpretação geopolítica ou explicação filosófica. Há apenas o choque. Há apenas a irrupção.

O acontecimento chega antes do sentido. Somente depois entram em cena jornalistas, governos, especialistas, historiadores e filósofos. Começa então o esforço de explicar, nomear e compreender aquilo que aconteceu. Mas o conceito chega sempre atrasado, *nachträglich*, só-depois. Ele é uma tentativa de alcançar algo que já passou, a tão citada *chose même qui se dérobe toujours*. Talvez essa seja uma primeira definição do acontecimento em Derrida: aquilo que chega antes que estejamos prontos para recebê-lo e que, ao recebê-lo, já o perdemos. É por isso que o modelo do trauma, tal como aparece em Freud, torna-se tão importante. Primeiro há a invasão, o excesso e o choque; somente depois vêm a elaboração, a memória e a interpretação.

O trauma não é apenas uma experiência dolorosa, mas uma experiência para a qual ainda não possuímos linguagem suficiente. O acontecimento é traumático precisamente porque inicialmente não sabemos o que fazer com ele. O 11 de setembro interessa aqui menos como evento histórico do que como estrutura filosófica. Seu interesse reside em mostrar o que acontece quando a ordem das possibilidades falha, quando algo sobrevém sem estar disponível na economia do previsível. Não porque fosse fisicamente impossível, mas porque era impensável.

Surge então uma questão que acompanhará todo este ensaio: o que acontece quando acontece aquilo que não estava previsto? Talvez a flecha do caboclo já esteja presente nessa cena inaugural. Algo atingiu. Algo transformou. Algo reorganizou um mundo. Mas, naquele instante, ninguém sabia ainda onde a flecha havia caído. Apenas mais tarde começaram as tentativas de reconstruir sua trajetória, medir seus efeitos e atribuir-lhe um sentido.

A segunda flecha apresenta assim o acontecimento em seu estado mais duro: antes de Heidegger, antes de Derrida, antes da teoria, antes do conceito. Apenas o instante em que algo chega e ainda não sabemos o que chegou.

A terceira flecha – Antes do que é

Talvez a primeira exigência para pensar o acontecimento seja abandonar uma das perguntas mais antigas da filosofia. Desde Aristóteles, a tradição metafísica se organiza em torno da questão “o que é?”: O que é a verdade? O que é a justiça? O que é o homem? O que é o ser? O que é o acontecimento? Perguntar o que algo é significa pressupor que esse algo possa ser transformado em objeto de conhecimento, descrito, delimitado e definido em sua essência. Mas talvez o acontecimento resista precisamente a essa operação. É nesse ponto que Heidegger introduz uma das mais importantes rupturas da filosofia contemporânea⁷⁵.

Sua contribuição não consiste em oferecer uma nova definição do ser, mas em mostrar que o ser não é uma coisa, não é um ente, não possui uma essência que possa ser colocada diante de nós como objeto. Os entes são; o ser, porém, não é um ente entre os entes. O ser é aquilo graças ao qual os entes aparecem. Essa diferença ontológica desloca toda a questão filosófica⁷⁶. Em vez de perguntar o que o ser é, Heidegger passa a perguntar como o ser se dá. Por isso ele escreve *es gibt Sein*: há ser, dá-se ser, o ser se dá⁷⁷. O cerne do pensamento deixa de ser a determinação de uma essência ou a definição do ente e passa a ser a experiência de uma doação, de um advento, de uma manifestação. É importante notar que, antes mesmo de o termo *Ereignis* tornar-se central em sua obra, já o encontramos em *Ser e Tempo* e, posteriormente, na *Carta sobre o Humanismo*, essa dimensão *acontecimental* do ser. O ser acontece como envio, como manifestação, como abertura.

Como se sabe, Heidegger chamará essa abertura de clareira: um campo fértil no qual as coisas podem aparecer. Nesse solo, a flor que floresce não é apenas o resultado mecânico de uma cadeia causal; ela emerge, vem à presença, manifesta-se. Sua aparição não é inteiramente esgotada pela explicação científica de suas condições. Há um aparecer que permanece irreduzível ao cálculo. O ser se manifesta, mas também se retira. Ele se dá e, ao mesmo tempo, preserva algo de sua proveniência no mistério.

Talvez seja nesse ponto que possamos ouvir novamente, ainda que à distância, o canto dos caboclos. Algo veio. Algo se deu. Algo apareceu. Mas não dominamos inteiramente sua trajetória. O ser se dá e, ao dar-se, se retira. Antes de perguntar o que é o acontecimento, Heidegger nos ensina a perguntar como algo chega a aparecer. Pois o acontecimento não é uma coisa entre as coisas. Ele é o próprio dar-se daquilo que vem à presença.

⁷⁵ Sobre isso, remeto a meu artigo “Que que é isso?” (Amitrano et al., 2026, p. 401-416).

⁷⁶ Sobre isso, remeto a “Pensar-tremer com os espectros” (Haddock-Lobo, 2020, p. 33-52).

⁷⁷ Aqui, reúnem-se elementos presentes na arquitetura filosófica de *Ser e Tempo*, mas levando em consideração as interpretações de sua obra que o próprio Heidegger apresenta em sua resposta a Jean Beaufret, publicada como “Sobre o Humanismo”.

Quarta flecha – O outro que chega

Se Heidegger nos ensinou a pensar o ser como acontecimento, ainda permanece uma pergunta decisiva: quem aparece nessa clareira? Ou melhor, o que acontece quando aquilo que aparece não é uma coisa, mas alguém? É nesse ponto que Emmanuel Lévinas desloca profundamente a questão. Sua suspeita é que a ontologia, mesmo em suas formas mais sofisticadas, conserva uma tendência à apropriação. Pensar algo significa, em alguma medida, integrá-lo ao horizonte do mesmo, torná-lo inteligível a partir de categorias que já possuímos.

Lévinas procura pensar justamente aquilo que resiste a essa assimilação⁷⁸. O outro não é um fenômeno qualquer entre os fenômenos do mundo. Não é um objeto diante de mim, nem algo que possa ser simplesmente conhecido ou descrito. O outro excede minhas categorias, ultrapassa meus esquemas e desconcerta minhas expectativas. É por isso que Lévinas fala do rosto. O rosto não designa primordialmente uma forma física, mas a irrupção da alteridade em sua nudez e vulnerabilidade. O rosto me interpela, me convoca, me obriga. Nesse sentido, *o rosto do outro é acontecimento*.

Com Lévinas, o acontecimento deixa de ser apenas aquilo que aparece e passa a ser aquilo que chega. O outro vem. Ele sobrevém. Ele irrompe em meu mundo sem ser produzido por minhas expectativas. Sua chegada possui algo da estrutura de uma invasão – não necessariamente uma invasão violenta, o que também pode ser, é claro: mas uma ruptura da economia do eu, de um narcisismo autocentrado do Mesmo⁷⁹.

O outro me desloca de meu centro, descentra minhas certezas e reorganiza meu mundo. Talvez nenhuma figura expresse melhor essa experiência do que a do filho, tal como aparece em *Totalidade e Infinito*. O filho não é simplesmente o resultado de um projeto, nem a confirmação de uma expectativa. Ele chega. E, ao chegar, frustra projeções, reorganiza afetos, modifica temporalidades e reconfigura inteiramente um mundo. O filho é uma das figuras mais radicais do acontecimento porque sua chegada transforma não apenas aquilo que é recebido, mas aquele que recebe.

Com Lévinas, o acontecimento deixa de ser apenas manifestação e passa a ser transformação. Depois de Heidegger aprendemos que o ser se dá; com Lévinas começamos a aprender que o outro vem. Mas talvez ainda seja preciso dar um passo além. Pois se Lévinas nos ensinou que o acontecimento é a chegada do outro, Derrida perguntará se esse outro é

⁷⁸ Cf. “Da existência aos existentes”, “O ser e a morte” e “Por uma ética do infinito” (Haddock-Lobo, 2006).

⁷⁹ Cf. “Percursos do Outro: ontologia, ética e desconstrução” (Duque-Estrada, 2008, p. 121-154) e *O mesmo e os outros* (Bicca, 1999).

absoluta e totalmente outro e, a partir dessa disseminação da noção de alteridade (como coloca em *Donner la mort: tout autre est tout autre*), se essa chegada não deve ser pensada de modo ainda mais radical: e se essa alteridade fosse o próprio impossível? A clareira já não é suficiente, nem o rosto. Agora é preciso pensar *o que* atravessa a clareira, ou talvez, o próprio *atravessar*.

Quinta flecha – O impossível que acontece

Se Heidegger nos ensinou que o ser se dá e Lévinas nos ensinou que o outro vem, Derrida nos convida a pensar uma questão ainda mais radical: o que acontece quando o que é radicalmente imprevisível chega? Ou melhor, como pensar uma chegada que não pode ser prevista, programada ou calculada?

Derrida herda simultaneamente a dimensão acontecimental do ser presente em Heidegger e a alteridade ética pensada por Lévinas, mas desloca ambas em uma direção singular. O acontecimento já não é apenas o dar-se do ser nem apenas a chegada do outro; ele passa a ser pensado a partir daquilo que excede qualquer horizonte de antecipação. Por essa razão, Derrida insiste que um acontecimento digno desse nome não pode ser confundido com aquilo que era esperado, previsto ou programado. Algo inteiramente calculável pode ser importante, pode produzir efeitos consideráveis, mas não constitui propriamente um acontecimento. O acontecimento só merece esse nome quando rompe o horizonte das possibilidades disponíveis.

É nesse contexto que surge a noção derridiana do impossível. Não se trata do impossível lógico ou contraditório, mas do imprevisível, do incalculável, do não-programável, daquilo que não estava inscrito no campo das expectativas a partir das quais organizamos nossa experiência. É também nesse ponto que aparece a figura decisiva de *l'arrivant*, o chegante. O acontecimento é aquilo que chega, mas chega como chegante: não sabemos quem vem, de onde vem, nem o que sua chegada fará conosco. Ele não apenas entra em um contexto previamente constituído; ele transforma as próprias condições de sua recepção.

Por isso Derrida distingue o futuro do porvir⁸⁰. O futuro pode ser projetado, planejado e administrado; o porvir, ao contrário, é a dimensão do acontecimento. O futuro prolonga o presente; o porvir o interrompe. O acontecimento modifica aquele que o recebe, reorganiza o contexto em que se inscreve e transforma o mundo que o acolhe. É por isso que figuras como

⁸⁰ Recomendo a sequência de abertura do documentário DERRIDA. Direção: Kirby Dick e Amy Ziering Kofman. Estados Unidos: Jane Doe Films, 2002. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VjLQt0uCCfM>.

o perdão, a hospitalidade, a justiça ou o luto se tornarão tão importantes em sua filosofia: todas elas dizem respeito a experiências em que o impossível acontece.

Talvez a flecha do caboclo reapareça aqui com mais nitidez do que nunca. Ela chega, atravessa, atinge e transforma, mas ninguém sabia que viria, ninguém sabia exatamente onde cairia e ninguém estava preparado para recebê-la. O acontecimento começa precisamente quando aquilo que chega excede todas as condições que havíamos preparado para sua chegada. A flecha do caboclo não é apenas aquilo que chega; ela chega justamente porque ninguém estava pronto para recebê-la.

Sexta flecha – O imperdoável

Após o Holocausto, Vladimir Jankélévitch sustentou que existem crimes imperdoáveis⁸¹. O genocídio dos judeus não pode ser compensado, equilibrado ou apagado por nenhuma medida jurídica, moral ou histórica. Não há cálculo capaz de reparar o horror, assim como não há reparação que apague a escravidão, os genocídios coloniais ou as múltiplas formas de extermínio que continuam atravessando a história. O imperdoável designa precisamente aquilo que excede toda equivalência possível.

Derrida concorda com a gravidade dessa formulação, mas introduz uma pergunta desconcertante: se perdoamos apenas aquilo que é desculpável, ainda estamos falando de perdão? Não estaríamos apenas reconhecendo circunstâncias atenuantes, justificativas ou razões suficientes para suspender a condenação?

É aqui que emerge o paradoxo. Se algo é facilmente perdoável, o perdão parece desnecessário; se algo é absolutamente imperdoável, o perdão parece impossível. E, no entanto, Derrida insiste que o perdão só começa onde surge o imperdoável. Tudo o que vimos a propósito do acontecimento reaparece aqui sob uma nova forma. A lógica da possibilidade opera através de justificativas, compensações, equivalências e cálculos.

O perdão, porém, só merece esse nome quando não pode ser deduzido dessas condições. Quando depende delas, ele se converte em negociação, reconciliação ou troca. O perdão verdadeiro não é produzido; ele acontece. Ele sobrevém. Ele chega. Possui a estrutura mesma

⁸¹ Isso é tema de um seminário de Derrida, de 1997 a 1999. A discussão com Jankélévitch está publicada como *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris: Galilée, 2012. Além da obra de Victor Maia, creio ser importante indicar os artigos de Paulo Cesar Duque-Estrada “Sobretudo... o perdão – (im)possibilidade, alteridade, afirmação (Duque-Estrada, 2008) e “O perdão sem condição: (im)possibilidade, alteridade, viver junto” (Duque-Estrada, 2019).

do acontecimento, como descreve com competência o filósofo e psicanalista Victor Maia no livro resultante de sua tese de doutorado *Perdoar: uma Loucura do Impossível*.

Apontando a flecha para seu pai, Victor me faz lembrar da cena do perdão que envolve meu luto genealógico: aos dezenove anos de idade, deixei de falar com meu pai. Durante décadas carreguei a convicção de que jamais o perdoaria. Nada justificava o perdão, nada o tornava razoável, nada permitia prevê-lo. Eu simplesmente sabia que ele não aconteceria. Muitos anos depois, depois de sua morte inclusive, tendo voltado a morar na casa em que cresci, encontrei alguns quadros pintados por meu pai. Não houve conversa decisiva, não houve pedido de desculpas, não houve negociação nem resolução racional de um conflito. Houve apenas o encontro inesperado com aqueles traços, aquela presença que persistia na ausência: Hoje, sem explicação, esses quadros ocupam as paredes da minha casa. Em algum momento, sem que eu pudesse determinar exatamente quando ou como, o perdão aconteceu. Não como conclusão lógica, mas como acontecimento. Não como resultado de um cálculo, mas como irrupção do incalculável.

O perdão, no momento em que chegou, reorganizou memórias, afetos, relações e temporalidades. Um mundo foi reconfigurado. Talvez seja por isso que o perdão possua algo da flecha do caboclo. Ele chega quando ninguém o espera, transforma aquilo que toca e deixa marcas cujos percursos não sabemos reconstruir inteiramente. Não sabemos exatamente quando começou, nem por quais caminhos operou. Sabemos apenas que algo mudou.

Talvez o perdão seja uma das figuras mais precisas do acontecimento. Ele não acontece porque se tornou possível; ao contrário, ele só acontece quando parecia impossível. O perdão não é a superação do impossível. É o impossível acontecendo.

Sétima flecha – O incalculável

Em *Força de Lei*, Derrida propõe uma distinção decisiva entre direito e justiça. O direito pertence à ordem do possível. Ele é constituído por códigos, normas, procedimentos e formas de aplicabilidade. Sua função é justamente permitir que determinadas situações possam ser julgadas segundo critérios relativamente previsíveis. Nesse sentido, toda decisão jurídica envolve algum tipo de cálculo: pesam-se provas, circunstâncias, precedentes, agravantes e atenuantes.

Nada disso constitui, contudo, uma crítica ao direito no sentido de uma pretensão de aboli-lo. Pelo contrário, o direito é necessário precisamente porque nenhuma vida coletiva pode existir sem regras e sem instituições. O problema começa quando confundimos direito e justiça.

É nesse ponto que Derrida intervém. Nenhuma lei é capaz de antecipar a infinita singularidade das situações concretas. Nenhum código consegue prever todas as vidas que um dia atravessarão seus artigos. Nenhuma norma esgota a experiência humana. Sempre resta alguém. Sempre sobra um caso. Sempre há uma singularidade que escapa.

É por isso que Derrida afirma que o direito é desconstruível, enquanto a justiça não o é. O direito pode e deve ser transformado porque nunca coincide plenamente com a justiça. A justiça não é uma instituição, um código ou uma norma superior; ela é aquilo que impede o direito de fechar-se sobre si mesmo. Ela é a exigência permanente de que as regras sejam confrontadas com aquilo que elas não conseguem abarcar. Nesse sentido, a justiça pertence à mesma família conceitual do acontecimento, do perdão, da hospitalidade e do impossível. Ela é incalculável. Não porque seja irracional, mas porque excede qualquer cálculo.

O juiz vive precisamente esse paradoxo. Se apenas aplica mecanicamente a regra, sua decisão pode ser legal, mas não necessariamente justa. Se abandona inteiramente a regra, sua decisão pode ser arbitrária. A justiça habita a tensão entre esses dois polos. É por isso que Derrida insiste que toda decisão verdadeiramente justa envolve um salto, um risco e uma responsabilidade irreduzíveis. Não existe algoritmo capaz de produzir justiça. A decisão justa nunca pode ser completamente deduzida. Ela acontece. Possui a estrutura do acontecimento. Assim como o perdão perdoa o imperdoável, a justiça procura fazer justiça àquilo que escapa à lei. Por isso ela é impossível: não porque seja inalcançável, mas porque jamais se realiza de uma vez por todas.

É justamente dessa impossibilidade que nasce a desconstrução. Desconstruir não significa destruir o direito, mas mantê-lo aberto àquilo que ele ainda não consegue acolher. A lei procura mapear o terreno, reconstruir percursos e enquadrar situações; a justiça, porém, lembra que sempre existe algo da flecha que escapa. Sempre resta uma singularidade, um excesso, um segredo. Talvez seja por isso que a justiça precise ser pensada como o acontecimento que deve continuar atingindo como uma flecha o coração do direito, impedindo-o de repousar na tranquilidade de suas próprias certezas.

Oitava flecha – A hospitalidade

Em uma obra recente, escrita a quatro mãos por Adriano Negris e Marcelo José Derzi Moraes, intitulada *Pensamento da Hospitalidade*, a hospitalidade aparece como uma questão capaz de atravessar espaços, temporalidades, sujeitos e seres distintos. A soleira da casa, as fronteiras nacionais, o estrangeiro, o animal, o vadio, as múltiplas figuras da alteridade e mesmo

a crítica ao privilégio concedido à figura do homem surgem ali como expressões de uma mesma inquietação ética: como acolher aquilo que chega?

Talvez seja precisamente essa pergunta que permita compreender a hospitalidade como uma das figuras privilegiadas do acontecimento. Se o perdão acolhia o imperdoável e a justiça acolhia o incalculável, a hospitalidade acolhe o chegante. Mas é justamente aí que emerge sua estrutura paradoxal, como Derrida anuncia em sua entrevista com Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*. Toda hospitalidade, pensada segundo o paradigma kantiano, é condicionada. Ela pergunta pelo nome, pela origem, pela identidade, pelos documentos, pelas razões da chegada. A hospitalidade condicionada pertence à mesma ordem do direito que encontramos em *Força de Lei*: ela calcula, administra, classifica e estabelece critérios para a acolhida.

Nada disso é necessariamente condenável. Assim como o direito, a hospitalidade condicionada é indispensável à vida comum. O problema começa quando ela pretende esgotar a hospitalidade em sua própria economia. É nesse ponto que Derrida introduz a ideia de uma hospitalidade incondicional. Não uma hospitalidade efetivamente realizável em sua plenitude, mas uma exigência ética que mantém aberta toda forma concreta de acolhimento. A hospitalidade incondicional acolhe antes de saber quem chega. Ela acolhe o estrangeiro enquanto estrangeiro. Ela acolhe o outro antes de submetê-lo às condições da casa.

E é justamente por isso que ela pertence à mesma família conceitual do acontecimento, do impossível, do perdão e da justiça. A hospitalidade só começa verdadeiramente quando aquilo que chega excede as condições que havíamos preparado para sua chegada. Nesse sentido, a figura do *l'arrivant*, tão cara a Derrida, torna-se decisiva. O chegante não é simplesmente o visitante esperado. Não é aquele para quem já reservamos um lugar. É aquele cuja chegada transforma as próprias condições da acolhida. Ele não entra simplesmente em uma casa; ele obriga a casa a se reorganizar.

Talvez seja por isso que a questão da hospitalidade ocupe um lugar tão central na reflexão contemporânea sobre a democracia, como vemos no importante livro *Democracias Espectrais: por uma desconstrução da colonialidade*, no qual Marcelo José Derzi Moraes aproxima a democracia por vir daquilo que Derrida chama de impossível, incalculável e porvir. A democracia não é um estado alcançado nem uma forma política concluída; ela permanece aberta àquilo que ainda não chegou.

O porvir não é o futuro previsível, administrável e programável, é a própria dimensão do acontecimento que designa a chegada daquilo que interrompe nossos cálculos, desorganiza nossas fronteiras e exige uma reconfiguração do mundo que habitamos. A hospitalidade é, nesse sentido, uma forma *hiperpolítica* do acontecimento. Ela nos recorda que nenhuma casa,

nenhuma comunidade, nenhuma democracia e nenhum mundo permanecem vivos quando se fecham inteiramente sobre si mesmos.

Talvez a hospitalidade seja justamente o nome dessa abertura ao que vem. A abertura ao outro. A abertura ao estrangeiro. A abertura ao impossível. Pois o acontecimento não chega apenas para ocupar um lugar já preparado. Como a flecha do caboclo, ele atravessa o espaço que julgávamos conhecer e nos obriga a redesenhar o mapa daquilo que chamávamos de casa.

Nona flecha – O rastro

Há um ponto de caboclo muito cantado nas giras de Umbanda que diz: “Como é bonita a pisada do caboclo, pisa na areia, no rastro dos outros”. Talvez essa imagem nos permita avançar um pouco mais na compreensão do acontecimento. Até aqui seguimos a trajetória da flecha: vimos o acontecimento cindir o coração de conceitos como impossível, como perdão, como justiça, hospitalidade ou democracia. Mas toda flecha que chega também passa. E quando ela passa, o que resta? Talvez reste justamente o rastro. O acontecimento não permanece diante de nós como uma presença plena. Ele acontece e só se deixa ver como des-organização do organizado. O que permanece são os vestígios de sua passagem, os traços que continuam operando mesmo quando e sobretudo porque aquilo que os produziu já não está mais presente.

É precisamente nesse ponto que a reflexão derridiana sobre a escritura se aproxima da questão do acontecimento. Muito antes de tematizar explicitamente o acontecimento em seus textos, Derrida já apontava sua flecha para essa “lógica do impossível” em obras como *Gramatologia* de 1967, e, posteriormente, em *Assinatura, acontecimento, contexto*, de 1972. Nesses textos, Derrida marca que a escritura nunca pertence inteiramente ao contexto que a viu nascer. Ela continua circulando, produzindo efeitos, sendo reinscrita em novas situações e reorganizando os campos de sentido e o jogo de significantes que se remetem em determinado contexto. Cada repetição, *cada vez que ela se dá*, é também uma transformação, pois é da ordem da iterabilidade e da *différance*⁸².

Nesse sentido, cada recontextualização é também um acontecimento. O rastro designa justamente essa estranha permanência daquilo que já não está presente. Não a presença de uma coisa, mas a marca de algo que escapa à oposição presença/ausência. Não a recuperação de uma origem, mas a sobrevivência de uma passagem, de uma travessia na clareira que é uma abertura absolutamente aberta.

⁸² Cf. *Derrida e o labirinto de inscrições* (Haddock-Lobo, 2008).

Talvez seja por isso que o caboclo pisa no rastro dos outros. Não porque esteja seguindo uma origem perdida, mas porque todo caminho já é herança. Ninguém inaugura sozinho uma trilha. Ninguém chega sem que outros tenham chegado antes. Os rastros pertencem aos ancestrais, aos mortos, aos espectros, aos animais, aos vegetais, às pedras e ao próprio chão: enfim, aos muitos outros que continuam operando no aqui e agora mesmo depois de sua partida. Nesse sentido, o rastro possui uma estrutura profundamente espectral⁸³. Ele indica uma presença que já não está ali e uma ausência que continua agindo.

Também a flecha do caboclo reaparece sob uma nova forma. Já não procuramos a flecha em seu voo, nem tentamos reconstruir completamente sua trajetória. Procuramos os rastros que ela deixou. Seguimos as marcas de sua passagem. Talvez só saibamos que houve acontecimento porque restam traços dele: os restos da flecha que não sabemos onde caiu.

Talvez por isso toda filosofia do acontecimento seja, em última instância, uma arte de seguir rastros. Só o caboclo sabe aonde a flecha caiu. Nós seguimos os vestígios que ela deixou pelo caminho.

Décima flecha – A cicatriz

Se a flecha anterior nos ensinou a seguir os rastros, talvez agora seja preciso perguntar onde esses rastros se inscrevem, em qual *subjétel* a marca é deixada. Uma primeira resposta seria: na língua. Em *O Monolinguismo do Outro*, Derrida formula uma das mais perturbadoras descrições da relação entre identidade e linguagem ao afirmar: “Eu só tenho uma língua e ela não é minha”. A língua aparece aí como herança, como marca e *como ferida*. Antes mesmo de escolhermos nossas palavras, já fomos atravessados por uma língua que nos precede, nos constitui e nos impõe uma memória que não é inteiramente nossa.

Não falamos simplesmente uma língua; somos marcados por ela. É por isso que Derrida recorre à figura da *blessure*, da ferida, para pensar a relação entre o sujeito e a linguagem. A língua é uma inscrição do outro em nós. Ela é acontecimento, alteridade e herança. Nesse mesmo período, em *Circonfession*, ao retornar à experiência da circuncisão, Derrida aponta a uma marca recebida antes de qualquer escolha, uma escrita realizada no próprio corpo, uma memória inscrita na carne antes de qualquer consciência: a circuncisão torna-se, assim, uma figura exemplar daquilo que nos constitui sem que tenhamos decidido por isso.

⁸³ Indico fortemente a leitura do breve exórdio de *Espectros de Marx* (Derrida, 1993).

Algo semelhante ocorre na imagem que Derrida, em uma nota do *Monolingüismo do Outro*, traz sobre a tatuagem, que figura em sua obra como o ponto em que escrita, tinta, sangue e pele tornam-se indissociáveis. A escritura deixa de ser uma metáfora textual e revela sua dimensão corporal. O corpo torna-se arquivo de inscrições, de heranças e de acontecimentos. Talvez seja por isso que as experiências coloniais possam ser lidas também como experiências de linguagem e de cicatriz.

Quando Lélia Gonzalez fala em “pretuguês”, ela não está apenas nomeando uma variante linguística, mas tornando visível a marca bantu-africana que habita uma língua que pretendeu apresentar-se como homogênea. Quando Marcelo José Derzi Moraes escreve “nóix”, deslocando a grafia normativa, ele faz aparecer o rastro de uma singularidade que atravessa a pretensão universal da língua. Em ambos os casos, a escrita deixa ver aquilo que a norma tenta apagar: a presença do outro no interior do mesmo e a marca do impossível que cunha a relação com a própria “língua materna”.

A língua nunca coincide consigo mesma porque é sempre habitada por rastros, por espectros, por acontecimentos anteriores e por alteridades que continuam operando em seu interior. Talvez seja esse o sentido mais profundo da cicatriz. Ela não designa apenas uma ferida passada, mas a permanência de uma inscrição. Ela é a prova de que algo nos atravessou e continua falando através de nós. Antes de qualquer coisa, e a despeito de sua inexplicabilidade, ou talvez justamente por isso, o acontecimento é inscrição. Antes de ser lembrança, ele é marca. E talvez toda língua não seja outra coisa senão um conjunto de cicatrizes deixadas por acontecimentos que continuam falando através dela em nossos corpos.

Décima primeira flecha – O trauma

Talvez seja possível imaginar que uma nova flecha atravessa este ensaio. Não mais a flecha lançada pelos caboclos do acontecimento, nem aquela que partia da Floresta Negra em direção à clareira heideggeriana, mas uma flecha lançada da Viena de Freud que, décadas depois, continua viajando até atingir o chão do Magrebe.

Não se trata, porém, de fazer uma exposição da teoria freudiana, mas de seguir o rastro dessa flecha e observar o que Derrida, como um filósofo que soube melhor do que qualquer outro que só se pode seguir os rastros das flechas lançadas, encontra em seu percurso. O que interessava a Freud no início de seus escritos, notadamente no póstumo “Esboço de psicanálise,” seria alcançar uma experiência na qual o aparelho psíquico seria atravessado por algo que

excede sua capacidade de elaboração. Há uma invasão, um excesso, uma ruptura. Ou seja, algo acontece antes que existam meios para assimilá-lo.

É justamente por isso que o trauma ocupa um lugar tão importante na arquitetura da psicanálise: ele possui a mesma estrutura do acontecimento. Primeiro vem o choque; depois, a interpretação. Primeiro vem a flecha; depois, a tentativa de compreender onde ela caiu. Como no 11 de setembro, como no perdão, como na hospitalidade, o acontecimento chega antes das condições de sua recepção. O trauma não é apenas uma lembrança dolorosa do passado. Ele é algo que continua chegando. Algo que invade, reorganiza e transforma.

Freud mostra que o trauma retorna, insiste e reaparece. Ele não termina quando o acontecimento termina. Sua temporalidade é a da repetição que *precisa* ser reestruturada a cada vez, para não se ater apenas à esfera da mera repetição, para que, como a escritura, haja iterabilidade e *différance* ao mesmo tempo. E é justamente nesse ponto que a psicanálise encontra Derrida. Pois aquilo que retorna não retorna como simples presença, mas como espectro, como sobrevivência, como marca que continua operando depois da passagem do acontecimento.

A flecha que parte de Viena encontra, então, um corpo colonial. Encontra um judeu argelino. Encontra alguém cuja língua já era uma ferida, cujo corpo já carregava inscrições e cuja história já se encontrava atravessada por marcas de alteridade, exclusão e deslocamento. O trauma deixa de ser apenas uma categoria clínica e passa a designar também experiências históricas, linguísticas, culturais e coloniais. Não são apenas indivíduos que carregam traumas; são também povos, línguas e memórias: mundos inteiros podem ser atravessados por acontecimentos que insistem em retornar.

É por isso que a cicatriz reaparece aqui sob uma nova luz. Ela já não é apenas a marca deixada por uma passagem. Ela é uma marca que continua *trabalhando*: um longo e infinito *trabalho*, aliás. Uma marca que retorna, uma marca que fala. O rastro permanece, a cicatriz inscreve e o trauma in-siste. Talvez possamos dizer precariamente que o trauma é a forma pela qual o acontecimento continua acontecendo depois de ter acontecido. De certa maneira, o *trauma* pode ser um substituto interessante para um nome que gosto muito: *o real*.

Se a ferida é a prova em carne viva de que a flecha passou, ainda que de raspão, o trauma é a marca de que ela continua cortando a carne enquanto o corpo *trabalha sem fim* para fazê-lo cicatrizar.

Décima segunda flecha – Cada vez única, o fim do mundo

A flecha anterior terminava com uma imagem insistente: o corpo trabalha sem fim para fazer cicatrizar a ferida deixada pela passagem do acontecimento. Mas o acontecimento pode ser pensado para além dessa figura corporal. O acontecimento é também algo da ordem da constituição ontológico-ético-política do Mundo. Talvez seja por isso que caboclos tão distintos quanto Davi Kopenawa, Ailton Krenak e Jacques Derrida compartilhem uma mesma desconfiança diante da ideia de um fim absoluto.

O fim absoluto seria apenas mais uma fantasia metafísica, mais um nome para a ilusão de que existe um mundo único, total e homogêneo. Os caboclos sabem outra coisa. Sabem que os mundos vivem no tempo das flechadas. Mundos morrem. Mundos renascem. Céus caem. Terras se transformam. Na lógica do encanto, quem tem as mandingas é que sabe as mumunhas da existência. O que acaba nunca é simplesmente O Mundo, mas uma determinada configuração do mundo.

É nesse horizonte que Derrida escreve *Chaque fois unique, la fin du monde*. O título já anuncia a singularidade irreduzível do acontecimento: cada vez única, o fim do mundo. Não existe a morte em geral. Existem mortes. E cada uma delas leva consigo um mundo. Quando alguém morre, não desaparece apenas uma pessoa. Desaparece uma maneira singular de ver, sentir, nomear e habitar o real⁸⁴. Desaparece um *ponto de vista* irrepetível sobre tudo aquilo que existe.

O outro revela então aquilo que Lévinas já nos ensinava desde o início deste percurso: o outro não era simplesmente alguém diante de mim. O outro era a doação do próprio mundo, o sentido arcaico da existência. Sua morte não interrompe apenas uma relação; ela reorganiza todas as relações, como o caboclo lituano escreve em *La mort et le temps*, que Derrida retoma em *Adieu à Emmanuel Lévinas*. A morte do outro desloca a trama inteira dos afetos, das lembranças, das expectativas e dos futuros possíveis. Talvez a morte seja o *acontecimento por excelência*. Ela chega sem que possamos vivê-la antecipadamente. Ela rompe os contextos nos quais vivíamos. Ela reorganiza aquilo que chamávamos de presente, trazendo espectralmente um passado que se enovela como quelóide ético-ontológico e um futuro desordenado sem a orientação da presença de quem se ama.

E, no entanto, o mundo continua. Continua, porém, como outro mundo. Não o mesmo mundo privado de uma peça, mas um mundo reconfigurado pela ausência daquele que partiu. E mais uma vez retorna a ideia da reorganização traumática e acontecimental da escritura no jogo de significantes diante da ausência de um significado transcendental: e é por isso que o

⁸⁴ Remeto ao texto que escrevi a partir da experiência da morte de minha mãe “Não aprendi dizer adeus” (Haddock-Lobo, 2018).

luto não pode ser pensado como simples superação ou encerramento. O luto é uma reorganização do mundo. Um trabalho interminável através do qual aprendemos a habitar uma realidade transformada pela ausência. Em certo sentido, como Derrida vai dizer, o luto, se pensado como realização completa de um trabalho de elaboração do trauma, é impossível⁸⁵.

E é justamente nesse trabalho que os espectros retornam. Retornam os rastros, as marcas, as cicatrizes, as vozes, os gestos, as palavras e os modos de presença daqueles que já não estão mais aqui. O morto continua vivendo como espectro naqueles que permanecem. O acontecimento continua operando através de seus vestígios. Talvez seja apenas agora que descobramos onde a flecha caiu. Ela não caiu apenas num corpo. Ela caiu num mundo. E esse mundo, atingido pela passagem do outro, jamais voltará a ser o mesmo.

Mas justamente porque os mundos vivem no tempo das flechadas, toda morte carrega também uma estranha promessa de porvir. Algo termina, algo começa, algo desaparece e algo insiste. E é nesse intervalo entre o desaparecimento e a sobrevivência que o luto realiza seu trabalho infinito, ensinando-nos que os mundos não acabam de uma vez por todas: eles morrem e renascem no tempo dos acontecimentos que nos marcam a cada vez de modo único.

Décima terceira flecha – O gosto do segredo

Talvez tudo o que foi dito até aqui possa ser reconduzido a uma palavra que Jacques Derrida jamais abandonou: o segredo e o seu gosto por ele. Não o segredo policial, não a informação escondida que aguarda uma revelação futura, mas aquilo que permanece irreduzível a toda apropriação: não o abscôndito, mas o críptico. Seguimos rastros, lemos linhas das mãos e outras cicatrizes, trabalhamos o luto e acolhemos espectros. Mas nunca capturamos (compreendemos) inteiramente o acontecimento. Se ele pudesse ser completamente conhecido, completamente traduzido ou completamente presente, deixaria de ser acontecimento. O acontecimento conserva sempre algo de secreto. E esse segredo não deve ser confundido com ignorância. Não se trata de dizer que ainda não sabemos o suficiente ou que uma investigação mais rigorosa acabará dissipando a obscuridade. Trata-se de algo estrutural.

Há resto, há algo que escapa e que resiste à captura. Talvez seja por isso que Derrida se apresente, em *O gosto do segredo*, como um dos raros filósofos dispostos a assumir uma certa fidelidade ao que permanece oculto. Se Husserl buscava retornar à coisa mesma e se grande

⁸⁵ Sobre isso, indico o competente trabalho de Ana Maria Continentino, “A Alteridade no pensamento de Jacques Derrida: Escritura, Meio-Luto, Aporia”, Tese de Doutorado em Filosofia defendida em 2006 na PUC-Rio sob a orientação de Paulo Cesar Duque-Estrada.

parte da tradição fenomenológica foi animada pelo desejo de aproximar-se cada vez mais da presença, Derrida passou a vida mostrando que a coisa mesma sempre escapa. Desde *A voz e o fenômeno*, a presença revela-se habitada pela diferença, pelo adiamento e pelo rastro. A coisa se oferece retirando-se. A aparição já é inseparável de uma desapareição. Talvez seja por isso que Derrida se mova em segredo, pelo segredo, em nome do segredo e para fazer justiça ao segredo.

Essa fidelidade ao que escapa aparece de modo particularmente belo também em *Esporas*. Ao comentar Nietzsche, Derrida insiste na importância da *distância*. Não a distância que impede o pensamento, mas a distância que o torna possível. Uma distância respeitosa, uma distância que não pretende capturar o outro nem reduzir a alteridade à familiaridade do mesmo. É por isso que, em respeito à distância que cai a flecha do acontecimento, *é preciso manter a distância à distância*. Pensar, assim, não pode ser mais pretender abolir a distância, mas aprender a habitá-la.

Algo semelhante reaparece em sua leitura de Kafka em *Diante da Lei*. O homem do campo permanece diante da porta da Lei sem jamais atravessá-la, tendo o guardião como sentinela na interdição do acesso ao real. Durante toda a vida ele habita um limiar. Uma leitura apressada veria nisso apenas uma frustração, pois a penetração na ordem do sentido, sonho de toda hermenêutica, certamente se frustra. Mas Derrida sugere outra coisa: talvez a própria relação com a Lei dependa dessa distância irreduzível. Talvez o “que haja lei da Lei” seja a grande marca de um pensamento do acontecimento que só possa ser pensada desde a soleira, às margens, à beira, na beirola, na portinha do real, *na pele*, contudo sem penetração.

Talvez o segredo não seja aquilo que o pensamento fracassa em alcançar, mas aquilo que exige do pensamento outra postura. E é precisamente nesse ponto que Derrida reencontra um dos maiores mestres do segredo: Kierkegaard. Em *Donner la mort*, ao reler *Temor e Tremor*, ele retorna à figura de Abraão como o “cavaleiro da fé”, aquele que caminha sem saber. Aquele que responde a um chamado cuja origem não domina e cujo sentido não pode justificar plenamente. Diante do que Kierkegaard chama de *Mysterium Tremendum*, Abraão não possui garantias, fundamentos ou certezas. No entanto, ele avança, mas segundo uma decisão que acontece no âmbito do segredo, já que “todo instante de decisão é uma loucura”, repetia Derrida desde *Força de Lei*.

Talvez toda decisão verdadeiramente ética possui algo dessa estrutura e, para Kierkegaard, até a fé, ou sobretudo a fé, deve se instaurar no campo da dúvida e da ordem das incertezas, junto ao perdão, a justiça, a hospitalidade, o luto, a democracia e tantas outras coisas que *à sombra do impossível* acontecem. Nenhuma dessas experiências elimina a indecidibilidade, pelo contrário, como experiências radicais, à distância, secretas, elas não

pretendem des-cobrir ou des-velar o pano do mistério. Aliás, sua existência, como a experiência mais radical possível, em que algo “como tal” não pode ser experienciado em sua plenitude, se dá *justamente* porque o acontecimento permanece secreto.

As macumbas talvez sempre tenham sabido disso, já que não seguem a lógica do que Max Weber chama de “desencantamento do mundo”: nunca confundiram segredo com falta de conhecimento. O segredo não é um problema a ser resolvido. É uma dimensão constitutiva da existência. Nem tudo deve ser revelado. Nem tudo se revela. Nem tudo se deixa traduzir. O segredo não impede o acontecimento; ele o mantém vivo.

Se tudo pudesse ser plenamente sabido, não haveria porvir. Não haveria acontecimento. Não haveria hospitalidade para o chegante nem justiça para o incalculável. O segredo não fecha o pensamento. O segredo o abre. Ele é a condição mesma da caminhada. É por isso que, depois de tantas flechas, retornamos ao ponto de partida: “Ele atirou. Ele atirou. Ninguém viu”. Agora, porém, compreendemos melhor o que significa esse *ninguém viu*. Não se trata de ignorância. Trata-se de acontecimento: e do segredo que acompanha toda flecha.

Seguimos seus rastros porque ela permanece secreta. E talvez seja justamente isso que nos mantém caminhando.

Décima quarta flecha – a flecha no tempo

Talvez esta última flecha deva começar por uma dívida. Este ensaio nasceu de um convite feito por Marcelo José Derzi Moraes. Talvez seja mais justo dizer que ele nasceu de uma convocação: afinal, Marcelo serve justamente àquele que conhece os caminhos da flecha, como axogum de Oxóssi, como aquele que prepara o caminho do caçador ao oferecer o ejé ao senhor da mata. E foi ele quem me pediu que esta flecha fosse lançada: e não deixa de ser significativo que um texto sobre o acontecimento termine retornando a Oxóssi, porque Oxóssi, o caçador, é aquele que aprende a seguir rastros, aquele que aprende a caminhar onde outros caminharam, aquele que sabe ler os sinais deixados no chão ou sob as folhas da mata.

Mas ele não é apenas o caçador, um odé. Conta o itan que Oxóssi se torna verdadeiramente célebre (ossi) quando aprende a caçar com uma única flecha (oxó). Ou seja, sua *economia* consiste em que, enquanto outros desperdiçam tiros e caminhos, ele acerta com um só disparo. E isso talvez porque tenha compreendido algo fundamental: a flecha não é apenas um instrumento de caça ou uma arma. Ela é também uma relação com o tempo. Ela exige escuta, espera, atenção e distância. É por isso que esta última flecha talvez nos conduza de volta a Exu. Se Exu mata ontem um pássaro com a pedra que lança hoje, é porque o tempo não se organiza

segundo a linearidade tranquila da cronologia. Como nos ensinou Leda Martins, há um *tempo espiralar*. Um tempo em que passado, presente e porvir se encaracolam, se cambalhotam: um tempo em que os mortos continuam chegando, vindos não sabemos de onde, se do passado, do futuro ou do agora mesmo, deixando as marcas de um tempo no qual os acontecimentos continuam acontecendo muito depois de terem acontecido.

Talvez seja isso que Derrida procure pensar quando fala, em *La différance*, da temporização do espaço e do espaçamento do tempo ou o devir-tempo do espaço e o devir-espaço do tempo. O acontecimento não ocupa simplesmente um instante, ele é o que enovela e embaralha os fios de tantos tempos: ele abre distâncias, reorganiza proximidades e remarca passados e futuros. Como a flecha, atravessa territórios que ainda não conhecemos e segue voando *ad infinitum* depois do disparo.

E talvez (sempre o talvez⁸⁶, como ensina repetidamente Derrida no traço ab-ocular da hipótese⁸⁷) toda a filosofia de Derrida poderia partir dessa imagem da flecha lançada, em que Derrida, um filósofo que faz muitas flechas de uma só, continua seguindo.

Talvez, agora encantado, Derrida saiba aonde a flecha caiu, mas como diz Dona Toinha, em *A mística dos encantados*, quem pode falar, quem pode explicar e responder, passa a usar o idioma do segredo e, por isso, ecoam ainda no encanto o sem-resposta⁸⁸. Mas a nós, cabe a aposta de seguir aqueles que acreditamos (temos fé na incerteza) que sabem aonde a flecha caiu. Seguindo seus rastros, lendo suas cicatrizes, coabitando seus lutos e escutando seus espectros. Mas talvez nunca descubramos definitivamente onde ela caiu e, se descobrirmos, não foi pelo caminho (método⁸⁹) que seguimos, mas por onde passamos.

Não porque nos falte conhecimento nem porque o segredo esconda uma resposta, mas porque a própria flecha continua em voo, como exploram Simas e Rufino em *Flecha no tempo*, atravessando tempos, corpos, línguas e mundos. O filósofo do acontecimento, aquele de uma flecha só, é aquele, por fim, que aprende a habitar o tempo das flechadas. E ele atirou. Ele, Derrida-Odé atirou e ninguém viu. E só o caboclo é quem sabe aonde a flecha caiu.

Referências

⁸⁶ Como Derrida nos lembra em *Essa estranha instituição chamada literatura*.

⁸⁷ Referência ao texto *Memórias de cego* de Derrida.

⁸⁸ Referência a *Dieu, la mort e le temps* de Lévinas.

⁸⁹ Sobre isso, remeto à ideia central de meu *Abre-caminho: assentamentos de metodologia cruzada*, na qual exploro uma (im)possível tradução de “método”. Seguindo essa aposta, e levando em consideração que o termo grego “meta” quer dizer “através de” e “hodos” caminho, proponho a ideia de que metodologia consiste em “abrir caminho”.

AMITRANO, Georgia; SILVANO, Gustavo; RANGEL, Marcelo; HADDOCK-LOBO, Rafael (org.). **A desconstrução no Brasil**. Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 2026. (*E-book*). (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF). Disponível em: <https://www.institutoquerosaber.org/anpof-xx-encontro>.

BICCA, Luiz. **O mesmo e o outro**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

BORRADORI, Giovanna (Org.). **Filosofia em tempos de terror**: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CONTINENTINO, Ana Maria Amado. **A alteridade no pensamento de Jacques Derrida**: Escritura, Meio-Luto, Aporia. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994a.

DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada literatura**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2014.

DERRIDA, Jacques. **Chaque fois unique, la fin du monde**. Paris: Galilée, 2003a.

DERRIDA, Jacques. Circunfissão. In: BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. **Jacques Derrida**. Rio de Janeiro : Zahar, 1996.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003b.

DERRIDA, Jacques. *Devant la loi*. In: DERRIDA, Jacques. **Préjugés: devant la loi**. Paris: Minuit, 1990.

DERRIDA, Jacques. **Donner la mort**. Paris: Galilée, 1999a.

DERRIDA, Jacques. **Esporas**: os estilos de Nietzsche. Trad. Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**: o fundamento místico da autoridade. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1999b.

DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem**. Tradução de Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Memórias de cego**: o auto-retrato e outras ruínas. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. **O gosto do segredo**. Lisboa: Fim de Século, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Pardonner**: l'impardonnable et l'imprescriptible. Paris: Galilée, 2011.

DERRIDA, Jacques. **Politiques de l'amitié**. Paris: Galilée, 1994b.

DERRIDA, Jacques. **Voyous**: deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003c.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos ético-políticos sobre Derrida**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio / Mauad X, 2020.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio: NAU Editora, 2008.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica (1895). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**, volume 1: textos pré-psicanalíticos (1886-1896). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Organização de Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Abre-caminho**: Assentamentos de metodologia cruzada. Rio de Janeiro: Ape'ku: 2023.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre: Zouk, 2008.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Os fantasmas da colônia** – notas de desconstrução e filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Ape'ku: 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Experiências abissais**. São Paulo: Via Verita, 2018.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Corre-gira**: filosofia a golpes de macumba. Rio de Janeiro: Mórula, 2026.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da existência ao infinito**: ensaios sobre Emmanuel Lévinas. Rio de Janeiro: EdiPUC-Rio/Loyola, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**: Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

JANKÉLEVITCH, Vladimir. **Le pardon**. Présentation de Laure Barillas. Paris: Flammarion, 2019.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **L'imprescriptible**: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

KAFKA, Franz. **Diante da Lei**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KIERKEGAARD, Søren. **Temor e Tremor**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LÉVINAS, Emmanuel. **La mort et le temps**. Paris: Éditions de l'Observatoire, 1992.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Revisão de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

MAIA, Victor. **Perdoar**: uma loucura do impossível. Rio de Janeiro: 7Letras, 2023.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MORAES, Marcelo José Derzi. **Democracias espectrais**: por uma desconstrução da colonialidade. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

NEGRIS, Adriano; MORAES, Marcelo José Derzi. **Pensamento da hospitalidade**: ética, alteridade e violência. Curitiba: CRV, 2025.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, Maria Moura dos; SANTOS, Marcos Andrade Alves dos. **A mística dos encantados**. Trairi, CE: Editora Edições e Publicações, 2020.

SANTOS, Maria Moura dos; SANTOS, Marcos Andrade Alves dos. **Lavagem encantada**. Trairi, CE: Editora Edições e Publicações, 2022.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. Tradução de Mauricio Tragtenberg. São Paulo: Editora 34, 1993.

Os movimentos descoloniais e a desconstrução derridiana: perspectivas práticas

Martha Bernardo⁹⁰

Resumo:

O artigo pretende deslocar a ideia dominante de que a desconstrução se vincula, apenas, a uma ética, para pensá-la num campo ético-político, através da análise de três casos, que se relacionam, para Derrida, aos movimentos de descolonização: a luta de Mandela contra o apartheid na África do Sul, a guerra de independência e o pós-independência na Argélia, o conflito entre Israel e Palestina. Situando a desconstrução nesse contexto, pretendo ressaltar as perspectivas práticas debatidas por Derrida nesses confrontos, bem como salientar a aliança que este estabelece entre a desconstrução e as lutas descoloniais, apresentando suas armadilhas e apontando suas promessas. Nesses casos, veremos que a desconstrução é uma aposta na democracia, em suas possibilidades não necessariamente inscritas em suas formas ocidentais e, portanto, um combate permanente contra o etnocentrismo e o colonialismo, em nome de uma abertura para a entrada do outro na história.

Palavras-chave: Derrida; Desconstrução; Descolonial; Ético-político; Democracia.

Abstract:

This article aims to displace the dominant idea that deconstruction is linked only to ethics, and to consider it in an ethical-political field, through the analysis of three cases that, for Derrida, are related to decolonization movements: Mandela's struggle against apartheid in South Africa, the war of independence and post-independence in Algeria, and the conflict between Israel and Palestine. By situating deconstruction in this context, I intend to highlight the practical perspectives discussed by Derrida in these confrontations, as well as to emphasize the alliance that he establishes between deconstruction and decolonial struggles, presenting its pitfalls and pointing out its promises. In these cases, we will see that deconstruction is a bet on democracy, on its possibilities that are not necessarily inscribed in its Western forms and, therefore, a permanent fight against ethnocentrism and colonialism, in the name of an opening for the entry of the other into history.

Keywords: Derrida; Deconstruction; Decolonial; Ethical-political; Democracy.

Introdução

Derrida vê nas lutas descoloniais, mesmo quando se mostra crítico delas (geralmente por conta dos processos de apropriação dessas mesmas lutas), o fermento para uma nova *práxis* e uma nova elaboração conceitual. Nelas refaz-se a promessa de uma transvaloração do legado etnocêntrico, fundamental para o humanismo ocidental, principalmente para a herança renascentista. A crer em Jean-Luc Nancy, em *L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida* (*A independência da Argélia e a independência de Derrida*, 2007, em tradução

⁹⁰ Graduação em Artes Cênicas pelo Instituto Federal do Ceará (2009), graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2015) e mestrado em Filosofia pela Université Paris VIII - Vincennes-Saint-Denis (2019), com o tema "A crítica do humanismo, do finalismo e a ética em Derrida", sob a orientação do professor Emérito Stéphane Douailler. Doutora em filosofia pela UFRJ, sob a orientação de Fernando Fragozo e Carla Rodrigues. Tem interesse nos seguintes temas: Artaud, Derrida, humanismo, anti-humanismo, cruzamentos entre ontologia/metafísica e filosofia ética/política, antropologia/filosofia, estética, teatro.

livre), já em *A voz e o fenômeno* (1967), o idioma da desconstrução se constrói em consonância com a guerra pela independência da Argélia. Nessa data, Derrida haveria formulado a ideia de deiscência da presença a si. Seria a impossibilidade do repouso na permanência de um presente vivo – já que esse presente é sempre outro na sua identidade, marcado sempre pela diferença – uma das heranças que Derrida teria colhido nesse processo e que apontaria para os efeitos da prática política da descolonização na elaboração conceitual da desconstrução.

Para Nancy, lendo Derrida, a independência da Argélia era um movimento menos de retorno à origem ou de refundação da origem, voltado para um primitivismo, que uma reinvenção direcionada para o porvir, onde se pensaria adequadamente o quase-conceito de *différance*, que abdica de toda origem e que, portanto, não se volta também para o modelo metropolitano, mas que busca subverter esse modelo, arregimentando-o segundo uma outra lógica.

Também em *Da Gramatologia* (1967), no exergo à primeira parte do livro, denominada *L'écriture avant la lettre* (traduzida para o português como *A escritura pré-litera* (1973)), Derrida escreve que seu objetivo é denunciar um certo etnocentrismo ocidental, expresso, sobretudo, pela ideia de *logocentrismo*: “O logocentrismo é uma metafísica etnocêntrica em um sentido original e não ‘relativista’. Ele está ligado à história do Ocidente” (Derrida, 1967, p. 117)⁹¹. Para o filósofo, o etnocentrismo comanda não apenas o conceito de escritura (enquanto fonética), como a história da metafísica, cuja origem é pensada através do *logos* (grego) que, por sua vez, determinou o conceito hegemônico de verdade. Não apenas isso: esse conceito de verdade circunscreve o que se constituiu como a cientificidade da ciência e legitimou certas epistemologias em detrimentos de outras possibilidades (Derrida, 1967, p. 13). Em relação a essa dominação da epistemologia ocidental, ele apela para uma *liberação epistemológica*, apenas possível com uma desconstrução da metafísica ocidental (Derrida, 1967, p. 124).

Derrida pretende contribuir para o fechamento dessa metafísica. Encontra-se aí, já, o caráter an-árquico do pensamento de Derrida (que se consolidará em quase-conceitos como *khora*), que visa questionar, junto ao conceito de origem, a ideia mesma de fundação. Seria necessário, então, denunciar a pertença dos conceitos (entre eles, os conceitos filosóficos de vida, de homem, de alma, de valor, de memória etc.) a essa época histórico-metafísica, capitaneada, sobretudo, pelo Ocidente. *Da Gramatologia* pode ser lido como um livro que passa em revista todas as determinações mais salientes do que Derrida considera a metafísica ocidental (com seus conceitos de razão, de escritura, de signo, de linguagem, de presença, de origem, de

⁹¹ “Le logocentrisme est une métaphysique ethnocentrique, en un sens original et non ‘relativiste’. Il est lié à l’histoire de l’Occident” (Derrida, 1967, p. 117).

verdade, de *logos*), sua incidência em pensamentos como os de Rousseau, de Heidegger, de Saussure, de Lévi-Strauss, inscrevendo-se em um movimento mais amplo de descolonização que recebe, então, o nome de desconstrução do etnocentrismo⁹².

A questão da descolonização não é um tema entre outros no pensamento de Derrida, não se refere apenas à boa consciência do intelectual europeu engajado politicamente, mas faz parte de sua própria biografia, da construção idiomática da desconstrução⁹³. A recusa de uma origem purificada de mestiçagem torna-se uma via a partir da qual a desconstrução caminha. Muitas passagens de Derrida, seja em *Circonfessions* (1991), seja em *O monolinguismo do outro*, apontam para essa experiência colonial, como escreve Derrida, de um *sur-colonisé* (no sentido de *sobre* ou *ultra* colonizado), portador de identidades (judaica, francesa, argelina) que não se conformavam pacificamente umas às outras, mas que, ao contrário, tendiam a se excluir (Derrida, 1996, p. 66).

Entre os eventos mais marcantes da juventude de Derrida, ele menciona, à época da França de Vichy, apoiador da ocupação alemã antisemita, a instituição do decreto de Crémieux (em 1940), que negava a cidadania francesa aos judeus, o que resultou em sua expulsão do liceu francês por sua ascendência judaica. Sobre esse episódio, Hélène Cixous escreve em *Mon algérie*:

Nesse dia, Jacques Derrida não é mais francês. Ele não é argelino, ele é *sans-papier*, ele é empurrado, forçado a uma identidade que não é a sua, a se fazer judeu entre judeus. Ele definha. Ele foge das atribuições, dos fechamentos, das apropriações, das desapropriações. A desconstrução começou (Cixous, 1997, p. 71)⁹⁴.

⁹² Nas palavras de Haddock-Lobo: “na tentativa de pensar às margens e para-além do ocidente, em sua cruel roupagem de universalidade, *Gramatologia* acena já ao Egito, à China e percorre estradas ameríndias: hieróglifos, ideogramas e a interdição do nome próprio delineiam esse limite do ocidente no qual Derrida, desde o início de seu ‘projeto’ pretende trabalhar. E são essas margens que, assim como o filósofo, que vivia na aporia entre os dois lados do Mediterrâneo, nos fazem viajar por poços e pirâmides, por farmácias e elipses” (Haddock-Lobo, 2020, p. 68-67).

⁹³ Ele escreve, por exemplo, na conferência *Des humanités et de la discipline philosophique: Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (*As humanidades e a disciplina filosófica: o direito à filosofia de um ponto de vista cosmopolita*, 1994): “a filosofia nunca foi o desenvolvimento responsável de uma única prescrição originária ligada à língua única ou ao lugar de um só povo. A filosofia não tem apenas uma memória. Sob seu nome grego e sua memória europeia, ela foi sempre bastarda, híbrida, enxertada, multilinear, poliglota e é preciso ajustar nossa prática da história da filosofia, da história e da filosofia, a essa realidade que foi também uma chance e que permanece mais que nunca uma chance. O que digo aqui da filosofia pode se dizer da mesma forma, pelas mesmas razões, do direito e da democracia” (Derrida, 1994, s/p). No original: “la philosophie n’a jamais été le déploiement responsable d’une unique assignation originaire liée à la langue unique ou au lieu d’un seul peuple. La philosophie n’a pas une seule mémoire. Sous son nom grec et dans sa mémoire européenne, elle a toujours été batarde, hybride, greffée, multilinéaire, polyglotte et il nous faut ajuster notre pratique de l’histoire de la philosophie, de l’histoire et de la philosophie, à cette réalité qui fut aussi une chance et qui reste plus que jamais une chance. Ce que je dis ici de la philosophie peut se dire aussi bien, et pour les mêmes raisons, du droit et de la démocratie” (Derrida, 1994, s/p).

⁹⁴ No original: “Ce jour-là, Jacques Derrida n’est plus Français. Il n’est pas Algérien, il est sans-papier, il est poussé, contraint à une identité qui n’est pas la sienne, à se fonder Juif parmi les Juifs. Il sèche. Il fuit les

No mesmo sentido de Cixous, Philip Armstrong escreve em *L'abandon et "l'être-avec": Derrida, un français d'Algérie (O abandono e o "ser-com": Derrida, um francês da Argélia, 2014, em tradução livre)*:

Tomando suas distâncias contra toda identificação ou "integração" no seio de uma comunidade qualquer, inclusiva a judia, Derrida diz desse momento que ele foge da "crueldade colonial" vivida "dos dois lados", resumindo assim: "eu me tornei o fora" [Em *Circonfessions*, 1991, p. 267] (Armstrong, 2014, p. 283)⁹⁵.

Com efeito, essa ideia de um não-pertencimento, de uma não-identidade atravessa o *corpus* derridiano, fazendo com que ele se apresente ao mesmo tempo como parcialmente europeu e parcialmente argelino, como entre os dois, entre o Mediterrâneo e a Europa, entre identidades (o que ele significa, por vezes, através do uso do hífen que funciona como uma ponte⁹⁶ na palavra "franco-magrebino"), tendências que se verificam em sua crítica a toda forma de nacionalismo ou de cidadania baseadas no solo e no sangue, em direção a um outro cosmopolitismo, a um repensar das fronteiras além dos limites impostos pelo Estado.

Para Derrida, o questionamento do lugar da Europa – e de seu impulso colonial – portam já alguma coisa que preludiam a possibilidade de um outro porvir. Esse aceno ao não-europeu não deve ser visto, entretanto, em Derrida, como um antieuropeísmo. Não se trata de desembaraçar-se de toda herança europeia, mas é uma aposta na mestiçagem como um espaço marcado pelo excesso, pela sobredeterminação que permite um repensar dos legados herdados, o que explica não apenas a apropriação da desconstrução por movimentos minoritários, mas também pela teoria descolonial, que reconhece seu aporte político.

Uma das estratégias descoloniais de Derrida é começar a desconstruir o Centro histórico emanador do processo colonial: a Europa. Ele busca formular a identidade na qual essa Europa se compreende e se propaga a si mesma para o restante do globo. Sua "essência", como ele

assignations, enfermements, appropriations, désappropriation. La déconstruction a commencé" (Cixous, 1997, p. 71)

⁹⁵ No original: "Prenant ses distances avec toute identification ou 'intégration' au sein d'une communauté quelconque, y compris la communauté juive, Derrida dit de ce moment qu'il fut 'la cruauté coloniale' vécue 'des deux côtés', le résumant ainsi: 'je suis devenu le dehors'" [Em *Circonfessions*, 1991, p. 267] (Armstrong, 2014, p. 283).

⁹⁶ Mas que funciona também como um rasgo, como uma cicatriz: "o silêncio desse hífen não pacifica nem apazigua nada, nenhuma tormenta, nenhuma tortura. Ele poderia mesmo agravar o terror, as lesões, as feridas. Um hífen não será nunca suficiente para cobrir os protestos, as crises de cólera ou de sofrimento, o barulho das armas, dos aviões e das bombas" (Derrida, 1996, p.27, tradução minha). No original: "Le silence de ce trait d'union ne pacifie ou n'apaise rien, aucun tourment, aucune torture. Il ne fera jamais taire leur mémoire. Il pourrait même aggraver la terreur, les lésions et les blessures. Un trait d'union ne suffit jamais à couvrir les protestations, les cris de colère ou de souffrance, le bruit des armes, des avions et des bombes" (Derrida, 1996, p. 27).

defende em *L'Autre cap (O outro cabo)*⁹⁷, em tradução livre, 1991) – a essência do *homo europaeus*, para relançar a expressão de Paul Valéry que ele utiliza (Derrida, 1991, p. 83) – é apresentar-se como vanguarda da política, das instituições, da arte e da ciência. Derrida sonha com uma passagem para outra imagem da Europa, que envolva o acolhimento das alteridades vindas de alhures, que portam outros saberes, para o que seria preciso um processo de descolonização da própria Europa, em seu interior (pois o processo de colonização é também intra-europeu, vide o exemplo da Europa do Leste) e fora dela, devido à sua violência histórica, sua posição geopolítica e tecno-científica no mundo.

Derrida “arrisca” dois axiomas, sendo o primeiro o “axioma da finitude”, que pensa o esgotamento de uma cultura (como a que ele percebe na Europa) e seu envelhecimento como a emergência de uma nova juventude, de um recomeço. O segundo axioma diz que “o próprio de uma cultura, é de não ser idêntica a ela mesma” (Derrida, 1991, p. 16). Com isso, Derrida afirma que não quer dizer que não haja uma identidade cultural, mas que esta não pode nunca dizer “eu”, “nós” ou se constituir como um sujeito sem afirmar, simultaneamente, sua diferença interna, sua *diferença consigo* (*différence avec soi*): “A monogenealogia seria sempre uma mistificação na história da cultura” (Derrida, 1991, p. 17)⁹⁸. Mas qual seria essa identidade histórica que a Europa faz de si, segundo Derrida?

A Europa, também confundiu sua imagem, seu rosto, sua figura e mesmo seu lugar, seu ter-lugar, com aquele de uma extremidade avançada, chamada falo, se quiserem, então ainda de um cabo [no sentido de direção] para a civilização mundial ou a cultura humana em geral. A ideia de uma extremidade avançada de *exemplaridade* é a *ideia da ideia* europeia, seu *eidos* [essência], ao mesmo tempo como *arkhé* [princípio] – ideia de começo mas também de comando (o cabo como a cabeça, lugar de memória capitalizante e de decisão, ainda o capitão) – e como *telos* [objetivo, fim] – ideia do fim, de um limite que realiza ou põe um termo, no final da conclusão, no final do resultado (Derrida, 1991, p. 28-29)⁹⁹.

⁹⁷ No título e ao longo do texto, Derrida joga com a polissemia da palavra *cap*. Ela pode ser traduzida como *cabo* em português, no sentido de uma massa de terra que se estende por um oceano ou mar adjacente (o que pode ser lido como o outro da Europa, outros cabos que não o europeu). *Cabo*, etimologicamente, também significa, *cabeça*, no sentido de chefe (na expressão “outros cabos”, Derrida parece apontar para a emergência de outros atores no cenário global). Mas também *cap*, da forma como utilizada por Paul Valéry que Derrida menciona diversas vezes no texto, pode significar ultrapassar um limite, uma fronteira, passar uma etapa, não sem uma certa dificuldade (o que compreendo como a formulação de outra imagem que aquela que, historicamente, a Europa faz de si mesma). Além dessa última ideia, *cap* traduz a direção de um navio, a ideia de dirigir-se a algo. “*L'autre cap*” traduz também o inverso da expressão “manter/tenir le cap”, esta última significando manter a estratégia, não mudar de orientação – Derrida aponta, assim, para um outro caminho e uma outra estratégia. Fora do âmbito especificamente vernacular, Derrida também desdobra a palavra *cap* em *capital* (no sentido de sede, centro) e capital, em relação ao capitalismo. Diante da impossibilidade de tradução desses diversos significados, optei por traduzir *cap* por *cabo*, que mantém tanto o sentido geográfico como, devido à sua etimologia, o de cabeça, chefe, dirigente, comandante.

⁹⁸ No original: “La monogénéalogie serait toujours une mystification dans l’histoire de la culture.” (Derrida, 1991, p. 17).

⁹⁹ No original: “L’Europe a aussi confondu son image, son visage, sa figure et son lieu même, son avoir-lieu, avec celle d’une pointe avancée, dites d’un phallus si vous voulez, donc d’un cap encore pour la civilisation mondiale

Mas é essa “consciência de si europeia” que tende a se tornar anacrônica com a emergência dos movimentos descoloniais. Intervém aqui a invenção de outro gesto – a construção de uma outra ideia de Europa, que não seja nem de total ruptura, nem de continuidade com a tradição, mas que pensa a identidade a partir da alteridade e que pensa para além desse dualismo identidade/diferença, “depois do outro cabo e do cabo do outro, a partir de uma completamente outra borda” (Derrida, 1991, p. 33). Essa invenção envolve a ideia de hospitalidade e de desconstrução da hospitalidade colonial, em que o acolhimento se encontra sempre pautado pelo ponto de vista do dominante, em um poder dissimétrico que lhe permite dizer “eu te acolho em minha casa”. A hospitalidade colonial está intimamente relacionada à ideia de tolerância, sendo esta última a razão do mais forte, do soberano que diz ao outro: eu te deixo viver, você não é insuportável, eu te cedo um lugar em minha casa, mas não se esqueça, você está em minha casa (Derrida, 2005, p. 186).

É através de uma hospitalidade, ao mesmo tempo, condicional e incondicional, “que se transforma o processo de determinação do outro, implicando uma disrupção da perspectiva colonizadora sobre o outro” (Rocha, 2020, p. 88), desconstruindo a soberania do Eu, do Estado, do território e da Lei. A desconstrução da hospitalidade colonial prevê, assim, toda uma discussão sobre a questão das fronteiras, sobre as formas de convivência com o outro, bem como a não-intervenção e a não ingerência nos países não-ocidentais. É entre a hospitalidade condicional e a hospitalidade incondicional, movendo-se na aporia desses dois polos que Derrida aponta para uma “hospitalidade em excesso em relação a ela mesma [...] *différant* dela mesma” (Rocha, 2020, p. 96).

Essa abertura hospitaleira invoca a *necessidade* (“é preciso”), escreve Derrida, de “procurar fora da Europa” (Derrida, 1991, p. 68). É esse fora que guarda o “porvir do *acontecimento*, do que vem, do que vem talvez e talvez venha de uma absolutamente outra borda” (Derrida, 1991, p. 68)¹⁰⁰. O porvir descolonial da Europa, a reinscrição do *homo europaeus* em um novo gesto de invenção, essa invenção do outro, é apresentada por Derrida como uma *tarefa*, um *objetivo*.

ou la culture humaine en général. L'idée d'une pointe avancée de l'*exemplarité* est l'*idée de l'idea* européenne, son *eidos*, à la fois comme *arkhé* – idée de commencement mais aussi de commandement (le cap comme la tête, lieu de mémoire capitalisante et de décision, encore le capitaine) – e comme *telos* – idée de la fin, d'une limite qui accomplit ou met un terme, au bout de l'achèvement, au bout de l'aboutissement” (Derrida, 1991, p. 28-29).

¹⁰⁰ No original: “[...] pour écrire et chercher autre chose, peut-être hors d'Europe. Non pas seulement pour chercher, sur le mode de la recherche, de l'analyse, du savoir et de la philosophie, ce qui se trouve déjà hors d'Europe, mais pour ne pas fermer d'avance une frontière à l'à-venir de l'*événement*, à ce qui vient, à ce qui vient peut-être et peut-être vient d'une toute autre rive” (Derrida, 1991, p. 68).

Esse *dever* dita também de abrir a Europa, desde o cabo que se divisa porque ele é também uma costa: de abri-lo ao que não é, nunca foi e nunca será a Europa. O *mesmo dever* dita também não apenas acolher o estrangeiro para integrá-lo, mas também para reconhecer e aceitar sua alteridade: dois conceitos de hospitalidade que divisam hoje nossa consciência europeia e nacional. [...] O *mesmo dever* dita respeitar a diferença, o idioma, a minoria, a singularidade, mas também a universalidade do direito formal, o desejo de tradução, o acordo e a univocidade, a lei da maioria, a oposição ao racismo, ao nacionalismo, à xenofobia [...] (Derrida, 1991, p. 75)¹⁰¹.

Como se vê, Derrida busca orientar, direcionar esse “acontecimento” que é um autoquestionamento da Europa em sua identidade, motivado, sobretudo, pelo “que vem” além das suas fronteiras, de um *outro cabo*. Essa forma de colocar a questão da descolonização em Derrida desloca a ideia do impossível e da promessa como abstrações teóricas, para uma realidade empírica – o outro cabo – atravessada por numerosos espectros – que podem nos dar o *outro do cabo*, além da tradição moderna, uma outra estrutura de borda, uma outra costa (Derrida, 1991, p. 33), quer dizer, novas reinvenções genuínas que não se reduzem justamente ao “Mesmo” (o Cabo, a Europa) e ao “Outro” (O outro cabo, a África, o Oriente, o além do Mediterrâneo), pois se abrem para o absolutamente outro (justamente o impossível, a promessa, o outro do cabo).

Por isso, optei por trazer as análises de Derrida de três casos concretos, três acontecimentos ou processos políticos que lhe são contemporâneos, como forma de mostrar como Derrida os lê a partir dessa ideia da promessa e do impossível, diretamente vinculada ao imbricamento entre a questão da descolonização e do porvir: a luta contra o apartheid, o processo de independência da Argélia e a guerra entre Israel e a Palestina.

Descolonização e apartheid na África do Sul: Nelson Mandela e a democracia radical

Em *Le dernier mot du racisme (A última palavra do racismo)*, em tradução livre), texto publicado em 1983 por ocasião da abertura de uma exposição destinada a tornar-se um museu contra o apartheid, Derrida denuncia o racismo sul-africano como o “último racismo”, no sentido de que, quando em todos os lugares do mundo o discurso antirracista ganhava força (ainda que, em muitos casos, apenas na aparência), na África do Sul, através do Partido

¹⁰¹ No original: “Ce *devoir* dicte aussi de ouvrir l’Europe, depuis le cap qui se divise parce qu’il est aussi un rivage: de l’ouvrir sur ce qui n’est pas, n’a jamais été et ne sera jamais l’Europe. Le *même devoir* dicte aussi non seulement d’accueillir l’étranger pour l’intégrer, mais aussi pour reconnaître et accepter son altérité: deux concepts de hospitalité qui divisent aujourd’hui notre conscience européenne et nationale. Le *même devoir* dicte de respecter la différence, l’idiome, la minorité, la singularité, mais aussi l’universalité du droit formel, le désir de traduction, l’accord et l’univocité, la loi de la majorité, l’opposition au racisme, au nationalisme, à la xénophobie [...]” (Derrida, 1991, p. 75).

Nacional, ele se tornava uma palavra de ordem e se estampava na constituição política. Nessa conferência, ele afirma:

Em todo caso, como todos os racismos, ele [o apartheid] tende a se fazer passar por uma natureza – e a lei mesma da origem. Monstruosidade desse idioma da origem. Um idioma – é certo – não deveria se inclinar ao racismo nunca. Ora, ele o faz com frequência e isso não é totalmente fortuito. Não há racismo sem uma língua. As violências raciais não são apenas palavras, mas lhes é necessário uma linguagem. Ainda que o racismo alegue o sangue, a cor, o nascimento ou, sobretudo, porque ele se apegue a esse discurso naturalista e por vezes criacionista, o racismo trai sempre a perversão de um homem “animal falante”. Ele institui, declara, escreve, inscreve, prescreve. Sistema de marcas, ele traça lugares para determinar prisões domiciliares ou fechar fronteiras. Ele não discerne, discrimina (Derrida, 1983, s/p)¹⁰².

O apartheid, que tomou forma depois da Segunda Guerra Mundial (onde o regime nacional atingiu uma estabilidade político-econômica garantida pela Europa), não seria, no entanto, um “produto” sul-africano, embora nesse país tenha assumido formas específicas (sobretudo, pela assombrosa quantidades de leis que faziam a separação entre os brancos e os negros). Ele é já o desenvolvimento e a importação de práticas e ideias vindas do Ocidente: “O apartheid é reputado por manifestar em suma a última extremidade do racismo, seu fim e a suficiência limitada de seu desenho, sua escatologia, o chiado de uma agonia já interminável, alguma coisa como o Ocidente do racismo, mas ainda [...] o racismo como coisa do Ocidente (Derrida, 1983, s/p)¹⁰³.

O apartheid – embora se sustentasse por todo um sistema mundial conivente, em que mesmo a defesa retórica dos direitos humanos por potentes Estados (e instituições supranacionais) não impedia trocas de todos os tipos (diplomática, econômica, cultural) e uma solidariedade geopolítica com a África do Sul – possuía seu próprio idioma teológico-político. Dentro dessa ideologia racista, várias narrativas – como a de que a África do Sul teria sido povoada por brancos, antes dos negros – entravam em cena para garantir o poder nacional-colonial. Todos esses motores nos quais se move o racismo, não teriam sido possíveis sem uma “comunidade branca de ascendência europeia”, sem um “*homo politicus europaeus*” que imprimiu essa marca e que instaurou um racismo de Estado (Derrida, 1983, s/p).

¹⁰² No original: “En tout cas, comme tous les racismes, il tend à la faire passer pour une nature – et la loi même de l’origine. Monstruosité de cet idiome politique. Un idiome ne devrait certes jamais incliner au racisme. Or il le fait souvent et ce n’est pas tout à fait fortuit. Pas de racisme sans une langue. Les violences raciales, ce ne sont pas seulement des mots, mais il leur faut un mot. Bien qu’il allègue le sang, la couleur, la naissance, ou plutôt parce qu’il tient ce discours naturaliste et parfois créationniste, le racisme trahit toujours la perversion d’un homme ‘animal parlant’. Il institue, déclare, écrit, inscrit, prescrit. Système de marques, il dessine des lieux pour assigner à résidence ou fermer des frontières. Il ne discerne pas, il discrimine” (Derrida, 1983, s/p).

¹⁰³ No original: “L’apartheid est réputé pour manifester en somme la dernière extrémité du racisme, sa fin et la suffisance bornée de son dessein, son escatologie, le rôle d’une agonie interminable déjà, quelque chose comme l’Occident du racisme mais encore [...] le racisme en tant que chose de l’Occident” (Derrida, 1983, s/p).

Ora, o simulacro jurídico e o teatro político desse racismo de Estado não têm sentido algum e não teriam tido nenhuma chance fora de um “discurso” europeu sobre o conceito de raça. Esse discurso pertence a todo um sistema de “fantasmas”, a uma certa representação da natureza, da vida, da história, da religião e do direito, à cultura mesmo que pôde dar lugar a essa estatização. Sem dúvida há também lá, é justo insistir, uma contradição interior ao Ocidente e a afirmação de seu direito (Derrida, 1983, s/p)¹⁰⁴.

Exemplo maior dessa luta contra o racismo e o apartheid, em particular, é Nelson Mandela. Em seu texto *The laws of reflection: Nelson Mandela, in admiration (As leis da reflexão: Nelson Mandela, com admiração*, 1986, em tradução livre), Derrida faz questão de ler em Mandela uma espécie de mestiço africano-europeu, ao mesmo tempo enraizado na ancestralidade e nos modos de vida do povo negro, mas também educado como um “inglês cristão”. No entanto, essa língua colonial na qual Mandela era fluente, ele a utilizava – por uma espécie de torção da lei de uma minoria branca de seu país que se propagava como universal – para reivindicar uma lei comum, cujo fundo é o de uma democracia radical. Assim, apesar de apresentar-se como um admirador da lei e das instituições ocidentais (Mandela se diz abertamente um apreciador da Constituição inglesa, da Declaração dos direitos humanos, da democracia parlamentar, entre outros), lei essa que ele interioriza ao aceitar sua sentença, ele defende uma outra lei, reconhecendo-se como um autêntico herdeiro de outra tradição.

Essa lei buscada por Mandela teria existido na África do Sul “muito antes da chegada do homem branco” (Mandela *apud* Derrida, 1986, p. 71), um certo modelo democrático que apenas teria tomado consciência de si após a invasão do colonizador. Nesse território ancestral, as pessoas possuíam os meios de produção, não havia classes, ricos ou pobres, não havia exploração do homem sobre o homem, a liberdade e a igualdade eram o fundamento do governo (Mandela *apud* Derrida, 1986, p. 71). Mandela vê aí as “sementes de uma democracia revolucionária” e é nos ecos desse passado que ele reclama uma nova Constituição para a África do Sul. Derrida compreende que, para Mandela, a democracia europeia é um exemplo, mas ela não é exemplar. A luta contra o apartheid não seria, então, uma investida em nome de uma democracia parlamentar nos moldes ocidentais, sendo esta última apenas uma imagem incompleta e parcial de uma democracia radical.

¹⁰⁴ No original: “Or le simulacre juridique et le théâtre politique de ce racisme d’État n’ont aucun sens et n’auraient eu aucune chance hors d’un ‘discours’ européen sur le concept de race. Ce discours appartient à tout un système de ‘fantasmes’, à une certaine représentation de la nature, de la vie, de l’histoire, de la religion et du droit, à la culture même qui a pu donner lieu à cette étatisation. Sans doute y a-t-il là aussi, il est juste d’y insister, une contradiction intérieure à l’Occident et à l’affirmation de son droit” (Derrida, 1983, s/p).

Esse questionamento das leis não é, no entanto, um abandono ou uma descrença na lei. Para Derrida, Mandela é, sobretudo, um homem da lei. Essa exigência faz com que Mandela não desassocie nunca a ação política de uma ética, ainda que contra um certo código (que, por exemplo, tratava os negros como incivilizados ou arredios) – na fórmula de Derrida: *contra o código no código, refletindo o código* (Derrida, 1986, p. 79). Derrida mobiliza em seus leitores a força política da admiração e de uma biografia baseada na justiça (para toda a humanidade, dizia Mandela). Considera a *Freedom Charter* uma declaração de princípios que não apenas busca fazer justiça ao passado, mas que se apresenta como *porvir*, na figura da prescrição (Derrida, 1986, p. 69), uma restituição da lei para o porvir (Derrida, 1986, p. 82).

[...] para Mandela, não era apenas se apresentar, tornar-se conhecido, ele e seu povo, era também reinstituir a lei para o porvir, como se, no fundo, a lei nunca tivesse tido lugar. Como se, nunca tendo sido respeitada, ela tivesse permanecido essa coisa arqui-antiga que nunca existiu até o presente, o futuro mesmo – ainda invisível. A ser reinventado [...] (Derrida, 1986, p. 82)¹⁰⁵.

A singularidade de Mandela aparece, entre outros aspectos, nessa hibridação que não é um primitivismo, nem um fechamento às tradições locais, nem uma subserviência e importação do modelo metropolitano, mas uma reflexão e uma prática que se desenvolvem no acúmulo de experiências e tradições, como uma espécie de resposta ao passado e ao futuro. Além disso, esse movimento de descolonização da África do Sul encabeçado por Mandela tem o mérito de conceber uma ação política responsável e que se justificaria, a todo momento, aos olhos de Derrida, eticamente. No entanto, admitindo o uso desmesurado da força estatal, jurídica e policial contra a população negra, em *Para Nelson Mandela*, Derrida reconhece que, em certos momentos da luta, não havia outra saída para o movimento de libertação que um certo uso da violência, particularmente quando o governo decretou e reprimiu violentamente toda oposição não-violenta. Mesmo aí, Derrida considera que Mandela buscou definir os limites estritos do uso da violência, através de estratégias, regras e táticas que tornavam a própria violência submissa a uma lei rigorosa que a controlava. Era expressamente proibido, por exemplo, ferir ou matar pessoas durante operações de sabotagens. Ou ainda visava-se diminuir os riscos de uma explosão. Os planos eram minuciosamente calculados: não se tratava de coisas de aventureiros, nem de um amor à violência, escreve Derrida, mas do que Mandela chamava de uma análise refletida da situação. Não podendo barrar a extrema violência contra o povo negro,

¹⁰⁵ No original: “[...] for Mandela, it was not only to show himself. to give himself to be known, himself and his people, it was also to re-institute the law for the future, as if, at bottom, the law had never taken place. As if, having never been respected, it had remained, this archancient thing that had never been present, the future itself - still invisible. To be reinvented [...]” (Derrida, 1986, p. 82).

o único recurso era, então, usar o mínimo de violência como forma de uma diminuição da crueldade e como aceno para outro futuro.

A luta contra o apartheid, compreendida, ao lado de muitas outras, como um movimento de descolonização abre, para Derrida, um outro espaço que incide não apenas no campo ético-político das reivindicações sociais e da criação de novas instituições, mas também sobre a produção conceitual, notadamente, na relação com o filosófico:

No momento em que, de modo sem dúvida, muito diverso, muito desigual e inegavelmente tematizado, as diferentes tradições filosóficas europeias são trabalhadas por esses tremores desconstrutivos – que não são nem o fim nem a morte da filosofia –, nesse mesmo momento, nesse continente, como se diz, que se chama *África*, povos, nações e Estados estão a definir *praticamente* (quero dizer, não somente segundo uma operação conceitual de definição, mas na implementação concreta e detalhada de instituições culturais e políticas pedagógicas) uma nova relação com o filosófico. Esses povos, essas nações e esses Estados – o que não é necessariamente a mesma coisa e essa não coincidência põe, vocês o sabem, espantosos problemas – estão a definir essa nova relação *depois dos movimentos de descolonização de tipos diversos*, quiçá no processo mesmo de uma *descolonização em curso* (Derrida, 1990, p. 159-160, grifo meu)¹⁰⁶.

A radicalidade da desconstrução e dos movimentos descoloniais, essa convergência, apelam para uma ultrapassagem do colonialismo e do neocolonialismo, rejeitando a auto-repetição da filosofia ocidental, sua crise e seus modelos de crise, seus valores de propriedade e de reapropriação, apelando para uma outra invenção, como afirmei acima, um outro cabo, uma outra borda, o que significa também ultrapassar o binarismo entre colonizador/colonizado, fazendo do movimento mesmo de descolonização uma abertura ao outro, em que acredito que se inscreve a proposta de uma democracia radical em Nelson Mandela. Essa aliança entre o movimento desconstrutivo e as descolonizações toma a forma de uma antinomia insolúvel, de uma tensão que deve ser resguardada e que é aquela entre a efetividade e a promessa:

De onde a extraordinária dificuldade – teórica e prático-política: como fazer mais e outra coisa além de inverter e (portanto) reapropriar? Essa dificuldade – mais que crítica – é comum aos movimentos de desconstrução e aos movimentos de descolonização. Pois creio – [...] como essa espécie de Africano desenraizado que sou, nascido em Alger em um meio no qual será sempre difícil dizer se era colonizante ou colonizado – que entre a efetividade da época desconstrutiva e a efetividade das

¹⁰⁶ No original: “Au moment où, de façon sans doute très diverse, très inégale et inégalement thématisée, les différentes traditions philosophiques européennes sont travaillées par ces ébranlements déconstructifs – qui ne sont ni la fin ni la mort de la philosophie –, à ce moment même, dans ce continent, comme on dit, qui s’appelle l’Afrique, des peuples, des nations et des États ont à définir *pratiquement* (je veux dire non seulement selon une opération conceptuelle de définition mais dans la mise en œuvre concrète et détaillée des institutions culturelles et des politiques pédagogiques) un nouveau rapport au philosophique. Ces peuples, ces nations et ces États – ce n’est pas nécessairement la même chose, et cette non-coïncidence pose, vous le savez, de redoutables problèmes – ont à définir ce nouveau rapport *après des mouvements de décolonisation de type divers*, voire dans le processus même d’une décolonisation en cours” (Derrida, 1990, p. 159-160, grifo meu).

descolonizações, a concatenação histórica é necessária, irreduzível, de uma ponta a outra significativa. Dizer que ela é histórica, é ainda qualificar essa concatenação recorrendo a fontes conceituais (aqui um certo conceito de história) que não são mais autoevidentes. Se ela é, como a filosofia e como a desconstrução do filosófico, interminável, é que a descolonização não pode ser efetiva nem sob o simples modo da reapropriação nem sob o simples modo da oposição ou da inversão. Impulsionada ao seu extremo limite, e é aí que ela é interminável, ela não deveria importar, interiorizar ou guardar em si nem o que liga o filosófico a uma outra nação, uma outra cultura, um outro Estado, quero dizer, a seu modelo não mais que a sua realidade [...] a outra. Essa heterogeneidade é irreduzível e levá-la em consideração é essencial a toda desconstrução (Derrida, 1990, p. 160)¹⁰⁷.

Nessa linha, ele escreve que, por exemplo, o que se reivindica como “propriamente africano” pode passar a ser problematizado para, em um segundo tempo, questionar-se com rigor o que seria “propriamente africano” – e que seria já constituído por uma heterogeneidade (assim como a Europa). Seria vão, portanto, falar de uma crise na África ou na Europa ou pensar a superação da crise, restaurando modelos de unidade e de identidade sem fazer uma crítica desses últimos conceitos. A própria crise colonial não é uma unidade, mas está ligada já à crise da unidade africana, a uma diversidade de situações africanas etc. Essa crítica da identidade africana não redundaria, como aponteí acima, no apagamento de um comum ou de uma comunidade possível.

Pensando na manutenção dessa tensão entre a efetividade e a promessa, Derrida convida a se deixar trabalhar pelo que ele denomina “dois contratos”:

Devemos buscar *inventar* gestos, discursos, práticas político-institucionais que inscrevam a aliança desses dois imperativos, dessas duas promessas, desses dois contratos: a capital [aqui no sentido de centro, unidade, hegemonia, soberania] e a a-

¹⁰⁷ No original: “D’où l’extraordinaire difficulté – théorique et pratico-politique: comment faire plus et autre chose que renverser et (donc) réapproprier? Cette difficulté – plus que critique – est commune et aux mouvements de déconstruction et aux mouvements de décolonisation. Car je crois – et je le dis d’un mot, mais sans facilité démagogique ou déférence conventionnelle à l’égard de mes hôtes, plutôt comme cette sorte d’Africain déraciné que je suis, né à Alger dans un milieu dont il sera toujours difficile de dire s’il était colonisant ou colonisé – qu’entre l’effectivité de l’époque déconstructrice et l’effectivité des décolonisations, la concaténation historique est nécessaire, irréductible, de part en part signifiante. Dire qu’elle est historique, c’est encore qualifier cette concaténation en puisant à l’une des ressources conceptuelles (ici un certain concept d’histoire) qui ne vont plus de soi. Si elle est, comme la philosophie et comme la déconstruction du philosophique, interminable, c’est que la décolonisation ne peut être effective ni sur le simple mode de la réappropriation ni sur le simple mode de l’opposition ou du renversement. Poussée à son extrême limite, et c’est là qu’elle est interminable, elle ne devrait importer, intérioriser ou garder en soi ni ce qui lie le philosophique à une autre nation, une autre culture, un autre État, je veux dire à leur modèle non moins qu’à leur réalité (à supposer que ces dissociations aient même un sens), ni même, par conséquent, le modèle ou la réalité de leur crise, voire le style de leur déconstruction. Car il n’y a pas *la* déconstruction, il y a des mouvements singuliers, des styles plus ou moins idiomatiques, des stratégies, des effets de déconstruction hétérogènes d’un lieu à l’autre, d’une situation (historique, nationale, culturelle, linguistique, voire ‘individuelle’) à l’autre. Cette hétérogénéité est irréductible et sa prise en compte est essentielle à toute déconstruction” (Derrida, 1990, p. 160).

capital [o descentramento, a multiplicidade, a contra-hegemonia, a contra-soberania], o outro da capital [o além do binarismo]” (Derrida, 1991, p. 46, grifo meu)¹⁰⁸.

Bem entendido, esse contrato não é simplesmente aquele dado pelos imperativos mencionados, mas entre esses imperativos e os seus outros, que são da ordem do no não-programável, do não-calculável, do que não se apresenta como regra ou solução geral. A ação política *deve (il le faut)* guardar essa possibilidade de uma afirmação que não transite apenas pelas antinomias habituais:

Quando dizemos: “parece que não dispomos de regra ou solução geral”, não *se deve* subentender com efeito: “*E preciso* que não disponhamos?” Não somente “é muito necessário”, mas absolutamente “é necessário”, e essa exposição desnuda é a forma negativa do imperativo no qual uma responsabilidade, *se ela existe*, guarda uma chance de se afirmar. Dispor previamente da generalidade de uma regra como de uma solução à antinomia (quer dizer à *dupla lei contraditória* e não à oposição da lei e de seu outro), dela dispor como de uma potência ou de uma ciência dadas, como de um *saber* ou de um *poder* que precederia, para regulá-la, a singularidade de cada decisão, de cada julgamento, de cada experiência de responsabilidade aplicando-se como a casos, isso seria a definição mais certa, mais tranquilizadora da *responsabilidade como irresponsabilidade*, da moral confundida com o cálculo jurídico, da política organizada na tecno-ciência. A invenção do novo que não passaria por essa resistência da antinomia seria uma perigosa mistificação, a imoralidade *mais* a boa consciência e, por vezes, a boa consciência *como* imoralidade (Derrida, 1991, p. 70-71)¹⁰⁹.

É, portanto, no trânsito entre esses imperativos que Derrida trabalha, mostrando seus riscos e suas necessidades contextuais, lançando-se além deles. Essa *tensão* entre identidade e diferença, entre hegemonia e contra-hegemonia, entre soberania e contra-soberania é o que, para Derrida, *deve permanecer como tensão* na desconstrução e nos movimentos descoloniais, liberando-os da “boa solução” já determinada de antemão, mantendo a sua dimensão questionante que não se apazigua em boa consciência.

¹⁰⁸ No original: “On doit chercher à *inventer* des gestes, des discours, des pratiques politique-institutionnelles qui inscrivent l’alliance de ces deux impératifs, de ces deux promesses, de ces deux contrats: la capitale et l’a-capitale, l’autre de la capitale” (Derrida, 1991, p. 46).

¹⁰⁹ No original: “Quand nous disons: ‘il semble que nous ne disposions pas de règle ou de solution générale’, ne faut-il pas sous-entendre en effet: ‘il faut que nous ne disposions pas?’ Non seulement ‘il faut bien’ mais absolument ‘il le faut’, et cette exposition démunie est la forme négative de l’impératif en lequel une responsabilité, *s’il y en a*, garde une chance de s’affirmer. Disposer d’avance de la généralité d’une règle comme d’une solution à l’antinomie (c’est-à-dire à la *double loi contradictoire* et non à l’opposition de la loi et de son autre), en disposer comme d’une puissance ou d’une science données, comme d’un *savoir* ou d’un *pouvoir* qui précéderait, pour la régler, la singularité de chaque décision, de chaque jugement, de chaque expérience de responsabilité en s’y appliquant comme à des cas, ce serait la définition la plus sûre, la plus rassurante de la *responsabilité comme irresponsabilité*, de la morale confondue avec le calcul juridique, de la politique organisée dans la techno-science. L’invention du nouveau qui ne passerait pas par l’endurance de l’antinomie serait une dangereuse mystification, l’immoralité *plus* la bonne conscience, et parfois la bonne conscience *comme* immoralité” (Derrida, 1991, p. 70-71).

Descolonização da Argélia: a luta das mulheres argelinas como expressão de um Terceiro Estado

A guerra da Argélia, por sua vez, tem início em 1954, no contexto do surgimento do movimento de independência e descolonização. Afastando-se da defesa da Argélia francesa pelo Partido Comunista Francês – em que a tendência hegemônica do partido era a manutenção das colônias para afastar qualquer possibilidade de intervenção estadunidense nesses territórios, sendo o imperialismo americano seu maior inimigo – Derrida é, desde o início, apoiador da autodeterminação do povo argelino. Em 2001, ele escreve uma declaração para o livro *Le 17 octobre 1961, un crime d'Etat à Paris* (17 de outubro de 1961, um crime de Estado em Paris, em tradução livre)¹¹⁰, lembrando o massacre que, nesse dia, teve lugar em Paris, onde a polícia francesa reprimiu violentamente uma manifestação do FLN (*Front de Libération Nationale*, *Frente de Liberação Nacional*, em tradução livre), que lutava pela independência da Argélia, cujo resultado foi uma centena de feridos e mortos:

Pensemos na máquina que lhes esmagaram, na ignomínia de certos indivíduos, de certas forças sociais, de certos aparelhos estatais ou policiais. A cada uma das vítimas, sempre no singular, a todos esses “desaparecidos”, nós devemos poupar essa violência adicional: a indignidade, o sepultamento do nome ou a desfiguração da lembrança. Mas um *outro dever*, creio, é indissociável do primeiro: reparando a injustiça e salvando a memória, cabe a nós fazermos uma obra crítica, analítica e política. Em geral e desta vez além das singularidades exemplares. Os crimes em questão, as censuras, as amnésias, a repressão, a manipulação ou o redirecionamento dos arquivos, tudo isso significa um certo estado da sociedade civil, do direito e do estado nos quais vivemos. Cidadãos desse Estado ou cidadãos do mundo, além mesmo da cidadania e do Estado-nação, devemos fazer tudo para pôr fim ao inadmissível. [...] Nosso testemunho crítico deve transformar o espaço público, o direito, a polícia, a política dos arquivos, das mídias e da memória viva. E ele deve fazê-lo passando as fronteiras nacionais (Derrida, 2001, s/p)¹¹¹.

¹¹⁰ Cf. Grandmaison Olivier (Org.). *Le 17 octobre 1961, un crime d'Etat à Paris*. Ed La Dispute, 2001. Essa curta declaração, de apenas uma página, está disponível em: <https://algeria-watch.org/?p=54899>. Acesso em: 14 jul. 2024.

¹¹¹ No original: “Pensons à la machine qui les a ainsi broyés, à l’ignominie de certains individus, de certaines forces sociales, de certains appareils étatiques ou policiers. A chacune des victimes, toujours au singulier, à tous ces ‘disparus’, nous devons épargner ce surcroît de violence: l’indignité, l’ensevelissement du nom ou la défiguration du souvenir. Mais un *autre devoir*, je le crois, est indissociable du premier: en réparant l’injustice et en sauvant la mémoire, il nous revient de faire œuvre critique, analytique et politique. En général et cette fois au-delà des singularités exemplaires. Les crimes en question, les censures, les amnésias, les refoulements, la manipulation ou le détournement des archives, tout cela signifie un certain état de la société civile, du droit et de l’Etat dans lesquels nous vivons. Citoyens de cet Etat ou citoyens du monde, au-delà même de la citoyenneté et de l’Etat-nation, nous devons tout faire pour mettre fin à l’inadmissible. Il ne s’agit plus seulement alors du passé, de mémoire et d’oubli. Nous n’accepterons plus de vivre dans un monde qui non seulement tolère les violences illégales mais viole la mémoire et organise l’amnésie de ses forfaits. Notre témoignage critique doit transformer l’espace public, le droit, la police, la politique de l’archive, des media et de la mémoire vive. Et il doit le faire en passant les frontières nationales” (Derrida, 2001, s/p).

Essa memória, ele a recontará de maneira fragmentada ao longo de seus escritos¹¹². Em *O monolingüismo do outro*, ele retrata a realidade da Argélia na qual cresceu e o processo colonizatório, sobretudo, na imposição da língua francesa e na adoção do modelo educacional metropolitano que marginalizavam justamente o mais familiar, as tradições locais, como a árabe e a berbere, e que concorrem para a dominação do país, ele sublinha, tanto quanto as decisões políticas e econômicas. Derrida também atenta para os processos “coloniais” dentro da Argélia, entre bairros, entre grupos, entre classes econômicas etc. – e que acabavam servindo aos interesses franceses mesmo quando estes figuram como uma lei não escrita. Diante dessa heterogeneidade, que fazer?

Onde *nos encontramos*? Onde nos achamos? A quem podemos ainda nos *identificar* para afirmar nossa própria identidade e nos contarmos nossa própria história? A quem contá-la, para começar? Seria necessário se constituir a si mesmo, seria necessário poder *se inventar* sem modelo e sem destinatário certo (Derrida, 1996, p. 96)¹¹³.

Essa identidade-outra que emerge de múltiplas fontes é também uma tarefa impossível de tradução e intercâmbio entre várias línguas. O exercício de invenção – a que ele dá o nome de *língua por vir* – deve conduzir não a uma amnésia patológica, nem a uma adoção de modelos prontos, mas à

[...] loucura de uma hipermnésia, um suplemento de fidelidade, um acréscimo, quiçá uma excrescência da memória: engajar, no limite de duas outras possibilidades, através dos traçados – da escritura, da língua, da experiência – que guardam a anamnese além da simples reconstituição de uma herança dada, além de um passado disponível. Além de uma cartografia, além de um saber ensinável. Trata-se aí de uma completamente outra anamnese e mesmo de uma anamnese do absolutamente outro [...] (Derrida, 1996, p. 117)¹¹⁴.

¹¹² Por exemplo, em *Schibboleth*, onde ele marca a importância da luta da população francesa progressista para a independência argelina: “Treze de fevereiro de 1962, é o dia que em Paris aterramos as vítimas do massacre do metrô Charonne. Manifestação anti-OAS para o fim da guerra na Argélia. Muitas centenas de milhares de parisienses, o Povo de Paris, desfilam então. Dois dias depois, começam os encontros em vista dos acordos de Evian” (Derrida, 1986, p. 49). No original: “Le 13 février 1962, c’est à Paris le jour où l’on enterre les victimes du massacre du métro Charonne. Manifestation anti-OAS à la fin de la guerre d’Algérie. Plusieurs centaines de milliers de Parisiens, le Peuple de Paris, défilent alors. Deux jours après commencent les rencontres en vue des accords d’Evian. Ce Peuple de Paris reste celui de la Commune avec lequel il faut s’allier: avec toi, Peuple de Paris (Derrida, 1986, p. 49).

¹¹³ No original: “Où *se trouve-t-on* alors? Où se trouver? À qui peut-on encore *s’identifier* pour affirmer sa propre identité et se raconter sa propre histoire? À qui la raconter, d’abord? Il faudrait se constituer soi-même, il faudrait pouvoir *s’inventer* sans modèle et sans destinataire assuré” (Derrida, 1996, p. 96).

¹¹⁴ No original: “[...] folie d’une hypermnésie, un supplément de fidélité, un surcroît, voire une excroissance de la mémoire: engager, à la limite des deux autres possibilités, vers des tracés – d’écriture, de langue, d’expérience – qui portent l’anamnèse au-delà de la simple reconstitution d’un héritage donné, au-delà d’un passé disponible. Au-delà d’une cartographie, au-delà d’un savoir enseignable. Il s’agit là d’une tout autre anamnèse, et même d’une anamnèse du tout autre [...]” (Derrida, 1996, p. 117).

Uma política de tradução, da língua, da memória, dos arquivos – Derrida insiste nessas dimensões para a luta descolonial. Em *Apelo pela paz civil* (1994), contra a ideia de uma neutralidade política, em que parte dos partidários da luta argelina no contexto pós-independência haviam recaído pelos problemas envolvendo tanto o governo como a oposição (no caso, o governo nacional de tendências coloniais e a oposição muçulmana local que implicava uma grande incidência do teológico sobre o político), ele defende a responsabilidade de tomar partido pela democracia na Argélia, mesmo que esta não se encontre balizada apenas nos dois polos da luta em oposição (Derrida, 2015, p. 132). Se nenhuma promessa de democracia se insinua no horizonte e se é necessário superar o dualismo (sendo os polos não democráticos), lançando-se em outro campo que aquele da mera facticidade, Derrida sugere imprimir uma certa orientação ao movimento pós-independentista:

É tomar *quatro vezes* partido: é tomar partido:

1. por uma nova solidariedade internacional,
2. por um contrato eleitoral,
3. por uma dissociação do teológico e do político,
4. por isso que eu cognominarei mais ou menos propriamente um novo Terceiro Estado (Derrida, 2015, p. 132)¹¹⁵.

Por solidariedade internacional, Derrida entende que os processos de descolonização, apesar de deverem ser geridos pelo seu próprio povo (dispensando a tutela de terceiros) carecem, para se firmar, de alianças com outros países, devendo evitar-se o isolamento. Mesmo salvaguardando-se de sua autodeterminação e do risco de ingerência, o isolamento de um país pode servir de álibi para forças locais ou estrangeiras nele atuarem. Por isso, as questões que estão em jogo politicamente devem ser vistas cada vez mais como internacionais, de onde a necessidade de construir redes de solidariedade mais amplas que aquelas dadas pelas cidadanias nacionais. Ora, essa solidariedade internacional, pela própria dinâmica do capital e seus impasses, deve se emancipar do atual direito internacional e das instituições por ele representadas – nação, Estado, cidadania, soberania:

para além do doloroso exemplo argelino na sua singularidade mesma, nós apelamos exemplarmente, como o faz a sua maneira o *Parlamento internacional de escritores* que não busca suas garantias nem no estado atual do direito internacional e nas instituições que o representam hoje nem nos conceitos de nação, de Estado, de

¹¹⁵ No original: “Mais dire cela, ce n’est pas être politiquement neutre. C’est prendre *quatre fois* parti: c’est prendre parti:

1. pour une nouvelle solidarité internationale,
2. pour un contrat électoral,
3. pour une dissociation du théologique et du politique,
4. pour ce que je surnommerai plus ou moins proprement un nouveau Tiers État” (Derrida, 2015, p. 132).

cidadania e de soberania que dominam esse discurso internacional, de direito e de fato (Derrida, 2015, p. 135)¹¹⁶.

Uma tal solidariedade deveria se construir, portanto, numa *via paraestatal* e por outros meios que aqueles do sistema jurídico-político dominante.

Sobre a situação pós-colonial da Argélia, Derrida escreverá mais detidamente em *Voyous* (2003). Ele considera que a suspensão da alternância democrática, em 1992, pelo Estado e pelo partido dominante, em um movimento autoimunitário para impedir a ascensão de um certo islamismo não democrático na Argélia, foi um “suicídio da democracia” (Derrida, 2003, p.57). Esse islamismo, vinculado ao processo de descolonização, apresentava-se como uma força e como uma cultura religiosa que teria resistido ao processo europeu – greco-cristão e mundilatinizador – de secularização e de democratização, em uma palavra, de politização (Derrida, 2003, p. 54), figurando enquanto o representante legítimo do processo de descolonização.

Quanto à confluência entre o teológico e o político, em que o islamismo passava a figurar como forma política local descolonial, os “amigos da democracia”, escreve Derrida, ou seja, aqueles que se engajam em um cosmopolitismo da democracia *universal*, quiçá independente da estrutura estado-nacional devem, então, promover essa subjetividade laica, uma secularização da política, ressaltando as virtualidades democráticas do Corão, através de novas interpretações. Mas, com esse apelo democrático, Derrida não ignora a crítica descolonial ao conceito de democracia europeia e sua “origem” grega, e sua importação pelos movimentos de independência, nem, do contrário, recai em uma defesa das potências locais não democráticas:

A colonização e a descolonização foram todas duas experiências autoimunitárias no curso das quais a imposição violenta de uma cultura e de uma língua política que deveriam se identificar com um ideal político greco-europeu [...] produziu ela mesma uma guerra dita civil, de fato uma guerra de independência que foi conduzida em nome mesmo dos ideais políticos alegados pela potência colonial; depois o novo poder teve que interromper *ele mesmo* um processo eleitoral normal [Derrida se refere à interrupção do processo eleitoral na Argélia, em 1992, sob o pretexto de salvaguardar a democracia do islamismo], para salvar a democratização ameaçada pelos inimigos jurados da democracia. Para se imunizar, para se proteger contra o agressor (de dentro e de fora), a democracia secretava, portanto, seus inimigos dos dois lados do fronte e somente lhe restava escolha aparente entre o assassinato e o suicídio, mas o

¹¹⁶ No original: “Au-delà du douloureux exemple algérien dans sa singularité même, nous en appelons exemplairement, comme le fait à sa manière le Parlement international des écrivains qui partage ici nos exigences et s’associe aujourd’hui à nous, à une solidarité internationale qui ne cherche ses garanties ni dans l’état actuel du droit international et dans les institutions qui le représentent aujourd’hui ni dans les concepts de nation, d’État, de citoyenneté et de souveraineté qui dominent ce discours international, en droit et en fait” (Derrida, 2015, p. 135).

assassinato se transformava já em suicídio e o suicídio se deixava, como sempre, traduzir em assassinato (Derrida, 2003, p. 59)¹¹⁷.

É então que Derrida propõe uma outra perspectiva de ação, que ele nomeia “nossa esperança”, de constituição de um contrapoder cuja orientação não seja a de uma tomada violenta do poder, e não sucumba aos assassinatos, mortes, às torturas e execuções. Derrida retoma o panfleto publicado em 1789 por Emmanuel Syiès, no contexto da Revolução Francesa, e que diz o seguinte: “1ª) O que é o Terceiro Estado? – TUDO. 2ª) O que tem sido ele, até agora, na ordem política? – NADA. 3ª) O que é que ele pede? – SER ALGUMA COISA” (Syiès, 2002, p. 1)¹¹⁸. Atualizar essa ideia seria concorrer para a formação de um “novo terceiro estado”, exemplarmente figurado na luta de argelinos e argelinas pela liberdade democrática. Assim, ao fim de *Parti pris par l’Algérie*, ele escreve:

O que chamo com uma expressão mais ou menos justa o novo Terceiro Estado, é o que, em toda parte, guarda nossa esperança porque é o que diz não à morte, à tortura, à execução e ao assassinato. Nossa esperança, hoje, não é apenas aquela que partilhamos com todos os amigos da Argélia no mundo. Ela é de início portata, frequentemente de modo heroico, admirável, exemplar, lá, por esses argelinos, por essas argelinas que, no seu país, não tem direito à palavra, são assassinados ou expõem suas vidas porque eles e *elas* falam livremente, eles e *elas* pensam livremente, eles e *elas* se reúnem livremente (Derrida, 1995, p. 136)¹¹⁹.

Esse Terceiro Estado não é apenas “representado” pelas forças democráticas descoloniais, mas é associado à luta das mulheres argelinas, seu papel e sua força, que se propagam como vagas e que imantam um porvir em toda parte em que atuam (não só no espaço público – nas ruas, escolas, universidades, instituições, lugares de trabalho, e também em casa, no âmbito privado). Assim, ao fim de *Parti pris par l’Algérie*, ele escreve:

¹¹⁷ No original: “La colonisation et la décolonisation furent toutes deux des expériences auto-immunitaires au cours desquelles l’imposition violente d’une culture et d’une langue politique censées s’identifier avec un idéal politique greco-européen [...] a produit elle-même exactement le contraire de la démocratie (Algérie française), puis a favorisé elle-même une guerre dite civile, en fait une guerre d’indépendance qui fut menée au nom même des idéaux politiques allégués par la puissance coloniale; puis le nouveau pouvoir a dû interrompre *lui-même* la démocratisation en cours, il a dû interrompre un processus électoral normal pour sauver la démocratie menacée par les ennemis jurés de la démocratie. Pour s’immuniser, pour se protéger contre l’agresseur (du dedans ou du dehors), la démocratie secretait donc ses ennemis des deux côtés du front et il ne lui restait de choix apparent qu’entre le meurtre et le suicide; mais le meurtre se transformait déjà en suicide et le suicide se lassait, comme toujours, traduire en meurtre” (Derrida, 2003, p. 59).

¹¹⁸ No original: “1° Qu’est-ce que le Tiers état? – TOUT. 2° Qu’a-t-il été jusqu’à présent dans l’ordre politique? – RIEN. 3° Que demande-t-il? – À ÊTRE QUELQUE CHOSE” (Syiès, 2002, p. 1).

¹¹⁹ No original: “Ce que j’appelle d’un mot plus ou moins juste le nouveau Tiers État, c’est ce qui partout porte notre espérance parce que c’est ce qui dit non à la mort, à la torture, à l’exécution et à l’assassinat. Notre espérance, aujourd’hui, ce n’est pas seulement celle que nous partagerons avec tous les amis de l’Algérie dans le monde. Elle est d’abord portée, souvent de façon héroïque, admirable, exemplaire, là-bas, par ces Algériens, par ces Algériennes qui, dans leur pays, n’ont pas droit à la parole, se font tuer ou exposent leur vie parce qu’ils et *elles* parlent librement, ils et *elles* pensent librement, ils et *elles* se rassemblent librement” (Derrida, 1995, p. 136).

O que chamo com uma expressão mais ou menos justa o novo Terceiro Estado, é o que, em toda parte, guarda nossa esperança [...]. Acredito mais que nunca no papel esclarecido, no papel esclarecedor em que podem atuar as mulheres, creio na clareza de sua força (que eu espero amanhã ondulante, ao mesmo tempo, pacífica e irresistível), eu creio no lugar que podem e deveriam ocupar as mulheres da Argélia no porvir para o qual apelamos. Creio, espero em seu movimento: irresistível e ondulante. Nas casas e nas ruas, nos lugares de trabalho e nas instituições. (Essa guerra civil é, essencialmente, uma guerra de homens. Por muitas características que não se limitam à Argélia, essa guerra *civil* se apresenta também como uma guerra *viril*. Ela é, portanto, também lateralmente, por uma repressão inconfessável, uma guerra surda contra as mulheres. Ela exclui as mulheres do campo político). Creio hoje, e não apenas na Argélia, mas lá de modo mais agudo e mais urgente que nunca, a razão e a vida, a razão política, a vida da razão e a razão de viver são melhor portadas pelas mulheres (Derrida, 1995, p. 136, tradução minha)¹²⁰.

As mulheres árabes transformam o sentido da guerra – guerra geralmente feita por homens – e deslocam a guerra viril, aparecendo, na pena de Derrida, como portadoras de um sentido da luta renovado e de novas estratégias de ação – como uma potência insurgente de descolonização do etno-falocentrismo.

Contra a colonização imperialista, contra o terrorismo: os democratas palestinos

Apesar de algumas controvérsias que envolvem a relação de Derrida com Israel¹²¹, em seu artigo sobre as relações entre Derrida e a Palestina, Hassan mostra o engajamento do filósofo magrebino-francês na questão palestina desde seus primeiros livros, como *A escritura e a*

¹²⁰ No original: “Ce que j’appelle d’un mot plus ou moins juste le nouveau Tiers État, c’est ce qui partout porte notre espérance [...] Je crois plus que jamais au rôle éclairé, au rôle éclaieur que peuvent jouer les femmes, je crois à la clarté de leur force (et je l’espère demain déferlante, à la fois pacifique et irrésistible), je crois à la place que peuvent et devront prendre les femmes d’Algérie dans l’avenir auquel nous appelons. Je crois, j’espère en leur mouvement: irrésistible et déferlant. Dans les maisons et dans les rues, sur les lieux de travail et dans les institutions. (Cette guerre civile est pour l’essentiel une guerre d’hommes. Par bien des traits qui ne sont pas limités à l’Algérie, cette guerre *civil* se présente aussi comme une guerre *virile*. Elle est donc aussi, latéralement, par une répression inavouée, une sourde guerre contre les femmes. Elle exclut les femmes du champ politique). [...] Je crois qu’aujourd’hui, et non seulement en Algérie, mais là-bas de façon plus aiguë et plus urgente que jamais, la raison et la vie, la raison politique, la vie de la raison et la raison de vivre sont mieux portées par les femmes” (Derrida, 1995, p. 136).

¹²¹ Cf. Docker, John. The Question of Europe: Said and Derrida. In: Edward Said: Debating the Legacy of a Public Intellectual. Ned Curthoys and Debjani Ganguly (Orgs.). Melbourne University Press, 2007. Nesse ensaio, Docker acusa Derrida de uma traição histórica, por ter não se servido de suas prerrogativas como intelectual público para se engajar nos protestos de Said contra Israel. Outras críticas a Derrida referem-se: 1) Ao dirigir-se tanto aos israelenses como aos palestinos, para pedir um fim do conflito em nome de um bem-viver juntos (o que, segundo alguns, seria equalizar a relação entre Israel e Palestina); e 2) Por não defender o fim do Estado de Israel e sim afirmar seu direito de existência embora exigindo que sejam traçados seus limites, advogando por uma outra política – o que seria visto como uma política liberal da parte de Derrida por alguns militantes pós-coloniais que desejariam o fim do Estado de Israel. Essas questões são analisadas e contrapontos a essas críticas são feitas por Declan Wiffen em sua tese de doutorado *Deconstruction and the question of Palestine: bearing witness to the undeniable*, defendida na University of Kent, Reino Unido, julho de 2014). Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/30707922.pdf>.

diferença (1967), bem como sua crescente presença na cena pública denunciando a política de Israel nas últimas décadas de sua produção e circulação como intelectual e filósofo. Essa entrada em cena de Derrida se fez presente, por exemplo, em suas idas a Israel, em que destaco a conferência *Interpretations at War. Kant, le Juif, l'Allemand*, (*Interpretações em guerra. Kant, o judeu, o alemão*, em tradução livre) sobre a qual Hassan escreve o seguinte:

Depois de lembrar que insistiu para que colegas palestinos de territórios ocupados fossem convidados a participar do colóquio (ele lhes visitará, ao longo da mesma viagem), Derrida convida para que sejam questionados, a “pré-história” do Estado de Israel, “as condições de sua fundação recente, os fundamentos constitucionais, jurídicos, políticos de seu funcionamento atual, as formas de sua *auto-interpretação* etc.” (Derrida *apud* Hassan, 2016, p. 222)¹²².

Hassan nos lembra que já em *A escritura e a diferença*, Derrida aponta para uma comunidade judaica sem necessidade de um Estado Nacional (que Hassan compreende como uma visada antissionista de Derrida), que faça da errância sua própria aventura, considerando-a não como sendo uma marginalização, mas como a possibilidade de uma contra-produção às margens:

Quando um judeu ou um poeta proclamam o Lugar, eles não declaram a guerra. Pois lembrando-nos desde outra memória esse Lugar, essa terra está sempre Lá. O Lugar não é o aqui, empírico e nacional de um território. Imemorial, ele é também um porvir. Melhor: a tradição como aventura (Hassan, 2016, p. 221)¹²³.

A essa ideia do judaísmo como comunidade nômade, ao que tudo indica, Derrida não voltará – ao contrário, defenderá, muitas vezes, a existência do estado de Israel, ainda que como a aceitação estratégica de um acontecimento que se teria tornado irreversível, como ele explica em *De quoi demain... (De que amanhã, 2001)*:

Tenho mil razões para acreditar que *é melhor*, no fim das contas, e para o interesse da maioria, compreendendo os palestinos, compreendendo outros Estados da região, ter esta fundação [do Estado de Israel], apesar de sua violência originária, daqui em diante como irreversível – à condição que se instalem relações de boa vizinhança seja com um Estado palestino portador de *todos* os seus direitos, no sentido mais pleno do termo “Estado” [...], seja no seio do mesmo “Estado” soberano e binacional, com um povo

¹²² No original: “Après avoir rappelé qu’il avait tenu à ce que des collègues palestiniens des territoires occupés soient invités à participer au colloque (il leur rendra au cours du même voyage visite chez eux), Derrida invite à ce que soient interrogés, interprétés, la ‘préhistoire’ de l’État d’Israël, ‘les conditions de sa fondation récente, les fondements constitutionnels, juridiques, politiques de son fonctionnement actuel, les formes de son *auto-interprétation* etc.’” (Derrida *apud* Hassan, 2016, p. 222).

¹²³ “Quand un Juif ou un poète proclament le Lieu, ils ne déclarent pas la guerre. Car nous rappelant depuis l’outre mémoire, ce Lieu, cette terre sont toujours Là-Bas. Le Lieu n’est pas l’Ici empirique et national d’un territoire. Immemorial, il est donc aussi un avenir. Mieux: la tradition comme aventure” (Hassan, 2016, p. 221).

palestino liberado de toda opressão ou de toda segregação intoleráveis (Derrida, 2001, p. 183)¹²⁴.

O conflito entre Israel e Palestina, esta última um território dos “excluídos cercados” (Derrida, 1981, p. 50) se fará presente para pensar uma forma de colonização, no mundo contemporâneo, que se fez a partir de uma politização retórica da memória religiosa, servindo a interesses mundiais, particularmente dos Estados Unidos. Em *Espectros de Marx* (1993), conclamando para uma renovação da crítica marxista que pudesse melhor analisar os imbricamentos entre as guerras religiosas e os aparelhos políticos, econômicos, jurídicos e midiáticos, Derrida escreve o seguinte:

Seria preciso analisar, na amplitude sem limite de suas questões históricas, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, em particular desde a fundação do Estado de Israel, as violências que de toda parte precederam, constituíram, acompanharam e seguiram, *ao mesmo tempo* em conformidade *e* com o desprezo do direito internacional que parece, portanto, hoje, *ao mesmo tempo* mais contraditório, imperfeito e, portanto, mais insuficiente, perfectível e necessário que nunca. Uma tal análise não poderá não mais conceder um papel determinante a essa guerra de escatologias messiânicas, por aquilo que resumimos por elipse com a expressão “apropriação de Jerusalém”. A guerra pela “apropriação” de Jerusalém é hoje a guerra mundial (Derrida, 1993, p. 101)¹²⁵.

Ora, é a mesma Organização das Nações Unidas que, em 1948, decretou a criação do estado de Israel (designada como *nakba*, a “catástrofe”, em árabe) – e que deveria zelar pelo direito internacional – que observa, sem intervir, o agravo desses mesmos direitos em relação à população palestina. Esse apoio da ONU ao movimento sionista em expansão desde fins do século XIX, apoia-se em uma alegada propriedade originária da terra (particularmente de Jerusalém) pelos judeus antes da diáspora, sem a anuência dos palestinos que lá habitam, sendo, por isso, uma imposição colonial. A fundação de Israel é marcada pela Primeira Guerra Árabe-Israelense (1948-1949), onde os palestinos perdem ainda um terço de seu território e em que milhares deles foram obrigados a fugir do recém-criado estado de Israel. Esses palestinos se

¹²⁴ No original: “J’ai mille raisons de croire qu’il vaut mieux, tout compte fait, et pour l’intérêt du plus grand nombre, y compris des Palestiniens, y compris des autres États de la région, tenir cette fondation-ci, malgré sa violence originaire, pour désormais irréversible – à la condition que s’installent des relations de bon voisinage soit avec un État palestinien doté de *tous* ses droits, au sens le plus plein du terme “État” [...] soit au sein du même ‘État’ souverain et bi-national, avec un peuple palestinien libéré de toute oppression ou de toute ségrégation intolérables” (Derrida, 2001, p. 183).

¹²⁵ No original: “Il faudrait analyser, dans l’ampleur sans limite de leurs enjeux historiques, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, en particulier depuis la fondation de l’État d’Israël, les violences qui de toute part l’ont précédée, constituée, accompagnée et suivie, *à la fois* en conformité *et* au mépris d’un droit international qui paraît donc aujourd’hui *à la fois* plus contradictoire, imparfait et donc plus insuffisant, perfectible et nécessaire que jamais. Une telle analyse ne pourra plus ne pas accorder un rôle déterminant à cette guerre des escatologies messianiques pour ce que nous résumons par ellipse sous l’expression ‘appropriation de Jérusalem’. La guerre pour ‘l’appropriation’ de Jérusalem est aujourd’hui la guerre mondiale” (Derrida, 1993, p. 101).

espalharam pelo mundo e até hoje Israel nega aos seus descendentes o repatriamento. Contra as pretensões de um Lévinas (e, em certa medida, de Sartre, também por ele mencionado), que acreditaria que Israel seria o berço de uma nova humanidade, portando, como um bastião, a bandeira de novas Luzes e de uma nova política, Derrida escreve em *Adieu à Emmanuel Lévinas*:

Essa *invenção política* em Israel, algum dia, ocorreu? Em Israel? Esse não é talvez o lugar de colocar essa questão nem, sobretudo, de respondê-la – o tempo, mais que o tempo, faltar-nos-ia para todas as análises requeridas – mas temos o direito de calar aqui a angústia de uma tal interrogação, diante dessas palavras de Lévinas, e do espírito que elas inspiram? Um tal silêncio seria digno das responsabilidades que nos são atribuídas? E, primeiramente, diante de Emmanuel Lévinas mesmo. Eu sou desses que a esperam, essa “invenção política” em Israel, dos que apelam à esperança, e hoje mais que nunca com um desespero que os acontecimentos recentes, para falar apenas deles, não atenuam (por exemplo, mas que são apenas exemplos de ontem e de hoje, o relançar das “implantações” coloniais ou tal decisão da Corte suprema autorizando a tortura e, de modo geral, todas as iniciativas que suspendem, redirecionam ou interrompem o que se continua chamar, modo de falar, o “processo de paz”) (Derrida, 1997, p. 147)¹²⁶.

Também em *Hospitalité II*, seminário em que Derrida busca aprofundar e avaliar mais detidamente a postura de Lévinas em relação a Israel, ele escreve o seguinte:

Todos esses fatos [...], não é simplesmente por que eles são horríveis, é por que eles manifestam que o Estado de Israel se comporta não somente como um Estado como outros, mas um Estado pior que todos, se consideramos que, no mundo, hoje, nenhum Estado que pratica a tortura – e há vários deles – não legitimou, no entanto, a coisa por uma declaração da Corte suprema [aquela de 14 de novembro de 1996, que autorizava métodos brutais de interrogatório pelo General Security Service contra presos palestinos e, em particular, contra Muhammad Abd al-Aziz Hamban], o que aconteceu esses dias em Israel (Derrida, 2022, p. 65)¹²⁷.

Ora, a “invenção política” de Israel – até a presente data – não é outra coisa que uma reprise das intervenções coloniais, com todo seu aparato cruel de violência, tortura e

¹²⁶ No original: “Cette *invention politique* en Israël est-elle jamais advenue? en Israël? Ce n’est peut-être pas le lieu de poser cette question ni surtout d’y répondre – le temps, plus que le temps, nous manquerait d’ailleurs pour toutes les analyses requises – mais a-t-on le droit de taire ici l’angoisse d’une telle interrogation, devant ces mots de Lévinas, et dans l’esprit qui les inspire? Un tel silence serait-il digne des responsabilités qui nous sont assignées? Et d’abord devant Emmanuel Lévinas lui-même. Je suis de ceux qui l’attendent, cette ‘invention politique’ en Israël, de ceux qui l’appellent dans l’espérance, et aujourd’hui plus que jamais avec un désespoir que de récents événements, pour ne parler que d’eux, ne viennent pas atténuer (par exemple, mais ce ne sont que les exemples d’hier et d’aujourd’hui, la relance des ‘implantations’ coloniales ou telle décision de la Cour suprême autorisant la torture, et, d’une façon générale, toutes les initiatives qui suspendent, détournent ou interrompent ce qu’on continue d’appeler, façon de parler, le ‘processus de paix’)” (Derrida, 1997, p. 147).

¹²⁷ No original: “Tous ces faits [...], ce n’est pas simplement parce qu’ils sont horribles, c’est parce qu’ils manifestent que l’État d’Israël se comporte non seulement comme un État comme un autre mais un État pire qu’un autre, si on considère qu’au monde aujourd’hui aucun des États qui pratiquent la torture – et il y en a beaucoup – n’a néanmoins légitimé la chose par une déclaration de la Cour suprême, ce qui est arrivé ces jours-ci en Israël” (Derrida, 2002, p. 65).

assassinatos em massa. O discurso levinasiano parece abstrair, ao menos na superfície, de todos os acontecimentos concretos que têm lugar no território sitiado, para se ver envolto em um fantasma religioso. Essa crítica a Israel, no entanto, corre sempre o risco de ser taxada como antissemitismo, tal a força da memória histórica do holocausto¹²⁸. Em relação a isso, Derrida apela para uma *coragem*, que não desvaneça frente às intimidações que possam ocorrer e que denuncie a instrumentalização da memória histórica, seu cálculo estratégico, o “*se servir do holocausto*”, mesmo afirmando a monstruosidade deste último (Derrida; Roudinesco, 2001, p. 189).

Já em 2002, ele retorna a essa questão no documentário *D’ailleurs Derrida*, dirigido por Safaa Fathy (e que só foi publicada em 2020), lendo seu texto *Nous*¹²⁹. Na película, o único momento em que ele insiste em falar tanto para palestinos como para israelenses, ele retoma a ideia da necessidade de um bem viver-juntos e de um recomeçar:

Nós seríamos numerosos, no mundo, e de todos os lados, a ter esgotado nós-mesmos, todos os discursos argumentados, todas as retóricas armadas, para dizer e predizer, [...] para julgar equitativamente as responsabilidades respectivas e dissimétricas, incomparáveis. De um lado, a fundação violenta do Estado de Israel com a cumplicidade de tantos Estados poderosos, o prolongamento e o desenvolvimento em curso de uma opressão de tipo colonial e arcaica, que a Shoah não pode justificar, mas interdita também a redução a qualquer outro exemplo. Em face, o terrorismo, uma política também culpada de muitos países árabes da região, de Estados tão pouco democráticos, uma autoridade palestina sobrecarregada, a pena democrática, e irresistivelmente tentada e constrangida a um sobre-vestimento [...] (Derrida, 2002, s/p)¹³⁰.

¹²⁸ Sobre essa impossibilidade crítica em relação à política de Israel, Derrida, que fora convidado para encerrar o encontro *Axes of Evil - Letters of Hope* (2002), na Noruega, escreve o seguinte sobre a reação de seus colegas israelenses ao seu artigo: “Eu fiz uma leitura, e na nota de rodapé do texto, que tinha circulado antes da discussão, eu expliquei muito claramente, agora publicada, minha oposição contra a ocupação desses territórios, isso foi no início dos anos noventa. E, de repente, na mesa – éramos em torno de vinte colegas ao redor da mesa – de repente, todos os meus amigos e colegas judeus ficaram com raiva de mim, o objeto da discussão se perdeu completamente, apenas minha nota de rodapé se tornou o foco da discussão. Eles tiraram da sacola todos os mais terríveis textos de Arafat e outros, e eu fiquei completamente isolado” (Derrida *apud* Wiffen, 2014, p. 80). No original: “I gave a lecture, and in the footnote of the lecture, which had been circulated before the discussion, I said very clearly, now published, my opposition to the occupation of the territories, that was in the early 1990s. And suddenly, at the table – we were about Twenty colleagues around the table – suddenly, all my Jewish friends and colleagues got angry at me, the object of the discussion was totally lost and just my footnote was the focus of the discussion. They took from their bags all the most terrible texts by Arafat and others, and I was totally isolated in this...” (Derrida *apud* Wiffen, 2014, p. 80).

¹²⁹ Que foi publicado em uma obra coletiva *Un très proche Orient, Paroles de paix* (Paris, Ed. Joëlle Losfeld/Dada, 2001).

¹³⁰ No original: “*Nous*, malgré toutes les différences du monde et les plus respectables, *nous*, supposons-le, appelons-nous ainsi, nous serions nombreux, dans le monde, et de tous les côtés, à avoir épuisé, à nous y être épuisés nous-mêmes, tous les discours argumentés, toutes les rhétoriques armées, pour dire et prédire [...], pour juger équitablement des responsabilités respectives et dissymétriques, incomparables. D’un côté, la fondation violente de l’Etat d’Israel avec la complicité de tant d’Etats puissants, la prolongation et le développement en cours d’une oppression de type colonial et archaïque, que la Shoah ne peut justifier, mais interdit aussi de réduire à aucun autre exemple. En face, le terrorisme, une politique aussi coupable de bien des pays arabes de la région, d’Etats si peu démocratiques, une autorité palestinienne débordée, à peine démocratique, et irrésistiblement tentée et contrainte par la surenchère” (Derrida, 2002, s/p).

A ideia de Derrida, ao dirigir-se aos dois lados do conflito, é que uma saída para o confronto deve ser reconhecida tanto por israelenses como por palestinos. Derrida considera que tanto Israel como a Palestina partilham um ponto em comum: ambas movem-se em uma política do autoimunitário. O irrepresentável das injustiças da política de Israel contra os palestinos levou a uma lógica suicida, conduzindo o estado judeu a destruir as suas próprias proteções. A reação à repressão policial e militar torna-se o terrorismo que, por sua vez, atrai uma nova onda de repressões, de onde o “esgotamento” de todos os argumentos e análises do conflito. Derrida também não recai em uma análise totalizante e unificada das estratégias políticas de ação do povo palestino. Mesmo resistindo a qualquer defesa do terrorismo como ação política viável, em sua viagem à Palestina, ao reencontrar intelectuais e militantes palestinos democratas, Derrida afirma que tem em relação a eles uma:

confiança absoluta, dessa vez, eu respiro, não evitamos nenhum tema, desde as violências originárias, as expulsões, os campos de refugiados, até a sinistra maldição do arrogante “Netanyahu”. Mas também sobre a impaciência deles diante da democratização insuficiente do poder palestino... (Derrida, 1999, p. 250)¹³¹.

Como afirmou muitas vezes (Derrida, 2008, p. 241), o diálogo entre as partes requer uma saída de Israel dos territórios ocupados e o reconhecimento internacional dos direitos do povo palestino, à sua terra e a seu estado. Seria preciso pensar em uma nova responsabilidade, em uma outra interpretação das interpretações, em uma nova solidariedade, sendo aí que reside a importância do conflito para pensar as grandes injunções do mundo contemporâneo em relação ao colonialismo: “é talvez o tempo de fazer porvir com o mal irreparável, se não quisermos perder ainda, junto com sua alma, sua vida!” (Derrida, 2002, s/p)¹³². Derrida busca mostrar que essas demandas não são apenas do interesse da Palestina, mas também de Israel, que não representa, escreve Derrida, “nem o judaísmo, nem a diáspora” (Hassan, 2016, p. 225); (Derrida, 2005, p. 40).

Para finalizar esse tópico, cito o próprio Hassan em reconhecimento de sua cartografia e de sua interpretação sobre a relação entre Derrida e os palestinos:

a instalação dos palestinos no discurso filosófico em um tempo onde o nome dos palestinos era quase impronunciável ou inaudível, e a transformação do trabalho do

¹³¹ No original: “confiance absolue, cette fois, je respire, nous n’évitons aucun sujet, depuis les violences originaires, les expulsions, les camps de réfugiés, jusqu’à la sinistre malédiction de l’arrogant ‘Netanyahu’. Mais aussi leur impatience devant la démocratisation insuffisante du pouvoir palestinien...” (Derrida, 1999, p. 250).

¹³² No original: “il est peut-être temps de faire de l’a-venir avec du mal irréparable, si l’on veut ne pas perdre encore, avec son âme, sa vie!” (Derrida, 2002, s/p).

pensamento em solidariedade ativa e uma permanente preocupação do acontecimento, eis aí enfim o imenso dom de Derrida aos palestinos e a todo pensamento preocupado com equidade e justiça (Hassan, 2016, p. 228)¹³³.

Outra característica desse conflito, é que dele poderia advir (o que parece, sem dúvida, mais distante nos tempos atuais) uma nova noção de soberania. Isso porque, segundo *A besta e o soberano* (volume I), a soberania é historicamente pensada e efetivada como o poder não-partilhável, não-divisível de um Estado-nação sobre um território. Diferentemente, Derrida aponta para uma soberania partilhada e divisível (o impossível para o conceito de soberania) entre Israel e Palestina dos lugares sagrados, o que, na prática, significaria um diálogo profundo entre o judaísmo de Israel de feições ocidentais e o islão da Palestina imerso na cultura árabe. Esse hibridismo, essa mestiçagem como possibilidade impossível de um *porvir* tenderia a produzir toda uma nova leitura das relações entre o teológico e o político, bem como a herança moderna do fundamento dos Estados-nação e da cidadania. Essa era a esperança de Derrida que vemos hoje em dia naufragar no completo extermínio e genocídio do povo palestino: o mais terrível exemplo contemporâneo do *porvir* como o pior.

Conclusão

O devir da história, a possibilidade da promessa que os acontecimentos portam, fazem com que a questão do porvir, mesmo sem um completo protagonismo humano (desde que este está também imerso no incalculável e no não-programável da história), guarde a necessidade de sua agência: investe-se na emergência de novas subjetividades políticas (que se encarnam em diferentes figuras como Mandela, as mulheres argelinas, os democratas palestinos), de um outro *nós*, de uma outra comunidade de solidariedade mundial. Derrida pensa, em todos os casos que estudamos acima, um amálgama indissolúvel entre a ação política e o agir ético, preocupado em fazer entrar em cena muitas humanidades historicamente abandonadas ao silêncio, ao apagamento e à exclusão. Trata-se de um *espaçamento do espaço*, espaço este determinado por significações e práticas hegemônicas, em nome de uma abertura da história ao outro, às possibilidades menores e às invenções sufocadas.

Insisti em passagens em que expressões como “deve-se”, “é preciso”, “é necessário” são utilizadas por Derrida. A ação política dos “protagonistas” desses três casos – Mandela, as

¹³³ No original: “l’installation des Palestiniens dans le discours philosophique en un temps où le nom des Palestiniens était quasiment imprononçable ou inaudible, et transformation du travail de la pensée en solidarité active et en un permanent souci de l’événement, voilà enfin l’immense don de Derrida aux Palestiniens et à toute pensée soucieuse d’équité et de justice” (Hassan, 2016, p. 228).

mulheres argelinas, os palestinos democratas – repolitizam a ação ética, mesmo em condições críticas, pois tais ações não se voltam apenas para o presente, senão que se abrem para um futuro possível (o que, em muitos casos – vemos hoje na questão Palestina – parece impossível). Sem descartar a ideia de que Derrida se volta para uma eticidade da ética (como defende, por exemplo, Nancy, 2013), ou seja, para as condições de possibilidade de uma ética, busquei mostrar que esse imperativo ético (de justiça, de diminuição da violência e de crueldade, de abertura ao outro, etc.) torna-se um imperativo prático no campo político. *Nesse caso, não se está pensando apenas as condições da ação, mas a ação efetiva.*

A descolonização, trazendo consigo a emergência de novas subjetividades, concorre para a saída da clausura imposta pelo devir etno-carno-logo-falocêntrico da história.

A esperança, o temor e o tremor medem-se pelos signos que nos chegam de toda parte onde, justamente sob a forma da identidade, cultural ou não, as piores violências, aquelas que reconhecemos demasiadamente sem as ter ainda pensado, crimes de xenofobia, racismo, antissemitismo, de fantasmas religiosos ou nacionalistas, agora se liberam, se mesclam, se misturam entre eles, mas se misturam também, não há nada de fortuito nisso, à respiração, ao espírito mesmo da promessa (Derrida, 1991, p. 12)¹³⁴.

Finalmente, a desconstrução e os movimentos descoloniais constituem-se como uma promessa de um porvir ainda em aberto, em construção, que faça da catástrofe colonial uma chance de rolar novamente os dados (“fazer porvir do mal irreparável”) e de transformar o círculo vicioso de crueldade e de injustiça.

O capital se fende, o capital se desidentifica: ele se relaciona consigo não somente se reunindo na diferença *com ele mesmo* e com o outro cabo, com a outra borda do cabo, mas se abrindo sem poder mais se reunir. Ele se abre, ele *já* começou a se abrir, e é *necessário* tomar nota, o que quer dizer *afirmar lembrando* e não somente arquivar ou registrar uma necessidade que de toda forma está operando. Ele começou a se abrir sobre a *outra costa de um outro cabo*, seja-lhe ele oposto, e na guerra mesmo, e seja a oposição interior. Mas, no mesmo golpe, *por ele mesmo*, ele teve que começar a adivinhar, a ver vir, a ouvi-lo também, o outro *do* cabo em geral. Mais radicalmente ainda, mais gravemente (mas é a gravidade de uma ligeira chance imperceptível que não é outra que a experiência mesma do outro) ele começou a se abrir, melhor ainda, a ser afetado pela abertura sem se abrir por ele mesmo sobre um outro, sobre um outro que o cabo mesmo não pode mais relacionar a si como *seu* outro, o *outro consigo* (Derrida, 1991, p. 74)¹³⁵.

¹³⁴ No original: “L’espoir, la crainte et le tremblement sont à la mesure des signes qui nous arrivent de partout où, justement au titre de l’identité, culturelle ou non, les pires violences, celles que nous reconnaissons trop sans les avoir encore pensées, les crimes de xénophobie, du racisme, de l’antisémitisme, du fantasme religieux ou nationalistes, désormais se déchainent, se mêlent, se mêlent entre eux mais se mêlent aussi, il n’y rien de fortuit à cela, aux souffles, à la respiration, à l’esprit même de la promesse” (Derrida, 1991, p. 12).

¹³⁵ No original: “Le capital se fend, le capital se désidentifie: il se rapporte à lui-même non seulement en se rassemblant dans la différence *avec lui-même* et avec l’autre cap, avec l’autre bord du cap, mais s’ouvrant sans pouvoir plus se rassembler. Il s’ouvre, il a *déjà* commencer à s’ouvrir, et *il faut* en prendre acte, ce qui veut dire *affirmer en rappelant* et non pas seulement archiver ou enregistrer une nécessité que de toute façon se trouve à

Considero, assim, a aliança entre a desconstrução e a descolonização como um encaminhamento para a tão sonhada saída da clausura imposta pelo devir etno-falocêntrico da história humana – uma visada na criação de conceitos e práticas que desafiem e desconstruam a metafísica ocidental (outras epistemologias, outras formas de pensar a democracia, outras formas de resistência ao capitalismo, outras interpretações do mundo etc.) e o *homo europaeus*, deixando vir esse outro que é também um outro humano, uma reinvenção do humano – *um humanismo por vir*.

Referências

- ARMSTRONG, Philip. L'abandon et "l'être-avec": Derrida, un français d'Algérie. In: COHEN-LEVINAS, Danielle; MICHAUD, Ginette (Orgs.). **Appels de Jacques Derrida**. Paris: Hermann, 2014.
- CIXOUS, Hélène. Mon Algériance. **Les Inrockuptibles**, Paris, n° 115, v. 20, p. 71-74, 1999.
- DERRIDA, Jacques. **De la Grammatologie**. Paris: Les éditions de Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques. **Marges de la philosophie**. Paris: Les éditions de minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. **Adieu à Emmanuel Levinas**. Paris, Éditions Galilée, 1997.
- DERRIDA, Jacques. Parti pris pour l'Algérie. **Lignes**, Paris, n° 47, v. 2, p. 129-137, 2015.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Campinas: Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **Khôra**. Campinas: Papirus, 1995.
- DERRIDA, Jacques. Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand. In: DERRIDA, Jacques. **Psyché – Invention de l'autre** (tome 2). Paris: Éditions Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine**. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques. Circonfissão. In: DERRIDA, Jacques; BENNINGTON, George. **Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- DERRIDA, Jacques. **Psyché: inventions de l'autre** (tome 1). Paris: Galilée, 1989.
- DERRIDA, Jacques. **Spectres de Marx**. Paris: Galilée, 1993.

l'oeuvre. Il a commencé à s'ouvrir sur l'autre rive d'un autre cap, fût-il opposé, et dans la guerre même, et l'opposition fût-elle intérieure. Mais il a du même coup, *par là même*, commencé à deviner, à voir venir, à l'entendre aussi, l'autre *du* cap en général. Plus radicalement encore, plus gravement (mais c'est la gravité d'une chance légère et imperceptible qui n'est autre que l'expérience même de l'autre), il a commencé à s'ouvrir, ou, mieux encore, à être affecté d'ouverture sans s'ouvrir de lui-même sur un autre, sur un autre que le cap ne peut même plus rapporter à lui-même comme *son* autre, *l'autre avec soi*" (Derrida, 1991, p. 74).

DERRIDA, Jacques. Le dernier mot du racisme. In: DERRIDA, Jacques. **Psyché: Inventions de l'autre**. Paris: Galilée, 1987, p. 353-362.

DERRIDA, Jacques. **Psyché: inventions of the other** (tome 2). Califórnia: Stanford University Press, 2008.

DERRIDA, Jacques. Admiration of Nelson Mandela or the laws of reflection (english version). In: **Pour Nelson Mandela**. Paris: Gallimard, 1986. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/150607697/Jacques-Derrida-Pour-Nelson-Mandela>. Acesso em: 16 set. 2024.

DERRIDA, Jacques; MALABOU, Cathérine. **Voyager avec Jacques Derrida – La Contre-allée**. Paris: La Quinzaine littéraire, Louis Vuitton, 1999.

DERRIDA, Jacques. **A besta e o soberano**, volume 1 (2001-2002). Rio de Janeiro: Via Veritas, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Politique et amitié**. Entretiens avec Michael Sprinker. Paris: Galilée, 2011.

HASSAN, Kadhim. Les palestiniens dans la pensée de Jacques Derrida. **Rue Descartes**, Paris, nº 89-90, v.2, p. 218-230, 2016.

NANCY, Jean-Luc. La voix libre de l'homme. In: LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc (Orgs.). **Les fins de l'homme**. À partir du travail de Jacques Derrida. Paris: Hermann, 2013.

NANCY, Jean-Luc. L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida. **Revue Cités**, Paris, nº 30. p. 65-70, 2007.

ROCHA, Renan. De l'hospitalité décoloniale: l'aporie disruptive chez Derrida. **Oxímora – Revista Internacional De Ética Y Política**, nº 17, p. 86–98, 2020.

WIFFEN, Declan. **Deconstruction and the question of Palestine**: bearing witness to the undeniable. 2014. 247 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Kent, Kent, 2014.

As fissuras do *acontecimento* na escrita filosófico-literária de Clarice

Lispector

Marinazia Cordeiro Pinto¹³⁶

Pâmela Bueno Costa¹³⁷

Resumo:

Operamos, nesse texto, com a noção de *acontecimento*, do filósofo Jacques Derrida, a fim de propor uma reflexão sobre o encontro do olhar da personagem Ana com um homem cego que mascava chicles, tal como nos traz a narrativa do conto *Amor*, de Clarice Lispector. Um encontro que consiste em uma experiência de alteridade que evidencia fissuras, rupturas, imprevisibilidades e descontinuidades. Nesse contexto, o cego pode ser compreendido como uma *imagem-questão*, na medida em que atravessa o Outro, provocando um questionamento, uma percepção das brechas do cotidiano. A visão que Ana tem do cego produz o efeito de um dispositivo de abertura, capaz de desfazer certezas, romper camadas de superficialidades e provocar nela um olhar sensível ao outro dela mesma. Nesse sentido, a leitura do conto tem o potencial de promover uma prática filosófica viva, pulsante e aberta ao *acontecimento*, na fronteira/não-fronteira entre o filosófico e o literário. Além disso, *Amor* oferece um ponto de partida para o ensino da filosofia, ao convocar os estudantes a experimentar o inesperado e a romper com a percepção superficial do cotidiano. A narrativa proporciona que o filosofar se configure como um exercício de atenção, abertura e questionamento, integrando literatura e filosofia na reflexão sobre o *acontecimento* e suas fissuras. Portanto, o aprendizado filosófico não se limita à transmissão de respostas consolidadas, mas se constrói na experiência do imprevisto, na disposição para reconhecer a contingência do real e no potencial de se deixar atravessar pelo Outro, *radicalmente outro*.

Palavras-chave: Literatura; Ensino de Filosofia; Conto *Amor*.

Résumé:

Dans ce texte, nous fonctionnons avec la notion d'Événement, du philosophe Jacques Derrida, afin de proposer une réflexion sur la rencontre entre le regard du personnage Ana et un homme aveugle qui mâchait du chewing-gum, telle que présentée dans le récit de la nouvelle *Amour* de Clarice Lispector. Une rencontre qui consiste en une expérience de l'altérité qui met en évidence des fissures, des ruptures, des imprévisibilités et des discontinuités. Dans ce contexte, la personne aveugle peut être comprise comme une image-question, dans la mesure où elle traverse l'Autre, provoquant une interrogation, une perception des lacunes du quotidien. La vision de l'aveugle qu'a Ana produit l'effet d'un dispositif d'ouverture, capable de défaire les certitudes, de percer les couches de superficialité et de provoquer chez elle un regard sensible vers l'autre en elle-même. En ce sens, la lecture du récit a le potentiel de promouvoir une pratique philosophique vivante, palpitante et ouverte, à la frontière/non-frontière entre le philosophique et le littéraire. De plus, *Amour* offre un point de départ à l'enseignement de la philosophie en invitant les étudiants à vivre l'inattendu et à rompre avec la perception superficielle du quotidien. Le récit permet de concevoir la philosophie comme un exercice d'attention, d'ouverture et de questionnement, intégrant littérature et philosophie dans une réflexion sur l'événement et ses ruptures. Ainsi, l'apprentissage philosophique ne se limite pas à la transmission de réponses consolidées, mais se construit dans l'expérience de l'inattendu, dans la volonté de reconnaître la contingence de la réalité, et dans la possibilité de se laisser traverser par l'Autre, radicalement autre.

Mots-clés: Littérature; Enseignement de la Philosophie; Nouvelle *Amour*.

¹³⁶ Doutora em Educação pelo ProPéd-UERJ, com fomento da FAPERJ e da CAPES. Pesquisadora do grupo de pesquisa Políticas de Currículo e Cultura, inserido na linha de pesquisa: Sujeito, Conhecimento e Cultura do ProPéd-UERJ. Orcid: orcid.org/0000-0001-6880-6658.

¹³⁷ Professora substituta na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutoranda em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Bolsista CAPES. Pesquisadora do Laboratório X de Encruzilhadas Filosóficas UFRJ. Orcid: orcid.org/0009-0002-1436-039.

É sempre do coração que se fala e se escreve.
 só se desconstrói o que se ama;
 e repito (e é preciso repetir)
 [...]

(Rafael Haddock-Lobo)

Algumas linhas preliminares

Com os fios bordados por Rafael Haddock-Lobo, compreendemos que “é sempre do coração que se fala e escreve. Só se desconstrói o que se ama” (Haddock-Lobo, 2019, p. 139). Seguimos, então, os fios que nos são dados, nesse novelo que é o próprio ato de pensar, sempre “a partir de”.

É nesse horizonte que se pode afirmar: ler (com) Derrida é sempre começar *a partir de*. Ler, no sentido derridiano, é se revestir do outro, não como apropriação, mas como escuta impossível¹³⁸, porque é sempre uma escuta por vir, da herança que atravessa e constitui os textos. Toda leitura é, desde sempre, repetição e reinstauração; um retorno que não encontra o primeiro texto, pois este se dissolve na própria trama da linguagem. Como afirma Jacques Derrida, nunca há o início puro, mas o entrelaçamento incessante: “o pano envolvendo o pano” (Derrida, 1972, p. 71).

Um texto que se dedica a outros textos é “escrito em golpes de um só fôlego, entre a carícia na pele aveludada e o murro em ponta de faca” (Haddock-Lobo, 2019, p. 135). Trata-se de uma atividade sem fim, que se dá entre “os véus e as velas, os lençóis e as esporas” (Haddock-Lobo, 2019, p. 135). E seria isso também um gesto de risco? O texto enquanto tecido, talvez como um gesto de risco, há sempre um novo fio, há sempre um novo fio a ser puxado nesse novelo. O valor inaugural de *a partir de* relaciona-se a um certo “movimento de partida, em um sentido de separação da origem do discurso” (Nascimento, 2015, p. 29). Um começo que não coincide com uma origem absoluta, mas que marca um desvio, um deslocamento que já traz em si a diferença.

Este texto propõe uma reflexão sobre o conto *Amor*, de Clarice Lispector, presente na coletânea *Laços de Família*, a partir da noção de *acontecimento*, tal como discutida, sobretudo, por Jacques Derrida. No conto de Clarice Lispector, queremos propor um duplo gesto. Por uma perspectiva *interna* do texto, o cego que masca *chicles* pode ser compreendido como uma *imagem-questão*, como veremos a partir da reflexão de Manuel Antônio de Castro (2005). Uma

¹³⁸ Trata-se de um im-possível que, não sem motivo, Derrida escreve com hífen entre “im” e “possível”, com o propósito de tentar significar algo que é simultaneamente impossível e necessário; algo que é de realização plena impossível, mas que nos chama a uma responsabilidade.

imagem-questão que desloca violentamente a personagem Ana, uma mulher comum, imersa na rotina, cumprindo suas tarefas domésticas e maternas de forma automática, sem reflexão. Contudo, um instante singular rompe a superficialidade de sua existência cotidiana. Nesse momento, as fissuras se abrem na percepção habitual do mundo, e Ana é tomada pelo *páthos* do [re][des]conhecimento, pela experiência do espanto e da inquietação. Por uma outra perspectiva, a perspectiva do leitor, a própria Ana pode ser compreendida como uma *imagem-questão* que nos confronta e nos provoca a repensar nossos *confortos* e nossas “verdades absolutas”.

Nosso intuito, neste texto, será o de pensar o momento em que, ao se deparar com um homem cego durante o trajeto no bonde, Ana experimenta um encontro que desloca sua visão das coisas do mundo. Um esbarrão, que, nas palavras do filósofo derridiano Rafael Haddock-Lobo, diz respeito à “alteridade radical, acolhimento, hospitalidade incondicional, tudo isso supõe, na vinda do outro, o esbarrão na encruza. Esbarrão esse que pode ser chamado de *acontecimento* e no qual cada um sai com um pouco do outro” (Haddock-Lobo, 2021, p. 15).

Em consonância com seus rastros: “é preciso querer esbarrar, ao contrário daquela mitologia branca que Derrida denuncia desde sua encruzilhada que é a desconstrução” (Haddock-Lobo, 2021, p.15). Nesse choque com o outro, o mundo, então, se desestabiliza; as certezas que sustentavam sua vida se partem como ovos, e a ordem cuidadosamente elaborada de sua rotina se revela vulnerável. Esse encontro com o Outro – *radicalmente outro* – provoca a emergência de uma desordem interna que Ana sempre procurou evitar, levando-a a questionar não apenas o mundo em que habita, mas também sua própria relação com esse mundo. É nesse instante que a experiência poética do olhar se manifesta: a percepção do inesperado, da alteridade e da contingência inaugura uma abertura ao real que antes permanecia velado. O perigo acontece.

Ana, assim, desempenha a tarefa do filosofar, sobretudo, no aprender a interrogar, a acolher o Outro e a perceber as fissuras do cotidiano. Nesse horizonte, nossas considerações se organizam em duas partes. Na primeira, exploramos o conceito de *acontecimento* em Derrida, destacando rupturas, imprevisibilidades e descontinuidades; compreendendo a história como não linear, livre de relações fixas de causa e efeito. Trata-se de um mundo em que os sentidos das coisas permanecem em constante movimento, jamais apreensíveis como definitivos ou inquestionáveis.

Na segunda parte, refletimos sobre a *imagem-questão*, conforme Manuel Antônio de Castro. Esta imagem vai além da mera ilustração ou da cena cotidiana. Ela desloca, desestabiliza, confronta e convoca. Podemos tomar Ana como essa *imagem-questão*, que nos

confronta pelo medo que a personagem tem da *íntima desordem, da hora perigosa da tarde*; pela *sua fuga do perigo de viver*. É todo um enclausurar-se na rotina que é rompido a partir do encontro com o Outro. Um outro que também se coloca para a personagem como uma *imagem-questão* que a desloca em si mesma e no mundo.

Nesse sentido, *Amor* pode ser concebido como o ponto de partida para o ensino da filosofia e do próprio filosofar. O conto oferece um convite aos estudantes para *entre-ver* o real, romper com a percepção comum do cotidiano e abrir-se à experiência do *acontecimento*. Ensinar a partir do conto não se limita à transmissão de conteúdo literário; implica convocar os estudantes a uma postura de atenção, interrogação e admiração, permitindo que se deixem afetar pelo mundo. Essa prática pedagógica transforma espanto e admiração, que são fundamentos do filosofar na tradição platônica e aristotélica, em operadores no desenvolvimento de uma reflexão crítica, de um olhar atento ao ordinário-extraordinário e de uma percepção do invisível que se oculta na rotina.

1. Notas sobre o *acontecimento*

O tempo, essa sucessão de fatos desconexos –
quanto mais fatos, mais tempo –,
cuidou de desfazer minhas cores [...].
Restam as traças, muitas traças [...].
Mas todos se foram, sobrou apenas esse fantasma
se esgueirando sorrateiro através das paredes.

(Alice Casimiro Lopes)

A forma como a história foi pensada no decorrer dos séculos e das trajetórias da filosofia ocidental talvez esteja relacionada às diversas maneiras como se entendeu o conhecimento. Se o conhecimento não se dá, de forma contingente, a partir de um movimento incessante de continuidades e discontinuidades, se ele é um conjunto de verdades prontas para serem acessadas, um conjunto de verdades como um *a priori*, um conhecimento transcendental, fora dos *ires e vires* incalculáveis da vida, a história é entendida a partir de uma ideia de absoluto. No entanto, seguindo os fios dados, em uma tessitura com Jacques Derrida, pensamos a história como *acontecimento*, aceitando que existe uma certa impossibilidade de dizer o *acontecimento*.

Trata-se de uma história cujos destinos e futuros não estão previamente traçados. Nessa perspectiva, o *acontecimento* “é único, imprevisível, não dominável por qualquer ipseidade nem por qualquer performatividade convencional e consensual, [...] um evento previsto está já presente, apresentável, já chegou ou aconteceu e já está neutralizado na sua irrupção” (Derrida,

2009b, p. 169; p. 252). Em outras palavras, o *acontecimento* não se submete à decisão ou ao assentimento de um *sujeito*.

É nesse sentido que Derrida responde ao seu próprio questionamento sobre se um evento que fosse necessário e agendado previamente seria um *acontecimento*. O autor nos diz que “a acontecimentalidade do *acontecimento* exige, portanto, se se quer pensá-la, essa ênfase no arbitrário, no fortuito, no contingente, no aleatório, no imprevisível” (Derrida, 2004, p. 134). Para além dessa imprevisibilidade do *acontecimento*, Derrida (2001a, p. 247) também afirma que os efeitos de um acontecimento não podem ser contidos ou orquestrados por ninguém.

O filósofo magrebino (Derrida, 2001a, p. 241) afirma, ainda, que o *acontecimento*, além de imprevisível e disruptivo, acontece uma única vez. Ele “é trágico porque ele nunca vai acontecer novamente” (Moraes, 2020, p. 23). Dito de outra forma, a primeira vez do *acontecimento* também é a sua última vez; ele é singular, excepcional, insubstituível. Nas palavras de Derrida, “Aí onde não há esta singularidade absoluta do incalculável e do excepcional, nada nem ninguém, nada de *outro* chega ou acontece. [...] A incondicionalidade do incalculável dá a pensar o evento” (Derrida, 2018, p. 259). Sendo assim, o *acontecimento* está na categoria do que não pode ser calculado, do que não vemos vir, não percebemos a sua aproximação. O *acontecimento* chega e muda o “curso habitual da história” (Moraes, 2020, p. 29).

Por conseguinte, como um acontecimento, na perspectiva derridiana, não pode ser planejado, não existe uma expectativa de sua vinda, não existe a possibilidade de se preparar para o *acontecimento*. É no que consideramos o fluxo natural da vida, na rotina, na repetição que o *acontecimento* acontece e tudo estremece. É a repetição, em forma de um retorno, que constitui os *ingredientes* de um *acontecimento*.

Desse modo, muitas vezes, o *acontecimento* tem vez como o retorno de algo que foi recalcado, algo que foi continuamente apagado na sociedade ou afogado dentro do ser de alguém. É por isso que o *acontecimento* é sempre traumático, é sempre assombroso e “acaba por promover uma ferida no curso da história” (Moraes, 2020, p. 165), uma ferida que, como vimos, não pode ser contida em seus efeitos. Trata-se de um retorno de um outro ou de um outro de mim que quase nunca é amigável. São retornos que desestabilizam o que, antes, parecia ordenado; um retorno que quebra a normalidade, que altera o funcionamento *ideal* de todas as coisas (Moraes, 2020, p. 145). Quanto mais fortemente recalcado, maior a força do retorno, maior o potencial de trazer o pesadelo do incontrolável, do insubmisso, reaparecendo de forma destruturante e ameaçadora.

Vale também destacar que o que é recalcado e desvalorizado, no momento que retorna, exige uma atitude que é, geralmente, a de tentar recalcar mais uma vez: “O trauma do *acontecimento* leva a novas tentativas de cálculo, à criação de novas suposições e pressuposições, a novas regras e leis que tentam denegar a potência do caos, da singularidade, do *todo outro*, das indagações incessantes” (Costa; Lopes, 2013, p. 57). Esse retornante, por vezes, é conhecido, é familiar, habita de forma espectral o espaço para o qual retorna. Trata-se de um estranho, porque surpreende e assusta; mas também é um familiar, porque faz parte daquele mundo, o mundo interior ou o mundo do mundo. Caminhando com Derrida (1994, p. 58), temos que toda tranquilidade, assim como toda hegemonia é assombrada por espectros de uma intranquilidade, de uma anti-hegemonia. Como nos diz Derrida, “um fantasma não morre nunca, está sempre por vir ou por retornar” (Derrida, 1994, p. 136).

Ainda com Derrida (2001b), temos que o presente é sempre espectralizado pelo passado e pelo futuro, entendendo que “o valor de espectralidade é por si próprio desconstrutor, uma força que atrapalha o crer na presença”, uma força que desconstrói, então, o privilégio da presença. O espectro tem a sua própria temporalidade: “O tempo do espectro é o tempo do *acontecimento*, do impossível, que não há como se determinar; que, como uma irrupção, disjunta o tempo e acontece e nem ‘dá tempo’ de se prevenir, de fechar os olhos [...]” (Haddock-Lobo, 2011, p. 60). O espectro transita nas contradições, ele transita entre o ser e o não ser, a coisa e a não coisa; o espectro não se encaixa na categoria das coisas presentes ou das coisas ausentes – os espectros *estão* entre nós.

Considerando-se também, com Derrida (2010), que não existem começos, que todo começo já é uma repetição que vem com algo de inédito somado a algo do que já existe, não existe segurança no que está instituído. É necessário saber conviver com os espectros e com a possibilidade imprevisível de seu retorno, pois a intervenção destes impede as determinações imutáveis; o espectro exorciza a plenitude. E mais, o espectro pode crescer na memória, na cultura, ele pode passar a fazer parte de um ideário: “A presença familiar de um estranho elemento que ocupa um espaço mesmo em sua não-presença, *unheimlich*, é a lógica dos espectros de outrem que sempre retornam para nos assombrar” (Moraes, 2020, p. 188).

Essa perspectiva de assombramento e de espectralidade permite-nos pensar o *acontecimento* como uma *experiência* espectral, uma *experiência* dos espectros. Sendo assim, diz respeito a uma *experiência* cuja temporalidade também só pode ser espectral, sobre a qual só se pode pensar a partir da disjunção, da inadequação, da desproporção. Nas palavras de Rafael Haddock-Lobo, “momento, este da aparição do espectro, em que passado, presente e

futuro se embaralham, pois o passado se presentifica ordenando o futuro – *experiência do porvir*, diz Derrida” (Haddock-Lobo, 2013, p. 272).

Trata-se, portanto, de um momento espectral, um momento que não se encaixa mais na linearidade temporal de passado-presente-futuro, um momento assaltado por fantasmas que invadem a memória e reacendem as suas heranças. É nesse sentido que Derrida nos diz sobre *acontecimentos* que apontam para um *porvir* e que justamente emanam de um por vir, “esses *acontecimentos* sísmicos vêm do por vir, eles são dados a partir do fundo instável, crítico e deslocado do tempo. De um tempo disjunto ou desajustado sem o qual não haveria nem acontecimento nem história...” (Derrida, 1994, p. 227). Seria o que Carla Rodrigues denominou “Regresso do futuro”, segundo ela, “uma aporia à moda derridiana, uma estranha temporalidade na qual o futuro não está adiante, mas apontando para alternativas que foram sendo esquecidas num passado condenado a não ser lembrado” (Rodrigues, 2021, p. 96).

Importante considerar também que mostrar ou contar o *acontecimento* reduziria o *acontecimento* a um objeto e excluiria a dimensão imprevisível da produção do dizer. Ou seja, o dizer do *acontecimento*, em sua im-possibilidade, também é um *acontecimento*. Afirmamos, então, que, nessa perspectiva, a imprevisibilidade e a singularidade são marcas do *acontecimento* e também do *dizer o acontecimento* (Pinto, 2024). Dessa forma, o testemunho seria o dizer do que “*escapa ao relato*” (Duque-Estrada, 2004b, p. 48). Nesse sentido, quando pensamos o conto *Amor*, chama a atenção do leitor o fato de que Ana tenha passado por um momento tão intenso e nenhuma palavra ou gesto perceptível tenha dito/transmitido ao seu marido ou aos convidados do jantar, sobre tamanha angústia, tamanho desespero.

Talvez, para Ana, aturdida com o deslocamento daquela visão, devido às emoções que a envolveram nesse processo, seja mais intensamente im-possível contar esse *acontecimento*, dizer o *acontecimento* tal qual ele se deu, em sua inexistente inteireza e fixidez. Podemos, nesse ponto, pensar, com Judith Butler, no quanto “nenhuma palavra pode descrever de maneira adequada o caráter e o objetivo dessa luta humana” (Butler, 2018, p. 149); no caso a luta interior da personagem, a luta dela com o outro que a constitui.

É a partir dessa personagem, de sua luta interior e da própria narrativa clariceana que avançamos para o próximo ponto deste trabalho, articulando as noções derridianas de *acontecimento* e espectro com a *experiência* de uma abertura que permite *entre-ver* o real de modo inaudito. Um *acontecimento* que é inaudito porque escapa à totalização e que, ao cortar e desestabilizar, inaugura novas formas de estar no mundo. Na singularidade dessa *experiência*, o ordinário se fragmenta, o previsível se dissolve e a filosofia se *des-vela*, em cada fissura do cotidiano.

2. Ana e a tarefa do filosofar

Os que me lerem, assim, levem um soco
no estômago para ver se é bom.
A vida é um soco no estômago.

(Clarice Lispector)

Assombrados por esses espectros, seguimos os fios que se apresentam e, nessa tessitura, nos deparamos com os laços, com os “nós” que nos convocam a uma abertura. Ensinar, então, é também aprender a desfazer esses nós, a deixar-se romper e a aceitar a quebra das estruturas seguras que nos prendem.

Importante frisar que a arte não se reduz a um ornamento; ela é também um exercício, ou podemos dizer, certa prática de pensamento. Sendo assim, não tomamos a literatura como mero ornamento, pois estamos sempre lidando com a contaminação, com os rastros e as *restâncias* entre os gêneros. A querela entre filosofia e arte remonta à Antiguidade e sempre se caracterizou por tensões e obstáculos, evidenciando a necessidade de atravessar fronteiras, romper limites e abrir-se a encontros. Nesse sentido, Jacques Derrida, em *A lei do gênero*¹³⁹, afirma que não é possível pensar a lei sem antes considerar suas fronteiras e limites; da mesma forma, não se pode pensar um gênero literário sem reconhecer a contaminação que o atravessa, as múltiplas dispersões presentes em cada forma. A relação entre filosofia e literatura, nem sempre é amorosa, mas é possível apostar nessa entrega, nessa transação, como ressalta Benedito Nunes (2009).

Benedito Nunes, em *A Clave do Poético*, ao refletir sobre a transação relacional entre linguagens, ele observa que filosofia e literatura se atravessam nas suas próprias *extremidades*, o filosófico na poesia e o poético na literatura. Nesse sentido, operamos com o literário e a filosofia, em uma transação, um cruzo em constante transpasse. Trata-se de um movimento, em

¹³⁹ Traduzido para o português por Nicole Alvarenga Marcello e Carla Rodrigues. Esse texto foi apresentado originalmente em 1979. *La loi du genre*, de Jacques Derrida, constitui um marco na consolidação de temas fundamentais que atravessam sua trajetória filosófica. A partir da análise do texto *La folie du jour*, Derrida propõe uma reflexão sobre a impossibilidade de uma delimitação estável dos gêneros literários, problematizando as fronteiras que definem o que se entende por narrativa literária em seus modos de constituição e enunciação. Em 1995, no colóquio *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, o filósofo retoma esse debate com Blanchot, deslocando o foco para outra fronteira instável: a distinção entre ficção e não ficção. A análise recai, então, sobre o texto *L'instant de ma mort*, que Derrida incorpora integralmente à sua conferência, posteriormente publicada sob o título *Demeure*, evidenciando, mais uma vez, o gesto de hospitalidade teórica e textual que marca sua interlocução com Blanchot. A esse respeito, ver as notas das tradutoras do texto mencionado. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/tel/article/view/13793/209209213291>.

que não nos propomos a traçar limites precisos. As duas linguagens se encontram, se correspondem e se atravessam, mantendo, ao mesmo tempo, suas *diferenças*.

A pergunta que se impõe é: o que há de comum entre filosofia e literatura? Nunes sugere que a intersecção reside no poder da palavra, capaz de gerar sentido e experiência. Entretanto, essa palavra mantém uma indistinção, marcada por uma tensão entre proximidade e afastamento. É justamente essa relação ambígua, proximidade na distância, que caracteriza o vínculo transacional entre filosofia e literatura (Nunes, 2009, p. 29).

É nesse jogo transacional, em que filosofia e literatura se chocam, se cruzam, se atravessam. A personagem Ana, em *Amor*, de Clarice Lispector, pode ser pensada como uma *imagem-questão*, na perspectiva de Manuel Antônio de Castro, em *A arte em questão: as questões da arte* (2005). Para o filósofo, a experiência poética se intensifica quando se apresenta como *imagem-questão*, momento em que o invisível se manifesta.

Somando-se a isso, no caso de Ana, o encontro com o cego mascando chicles constitui um *acontecimento* que se inscreve como *imagem-questão*, rompendo a linearidade previsível da experiência cotidiana e desestabilizando sua percepção do mundo. Esse evento não se limita a um efeito narrativo; ele atravessa a consciência da personagem, atuando internamente, passando pelo filtro da memória, que seleciona, reinventa ou oculta aspectos da experiência. Nos termos de Castro, quando Ana, pessoas, objetos e *acontecimentos* se entrelaçam, o real se apresenta como um mundo mutável, rico, estranho e poético.

Surge, desse modo, a ficção poética, estruturada por imagens-questões, personagens-agentes-questões, eventos-questões, narradores-questões e enredos-questões¹⁴⁰. A obra literária, nesse sentido, constitui-se como um acontecer poético, capaz de convocar o leitor à abertura, à reflexão crítica e à percepção das fissuras do cotidiano¹⁴¹. No contexto do ensino de filosofia, Ana, como *imagem-questão*, revela a potência do conto para o ensino. A narrativa evidencia que as questões não surgem simplesmente quando nos propomos a perguntar; mas, por vezes, as questões nos convocam, emergindo do entrelaçamento e das fissuras da experiência.

De acordo com Castro, desde o nascimento, somos lançados nesse espaço de questões, vivendo sempre em um entre: entre vida e morte, entre ser e não-ser, entre *eros* e *thanatos*.

¹⁴⁰ Podemos reconhecer essa *imagem-questão* na obra, de Clarice Lispector, *A paixão segundo G.H.*, em que a personagem vivencia uma experiência de alteridade radical ao se deparar com o outro – representado pela barata. Tal leitura é desenvolvida por Adriano Negris e Pâmela Bueno Costa, ao analisarem o encontro entre G.H. e a alteridade como uma abertura violenta para o estranho. Ver “Derrida e Lispector e as metonímias do comer bem”. Ítaca, n. 41. Derrida Hoje: Perspectivas da Desconstrução, Vol. II, 2024.

¹⁴¹ Essa discussão está presente também no seguinte texto: *Imagem-questão*. Travessia Poética. Disponível em: <https://travessia poetica.blogspot.com/2007/05/imagem-questo-prof.html>. Acesso em: 13 maio de 2026.

Reconhecer Ana como *imagem-questão* implica, portanto, perceber que a filosofia se realiza na atenção aos *acontecimentos*, na sensibilidade às fissuras do real e na disposição para o espanto e a interrogação.

Ensinar filosofia, a partir do conto de Lispector, significa adentrar um campo rico em possibilidades. Trata-se de um terreno fértil para pensar a “tarefa da filosofia”. Haddock-Lobo nos lembra que a tarefa já vem atrelada a uma “tarifa”¹⁴²; ou seja, exige uma escolha de caminho, uma disposição para o pensamento, uma abertura para o filosofar.

O conto *Amor* oferece, nesse sentido, a figura da *imagem-questão*, ou seja, podemos entender esse *acontecimento* como espanto. Porque no encontro com o Outro, com o estranho, que o familiar se desestabiliza, abrindo um mundo novo; não desconsiderando, como vimos anteriormente, que o Outro é um estranho, mas um “*estranho-familiar*”. Essa experiência toca e fere, sobretudo, porque, na fissura que se cria, os ovos caem e se quebram; Ana se vê perdida, observando. A *poética do olhar*, nesse momento, torna-se fundamental, pois permite perceber o ordinário-extraordinário, o visível-invisível do cotidiano.

Trata-se, portanto, de uma filosofia do ordinário, de uma abertura para o mundo que se revela no que parecia banal. Em *Amor*, a ruptura se dá no encontro com um Outro “*radicalmente outro*”¹⁴³. Ana, uma mulher comum, rompe, ainda que por instantes, com a ditadura da rotina e se vê diante de um verdadeiro *terremoto de emoções*. Como observa Didi-Huberman, trata-se de uma *vertical das emoções* (2021), momento em que a visão *morna* do real é atravessada subitamente pela força de uma erupção, ou seja, uma avalanche de emoções.

Em uma tentativa de resumir a narrativa de Clarice, podemos dizer que a vida da personagem Ana seguia um curso marcado pela ordem doméstica: dona de casa, cuidadora, atenta às tarefas que lhe cabiam. “Ela plantara as sementes que tinha na mão, não outras, mas

¹⁴² Na conferência intitulada “Das rosas pequeninas: uma filosofia popular brasileira – a que será que se destina?” (2025), apresentada durante o evento em comemoração aos 10 anos do LAFITA, o filósofo Rafael Haddock-Lobo (IFCS/UFRJ) responde à provocação formulada pela professora Carla Rodrigues: “Filosofar – ao que será que se destina?”. Em sua comunicação, Haddock-Lobo propõe uma abordagem sensível e etimológica da noção de “tarefa” como chave para pensar o destino do filosofar, especialmente no contexto de uma filosofia popular brasileira. Segundo ele, as palavras “*tarefa*” (português) e “*tarea*” (espanhol) têm origem no termo árabe *tariha*, que significa literalmente “tarifa”, ou seja, uma “porção atribuída” ou “quantia determinada”. Esse termo teria ingressado nas línguas ibéricas por meio das trocas comerciais na Península. Tal origem sugere que toda tarefa carrega consigo não apenas a noção de algo a ser feito, mas também a de um ônus: há sempre algo a ser pago, renunciado ou oferecido. Assim, ao retomar a questão sobre o destino da filosofia, Haddock-Lobo aponta que, seja na tradição alemã (*Aufgabe*), francesa (*tâche*) ou nas línguas ibéricas, a ideia de tarefa está invariavelmente vinculada a uma forma de entrega. Filosofar, portanto, não é apenas uma atividade intelectual, mas um gesto ético e existencial de abertura, de compromisso e, sobretudo, de agradecimento. Destinar-se à filosofia ou perguntar a que se destina uma filosofia popular brasileira, implica reconhecer que o pensar exige também um certo risco, uma escuta atenta e uma disposição para a perda e para o encontro.

¹⁴³ O conceito de “radicalmente outro” (*autrui radicalement autre*) é central na ética de Emmanuel Lévinas. Ver principalmente *Totalidade e Infinito* (*Totalité et Infini*, 1961).

essas apenas. E cresciam árvores” (Lispector, 1999b, p. 19). “Ana dava a tudo, tranquilamente, sua mão pequena e forte, sua corrente de vida” (Lispector, 1999b, p. 19). Sua cautela limitava-se a “tomar cuidado na hora perigosa da tarde” (Lispector, 1999b, p. 20), sem colocar em questão a solidez que sentia no lar, “a raiz firme das coisas” (Lispector, 1999b, p. 20).

A personagem, “por caminhos tortos, viera a cair num destino de mulher, com a surpresa de nele caber como se o tivesse inventado” (Lispector, 1999b, p. 20). Esse “destino de mulher” condensa as funções socialmente atribuídas ao feminino – responsabilidades que, no caso de Ana, confirmam e reforçam sua identidade. Vemos na frase: “O homem com quem casara era um homem verdadeiro, os filhos que tivera eram filhos verdadeiros” (Lispector, 1999b, p. 20). Sua juventude anterior lhe parecia “estranha como uma doença de vida” (Lispector, 1999b, p. 20), da qual emergira lentamente para descobrir que também, sem a felicidade, se podia viver: ao aboli-la, encontrara “uma legião de pessoas, antes invisíveis, que viviam como quem trabalha – com persistência, continuidade, alegria” (Lispector, 1999b, p. 20). Ainda assim, fissuras se insinuavam: “Certa hora da tarde era mais perigosa. Certa hora da tarde as árvores que plantara riam dela. Quando nada mais precisava de sua força, inquietava-se” (Lispector, 1999b, p. 19). Seu cotidiano avançava, sem reflexão, no puro automatismo de existir.

É nesse contexto que Ana vivencia uma experiência inescapável. A caminho de casa, ao final de mais uma “hora instável” em seu cotidiano, ela percebe, pela janela do bonde, um homem parado no ponto: “O bonde se arrastava, em seguida estacava. Até Humaitá tinha tempo de descansar. Foi então que olhou para o homem parado no ponto” (Lispector, 1999b, p. 21). Ele poderia ser apenas mais um transeunte. No entanto, “a diferença entre ele e os outros é que ele estava realmente parado. De pé, suas mãos se mantinham avançadas. Era um cego” (Lispector, 1999b, p. 21). Essa imagem, aparentemente banal, passaria despercebida para quem vive apenas à superfície das coisas. Contudo, a personagem carrega inquietações internas das quais tenta fugir. A visão do homem cego converte-se, então, no gatilho para um estado de desassossego: “O que havia mais que fizesse Ana se aprumar em desconfiança? Alguma coisa intranquila estava sucedendo. Então ela viu: o cego mascava chicles... Um homem cego mascava chicles” (Lispector, 1999b, p. 21).

Neste contexto, dá-se o *acontecimento*, um corte que irrompe o fluxo habitual da experiência, desorganizando a ordem íntima da personagem. Em termos clariceanos, trata-se de algo que “retira a terceira perna”, retira a sustentação da estabilidade. Sua presença cria uma fissura na percepção habitual, obrigando Ana a *entre-ver* o mundo de forma diferente. O cotidiano deixa de ser morno e previsível; a ilusão de controle se rompe. Essa experiência de estranhamento e deslocamento constitui um ponto para a reflexão, já que mobiliza a

personagem a uma postura de atenção e de abertura à contingência, elementos fulcrais para a prática do filosofar. Devido a isso, o conto *Amor* oferece uma possibilidade pedagógica para o ensino da filosofia. Ele exemplifica como a literatura pode ser uma *travessia*, nos termos de Guimarães Rosa, para experimentar o imprevisto, rompendo com a percepção superficial do cotidiano e convocando o estudante a um exercício de interrogação. Ensinar filosofia a partir dessa narrativa não consiste em transmitir respostas consolidadas, mas em dar destaque a certo chamado, a um convite à abertura do ver; em provocar certo espanto, fruto do *acontecimento*¹⁴⁴.

O acontecimento constitui um ponto de corte. Não seria precisamente desse corte *inaugural* que a filosofia emerge? Talvez a filosofia “nasça” quando se deixa atravessar pelas questões que a convocam, recusando tanto a fuga diante do espanto quanto a tentativa de capturá-lo. Filosofar seria, antes, permanecer junto ao espantar-se, habitar sua abertura e sustentar a inquietação e o desconforto. Assim como Ana deixa cair os ovos e, dessa ruptura, algo novo acontece, abre-se a possibilidade de uma criação. Nesse encontro violento com o cego, Ana é convocada a ver-sentir-ser. Nesse caso, esse entrelaçamento é fundamental para pensarmos o *acontecimento* vivenciado por Ana.

Sabemos que um começo é sempre marcado por muitos rastros, em diálogo com Derrida, não temos um princípio ou uma origem fechada, lidamos sempre com os indecíveis, deixando *o élitro flutuar* em quase-conceitos. *Desde a origem* o que temos é a repetição. Assim, o movimento de compreender perpassa pelo olhar, no sentido de olhar suas fendas, o entre, no meio da travessia, ou seja, em suas *brisuras*, brechas e fissuras. Nesse ponto, as tessituras derridianas entram em cena, pois nossa leitura sempre estará atrelada aos fios e nós da *desconstrução*.

Dito isso, pensemos no espanto e na admiração, que são, portanto, *acontecimentos* abruptos, súbitos, que provocam a interrogação. Como diz Lispector, “Inclinada, olhava o cego profundamente, como se olha o que não nos vê” (Lispector, 1999b, p. 21). A experiência filosófica nasce dessa suspensão, dessa interrupção do cotidiano, como uma busca pelo fundamento, pela origem dos porquês. Para pensar a origem do filosofar, recorreremos aos filósofos da Antiguidade, Platão e Aristóteles. Segundo Platão, a filosofia nasce do espanto (*thaumazéin*), da admiração. Em sua obra, *Teeteto* (155d), o filósofo afirma que a disposição do filósofo é o admirar-se, o espantar-se. É a partir desse movimento que o ser humano começa

¹⁴⁴ Em *miúdos*, trata-se de um chamado à atenção e ao deslocamento epistemológico, permitindo que o conhecimento surja como efeito da experiência do acontecimento, em diálogo com as perspectivas de Heidegger e Derrida. Se, para Heidegger, o acontecimento remete à abertura na qual o ser se desvela, para Derrida ele designa a *irrupção do outro e do por vir*, excedendo toda previsão e apropriação.

a lançar um olhar reflexivo sobre as coisas e a questionar, revelando o desejo profundo pelo conhecimento. Admirar-se é permitir-se ser tomado por um desejo que impulsiona em direção à busca do *logos*, à razão e à verdade. Marcelo Perine observa:

O *thaumazéin* significa admirar, maravilhar-se, ficar estupefato, sob duplo aspecto: por um lado aquele que admira não sabe tudo aquilo que admira e, mais ainda, sabe que não sabe; por outro lado, sabendo disso, põe-se ao caminho do saber, porque deseja a ciência (Perine, 2007, p. 23).

Assim, a admiração desperta a consciência da ignorância e, com ela, o desejo de conhecer. Importante demarcar que o filosofar não se limita às questões fundantes; pode ser a ruptura, o *Riss* – o rasgão¹⁴⁵. O filosofar, sobretudo, é travessia, tendo em vista que é preciso mergulhar nas inquietações do presente, nas experiências cotidianas marcadas pelo *acontecimento*, que escapam às definições fechadas, rígidas. Nesse sentido, em diálogo com Haddock-Lobo, podemos chamar esse filosofar de “*pensamento úmido*”¹⁴⁶.

Retornando aos antigos, na filosofia de Aristóteles, principalmente na *Metafísica*, argumenta-se que: “todos os homens têm naturalmente o desejo de saber. O prazer que nos causam as percepções de nossos sentidos é uma prova desta verdade” (Aristóteles, 2007, p. 41). Para ele, a filosofia se ocupa da investigação das causas e dos princípios, refletindo sobre a essência das coisas (*ousia*). O espanto (*thaumazéin*) é, portanto, o impulso inicial que leva o homem a observar a realidade tal como ela se apresenta e a buscar suas causas e princípios. Esse movimento inaugura o filosofar: um salto, uma mudança, um titubeio que desperta para a interrogação contida na pergunta. Como afirma Fogel:

A pergunta vai se fazendo inaugural, originária, ou seja, ela é a forma como se realiza e se concretiza insistentemente a experiência nela contida, a saber, o espanto, e o pasmo pelo fato que as coisas sejam; a admiração pelo fato que é e que há (real, ente, coisas) (Fogel, 2009, p. 36).

O filosofar é, portanto, um movimento vivo, em constante retomada do espanto e da admiração. Na tradição aristotélica e platônica, percebe-se o perdurar desse “ainda agora” do espanto. Os primeiros filósofos se espantaram e, assim, começaram a filosofar. Esse despertar

¹⁴⁵ Essa discussão é desenvolvida por Heidegger em *A Origem da Obra de Arte* (São Paulo: Edições 70, 2010), especialmente em torno do conceito de *Riss*, entendido como a fenda ou a cisão que possibilita a instauração da verdade no interior da obra.

¹⁴⁶ Ver Rafael Haddock-Lobo. Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Nau Editora / PUC-Rio, 2011. Tese de doutorado defendida em 2007 na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. O “pensamento úmido” refere-se a uma forma de filosofar que resiste a definições rígidas e valoriza a abertura ao outro.

para o real, para o desvelamento do encoberto, sustenta a busca incessante pelo saber e pela compreensão da existência. Enquanto movimento vivo e em constante retomada do espanto e da admiração, oferece uma chave para o ensino. Assim como esses primeiros filósofos se espantaram e iniciaram o exercício do filosofar, ensinar a partir de narrativas, como o conto *Amor*, de Clarice Lispector, pode convocar os estudantes a uma abertura reflexiva para o real, para perceber o *acontecimento* que se desvela no cotidiano.

O conto atua como experiência filosófica, propiciando o despertar do olhar para o ordinário-extraordinário. A narrativa estimula a capacidade de interrogar, de admirar e se deixar afetar pelo mundo. Ensinar, nesse sentido, não se restringe à transmissão de conteúdo; trata-se de fomentar uma disposição para o pensamento, em que o espanto funciona como porta de entrada para a reflexão crítica e para a compreensão mais profunda da existência e das relações que nos atravessam.

O conto clariceano traz uma cena de ruptura, uma imagem capaz de desarticular a sensação de permanência no interior da personagem Ana. Nas palavras de Didi-Huberman, “a imagem seria, [...], o lampejo passante que transpõe, tal um cometa, a imobilidade de todo horizonte” (Didi-Huberman, 2011, p. 117). Trata-se da imagem de algo como um operador “de crise, de crítica ou de emancipação [...] capaz de *transpor o horizonte* das construções totalitárias” (Didi-Huberman, 2011, p. 118), capaz de quebrar rotinas que precisam ser absolutas e aprisionantes para que as fraturas das dúvidas, dos questionamentos não dominem o cenário. Imagens que ao mesmo tempo que tumultuam, desestabilizam, desmontam, acarretam uma *reorganização* – sempre precária e contingente – da vida, uma *reorganização* da história.

Segundo Didi-Huberman (2011, p. 118-119), podemos pensar na imagem do cego mascando *chicles* e atravessando a rua como “uma aparição única, preciosa” que atravessa o campo de visão de Ana e desaba sobre ela; uma “coisa que queima, coisa que cai”, desmantelando tudo. Tal qual um vagalume é uma aparição frugal, pequena, que logo desaparece, por mais que Ana, em seu desespero, a quisesse manter ao alcance do seu olhar, como que para gritar com ela, como que para dizer o quanto os seus efeitos estavam doendo nela. Todavia, o esforço que Ana imprime ao seu corpo para não perder a visão do cego, com o bonde em movimento, é redundante porque “o que ‘cai’ não ‘desaparece’ necessariamente, as imagens estão lá” (Didi-Huberman, 2011, p. 121), ecoando dentro dela, fazendo com que ela, sua rotina e sua segurança não mais retornem ao que era antes. O roteiro aparentemente contínuo e inviolável da vida de Ana foi interrompido, porque algo invadiu esse encadeamento

de vivências que se queria previsível e descontinuou brutalmente a história dessa vida. Como vemos em uma das crônicas de Lispector, *A explicação inútil*:

Do conto “Amor” lembro duas coisas: uma, ao escrever, da intensidade com que inesperadamente caí com o personagem dentro de um Jardim Botânico não calculado, e de onde quase não conseguimos sair, de tão encipoadas, e meio hipnotizadas – a ponto de eu ter que fazer meu personagem chamar o guarda para abrir os portões já fechados, senão passaríamos a morar ali mesmo até hoje. A segunda coisa de que me lembro é de um amigo lendo a história datilografada para criticá-la, e eu, ao ouvi-la em voz humana e familiar (Lispector, 1999a, p. 69).

Nesse cenário, essa doação de Ana nos atravessa, como também nos atravessou uma pergunta, em determinado momento, na experiência com o conto¹⁴⁷, em diálogo com os estudantes. Uma estudante pergunta “Podemos compreender os ovos quebrados como representação simbólica de Ana e de sua experiência de ruptura?” A dúvida da estudante corroborou para pensar o encontro com o Outro. Diante do encontro com o cego, Ana experimenta uma fissura profunda em sua percepção do mundo e de si mesma. O espanto provocado pelo outro desorganiza o fluxo previsível de sua vida cotidiana, revelando a fragilidade e a contingência das estruturas que sustentavam sua sensação de segurança. *A piedade violenta que sente*, descrita como uma “ânsia”, indica o impacto ético do encontro. Não se trata apenas de observar o outro, mas de ser atravessada por sua condição, de perceber a própria impotência diante do sofrimento.

A ruptura desperta para a contingência do existir e para a necessidade de reinterpretar a vida, permitindo que a abertura provocada pelo *acontecimento* se torne espaço para reconstruir. A vida “programada”, anteriormente considerada normal e moralmente adequada, revela-se insuficiente diante da vivência da alteridade. Como vemos:

A piedade pelo cego era tão violenta como uma ânsia, mas o mundo lhe parecia seu, sujo, perecível, seu. Abriu a porta de casa. A sala era grande, quadrada, as maçanetas brilhavam limpas, os vidros da janela brilhavam, a lâmpada brilhava – *que nova terra era essa?* E por um instante a vida sadia que levava até agora pareceu-lhe um modo moralmente louco de viver (Lispector, 1999b, p. 26).

O questionamento final de Ana – “*que nova terra era essa?*” – ilustra a dimensão *ontológica* da experiência, pois, o mundo já não pode ser retomado como antes, pois o corte produzido pelo *acontecimento* altera permanentemente a percepção do seu cotidiano. O

¹⁴⁷ A aula foi realizada com estudantes do Colégio Mário Quintana como parte da preparação para a primeira fase do vestibular da UERJ. A atividade contou com a participação da professora Quésia Olanda e foi supervisionada pela professora Marinazia Cordeiro Pinto.

encontro de Ana com o cego pode ser lido como um acontecimento no plano ôntico da experiência, cujos efeitos se desdobram em um tremor *ontológico*, ao desestabilizar a evidência do cotidiano. Filosofar, nesse contexto, significa acolher a descontinuidade, resistir à tentação de recompor ilusoriamente a ordem anterior e permitir-se aprender a ser de outra forma.

A epifania de Ana, provocada pela visão inesperada do cego, instaura um paradoxo singular: ao mesmo tempo em que desorganiza seu mundo, abre a possibilidade de uma outra forma de percepção. Consiste na revitalização dos seus desejos esquecidos, afogados; e que agora ressurgem no próprio vazio de seu cotidiano; uma experiência subjetiva e nebulosa que, na sua aparente treva, acende uma centelha para um outro da Ana que estava soterrado dentro dela mesma e que vem rachando o concreto do seu eu aparentemente tão estabilizado. Uma experiência que transforma a realidade, mas que o faz de forma incógnita, não testemunhável, não compartilhável por palavras. Isso porque “a experiência é, nesse sentido, fissura, não saber, prova do desconhecido, ausência de projeto, errância nas trevas” (Lispector, 1999b, p.143).

No entanto, esse silêncio, essa aparente quietude, grita de forma quase hostil que nada mais será como antes. Trata-se de um silêncio retumbante após um êxtase obscuro e luminoso que envolve todo ser de Ana, com uma experiência que não poderá ser removida, suprimida da vida da personagem.

Costurando, na tentativa de concluir

Fechando esta escritura, lidamos com a impossibilidade de concluir. Nessa tessitura, o conto, articulado à noção de *acontecimento* em Derrida, funciona como um chamado, uma vez que ensinar envolve toda a experiência do indagar-se, do perguntar e do *entre-ver*. Ensinar, nesse sentido, significa romper com a normalidade e a naturalidade das coisas, apostando em uma abertura capaz de cortar as camadas de superficialidade do mundo. Convocados e atravessados pela verticalidade do *acontecimento*, somos levados a aprender a ver e a sentir, a deixar-nos tocar pelas questões e pelo Outro – *aquele que sempre nos escapa*.

A “coisa mesma”, como ensina Derrida, escapa; e, articulada à escrita de Clarice, ao instante fugidio do *acontecimento*, permanece sempre uma coisa que desejamos apreender, “pescar”, mas que nos escapa continuamente. Ensinar é, portanto, uma experiência im-possível, marcada por instantes de aprendizagem, lampejos que nos permitem experimentar o mundo de forma diferente. O conto de Lispector oferece esse mergulho, semelhante ao de *Uma Aprendizagem ou O livro dos prazeres*, um convite a reaprender a ser, a estar, a abrir-se para modos de percepção e compreensão que não se limitam à superfície.

A leitura do conto configura-se, assim, como uma aprendizagem por vir, sempre em abertura, em fendas de sentidos que promovem a experiência do pensar, do sentir e do perceber, sempre no instante do momento, sempre em movimento. Portanto, ao refletirmos sobre a questão do retorno, percebemos que, uma vez quebrado, não se pode simplesmente voltar ao que se era; restam marcas, feridas, traços. Em termos derridianos, o *acontecimento* não se reduz à percepção imediata: ele corta, rompe e reconfigura a experiência.

A todo momento, surgem cenas de ruptura que quebram o encadeamento previsível dos fatos, lembrando que a estabilidade e a ordem não são naturais, mas construções sempre atravessadas por imprevistos. Tal como Ana diante do cego que masca chicles, a filosofia se confronta com o inesperado, com aquilo que desestabiliza e convoca à reflexão, mostrando que o pensar não pode se restringir às consolidações seguras, mas se abre à experiência do *acontecimento* e à verticalidade de certa *intranquilidade da alma*.

Logo, ao pensar Ana como uma *imagem-questão*, como por exemplo, nas cenas finais do conto, em que temos Ana “penteando-se diante do espelho, por um instante sem nenhum mundo no coração” e “soprando a pequena flama do dia”; cenas que evocam o efeito irreversível do *acontecimento* sobre a vida da personagem. O que atravessou Ana não se apaga como uma vela; marca, transforma, desloca. Há uma disjunção, um “mundo fora dos eixos”¹⁴⁸. Não há retorno ao estado anterior, pois a percepção e a sensibilidade de Ana foram alteradas; os “ovos partidos”, as fissuras do cotidiano, não podem ser simplesmente recompostos. Ensinar filosofia, a partir desse momento, implica reconhecer que a experiência do conhecimento, da interrogação e do espanto transforma o sujeito. O que ocorreu não se apaga, mas se torna abertura.

Podemos ampliar a luta de Ana para refletir sobre a própria luta da filosofia, que se ancora em fundamentos absolutos, ordem e controle, em um esforço de reafirmar-se no conforto de verdades inquestionáveis e, por isso, tranquilizantes. No entanto, como mostra Derrida, esse é um projeto que se sustenta à custa de apagamentos e violências, constantemente ameaçado por *acontecimentos* que escapam a qualquer tentativa de controle. Segundo o filósofo Haddock-Lobo, em *Derrida e o labirinto das inscrições*, a tarefa da desconstrução é:

¹⁴⁸ Possíveis traduções para a expressão “*time is out of joint*”, do *Hamlet* de William Shakespeare (Ato I, Cena V, na maioria das edições modernas), incluem: “O mundo está fora dos eixos” (tradução de F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes); “O tempo está fora dos (seus) eixos”; “Nosso tempo está desordenado”; “O tempo roda de maneira desconjuntada”; “O tempo está deslocado”; e ainda, “Há no mundo uma grande perturbação”. Essas variações refletem diferentes tentativas de capturar, em português, a complexa tensão expressa pela frase shakespeariana.

destranquilizante e, por essa razão, quase insuportável (e posso até mesmo arriscar a dizer que é um pensamento insuportável: tanto para a filosofia, que literalmente não suporta a desconstrução, como – possivelmente – para os próprios pensadores, que se pretendem “desconstrucionistas”) (Haddock-Lobo, 2008, p. 26).

Pensar é desconfortante e violento. Diante disso, a tarefa da desconstrução, conforme formulada por Derrida e Rafael Haddock-Lobo, não busca oferecer alívio ou estabilidade ao pensamento; ao contrário, reafirma sua condição de inquietude e constante exposição. Pensar, nesse horizonte, é assumir o desconforto ou o que Derrida chama de *destinerrância*.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madri: Austral, 2007.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Tradução: Fernanda Siqueira Miguens; Revisão técnica: Carla Rodrigues. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CASTRO, Manuel Antônio. **A arte em questão**: as questões da arte. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2005.

COSTA, H. H.; LOPES, A. C. Sobre a subjetividade/alteridade: conversas com Derrida e Laclau nas políticas de currículo. In: RANGEL TURA, Maria de Lourdes; GARCIA, Maria Manuela (Orgs.). **Currículo, políticas e ação docente**. 1. ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013. v. 1, p. 51-69.

DERRIDA, Jacques. **La dissémination**. Paris: Seuil, 1972.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Tradução: Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro ou A prótese da origem**. Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras – Editores S.A., 2001a.

DERRIDA, Jacques. A solidariedade entre os seres vivos. Entrevista a Evando Nascimento. **Folha de São Paulo**, Suplemento Mais!, São Paulo, 27 maio, 2001b, p. 12-16.

DERRIDA, Jacques. **Papel-Máquina**. Tradução: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Vadios**. Tradução: Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Terra Ocre Edições, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Memórias de cego**: o auto-retrato e outras ruínas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. **Revista Cerrados**, v. 21, n. 33, 2012.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Liberdade, 2018.

DERRIDA, Jacques. A lei do gênero. Tradução Carla Rodrigues e Nicole Alvarenga Marcello. **Revista TEL: Irati**, v. 10, n. 2, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.5935/2177-6644.20190028>. Acesso em: 02 de julho de 2025.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Tradução: Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **A vertical das emoções: As crônicas de Clarice Lispector**. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2021.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

FOGEL, Gilvan. **Que é filosofia?** – filosofia como exercício de finitude. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

FOGEL, Gilvan. Filosofia e literatura. **Viso: Cadernos de Estética Aplicada**, v. IX, n. 17, jul./dez. 2015.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto das inscrições**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Nau Editora PUC-Rio, 2011.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Notas sobre o trajeto aporético da noção de experiência no pensamento de Derrida. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 259-274, jan./jun. 2013.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 74.

LISPECTOR, Clarice. **Uma aprendizagem ou o Livro dos prazeres**. Rio de Janeiro: Sabiá, 1969.

LISPECTOR, Clarice. **A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1999a.

LISPECTOR, Clarice. O Amor. In: LISPECTOR, Clarice. **Laços de Família**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1999b.

LOPES, Alice Casimiro. **Inventário das Palavras**. Rio de Janeiro: Oito e Meio, 2025.

MORAES, Marcelo José Derzi. **Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade**. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2020.

MORAES, Marcelo José Derzi. A escuta por vir. **Revista Ensaios Filosóficos**. v. 24, 2021. Disponível em:

www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo24/00_EDICAO_COMPLETA_REVISTA
ENSAIOS FILOSOFICOS_VOLUME_XXIV.pdf.

NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a literatura**: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. São Paulo: É Realizações, 2015.

NEGRIS, Adriano; COSTA, Pâmela Bueno. Derrida e Lispector e as metonímias do comer bem. **Ítaca**, Derrida Hoje: Perspectivas da Desconstrução, n. 41, Vol. II, 2024. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/63861>. Acesso em: 13 ago. 2025

NUNES, Benedito. **A clave do poético**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PLATÃO. **Teeteto; Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2001.

PERINE, Marcelo. **Ensaio de iniciação ao filosofar**. São Paulo: Loyola, 2007.

PINTO, Marinazia Cordeiro. **Ocupações de escolas como acontecimento**: uma democracia por vir. 2024. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ProPEd/UERJ), Rio de Janeiro, 2024.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre clínica e política**: Judith Butler para além do gênero. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

A aposta na medicação

Rafael do Carmo Teixeira¹⁴⁹

Gleicielly Zoppelaró Braga¹⁵⁰

Resumo:

Por que o Sistema Único de Saúde (SUS) aposta na medicação? Este é o questionamento que norteará o trabalho e no qual o leitor é convidado a se embrenhar enquanto faz sua aposta pessoal na leitura do texto. A importância desta questão se dá a partir do momento em que o gasto público do SUS com medicamentos aumentou exorbitantemente nos últimos anos – em especial com os denominados psicotrópicos, nos quais este artigo enfocará. E, para além, no processo de medicalização em geral, isto é, a transformação de problemas cotidianos em questões médicas. Para o endereçamento destas questões, faremos um ensaio bibliográfico partindo do *analisein* heideggeriano. Ao final, se desvela as medicações enquanto mandingas da modernidade e sendo sua manutenção devido à ausência de alternativas; por isso, a essencialidade da atuação no SUS como uma prática desmedicalizante.

Palavras-chave: Medicalização; Sistema Único de Saúde; Patologização.

Abstract:

Why the Health Care System (HCS) bets in medications? This is the question which the reader is invited to as while makes its bet in the reading of this text. The importance of this question is due to the great increasing of public spent with medications in the last years on the HCS – specially those called psychotropics, in which this article will focus. And, beyond, on the processes of medicalization in general, this is, the turning of day to day issues into medical issues. To address this questions will be performed a bibliographic rehearsal using the heideggerian *analisein*. At the end, it will be found that medications as a modernity mysticism and its maintaining due the absence of alternatives and thus the essentiality of HCS as a demedicalization practice.

Keywords: Medicalization; Unified Health System; Pathologization.

Introdução

Apostar é colocar seu ser a prova – assim pode-se compreender melhor a famosa aposta de Pascal (2003)¹⁵¹. No que se aposta? Naquilo que é mais vantajoso, ou, em que se acredita ganhar, nisto, seu ser está entrelaçado temporalmente entre sua decisão e a conclusão. O jogo de Poker pode ser utilizado como exemplo clássico de aposta, pois é só futuramente que será decidido, porém, sua mão está comprometida desde já. É dessa maneira, neste “terá-sido” que toda aposta é feita. Por que apostar na medicação? Eis uma pergunta crucial para todo o Sistema Único de Saúde (SUS). Vê-se, claramente, que sua aposta tem sido mesmo esta, afinal, um

¹⁴⁹ Psicólogo do Conselho Tutelar e da Clínica de Saúde Mental de Saguarema, além de mestrando do Programa de Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS) - UERJ, Fiocruz, UFRJ e UFF.

¹⁵⁰ Docente do Centro Universitário Arthur Sá Earp Neto (UniFase) e doutorando do Programa de Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS) - UERJ, Fiocruz, UFRJ e UFF.

¹⁵¹ O autor diz: “‘Deus existe ou não existe’. Mas para que lado nos inclinaremos nós? A razão nada pode decidir: há um caos infinito a separar-nos. É uma partida que se joga na extremidade dessa distância infinita, e em que dará cara ou coroa. Que apostareis vós?” (Pascal, 2003, p. 135-136).

acréscimo de 1.029,67% no valor bruto gasto com medicamentos em psiquiatria pelo SUS foi visto entre os anos 1999 e 2005, segundo Dias e Muhl (2020). Tendo em vista os aumentos das prescrições nos últimos anos, conforme Vilela *et al* (2021), é difícil imaginar um gasto menor hoje em dia. Citou-se as medicações psicotrópicas porque estas serão o enfoque deste texto. Pois bem, se a aposta do SUS tem sido na medicação, será essa aposta a mais vantajosa? Por que é na medicação que se aposta? São questões as quais irão nortear e rodear todo esse texto; rodear, pois, nunca se tratará de respondê-las diretamente, uma questão é uma abertura e enquanto tal deve ser vagarosamente aproximada, e levada ao limite no sentido de que então neste limiar se veja algumas indicações responsivas.

Qual é a importância desses questionamentos? Pode-se citar o aumento de 50,34% na prescrição de psicotrópicos em 2020, os sintomas cada vez mais frequentes de ansiedade e depressão em conjunto com as medicalizações destas, segundo Sousa *et al* (2022), o já citado aumento no gasto público com estes medicamentos; podendo também nesta via ser mencionado que os Estados Unidos gastou 25 bilhões de dólares em antidepressivos e antipsicóticos em 2007, segundo Whitaker (2017).

Ademais, como dizem Amarante e Freitas (2017), a epidemia de drogas psiquiátricas é um dos aspectos mais importantes da medicalização do homem no mundo contemporâneo. A medicalização sendo o tornar componentes inerentes à existência humana em designações e nosografias médicas/científicas, isto é, a tendência de considerar as dificuldades da vida cotidiana enquanto problemas médicos, solucionáveis através de medicações, segundo Dantas (2009). Nesta via, vale mencionar que a medicalização interfere e interdita a ação independente dos seres humanos no que tange à sua própria produção de saúde, para Carvalho *et al* (2015). Destarte, os questionamentos postos no parágrafo anterior se colocam como essenciais para se compreender a mola da medicalização e a aposta na medicação, seus efeitos e condicionantes.

Metodologia

Tratar-se-á de um ensaio bibliográfico conforme definido por Minayo (2003) e terá seu desenvolvimento tecido como o traçar e o destrear de uma colcha com o rodear das perguntas postas e as aberturas advindas destas. Como Heidegger (2012) mostra brilhantemente, se trata do *analisein*, conforme descrito por Homero (2002), quando Penélope, ao esperar o retorno de seu marido Ulysses, engana seus pretendentes, passa a manhã tecendo uma colcha, destecendo-a à noite, para que toda manhã recomece o tear. A enganação é porque houvera prometido que

se entregaria a um desses pretendentes assim que a colcha fosse terminada – o que nunca se concretizou.

É nesse movimento que se dará o presente texto, num tecer e destecer de questões e direcionamentos sem os fechar, recomeçando a todo o tempo uma nova colcha. O quadro final resultará nesta colcha que existe na medida em que inexistente, é nesta dialética que se permite a consideração deste método – o caminho é sempre novo, pois, ao fazer, se desfaz. Solicitamos a aquele que nos lê que nos acompanhe nesta caminhada como que num andar pelo interior de uma mata, sem mapa, sem conhecimento prévio. Só resta se embrenhar nesta e apostar que dará em algo. Qual será sua aposta, leitor?

Medicalização e o SUS

Ao se adentrar nesta mata é necessário cautela, atenção, porque sua densidade assusta e por isso antes de nos arremetermos diretamente a questão: “Por que é na medicalização que se aposta?”, primeiramente, se deve melhor localizar a medicalização e do que esta trata. Que seja o tomar do discurso médico pelo cotidiano, quando as ações do dia a dia se tornam questões médicas, foi exposto. No entanto, o que poderia ocasionar tal ocorrência? Por que nossa sociedade é medicalizada? Não nos cabe responder uma questão tão grande senão dimensioná-la. Para o escopo deste trabalho, o foco será na psiquiatria e nos psicofármacos. Assim, é mister mencionar Whitaker (2017) e como este mostra o desenvolvimento do pensamento psiquiátrico em conjunto com o avançar tecnológico dos remédios em geral, de forma que certas medicalizações que não estavam sendo pensadas enquanto direcionadas para tratamentos mentais passaram a ser, após descobertas de determinadas ações não esperadas e futuros testes pouco controlados:

Foram essas as drogas que desencadearam a revolução psicofarmacológica. No curto espaço de três anos (1954-1957), a psiquiatria ganhou novos medicamentos para acalmar os pacientes agitados e maníacos nos manicômios, para a ansiedade e para a depressão. Mas nenhuma dessas drogas foi desenvolvida depois de os cientistas identificarem algum processo patológico ou anormalidade cerebral que pudesse causar esses sintomas. Elas provieram das pesquisas pós-Segunda Guerra Mundial para encontrar pílulas mágicas contra doenças infecciosas, quando os pesquisadores, durante esse processo, tropeçaram em compostos que afetavam o sistema nervoso central de maneiras desconhecidas. Os testes da clorpromazina, do meprobamato e do clordiazepóxido com animais revelaram que esses agentes cerceavam acentuadamente as respostas físicas e afetivas normais, porém o faziam sem causar perda da consciência (Whitaker, 2017, p. 69).

Posteriormente relaxantes musculares desenvolvidos para utilização na psiquiatria, por serem “domesticadores”, viraram “normalizadores do humor”, estimulantes psíquicos

“antidepressivos”, assim sucessivamente com os “antipsicóticos”, diz Whitaker (2017). Portanto, é evidente que a medicalização da sociedade se deu com o avanço do discurso psiquiátrico, comercialização, expansão e lobby para suas drogas.

Pascal Bruckner (2000), afirma que estamos em uma cultura alérgica ao sofrimento. Desde o Iluminismo há uma aposta obtusa no avanço científico e social a ponto de curar todos os males de nossas vidas. É bem esse o mundo prometido pelo discurso psiquiátrico e as suas medicações, não é? De forma que, por viverem em uma sociedade que anestesia e seda os sintomas, o médico e o seu paciente aprendem a abafar a interrogação inerente a qualquer dor ou enfermidade: “O que é que não anda bem? Por quanto tempo ainda? Por que é preciso? Por que eu?”, pergunta Tesser (2006).

Destaca-se que, em meio medicalizado, a dor perturba e desnorteia a vítima, tendo essa apenas o recurso do tratamento médico. Portanto, a medicalização gera um ciclo vicioso de consumo e produção, se torna presa de sua própria falácia. Ao gerar constantemente demanda para si, não consegue suprir esta demanda. Por exemplo: gripes, resfriados, lutos, pequenas contusões e ferimentos, tristezas e afins passam a ser mais e mais medicalizados, carentes, situações demandantes de prescrição médica. Ou seja, é a bola de neve infundável da demanda espontânea por atenção médica para todos os tipos de problemas. Por quê? Porque a aposta é no remédio, no médico. Não há alternativas. Em suma:

O uso abusivo de medicamentos na atualidade parece ser um dos traços significativos de nossa cultura ocidental, na qual impera a convicção de que o mal-estar, bem como o sofrimento de todo gênero, deve ser abolido a qualquer preço. A medicalização da vida tem se tornado cada vez mais, na sociedade ocidental moderna, um dos caminhos mais eficientes e rápidos para amenizar o sofrimento psíquico e os problemas que nos assolam cotidianamente. Neste sentido, o psicofármaco aparece como uma solução técnica para eliminar nossas inquietações, diante de uma sociedade que nos impõe a necessidade de estar na condição de felicidade permanente (Dantas, 2009, p. 564).

Assim, os medicamentos se tornam fórmulas capazes de proteger e melhorar a saúde, são os heróis da atualidade, curam enfermidades e apaziguam nossos sofrimentos. Adquirindo determinada medicação, nos tornamos imunes às mazelas do corpo e acontecimentos da vida, segundo Dantas (2009), ou, ao menos, é assim que parece, e tal é a demanda que chega ao SUS. Ora, então, hoje em dia, quaisquer dificuldades ou mazelas se querem medicar. A demanda é esta. Todavia, antes de aprofundar no Sistema Único de Saúde e sua posição neste imbróglio, cabe o questionamento da efetividade das medicações, o que fazem? Qual a explicação para suas prescrições?

Whitaker demonstra com muita clareza o lobby da indústria farmacêutica a fim de lucro com a venda dessas medicações e o embarque da psiquiatria nesta rota, utilizando-se dos medicamentos para coroar-se efetivamente enquanto ciência, equiparando-se aos demais ramos da medicina. De modo que as pretensões absolutizantes das ciências naturais, em maior especificidade neste caso, as da medicina, norteiam o projeto moderno da compreensão da subjetividade humana enquanto tecnificação, sendo essa reduzida a um complexo de sistemas neuronais que, quando estão em desequilíbrio, originam um processo de adoecimento, segundo Dantas (2009).

A eficácia, portanto, das medicações, se dariam por equilibrar a química cerebral. Dessa forma, uma explicação para a depressão seria um déficit de serotonina e a da psicose uma problemática com a dosagem de dopamina. Para cada um desses transtornos, uma deficiência ou complicação em um neurotransmissor no qual o remédio agiria e equilibraria. Porém, já se demonstrou que a descoberta mesmo dos psicotrópicos se deu por vias alternativas, estavam sendo testados e pensados para outros motivos. Também, para explicação do desequilíbrio químico a ordem foi errônea – primeiramente se descobriu onde as medicações, sendo já utilizadas em pacientes psiquiátricos, agiam e, então, se supôs que se agiam por lá e pareciam surtir efeitos positivos, deveria haver algo de errado por ali. Conforme Whitaker:

Embora essa hipótese [deficiência das catecolaminas e serotonina nas vias neurais] tenha limitações óbvias – nas palavras de Schildkraut, ela foi, “se tanto, uma supersimplificação reducionista de um estado biológico muito complexo” –, estava erigida a primeira pilastra da construção da doutrina hoje conhecida como “psiquiatria biológica”. Dois anos depois, pesquisadores erigiram a segunda: a hipótese dopaminérgica da esquizofrenia (Whitaker, 2017, p. 77).

No entanto, ambas as hipóteses nunca foram comprovadas e seguem sendo afirmadas tão simplesmente devido ao uso ininterrupto de antidepressivos e antipsicóticos:

Passei os primeiros anos da minha carreira num regime de dedicação exclusiva a pesquisas sobre o metabolismo da serotonina cerebral, mas nunca vi nenhuma prova convincente de que algum distúrbio psiquiátrico, inclusive a depressão, resultasse de uma deficiência da serotonina cerebral, disse David Burns, um psiquiatra de Stanford, em 2003 (Whitaker, 2017, p. 87).

No fim da década de 1980, “estava claro que a hipótese de desequilíbrio químico na esquizofrenia – a de que esta seria uma doença caracterizada por um sistema dopaminérgico hiperativo – havia caído estrondosamente por terra” (Whitaker, 2017, p. 90).

Se a explicação para a prescrição da medicação é uma farsa, para que serve a medicação? Na realidade, Whitaker demonstra com rigor que, mesmo as pesquisas que corroborariam a

utilização de antipsicóticos a antidepressivos, quando analisadas com critérios adequados não apontam nenhuma vantagem na utilização destas em comparação às épocas em que não existiam ou com o grupo controle. Na realidade, conforme diz, e

se desvendarmos uma história de outra natureza – uma história que mostre que as causas biológicas das doenças mentais continuam por ser descobertas, que, na verdade, os medicamentos psiquiátricos vêm alimentando a epidemia de doenças mentais incapacitantes – o que dizer? (Whitaker, 2017, p. 29).

Ou seja, não apenas os psicotrópicos não equilibram a química cerebral como comprovadamente a desequilibram e geram, não apenas por este desequilíbrio, mas pelo discurso geral da medicalização, os próprios transtornos aos quais fingem tratar. Uma lógica perversa onde se vende um tratamento que não trata para um transtorno criado.

Neste ponto, se enquadra o questionamento em relação a posição do SUS neste contexto. É importante destacar que, numa sociedade medicalizada, o sistema de saúde desta será necessariamente demandado a suprir tal situação, isto é, numa cultura cuja demanda por medicação é gigantesca e avassaladora, o sistema de saúde desta será chamado a responder por tal condição. Para tanto, é essencial compreender qual resposta deve ser dada então pelo SUS, ou seja, caberá medicalizar ou combater esta lógica? Que a resposta seja a do combate não simplifica a questão, afinal, quando o usuário vem solicitar medicação devido a seu sofrimento, como agir? O que ofertar? Nesta cultura onde não se tolera o sofrimento e o sistema de saúde é onde se vai demandar a solução deste, o que fazer? É dessa maneira que as medicações são prescritas em sua ampla maioria, pois, de fato, sua única função é esta – arrefecimento sintomático de curto prazo. Diminuição de sofrimento para hoje, nada mais. Conforme diz Tesser:

A vinculação do combate aos sintomas com o saber médico é ambígua. Ela se dá pelo dever ético de sedar a dor e aliviar o sofrimento, como regra geral e arremedo de doutrina médica. No entanto, isso se confunde com o comodismo profissional e com a impotência do saber biomédico ao se defrontar com queixas e sofrimentos não enquadráveis na grade nosológica. Não podendo dar sentido ou interpretação satisfatória aos adoecimentos e queixas, ficando com diagnósticos descritivos, o médico tem de recorrer a noções vagas de somatizações, distúrbios funcionais e/ou psicológicos, com os quais a proximidade do saber da biomedicina é pequena. Tais sintomas são, provavelmente, a maioria do que é relatado pelos pacientes. Daí a válvula de escape da inibição de sintomas, altamente medicalizante e de apelo quase irresistível. Doutra parte, mesmo quando se conseguem definir diagnósticos, muitas vezes, a terapêutica restringe-se ao combate aos sintomas (Tesser, 2006, p. 354).

Ademais, dentro do próprio Sistema Único de Saúde, como nos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS)¹⁵², o uso de psicotrópicos é avaliado como fundamental para o tratamento, afirmam Dias e Muhl (2020).

Aqui se faz mandatório mencionar alternativas e possibilidades a serem implementadas ou que já foram, de alguma maneira, experimentadas dentro do SUS. Dentre estas, as Rodas de Diálogo (RD), conforme Dias (2017), baseadas no chamado Open Dialogue, segundo Aaltonen; Seikkula; Lehtinen (2011), no qual o enfoque está em última instância na medicação, a princípio partindo-se da fala e da escuta do paciente em surto. Tal qual o trabalho com as oficinas de ouvidores de vozes, segundo Tavares *et al* (2018). Enfim, todo e qualquer trabalho onde se trate de efetivamente dar voz e escuta aquele que está em surto ou sofrimento sem uma tentativa sumária de tamponamento destes a partir da medicação.

É importante mencionar também as Práticas Integrativas e Complementares (PICS), aprovada pela Portaria GM nº 971, de 03 de maio de 2006, as quais, enquanto Políticas Públicas, foram pensadas no sentido justamente de uma ampliação de práticas do SUS, a fim de saída da lógica medicalizante; no mínimo, de que houvesse uma expansão de possibilidades de atuações para além da medicalizante. Contudo, o que se encontra normalmente é que as PICS se tornaram mero maquinário técnico na roda medicalizante.

Assim, é bem evidente que, no cotidiano do Sistema Único de Saúde, são poucas as alternativas à lógica absolutista de apostar na medicação, e com a crescente demanda é bastante conturbada a prática efetiva da desmedicalização (em oposição a medicalização, em alternativa à medicamentação). Quando se está na ponta e em relação direta com os colegas e usuários, ao se deparar com um surto ou um grande sofrimento, como não encaminhar a um psiquiatra sem passar por negligente? Como não medicar sem negligenciar? A estrutura já é toda pensada em conceitos e articulações medicalizantes. A fim de ampliar este debate, abaixo se exemplificará com alguns casos fictícios, mas baseados no cotidiano da Rede de Atenção Psicossocial (RAPs).

Uma aposta distinta

Será necessário resumir estas histórias a fim de que não excedam a sua função neste texto. O primeiro caso: que se imagine um usuário com diagnóstico de psicose e epilepsia (quantos diagnósticos de epilepsia são dados somente após o eletroencefalograma?). Por quê? Soa evidente, sofria de crises epiléticas com algumas constâncias no decorrer de sua vida. O

¹⁵² Dispositivo criado com a Lei Antimanicomial de 2001, a fim de que os pacientes com transtornos psiquiátricos fossem tratados de forma distinta da lógica institucionalizante.

enfoque para nós bastará no momento em que adentra no que ninguém tardaria a denominar uma depressão profunda. Mal saía da cama, se higienizava e alimentava apenas com auxílio. Afirmava não querer viver sem a companhia de um antigo companheiro abusivo. Situação limite, o que fazer?

Primeira coisa que passa na cabeça de todos é avaliar medicação. Essa já demonstrada mandinga da modernidade. E, claro, isso evidentemente passando pelo psiquiatra. Emergência psiquiátrica ou avaliação psiquiátrica em território se tornam as únicas alternativas de uma situação cujo único contorno se chama depressão grave. Por quê? Poderia, afinal, ser normal seu estado. E se tivesse um histórico de demandar tutela, acentuado pelos períodos de longa internação? Não haveria remédio que daria conta de sua condição, tampouco, que a desencadeasse. O que se poderia oferecer? O necessário: tempo. Para que lidasse ela mesma com suas dores e questões. Vale o questionamento se haveria alguma medicação no mundo que poderia tê-la tirado da cama antes ou a fazer se higienizar, a avaliação psiquiátrica constituindo um teatro, a fim de que ninguém olhe, de fato, para o cerne da situação.

Outro caso: uma usuária sem nenhum diagnóstico fechado, porém, que também sofria de convulsões e crises epiléticas. Por ser usuária intensa de álcool, até certo ponto, as suas crises foram correlatadas ao abuso deste. Carbamazepina foi prescrita. Pois bem, outra coisa curiosa, essa usuária convulsionou por mais de 10 minutos sem nenhuma sequela neurológica e o Serviço de Atendimento Móvel (SAMU), ao chegar e a avaliar, julgou desnecessário sequer a levar na maca, fazendo-a andar até a ambulância, com claro menosprezo à situação experimentada. Seria negligência do SAMU ou o factível de que, organicamente, não tinha nada demais? Poderia o álcool e sua prescrição responderem por seu sintoma? Estava medicada quando ocorreu esta crise; havia utilizado álcool, mas em baixa quantidade. Em diversas outras oportunidades, usou de forma mais substantiva sem ter nenhuma crise. Porém, o que se escutava era necessidade de avaliação psiquiátrica, rever medicação e tratamento para o abuso etílico. Ninguém escutava a usuária, claro.

No último caso, gostaríamos de aproveitar para esboçar toda uma lógica do pensamento psiquiátrico/medicalizante. Acompanhou-se um usuário para consulta psiquiátrica e o foco era um laudo, requisito legal para as mais diversas categorias de direitos. Era curioso seguir os questionamentos e perceber, em cada pergunta, sua motivação e prescrição futura. Por exemplo: “Sente-se triste? Ansioso? Quanto?”. Bastava, ali, apenas um sim para que os antidepressivos e os benzodiazepínicos entrassem na jogada. É esse o escopo do pensamento e questionamento psiquiátrico – para tristeza: sertralina, fluoxetina e afins; para ansiedade: clonazepam, diazepam e outros benzodiazepínicos; para delírios e alucinações: risperidona, olanzapina e demais

antipsicóticos. Porém, cuidado! Se há mania no histórico e no presente, nada como um lítio ou semelhante para resolver. É isso, nada além, para cada fala um remédio. Para cada grito um tampão. Para cada sintoma um silenciamento. E qual para quem? Isso vai depender da própria experiência do profissional e o que se adequar ao paciente. Cada médico com sua preferência, cada paciente com seu metabolismo. E a cesta básica de medicações do SUS mediando essa relação. Laudo, evidentemente, dado de acordo com os sintomas relatados.

Em suma, o medicamento funciona como um mecanismo repressivo, requisitado pelos profissionais como uma forma de controle, para que o paciente aja o mais próximo de uma expectativa de normalidade, conforme Cunha (1986). É o que aponta todos os casos acima. No entanto, o que poderia ser feito? Acreditamos que, no que tange ao nível de Políticas Públicas, esse problema não é novidade para elas, afinal, as existentes já possuem dificuldades e mesmo impossibilidades de serem executadas. Não há política pública que dará conta da medicalização e da aposta da medicação. Todavia, acreditamos que a partir de uma Educação Continuada com enfoque na desmedicalização e com uma alteração na própria lógica estrutural dos serviços é possível, ao menos, se entrever uma aposta distinta da medicação e da medicalização.

Nos casos figurativos, criados a partir de situações experimentadas no cotidiano das RAPs, demonstrou-se os equívocos do pensamento psiquiátrico e de como a rede psicossocial acaba se tornando uma refém deste raciocínio. Em cada um deles, entretanto, houve uma visão distinta. Mesmo com as imperfeições da rede psicossocial e de sua própria demanda pelo atendimento psiquiátrico e medicação, houve uma abertura para que fosse possível visualizar, distintamente, cada um dos acontecimentos – que se enxergasse a falha nas medicações e suas explicações mesquinhas.

É uma abertura, porém, é preciso ir além. Essa abertura, esse olhar, somente poder-se-á realizar a partir da escuta efetiva dos usuários e na aposta de sua própria capacidade de lidar com suas questões – que não há tamponamento possível para as mazelas que sofrem, porém, que esse sofrimento é partícipe de suas vidas, sendo necessário lidar com ele; são casos fantasiosos, porém, indubitavelmente correlatados à situações corriqueiras na Rede de Atenção Psicossocial. Contudo, para que essa escuta possa gerar frutos é mandatório ao SUS poder ofertar e incentivar justamente o que se denominou desmedicalização. Apostar em outra coisa que não o já injustificado remédio.

Considerações finais

Segundo Dias e Muhl (2020):

Com o surgimento e expansão da psiquiatria biológica, desde os anos 1990, existe a formulação de um discurso explicativo do sofrimento mental que passa a ser entendido como um processo originalmente biológico ou orgânico, ligado ao desequilíbrio de neurotransmissores. Esse modelo interpretativo do sofrimento está alinhado às práticas de intervenção psiquiátrica e à expansão da indústria farmacêutica. Esse discurso é adotado pela mídia e pela população em geral, o que produz uma ordem moral e o estabelecimento de um conjunto de normas sociais e valores. Isso se dá na medida em que entidades médicas adotam o modelo explicativo da neurobiologia e passam a instituir como padrão das boas práticas a adoção do sistema diagnóstico baseado em inventários de sintomas, indicação de uma determinada psicoterapia ou indicação de hospitalização, sempre associada ao uso de medicamentos (Dias; Muhl, 2020, p. 68).

Surge, então, um modelo explicativo de caráter neurobiológico, também fundamentado na resposta de grupos de sintomas aos medicamentos, conforme Dias e Muhl (2020). Portanto, no tecer e destecer uma trama se ativou e reativou, no que tange à medicalização, prescrição de remédios e seus ritornelos – se a aposta nestes é efetivamente vantajosa e por que se apostam nestes –, que acabaram por gerar rodeios entorno do discurso médico/psiquiátrico, sua lógica e alternativas a sua hegemonização. Hegemonização esta que seria produto de um epistemicídio, conforme Santos (2000). Isto é, conforme expõe Tesser, com a morte “de outras formas de saber e fazer entrelaçadas com valores, tecnologias, modos de vida, culturas e sociedades diversas das vigentes na sociedade moderna europeia ou, recentemente, norte-americana” (Tesser, 2006, p. 69). Tratando-se, dessa forma

de um processo colossal de epistemicídio progressivo de saberes e estilos de pensamento em saúde-doença, mais ou menos estruturados, e de práticas diluídas nas culturas, populações e subculturas, importantes para o manejo autônomo dos problemas em saúde-doença, agora em rápida transformação ou extinção parcial. Um processo cuja consequência é a homogeneização – pautada pela heteronomia – dos saberes/práticas em saúde-doença (e modos de vida em geral) (Tesser, 2006, p. 71).

Ou seja, toda uma história de tutela do paciente a partir de prescrições e destruição de quaisquer outras formas de tratamento. Assim:

Da nossa vida em meio a jornada
Achei-me numa selva tenebrosa
Tendo perdido a verdadeira estrada
Dizer qual era é coisa tão penosa
Desta brava espessura a asperidade
Que a memória a relembra inda ruidosa
Na morte há pouco mais de acerbidade
Mas para o bem narrar lá deparado
De outras coisas vi, direi verdade
(Dante, 2002, p. 25-26).

Encontramo-nos, então, nesta selva, ao perder a verdadeira estrada, tendo passado pela tenebrosidade da compreensão do que esta representa – a sociedade medicalizada e nosso papel nela. Porém, como o poeta demonstra, para o bem narrar, dirá a verdade. É a verdade que é necessária cuidar a fim de que a medicação não a recubra, retomando a verdadeira estrada, a fim de que a mata/selva não permaneça ruidosa e esquecida. Se a verdade é da pateticidade da medicação, o verdadeiro caminho não pode ser prescrevê-la. Portanto, se nosso caminho foi o *analisein*, cabe destacar que Ulysses retornou à sua pátria após dezessete anos e Penélope seguia tecendo e destecendo a sua colcha diariamente. Ademais, se o leitor apostou conosco e se embrenhou nesta mata, percebeu que o encontrado não foi uma saída, porém, uma trajetória com toda sua espessura e asperidade, com uma compreensão dos caminhos extraviados nesse matagal, a fim de que neste andar possa haver mudanças no caminhar – que a memória cuide da verdade sem algum apagamento epistemológico, tamponamento medicamentoso e geração de transtornos.

Todavia, não é a partir deste texto tão somente que nos será possível realizar as análises e críticas necessárias, ou mesmo fazer frente à medicalização da sociedade; será necessário bem mais do que dezessete anos de tecimentos e destecimentos. Devemos, tão apenas, fazer coro à desmedicalização e enfatizar que o SUS precisa efetivamente adotar práticas desmedicalizantes, a fim de conseguir contornar as demandas que lhe aparecem. Que cada um que se embrenhou nesta selva conosco possa, a partir de então, repensar a sua própria aposta. Nada menos, nada mais, fazer uma aposta distinta da medicação é o que este texto traz e quer demonstrar: uma via outra para a saúde e o SUS, e que cada profissional de seu quadro assuma a responsabilidade, indague a sua própria aposta.

Referências

- AALTONEN, J; SEIKKULA, J; LEHTINEN, K. The Comprehensive Open-Dialogue Approach in Western Lapland: I. The Incidence Of Non-Affective Psychosis and Prodromal States. **Rev. Psychosis**, vol. 3, n. 3, p. 179-191. 2011.
- ALIGHIERI, Dante. **Divina Comédia**. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- AMARANTE, P; FREITAS, F. **Medicalização em Psiquiatria**. Rio de Janeiro: Editora FioCruz, 2017.
- BRUCKNER, P. **La Euforia Perpetua**: Sobre el Deber de Ser Feliz. Barcelona: Ensayo Tusquets, 2012.
- CARVALHO, S.R.; RODRIGUES, C.O.; COSTA, F.D.; ANDRADE, H.S. Medicalização: Uma Crítica (Im)pertinente? **Physis – Rev. de Saúde Coletiva**, vol. 25, n. 4, p. 1251-1269, Rio

de Janeiro, 2015.

CUNHA, M. C. P. **O Espelho do Mundo**: Juquery, a história de um asilo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DANTAS, J. B. Tecnificação da Vida: Uma Discussão Sobre o Discurso da Medicalização da Sociedade. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 21, n. 3, p. 563-580, Rio de Janeiro, 2009.

DIAS, M. J. F. Open Dialogue: Uma Experiência no Brasil. **Rev. Diversitates**, vol. 9, n. 3, p. 97-110. Rio de Janeiro, 2017.

DIAS, M. K.; MUHL, C. Agenciamentos da Psiquiatria no Brasil: Reforma Psiquiátrica e a Epidemia de Psicotrópicos. **Rev. Argum.**, vol. 12, n. 2, p. 60-74, Vitória, 2020.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

HOMERO. **Odisseia**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MINAYO, M. C. S. (Org.). **Pesquisa Social**: Teoria, Método e Criatividade. Petrópolis: Vozes, 2003.

PASCAL, B. **Pensamentos**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

SANTOS, B. S. **A Crítica da Razão Indolente**: Contra o Desperdício da Experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

SOUSA, A. C. O.; CAVALCANTI, D. R.; CAMPOS, J. V. Uso de medicamentos psicotrópicos dispensados em central de abastecimento farmacêutico. **Rev. Cereus**, vol. 14, n. 3, p. 124-134, Gurupi, 2022.

TAVARES, D.H.; ALDRIGUI, L.B.; UBESSI, L.D.; ALMEIDA, M.D.; SILVEIRA, P.B.; JARDIM, V. M. R. As Vozes Que Voltam: Dos Encontros Com As Pessoas Que Ouvem Vozes. **Rev. Journal Of Nursing and Health**, vol. 8, n. esp., e. 188419, 2018.

TESSER, C. D. Medicalização Social: O Excessivo Sucesso do Epistemicídio Moderno na Saúde. **Rev. Interface**, Comunic., Saúde, Educ., v. 10, n. 9, p. 61-76, Botucatu, 2006.

TESSER, C. D. Medicalização Social: Limites Biomédicos e Propostas Para a Clínica na Atenção Básica. **Rev. Interface**, Comunic., Saúde, Educ., v. 10, n. 20, p. 347-362, Botucatu, 2006.

VILELA, L.S.; OLIVEIRA, S. S. R.; FERNANDES L. A.; VELOSO, R. B.; SANTOS, G. B. Perfil de Prescrição de Medicamentos Psicotrópicos: Um Estudo Comparativo Sobre a Administração Destes Fármacos. **Rev. Com. Ciências Saúde**, vol. 32, n. 4, p. 41-52, Itajubá, 2021.

WHITAKER, R. **Anatomia de uma Epidemia**: Pílulas Mágicas, Drogas Psiquiátricas e o Aumento Assombroso da Doença Mental. Rio de Janeiro: Editora FioCruz, 2017.

Apesar da escola: sobre as experiências formativas de estudantes LGBTI+ no Noroeste Fluminense – RJ

Lucas Cornelio Rosas¹⁵³

Fabio A. G. Oliveira¹⁵⁴

Resumo:

O presente trabalho visa apresentar a discussão em torno da evasão - expulsão de pessoas LGBTI+¹⁵⁵ dos espaços escolares, dando enfoque às experiências de estudantes do Noroeste Fluminense - RJ. Para tal, pretendemos tensionar a presença desses dois termos frequentemente empregados para definir a experiência considerada negativa das pessoas cis-hetero-discordantes na escola (evasão e expulsão), ou seja, de pessoas dissidentes de gênero e sexualidades consideradas normativas, no âmbito formal do ensino, especialmente da escola. Com isso, nosso objetivo não é o de identificar uma suposta “origem” que torna homogêneas as experiências diversificadas de uma comunidade composta também pela pluralidade de trajetórias, mas apontar para a necessidade de escutarmos e reconhecermos suas narrativas para pensarmos a educação de modo mais amplo e os espaços de ensino de forma específica. Ainda, o trabalho apresenta o resultado de um questionário realizado com estudantes LGBTI+ do INFES-UFF, de onde se extraiu o perfil sociodemográfico, além de dados sobre as vivências e experiências de LGBTfobia no ambiente formal de ensino.

Palavras-chave: LGBTI+; Educação; Evasão Escolar; Heteroterrorismo; Noroeste Fluminense.

Abstract:

This paper aims to present the discussion surrounding evasion - the expulsion of LGBTI+ people from school spaces, focusing on the experiences of students in the Northwest of Rio de Janeiro State. To this end, we intend to highlight the presence of two terms frequently used to define the negative experiences of cis-gender-discordant individuals in schools (evasion and expulsion), i.e., individuals who dissident from gender and sexualities considered normative in the formal education setting, especially in schools. Our goal is not to identify a supposed ‘origin’ that homogenises the diverse experiences of a community also composed of a plurality of trajectories, but to point to the need to listen to and recognise their narratives in order to think about education more broadly and teaching spaces more specifically. Furthermore, the work presents the results of a questionnaire conducted with LGBTI+ students at INFES-UFF, from which the sociodemographic profile was extracted, in addition to data on the experiences of LGBTphobia in the formal teaching environment.

Keywords: LGBTI+; Education; School Dropout; Heteroterrorism; Northwest Rio de Janeiro State.

1. Introdução

¹⁵³ Pedagogo formado pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro do grupo de pesquisa C.U.I.R (Cultivando Utopias, Insurgências e Revoluções) da UFF.

¹⁵⁴ Professor de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF) e Membro Permanente do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS) e do Programa de Pós-Graduação em Ensino (PPGE). Coordenador do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA), líder do Grupo de Pesquisa C.U.I.R. (Cultivando Utopias, Insurgências e Revoluções). Membro da Diretoria da Associação Brasileira de Estudos da Trans-Homocultura (2026-2028). Membro da Comissão de Ações Afirmativas Travestigênera da Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis (PROAES/UFF).

¹⁵⁵ Para entender sobre a sigla LGBTI+ em questão, recomendamos acessar a cartilha: <https://antrabrazil.org/wp-content/uploads/2020/03/manual-de-seguranc387a-pc39ablica-atendimento-e-abordagem-lgbti.pdf>. Acesso em: 18 de novembro de 2025.

O presente trabalho visa apresentar a discussão em torno da evasão – expulsão de pessoas LGBTI+ dos espaços escolares, dando enfoque às experiências de estudantes do Noroeste Fluminense – RJ. Para tal, pretendemos tensionar a presença desses dois termos frequentemente empregados para definir a experiência considerada negativa das pessoas “cis-hetero-discordantes” na escola (evasão e expulsão), ou seja, de pessoas dissidentes de gênero e sexualidades consideradas normativas, no âmbito formal do ensino, especialmente da escola. Com isso, nosso objetivo não é o de identificar uma suposta “origem” que torna homogêneas as experiências diversificadas de uma comunidade composta também pela pluralidade de trajetórias, mas apontar para a necessidade de escutarmos e reconhecermos suas narrativas para pensarmos a educação de modo mais amplo e os espaços de ensino de forma específica.

Diante disso, pretendemos enfrentar algumas questões importantes, quais sejam: o que produz a evasão – expulsão de pessoas LGBTI+ dos espaços formais de ensino? Como pessoas cis-hetero-discordantes (sobre)vivem o/ao ambiente escolar? Os marcadores sociais da diferença (gênero, orientação sexual, raça, classe, moradia, território etc.) impactam ou influenciam tais experiências? O que as memórias do ambiente escolar das pessoas LGBTI+ nos ensina sobre a educação?

Com o intuito de compreender tais questões, o artigo se divide em dois momentos. O primeiro se dedica a compreender, através de levantamento bibliográfico de autorias de referência no tema, a relação entre as identidades LGBTI+ e o fracasso escolar no Brasil (Patto, 2022; Bento, 2011). O segundo momento busca especificamente compreender como tais experiências se incidem no Noroeste Fluminense. A presente pesquisa ainda almeja analisar dados de um levantamento realizado entre estudantes LGBTI+ ativamente matriculados em cursos de graduação ou mestrado em ensino do INFES-UFF. Ao final, objetiva-se contribuir com o debate de gênero e sexualidade na educação e, com isso, informar políticas institucionais que valorizem a diversidade. Buscar compreender os processos de exclusão, expulsão e violências contra estudantes LGBTI+ permite compreender que não se trata de uma “simples exclusão individual”, mas de um processo de expulsão coletiva, por vezes institucional, de grupos estigmatizados, produzidos por práticas escolares excludentes com discursos cis-hetero-normativos, atravessados pelo racismo, classismo, sexismo e pela negligência ou falta de compreensão institucional frente às formas de violências (implícitas ou explícitas) sofridas pela comunidade LGBTI+ nos ambientes formais de ensino.

2. Da produção do fracasso à resistência das pessoas LGBTI+ no Brasil

Lançada pela primeira vez em 1990, a obra “A produção do fracasso escolar: histórias de submissão e rebeldia” de Maria Helena Souza Patto ainda serve de referência para pensar as dinâmicas das desigualdades dentro do campo escolar. Na edição de 2022, utilizada na presente pesquisa, objetivamos extrair desse livro o que a autora busca demonstrar quando pensa o fracasso, não como uma responsabilidade da criança ou da família, mas o fracasso como fruto de um sistema educacional inserido dentro de uma ordem social, na qual as desigualdades sociais operam a tornar alguns sujeitos mais suscetíveis às violências institucionais do que outras. Embora não seja o enfoque da autora, buscaremos aqui colocá-la em diálogo com Berenice Bento (2011), que no artigo “Na escola se aprende que a diferença faz a diferença”, busca entender como a escola disciplina corpos e identidades que escapam da norma cis-heterossexual e produz, consequentemente, o que a autora chama de “heteroterrorismo”.

Cabe ressaltar que o atual trabalho tem o seu fundamento em uma perspectiva crítica que compreende o fracasso e a exclusão como uma expulsão escolar; ou seja, como construções sociais que colocam grupos sociais em um lugar de desfavorecimento, não como insucessos individuais. Maria Helena Souza Patto é uma referência central nesse debate, ao evidenciar que o chamado “fracasso escolar” não se refere à supostas deficiências das crianças ou de suas famílias, mas de um sistema educacional que reproduz desigualdades sociais, em sua grande maioria encontradas em registros históricos fincados no colonialismo e, hoje, aperfeiçoados e expandidos pelo capitalismo neoliberal.

De acordo com a autora, a escola ao adotar práticas excludentes e reforçar expectativas de classe – o que inclui em não reconhecê-las –, colabora para a naturalização de práticas que prejudicam ainda mais os grupos sociais já marginalizados e, ao mesmo tempo, desresponsabiliza o Estado e suas próprias estruturas pelos resultados. Conforme veremos adiante, é nesse campo que as subjetividades de estudantes LGBTI+, bem como as estruturas que organizam as injustiças sociais baseadas na cis-hetero-normatividade desaparecem da cena, e abre-se um campo para uma análise que individualiza e culpabiliza os indivíduos pelos seus “fracassos”. Antes disso, é importante destacar que Patto ressalta em sua obra que:

[...] podemos afirmar que o fracasso escolar é administrado por um processo que transforma o aluno em fracassado no plano do saber psicopedagógico oficial, saber este que informa “cientificamente” o mesmo processo de atribuição individual do fracasso no plano institucional (Patto, 2022, p. 551-552).

Por isso mesmo, entendemos que a leitura social de Patto se comunica com os estudos de Berenice Bento, na qual é evidenciado como a instituição escolar tem sido convertida em

um espaço de controle e disciplinamento dos corpos dissidentes, bem como em uma arena de patologização da diferença. É de extrema importância destacar que, por meio do conceito de heteroterrorismo, Bento descreve as diversas violências, sendo elas físicas, simbólicas e, até mesmo, institucionais, que perpassam a experiência do indivíduo LGBTI+, especialmente trans e travestis, nos espaços formais educacionais. Tais violências, legitimadas por discursos normativos de inúmeros agentes da escola, transformam o ambiente escolar em um espaço de sofrimento e exclusão, colaborando para o que a autora chama de “expulsão simbólica”, traçando uma diferença da chamada evasão voluntária. Para Berenice Bento:

No entanto, não existem indicadores para medir a homofobia de uma sociedade e, quando se fala de escola, tudo aparece sob o manto invisibilizante da evasão. Na verdade, há um desejo de eliminar e excluir aqueles que “contaminam” o espaço escolar. Há um processo de expulsão, e não de evasão. É importante diferenciar “evasão” de “expulsão”, pois, ao apontar com maior precisão as causas que levam crianças a não frequentarem o espaço escolar, se terá como enfrentar com eficácia os dilemas que constituem o cotidiano escolar, entre eles, a intolerância alimentada pela homofobia (Bento, 2011, p. 555).

Em consonância, Fernanda Insfran, Thalles Azevedo Ladeira e Samela Estéfany Francisco Faria (2020) na obra “Fracasso escolar e medicalização na educação: a culpabilização individual e o fomento da cultura patologizante”, analisam o processo de patologização e medicalização das diferenças, mostrando que a escola historicamente recorreu a discursos psicológicos e biomédicos para justificar desigualdades. Para os autores,

a medicalização, no entanto, não acontece apenas sob forma de diagnósticos. Ela acontece quando há a intencionalidade de tratar os problemas escolares como de cunho médico, individualizante, biologizante e que acaba por psicologizar tendências e comportamentos como uma doença a ser combatida (Collares; Moyses apud Insfran, Ladeira e Faria, 2020, p. 144).

Essa lógica persiste quando identidades de gênero e sexualidade não normativas são tratadas como desvios individuais, reforçando a culpabilização da vítima e ocultando a responsabilidade escolar. Ademais, autores como Pedra (2020) e Salvador, Oliveira e Franco (2021) salientam que a escola ainda se constitui como um locus de violências simbólicas, sustentadas por práticas de silenciamento, como a chamada “pedagogia do armário”, que obriga estudantes LGBTI+ a ocultar suas identidades para serem aceitos. Para os autores, a pedagogia do armário se configura como:

Tal regime de controle compõe um cenário de estresse, intimidação, assédio, agressões, não acolhimento e desqualificação permanentes, nos quais estudantes

homossexuais ou transgêneros são frequentemente levados(as) a incorporar a necessidade de apresentarem um desempenho escolar irrepreensível, acima da média. Estudantes podem ser impelidos(as) a apresentarem “algo a mais” para, quem sabe, serem tratados(as) como “iguais”. Sem obrigatoriamente perceber a internalização das exigências da pedagogia do armário, podem ser instados(as) a assumirem posturas voltadas a fazer deles(as): “o melhor amigo das meninas”, “a que dá cola para todos”, “um exímio contador de piadas”, “a mais veloz nadadora”, “o goleiro mais ágil”. Outros(as) podem dedicar-se a satisfazer e a estar sempre à altura das expectativas dos demais, chegando até a se mostrar dispostos(as) a imitar condutas ou atitudes atribuídas a heterossexuais (Junqueira apud Salvador, Oliveira e Franco, 2021, p. 489).

Tal definição encontra eco e pontos de convergência com o que aponta Megg Rayara Oliveira (2017), quando a autora desenvolve a noção de “pedagogia do insulto”, evidenciando que, embora a escola seja um espaço de dor e constrangimento para corpos dissidentes, também pode ser território de resistência. Para essa autora, ao ressignificar insultos e afirmar as suas identidades, estudantes LGBTI+ transformam o sofrimento em potência política. E o que isso quer dizer? Para Oliveira, esse processo – pedagogia do insulto – é inspirado na concepção de Andrew Sullivan, que

utiliza um termo ameno para se referir à situações degradantes enfrentadas por estudantes que fogem à norma heterossexual. Não se trata exatamente de um insulto, mas de uma pedagogia da desmoralização. É certo que, por algum período ou em espaços determinados, o silenciamento seja observado, mas ainda assim não configura o apagamento do viadinho e da bichinha. Como já afirmei, ela se finge de morta, mas está viva. Bem viva. (Oliveira, 2017, p. 142)

Sendo assim, é possível dizer que o referencial teórico adotado permite compreender os limites e alcances dos termos “fracasso” e “evasão escolar”. Incluir a noção e a dimensão da “expulsão” de pessoas LGBTI+ como resultado de uma estrutura educacional excludente e cis-hetero-normativa é necessário para analisar as dinâmicas que a produz. Porém, essa análise também abre brechas para pensarmos nas formas de construções solidárias e resistências que jovens LGBTI+ encontram em sua trajetória formativa para permanecerem na escola e, até mesmo, adentrarem universidades como discentes, técnicos administrativos e docentes. Apesar da articulação entre os referidos autores evidenciarem que a escola está historicamente marcada por desigualdades e injustiças sociais que se expressam através das assimetrias de gênero, classe, raça, sexualidades etc., é preciso demarcar também as vozes LGBTI+ sobre a história da educação brasileira. Por isso, esse é um ato de reparação, mobilização, reconhecimento e compromisso com a justiça social.

2.1 As cores da educação: raça, classe, gênero e sexualidades na escola

Na introdução da obra “A Produção do Fracasso Escolar: histórias de submissão e rebeldia”, Maria Helena Souza Patto apresenta a inquietação que move a sua pesquisa. A autora busca entender o motivo de tantas crianças, em especial as das camadas mais populares, não conseguirem ter um “sucesso escolar”. Dessa maneira, a autora questiona o discurso e o pensamento mais disseminado, de que o problema está na criança ou em sua família, e nos mostra que o intitulado “fracasso” é fruto de um processo histórico e social que envolve tanto a estrutura da sociedade, na qual a escola se insere, quanto às desigualdades baseadas em preconceitos e discriminações que se organizam em suas camadas. Patto reconhece que:

Foram muitos os autores nacionais e estrangeiros que me possibilitaram pensar, durante a realização da pesquisa, a função política de médicos, psicólogos e psicopedagogos que, valendo-se de procedimentos de investigação inadequados, medicalizam as dificuldades de escolarização da maioria das crianças que frequentam a rede pública de ensino fundamental no país: justificar a desigualdade social estrutural em uma sociedade que nunca foi democrática, nem mesmo segundo os princípios do liberalismo político, atribuindo-as à deficiências individuais de capacidade (Patto, 2022, p. 654).

Ainda, de acordo com Patto, os espaços escolares que necessitam ser lugares de acolhimento e inclusão, constantemente acabam servindo como mecanismos que reforçam desigualdades. Para a autora, a questão não é enxergar o fracasso escolar enquanto algo exclusivamente individual, mas como algo que resulta das próprias práticas e dinâmicas da escola; isso envolve as expectativas colocadas sobre os estudantes, bem como as condições precárias nas quais a educação pública se desenvolve.

Um ponto central de sua análise é a forma como o discurso educacional dominante costuma repassar a culpa para as famílias da classe baixa; ou seja, pessoas que vêm das classes mais populares e não possuem condições de acesso à bens econômicos e culturais que, por vezes, são exigidos e considerados como fundamentais nos espaços formais de ensino. Além disso, Patto observa que, com muita frequência, se atribui a essas famílias um “desinteresse” pela educação, o que justificaria a não aprendizagem, reforçando, assim, preconceitos de classe e desresponsabilizando a escola e o próprio Estado. Além do mais, enquanto psicóloga, Patto reconhece que, por muito tempo, a psicologia, em diferentes correntes, acabou classificando as crianças que não acompanhavam frequentemente às aulas como imaturas ou até mesmo portadoras de déficits. Ou seja, uma espécie de patologização do ensino-aprendizagem. Por isso, Patto se inspira em Maud Mannoni que, segundo a autora:

resume a essência dessa introdução incessante de novas técnicas de ensino numa passagem que nos serviu de epígrafe e que não é demais repetir: em vez de

revolucionar o ensino em sua estrutura, o Ocidente prefere, pelo contrário, remediar os efeitos das anomalias geradas por um ensino inadequado à nossa época. Remediar os efeitos significa, neste caso, encarregar a medicina de responder onde o ensino fracassou (Patto, 2022, p. 678).

Diante disso, Patto propõe que, em vez de olhar para a criança como um problema, é preciso olhar para a escola e suas práticas, suas dinâmicas e suas produções, entendendo que o fracasso é uma produção resultante dessa instância. O resultado, segundo a autora, tem sido a atribuição de uma responsabilidade – por vezes essencialista e cruel – às crianças das classes mais pobres, que, no contexto brasileiro, são marcadas pelo dispositivo de racialidade das pessoas negras – pretos e pardos, segundo Carneiro (2023). Ou seja, a produção do fracasso escolar seria também uma expressão do racismo estrutural, conforme Almeida (2019).

Considerando, então, que o fracasso escolar é uma produção tal qual propõe Patto, como podemos aplicar suas considerações à dimensão de gênero e sexualidades dissidentes, visando a compreender como tal produção exclui sistematicamente a diversidade de pessoas LGBTI+?

2.2 Produzir o diferente na escola através do heteroterrorismo de gênero

Analisando a obra “Na escola se aprende que a diferença faz a diferença”, de Berenice Bento (2011), podemos observar similaridades destacadas por Patto (2022), dado que ambas as autoras identificam a escola como um espaço que historicamente e potencialmente exclui grupos sociais. Berenice Bento dedica seus esforços para compreender como a escola exclui sujeitos que não se conformam e/ou se enquadram entre as normas binárias de gênero e sexualidades consideradas “adequadas”, “normais” e “saudáveis”. Segundo Bento, as instituições de ensino têm sido espaços de reafirmação, conformação e naturalização da cis-hetero-normatividade e dos papéis binários de gênero; ou seja, como um espaço que fixa um tipo específico de ser no mundo enquanto homem e mulher. Tal modelo se expressa na forma como a escola distribui os corpos baseados no sistema sexo-gênero, bem como nos materiais escolares que frequentemente apresentam um modelo muito específico de composição familiar (heteronormativa), nas datas comemorativas entre outros.

Na obra “Educação, gênero e sociedade II” de Rosalee Santos Crespo Istoe, Erika Costa Barreto Monteiro de Barros e Sérgio Elias Istoe relata que “evidencia-se, nas relações sociais, uma disparidade entre os sexos: azul para meninos e rosa para meninas” (Istoe; Barros; Istoe, 2020, p. 94); o texto mostrará que os estereótipos de gênero já são impostos desde cedo nas crianças, onde meninos usam azul, não podem brincar de coisas que remetem a “funções de

dever de casa” e são criados para trabalhar mais cedo, e meninas brincam de bonecas, usam rosa, precisam ter postura ao sentar como “moças” e são criadas para serem donas de casa, pois até nas brincadeiras isso acontece com mais frequência, fortalecendo mais a identidade social de ambos os gêneros e fazendo com que cresçam com papéis já definidos pela sociedade, o que contribui para a manutenção das desigualdades e para a naturalização da ideia de que esses papéis são “naturais” e imutáveis. Essa evidência se apresenta desde o início da infância de cada cidadão, buscando moldar todo o corpo infantil de acordo com o que a sociedade espera dele.

Além disso, Berenice Bento evidencia que a escola afirma que “os gêneros inteligíveis obedecem à seguinte lógica: vagina-mulher-feminilidade versus pênis-homem-masculinidade” (Bento, 2011, p. 553), o que faz com que pessoas de grupos sociais que não se enquadram à cis-hetero-normatividade sejam repelidas pelos espaços educativos. Não por acaso, na maioria das vezes, as atitudes consideradas pedagógicas que pressupõem a cis-hetero-normatividade como padrão de normalidade acabam por produzir sentimentos sociais de não pertencimento ou mesmo de desajuste. A consequência pode ser percebida pela exclusão direta ou indireta de pessoas LGBTI+ no ambiente escolar.

Para confirmar como a análise de Berenice Bento ainda repercute nos dias atuais, encontramos no site de notícias “Agência Brasil” o resultado da “Pesquisa Nacional Sobre o Bullying no Ambiente Educacional Brasileiro” (2024), no qual é apontado que cerca de 90% dos/as estudantes LGBTI+ sofreram agressões verbais nas escolas. Tal resultado demonstra que a violência expressa em “discurso de ódio” é quase universal para este grupo. Além disso, essas agressões geram inseguranças e têm impacto direto na vida escolar de estudantes LGBTI+, visto que muitos/as passaram a evitar as salas de aula por se sentirem em situação de risco, e uma parcela deste grupo pensou em abandonar a escola. Além disso, a Pesquisa (2024) revela que uma parcela considerável desses estudantes LGBTI+ relataram episódios de depressão ou sofrimento emocional.

Esses dados também comprovam o que Bento afirma em sua obra: que a escola, embora devesse ser um lugar seguro e acolhedor, tem se tornado um espaço de potencial violência para a população LGBTI+, no qual discriminações – verbais e físicas – acompanhadas pelo despreparo e pela negligência institucional, resultam em casos graves e em consequências significativas para a saúde mental de jovens LGBTI+. Portanto, esses dados indicam que, para a população LGBTI+, o ambiente escolar não tem sido um espaço de trocas formativas, seguro e acolhedor, mas sim um local marcado por violências e, em muitos casos, um ambiente a ser evitado.

Nesse sentido, os espaços formais e informais de ensino que, em linhas gerais, sempre foram apresentados como lugares de proteção e aprendizado para toda a comunidade estudantil, é vivido como um cenário de exclusão por parte de pessoas dissidentes de gênero e sexualidades não normativas. Ademais, desde os tempos passados, os corpos infantis são atravessados pelas discussões de gênero, que definem o que espera de cada criança desde antes do seu nascimento. Essa normalização surge desde cores que a sociedade impõe para o sexo masculino e o feminino até os brinquedos e roupas, ou, até mesmo, a forma de se comportar, na qual meninos precisam ser fortes e posturados e meninas dóceis e cuidadoras. Para Bento:

Quando o sexo da criança é revelado, o que era uma abstração passa a ter concretude. O feto já não é feto, é um menino ou uma menina. Essa revelação evoca um conjunto de expectativas e suposições em torno de um corpo que ainda é uma promessa. Enquanto o aparelho da ecografia passeia pela barriga da mãe, ela espera ansiosa as palavras mágicas que irão desencadear as expectativas. A ansiedade da mãe aumenta quando o aparelho começa a fixar-se ali, na genitália, e só termina quando há o anúncio das palavras mágicas: o sexo da criança. A materialidade do corpo só adquire vida inteligível quando se anuncia o sexo do feto. Toda a eficácia simbólica das palavras proferidas pelo/a médico/a está em seu poder mágico de gerar expectativas que serão materializadas posteriormente em brinquedos, cores, modelos de roupas e projetos para o/a futuro/a filho/a antes mesmo de o corpo vir ao mundo (Bento, 2011, p. 550).

A seguir, apresentamos uma tabela que reúne alguns relatos de entrevistas que foram realizadas por Berenice Bento (2011). Tais falas também nos mostram como o espaço escolar tem marcado a trajetória de jovens trans, muitas vezes como lócus de sofrimento, já que muitas delas foram vítimas de preconceitos e violências de forma física e/ou verbal dentro desses espaços.

Tabela 1 – Narrativas de estudantes trans sobre suas vivências nas escolas

Kátia	“Na escola, quando me chamavam de veado ou de macho-fêmea, eu chorava, me afastava de todo mundo, não saía para o recreio. Eu só tenho a 3ª série completa. Eu parei em 96... Eu parei de estudar no meio da 4ª série. Notas boas... Por causa desse preconceito que não aguentava. Não aguentei o preconceito de me chamarem de macho-fêmea, de veado, de travesti, essas coisas todas” (Bento, 2011, p. 555).
-------	---

Marcela	“Meu Deus, que horror era tudo aquilo! Eu não saía para o recreio. Eu achava que esse órgão não tinha a menor importância, que todo mundo me reconheceria como uma mulher. Muitas vezes puxavam meu cabelo e eu tinha que brigar, principalmente quando me chamavam de veadinho” (Bento, 2011, p. 555).
Pedro	“Agora eu estou tentando voltar a estudar. Quando eu era pequeno, todo dia eu voltava para casa todo machucado. Me chamavam de macho-fêmea, sapatão. Eu não aceitava. A diretora chamava minha mãe. Era uma confusão. Até que um dia, eu parei de ir” (Bento, 2011, p. 555).
Joana	“Eu acreditava que poderia viver normalmente como uma senhora, sem problemas, que isto que tenho no meio das pernas não faria diferença. Eu não pensei que esse sexo anatômico fosse provocar transtornos para mim. Mas, eu pensava uma coisa e a vida me mostrou outra. Quando eu fui para a escola, aos dez anos, comecei a me dar conta da diferença e a notar que aquilo que não fazia diferença para mim, fazia a diferença. É aí que começaram os problemas” (Bento, 2011, p. 555).

Fonte: Bento (2011, p. 555). Elaboração nossa.

Os relatos trazidos por essa pesquisa elaborada por Bento nos ajudam a compreender a dimensão psicossocial de pessoas que, quando jovens no ambiente da escola, não se enquadravam às normas cis-hetero-normativas que o corpo social como um todo e a escola em especial impõem. Os relatos sugerem dificuldades das mais variadas: o horror, medo, violência física e verbal; são expressões que marcam a experiência das pessoas entrevistadas. À essa experiência, Bento deu o nome de “heteroterrorismo”.

Para Bento, heteroterrorismo é um processo contínuo de coerção, medo, violência simbólica ou física, que busca disciplinar corpos e identidades que não se enquadram nas normas cis-hetero-normativas. Além disso, para Bento, o heteroterrorismo se manifesta em pequenos e grandes atos cotidianos, a partir das frases como: “menino não chora” ou “isso não é coisa de menina” e para além dos insultos, piadas homofóbicas, agressões físicas e verbais e a exclusão social. Dessa forma, fica claro compreender que cada ato discursivo baseado em

preconceitos e atos discriminatórios atua como um tipo de “terrorismo” que vai moldando a subjetividade das pessoas marcadas pela dissidência da cis-hetero-normatividade.

O resultado é a introjeção dos sentimentos de anormalidade, de desajuste, de doença, de inadequação, entre outros. Ademais, Bento destaca, também, que esse processo não acontece apenas em situações isoladas, mas sustentadas por diversos meios institucionais, sendo a escola uma das primeiras guardiãs das normas de gênero e produtora da heterossexualidade, em que as diferenças são transformadas em motivos para a hostilidade e a expulsão simbólica, onde principalmente as pessoas trans e travestis são obrigadas a abandonarem a escolarização diante deste cenário de violência. Para a autora, “há um desejo de eliminar e excluir aqueles que ‘contaminam’ o espaço escolar” (Bento, 2011, p. 555).

É nesse sentido que o heteroterrorismo nos ajuda a compreender as atitudes de pessoas que proferem algum tipo de ato – discursivo ou não – motivado pela homotransfobia. Conforme a pesquisa apresentada pela autora e recente “Pesquisa Nacional Sobre o Bullying no Ambiente Educacional Brasileiro”, a homotransfobia ainda tem sido um recurso empregado de diferentes maneiras contra estudantes LGBTI+ no ambiente escolar. Esse heteroterrorismo de gênero, conforme aponta Bento, embora se apresente muitas vezes através de “brincadeiras”, carrega o intuito de difamar o grupo social LGBTI+; cria um sentimento de não pertencimento, de vergonha, de desajuste ou inadequação que flerta com o sentimento de “erro”.

Todos esses sentimentos introjetados fazem alusão a um repertório histórico que associou – e ainda associa – a diversidade de gênero e as sexualidades dissidentes à ideia de pecado, doença ou erro. Logo, o heteroterrorismo produz no sujeito que sofre a violência, verbal e/ou física, a sensação de estar errado, doente, divergente, inadequado, deslocado e, por isso, vulnerável e disponível à outras violências que estão associadas ou oriundas desse processo. A omissão de pessoas adultas que, no ambiente escolar, representam alguma autoridade (professores, inspetores, diretores etc.) acaba por valorizar essas atitudes preconceituosas, e podem marcar, definitivamente, a trajetória escolar desse grupo social. Diante disso, Berenice Bento afirma ser

importante diferenciar “evasão” de “expulsão”, pois, ao apontar com maior precisão as causas que levam crianças a não frequentarem o espaço escolar, se terá como enfrentar com eficácia os dilemas que constituem o cotidiano escolar, entre eles, a intolerância alimentada pela homofobia (Bento, 2011, p. 555).

Por isso, questionamentos são levantados sobre como se reportar, efetivamente, aos dados que buscam compreender os números que revelam os índices de parte da comunidade

LGBTI+, especialmente pessoas trans e travestis, que acabam por não concluir seus estudos. A escolha entre o uso dos termos “evasão” ou “expulsão” induz uma compreensão social das razões dos dados encontrados. De acordo com os dados apresentados pela “Pesquisa Nacional Sobre o Bullying no Ambiente Educacional Brasileiro”, relacionar ausências ou abandonos apenas ao termo “evasão” pode ocultar a responsabilidade social e institucional, enquanto trata-se de um processo de expulsão simbólica e concreta, na qual a instituição escolar deixa de ser um lugar de construção do conhecimento e também de acolhimento, e se transforma em um espaço carregado por ódio e agressividade, marcando toda essa população e os empurrando para fora de todos os espaços escolares. Dessa maneira, a distinção entre os termos é de suma importância para entender que o abandono escolar de pessoas LGBTI+ não é somente fruto de escolha, mas uma consequência de atos discriminatórios que violam o direito e a dignidade.

Ao retomar a análise do texto de Insfran, Ladeira e Faria (2020), pode-se refletir sobre a patologização imposta às crianças LGBTI+; além disso, se faz necessário entender que estes atos não acontecem de forma isolada, mas se inscrevem em uma longa história de medicalização e psicologização das diferenças. Segundo a obra de Patto, “A produção do fracasso escolar: histórias de submissão e rebeldia” (2010), debruçada pelos autores, eles entendem que, desde o século XIX, a escola criava vínculos com as ciências médicas, que também envolviam as áreas da psicologia, para construir discursos que naturalizavam o fracasso e a exclusão escolar, especialmente em crianças pobres e negras, classificadas como “anormais”. Evidencia-se também, ao decorrer do texto, que as experiências de aprendizagem eram vistas por fatores biológicos, raciais e hereditários, enfatizando a ideia de que alguns indivíduos nasciam mais aptos para o aprendizado do que outros.

Maria Helena Souza Patto salienta que a teoria da carência cultural nasceu como forma de justificar o não sucesso escolar das classes populares, apontando que “os ambientes sociais atrasados que produziam crianças desajustadas e problemáticas” (Patto, 2010, p. 74). Essa mesma forma de pensar pode ser caracterizada quando a escola acredita que o ambiente familiar ou o contexto da criança LGBTI+ seriam os responsáveis por sua “dificuldade de adaptação”, contestando a função da própria instituição na produção do sofrimento e exclusão. Dessa forma, a patologização é vista como um mecanismo de defesa da norma: ao modificar a diferença em problema individual, a escola isenta-se de questionar suas próprias práticas heteronormativas e excludentes (Patto apud Insfran; Ladeira; Faria, 2020, p. 138).

Além do mais, é importante destacarmos que “a escola parte de um modelo abstrato de criança, que corresponde à classe burguesa” (Patto, 2022, p. 220). Tal observação pode ser estendida para pensar que a escola parte de um padrão abstrato de gênero e sexualidade, ou seja,

a criança cisgênera e heterossexual, tida como modelo universal. Dito isso, as crianças que não se enquadram nos paradigmas que as instituições escolares impõem passam a ser vistas como desviantes, sendo submetidas, muitas vezes, à intervenções pedagógicas para tentar corrigir a sua individualidade, o que produz a mesma racionalidade patologizante denunciada por Patto desde a década de 1970.

Portanto, é possível entender ao lado dos autores que a patologização das infâncias LGBTI+ pode ser prolongada como uma extensão histórica dos atos excludentes escolares descritos por Patto, ou seja, há uma estrutura de preconceito e discriminação que permanece operante, atualizada de acordo com os contextos, na qual a escola coparticipa ao estabelecer padrões de normalidade associados a uma ideia de sucesso. Sendo assim, ao lado dos autores referenciados e de Patto, urge a necessidade de questionar os aspectos institucionais, sociais, históricos e políticos que (re)produzem as desigualdades, neste caso contra jovens LGBTI+.

Tal discussão se torna relevante, conforme aponta Bento, diante de um ambiente que patologiza as identidades trans e travestis. Conforme observamos anteriormente, a autora apresenta, no decorrer de seu trabalho, entrevistas que relatam o sofrimento de estudantes que têm os seus estudos impactados por conta das agressividades que sofreram nos diversos espaços educativos, sendo ridicularizadas, atacadas e, do mesmo modo, desassistidas institucionalmente. Com isso, observamos que a própria escola, ao não interromper tais fluxos de preconceitos e discriminações, acaba por incentivar a exposição de crianças e jovens que não se adequam às normas de gênero e, ao mesmo tempo, não reconhece que práticas comuns cotidianas são formas de naturalizar as identidades cisgêneras à ideia de normalidade. Com isso, participam da patologização das identidades trans e travestis.

Para além disso, vale destacar uma pesquisa intitulada “Vivências reais de crianças e adolescentes transgêneros dentro do sistema educacional brasileiro”, publicada em 2021. A pesquisa, realizada com o apoio da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura (UNESCO) e do Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/AIDS (UNAIDS), analisou criteriosamente a realidade de 120 famílias com crianças e adolescentes trans em 62 cidades brasileiras¹⁵⁶. Os dados da pesquisa revelam resultados alarmantes: 77,5% das famílias afirmaram que seus filhos/as já foram vítimas de bullying transfóbico nos espaços escolares, sendo 65% desses casos revelando que os agressores eram profissionais dos próprios ambientes escolares – especialmente professores. 24% das famílias entrevistadas informaram

¹⁵⁶ Para mais informações a respeito do perfil sociodemográfico desta pesquisa, ver: <https://aliancagbti.org.br/wp-content/uploads/2021/12/APRESENTACAO-EVENTO-DE-LANCAMENTOv2.pdf>. Acesso em 22 de setembro de 2025.

que mudaram os/as filhos/as de escola, e 98% informaram não considerar o ambiente escolar seguro para seus/suas filhos/as.

De acordo com a coordenadora da pesquisa, Thamirys Nunes (2021), o estudo revela que o bullying não é somente entre crianças, mas também praticado por adultos, favorecendo a exclusão-expulsão escolar de jovens e crianças que não correspondem à norma cis heterossexual. Além disso, Thamirys enfatiza que não se trata de evasão, mas de expulsão, já que muitas pessoas trans deixam os estudos devido à violência vivida no próprio ambiente escolar, o que torna a sua permanência insustentável. Nessa mesma pesquisa, Toni Reis (2021), diretor do Grupo Dignidade, reforça que os dados confirmam o histórico de discriminação enfrentado pela população LGBTI+ de modo geral, enquanto representantes do UNAIDS e da UNESCO destacam a urgência de políticas inclusivas que promovam e comprometam a escola como lugar de respeito à diversidade e, conseqüentemente, como um espaço de acolhimento.

Ademais, o estudo também explana utopias sobre a hormonização de crianças e adolescentes, esclarecendo que o Brasil só permite bloqueio puberal em unidades especializadas do Sistema Único de Saúde (SUS)¹⁵⁷, e sob estrito acompanhamento multidisciplinar, enquanto terapias hormonais e cirurgias são limitadas à maioridade. Tal explanação se torna importante frente às fake news que frequentemente tomam a cena pública, bem como até mesmo o ambiente escolar. Ou seja, a população LGBTI+, já atravessada pelas violências aqui expostas, ainda se torna uma comunidade vulnerável às fake news que dependem do preconceito e discriminação para fragilizar ainda mais esse grupo social. Sendo assim, entre as ações propostas estão a formação continuada de profissionais da educação sobre os temas da diversidade de gênero, o respeito ao nome social, a garantia do uso de banheiros de acordo com a identidade de gênero, além da contratação de profissionais LGBTI+ para aumentar a representatividade nos espaços de ensino.

2.3 Arrancados do armário: a exposição e a violência de jovens LGBTI+ no ambiente escolar

Como observa Caio Benevides Pedra:

O espaço escolar, no entanto, não está ainda preparado para acolher e valorizar as diversidades e, por repetir e impor padrões sociais excludentes e discriminatórios,

¹⁵⁷ Para mais informações sobre a hormonização a partir dos 16 anos pelo CFM (Conselho Federal de Medicina): <https://portal.cfm.org.br/noticias/ministerio-da-saude-diz-que-resolucao-do-cfm-sobre-transgeneros-segue-parametros-do-sus>. Acesso em 9 de novembro de 2025.

costuma sediar violências de toda natureza contra aqueles que não se enquadram de alguma maneira (Pedra, 2020, p. 74).

Um dos mecanismos que sustenta esse quadro é a chamada “pedagogia do armário”, conceito descrito por Rogério Diniz Junqueira, no qual o autor procura evidenciar como a escola exige que estudantes não heterossexuais ou transgêneros ocultem suas identidades para serem minimamente aceitos, ao mesmo tempo que expõe suas diferenças através de formas múltiplas de violência. Para Junqueira, a escola produz “um cenário de estresse, intimidação, assédio, agressões, não acolhimento e desqualificação permanentes” (Junqueira apud Salvador; Oliveira; Franco, 2021, p. 3). Essa situação leva jovens estudantes LGBTI+ a um constante sentimento de não pertencimento, fazendo com que eles/elas evadam do sistema educacional angustiados/as e, quando não, traumatizados/as.

No caso específico das pessoas trans, os relatos no trabalho “Fracasso, evasão e abandono escolar de pessoas trans: algumas reflexões necessárias” (2021), de Nayara Cunha Salvador, Anderson José de Oliveira e Neil Franco, mostram que o fracasso, a evasão e o abandono escolar não decorrem de falta de interesse ou de incapacidade, mas da hostilidade cotidiana que as pessoas trans e travestis sofrem no ambiente escolar. No referido trabalho, revela-se que discentes relatam perseguições, diversos tipos de preconceitos sendo proferidos de forma verbal, muitas vezes sendo agredidos, impedimentos no uso do nome social e dos banheiros, além da falta de apoio pedagógico e psicológico que o espaço escolar deveria oferecer. Como aponta uma das entrevistadas de 17 anos de idade: “O colégio pra mim era mais uma batalha, mais um confronto e isso me desestimulava completamente de ir à escola.” (Salvador; Oliveira; Franco, 2021, p. 5). Nesses casos, a evasão escolar não é resultado de um abandono voluntário, mas de uma escola que não acolhe e, ao contrário, expulsa simbolicamente seus estudantes.

Além disso, essas distintas formas de violência também se manifestam nos currículos e nas políticas educacionais. A retirada das menções à categoria de gênero e orientação sexual da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), por exemplo, ilustrou a pressão de certos setores conservadores que buscam silenciar a diversidade. Pedra destaca que tal movimento “demonstra a urgência e relevância do tratamento desses temas” (Pedra, 2020, p. 79), uma vez que a ausência de debate favorece a manutenção da LGBTfobia e perpetua a exclusão. A manutenção, como vimos anteriormente, favorece também a própria evasão-expulsão escolar.

Os autores defendem que a escola deveria ser um espaço de emancipação, embora para muitas pessoas LGBTI+ acaba se tornando um lugar de insegurança, silenciamento e violência, impedindo muitas vezes que essas pessoas desenvolvam competências sociais e técnicas. Essa

realidade evidencia a necessidade urgente de políticas inclusivas e práticas pedagógicas que enfrentem a heteronormatividade como natural e a homo-transgeneridade como desvio. Deste modo, apontam para a importância de medidas que acolham a diversidade e assegurem o direito à educação de forma plena, democrática e igualitária, conforme os termos de Pedra (2020) e Salvador, Oliveira e Franco (2021).

Pedra ainda procura mostrar a educação formal como sendo esse caminho atravessado por diferentes formas de agressividade, tanto simbólicas quanto materiais. Essas violências se manifestam nos discursos e nas práticas escolares, expondo que, em vez de acolher e valorizar a diversidade, a escola muitas vezes se transforma em um ambiente de vigilância e exclusão. Nesse contexto, os corpos que não se encaixam na norma cis heterossexual – especialmente quando também são corpos negros – acabam sendo marginalizados e, em muitos casos, desumanizados. Ademais, um exemplo disso é a infância de meninos afeminados, chamados de “bichas” desde cedo, marcada por processos de controle e silenciamento. Não se trata apenas de vigiar gestos e comportamentos, mas também de projetar para esses sujeitos um futuro considerado inviável ou perigoso dentro da lógica hegemônica da heteronormatividade.

Pedra apresenta também relatos de professores LGBTI+ que, ao revisitarem suas trajetórias escolares, lembram das violências vividas por meio de apelidos, chacotas e práticas pedagógicas que buscavam apagar a diferença. Esses testemunhos mostram que a homofobia e a transfobia na escola não se limitam às interações entre colegas, mas são igualmente legitimadas por discursos institucionais e pelas próprias práticas docentes, que reforçam a cis-hetero-normatividade. Assumir-se bicha, veado ou gay afeminado, sapatão, lésbica, fancha, safo, boneca, trans ou travesti no espaço escolar pode ser, apesar das dores, uma estratégia de resistência e de afirmação política que promove possibilidades para futuras gerações. Apropriar-se de termos que antes eram usados como ofensa permite, inclusive, que muitos sujeitos os ressignifiquem como símbolos de empoderamento, transformando a exclusão em nutriente de identidade e luta.

Dessa maneira, ser LGBTI+ na escola – sobretudo quando essa vivência também é atravessada por outros marcadores da diferença, como é o caso da questão étnico-racial, significa habitar um espaço paradoxal: de um lado, marcado pela violência constante; de outro, pela criação de estratégias de sobrevivência e resistência. A escola, portanto, se configura tanto como palco de exclusão quanto como terreno possível para o surgimento de novas formas de existir, que questionam as normas impostas e reivindicam dignidade e reconhecimento.

Diante disso, buscaremos nos inspirar nessa base teórica, pesquisas, relatórios e notícias, para apresentar e analisar o resultado da pesquisa elaborada entre estudantes LGBTI+

ativamente matriculados/as no INFES-UFF. Tal pesquisa busca dar um pontapé inicial para que possamos mapear, preliminarmente, as experiências formativas de estudantes dissidentes de gênero e sexualidade em um campus do interior do Estado do Rio de Janeiro. A referida pesquisa foi apoiada e realizada a partir da iniciativa do Grupo de Pesquisa C.U.I.R. (Cultivando Utopias, Insurgências e Revoluções), coordenado pelo Prof. Dr. Fabio A. G. Oliveira e idealizada, desenvolvida e elaborada por nós, Lucas C. Rosas e Prof. Dr. Fabio A. G. Oliveira, para compor peça fundamental do Trabalho de Conclusão de Curso em Pedagogia.

3. Métodos e metodologias em diálogo com pessoas LGBTI+ no Noroeste Fluminense – RJ

A metodologia utilizada no presente trabalho foi fundamentada a partir de uma perspectiva crítica, social e humanizadora, compreendendo que fazer pesquisa não se trata somente do levantamento de dados, mas também envolve o reconhecimento do outro na sua dignidade. Por isso, a estrutura da pesquisa não foi pensada como um manual estagnado, previamente pronto, mas como um percurso pensado, sensível e comprometido com a escuta e a valorização das trajetórias e experiências de estudantes LGBTI+ativamente matriculados em algum curso de graduação ou mestrado no Instituto do Noroeste Fluminense de Educação Superior da Universidade Federal Fluminense (INFES-UFF) em Santo Antônio de Pádua. E como chegamos até aqui?

Na obra “O Uso do Questionário como Ferramenta Metodológica: potencialidades e desafios” (2023), de Jennifer Ester de Sousa Bastos, Julia Maria de Jesus Sousa, Pollyana Mattias Narciso da Silva e Rafael Lemes de Aquino, os autores afirmam que:

O questionário online oferece vantagens significativas em relação ao formato em papel. Primeiramente, a possibilidade de disponibilizar o questionário na internet amplia o alcance geográfico e permite alcançar um maior número de pessoas, independentemente da sua localização geográfica. Além disso, a coleta de dados online proporciona maior conveniência tanto para os pesquisadores quanto para os respondentes. Os inquiridos podem responder às perguntas no momento e local que lhes forem mais convenientes, o que pode resultar em maiores taxas de resposta. (Faleiros et al, 2016; Ebert et al, 2018; Muteþfa; Tapera, 2019; Batista et al, 2021 apud Bastos et al, 2023, p. 9).

A partir da leitura de Bastos et al, compreende-se que, os questionários em plataformas digitais não são apenas para uma coleta de dados, mas servem também para que seja ampliado o seu acesso e que as pesquisas cheguem, para que mais pessoas tenham chances de acessar. Além disso, os autores reconhecem que através das mídias digitais é possível compartilhar

informações para milhares de pessoas, ampliando resultados e rompendo as barreiras que limitam o acesso ao preenchimento das pesquisas.

Além do mais, destacam que o questionário digital, ao contrário do questionário em papel, possibilita que as pessoas respondam de forma autônoma sem precisar ficar sendo pressionada, o que fará com que elas se sintam confortáveis em responder no momento em que lhes for mais propício, aspecto importante a ser considerado quando se está levantando dados acerca do preconceito contra a comunidade LGBTI+. Entretanto, há de se considerar os desafios nesse método: respondentes podem optar por não responder, já que são pesquisas voluntárias e, além do mais, existem pessoas que podem não possuir o acesso à internet facilitado, bem como indivíduos que não tenham habilidades tecnológicas, o que pode levar, inclusive, à distorção de resultados.

Considerando os benefícios e desafios, optamos pelo uso do questionário em plataforma digital, entendendo que ele satisfaz mais adequadamente as dificuldades específicas para se perguntar sobre questões relativas à diversidade de gênero e sexualidades dissidentes em um campus de interior. Optamos, assim, pela preservação da identidade das pessoas, seus horários e investimos intensamente na divulgação do questionário, seja na internet, bem como no próprio INFES-UFF.

Segundo Patto, entende-se que a construção do conhecimento deve reconhecer as condições sociais que ressaltam o ambiente (escolar e/ou universitário) da pessoa com quem estamos em diálogo. Com base nesse viés, essa pesquisa visa compreender como estudantes LGBTI+ do INFES-UFF lidaram com a ideia de evasão e/ou expulsão de discentes LGBTI+ no decorrer de suas vidas até chegarem à graduação e/ou mestrado.

De modo semelhante, Bento colabora com uma leitura que fundamenta a profundidade ética desta metodologia ao apontar o conceito de heteroterrorismo. Se o heteroterrorismo se configura em um conjunto de discursos, práticas e violências que produzem medo e exclusão de corpos dissidentes, como abordar tal tema sem gerar algum tipo de impacto negativo sobre as pessoas entrevistadas? Eis o nosso desafio. Afinal, conforme veremos a seguir, a maioria das pessoas que participaram das entrevistas revelaram terem sido vítimas de discriminação, xingamentos e hostilidades dentro do ambiente educacional, descrevendo o espaço como um lugar não acolhedor e muito menos seguro. A maior parte dos relatos desenha a passagem de uma escola que foi vivenciada como um espaço de controle, sofrimento e, sobretudo, silenciamento.

Dessa maneira, os referenciais teóricos inspiraram a estruturação das perguntas do questionário elaborado de forma online. Ademais, o mesmo resultou em 51 perguntas, sendo

40 abertas e 11 fechadas. A pesquisa, aprovada pelo Comitê de Ética (93941825.0.0000.8160), possibilitou que um questionário ficasse no ar durante os dias 16 de setembro e 01 de outubro de 2025. Divido em três momentos (perfis sociodemográficos; trajetória formativa na educação básica; e trajetória formativa no ensino superior), o questionário foi colocado no ar no dia 02 de outubro de 2025, ficando disponível por 15 dias, tendo sido encerrado no dia 17 de outubro de 2025, neste link: <https://forms.gle/BMfN4iq8XUhXhkSK7> (já desativado).

O questionário foi disponibilizado para estudantes de graduação e mestrado com matrículas ativas no INFES-UFF. Após o dia 17 de outubro de 2025, nos deparamos com 17 respostas de discentes de graduação e 4 discentes de mestrado, totalizando 21 respondentes. Todas as participações manifestaram concordância com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice A) e demonstraram estar condizentes com as exigências de participação. Deste modo, das 21 pessoas participantes, 100% delas foram consideradas aptas para a fase de análise de dados. Ademais, a identidade dos/as estudantes foi preservada por meio do processo de anonimização. Elaboramos siglas a partir das autodeclarações das pessoas entrevistadas, de modo a garantir o respeito à privacidade e à ética na pesquisa. Observem a tabela abaixo:

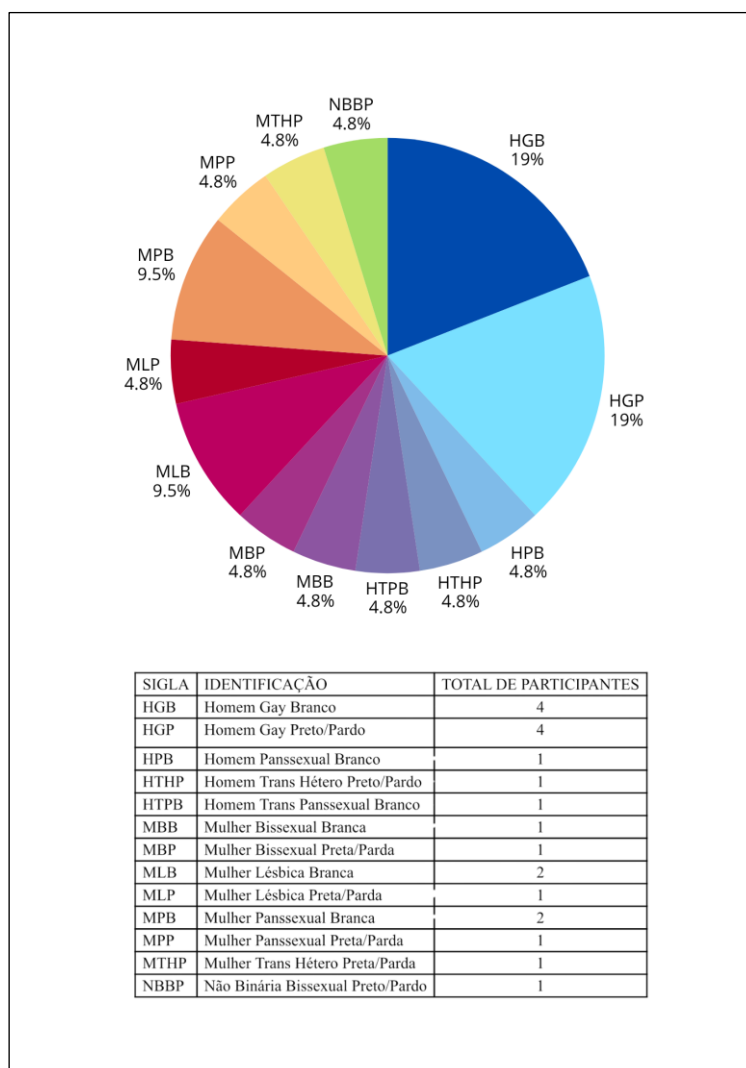
Tabela 2 – Tabela de anonimização dos entrevistados

SIGLA	IDENTIFICAÇÃO	TOTAL DE PARTICIPANTES
HGB	Homem Gay Branco	4
HGP	Homem Gay Preto/Pardo	4
HPB	Homem Pansexual Branco	1
HTHP	Homem Trans Hétero Preto/Pardo	1
HTPB	Homem Trans Pansexual Branco	1
MBB	Mulher Bissexual Branca	1
MBP	Mulher Bissexual Preta/Parda	1
MLB	Mulher Lésbica Branca	2
MLP	Mulher Lésbica Preta/Parda	1
MPB	Mulher Pansexual Branca	2
MPP	Mulher Pansexual Preta/Parda	1
MTHP	Mulher Trans Hétero Preta/Parda	1

NBBP	Não Binária Bissexual Preto/Pardo	1
------	-----------------------------------	---

Fonte: Siglas de anonimização de estudantes que responderam à pesquisa, elaborado por nós.

Tabela 3 – Porcentagem de estudantes respondentes do INFES - UFF



Fonte: Resultados a partir da pesquisa. Elaboração própria.

A maioria das pessoas entrevistadas foram jovens adultos(as), com uma concentração na faixa etária de 18 a 25 anos (66,7%), apesar de que haja também um número expressivo entre 26 e 40 anos (33,3%). Compensa destacar que das 21 respostas, 17 estão na graduação e 4 no mestrado em ensino. Sendo assim, essa diversidade de faixa etária e de momentos no percurso acadêmico colabora, significativamente, para que a nossa pesquisa identifique especificidades comuns, além de marcadores geracionais comumente ausentes nas pesquisas sobre LGBTIfobia na educação.

Os dados indicam, em relação às suas origens, que 47,6% das pessoas respondentes residem atualmente em Santo Antônio de Pádua, cidade na qual está localizado o INFES-UFF. Também existe uma presença forte de estudantes que saíram de municípios próximos, tais como: Miracema, Itaocara, Aperibé, Natividade, Bom Jesus do Itabapoana (47,6%), sendo o município de moradia mais distante o de Maricá (4,8%). Além disso, 33,3% das pessoas respondentes revelaram que partiram de suas cidades/municípios para estudar, o que reforça não somente a importância da universidade pública como porta de entrada para a graduação e novas possibilidades de vida, como também um elemento comum entre pessoas LGBTI+: buscar viver a vida jovem adulta ou para fins de realização da transição de gênero longe de familiares, conforme apontam os Relatórios LGBTfobia e Mobilidade (2022) e de Gestão de Casa LGBT (2023).

O perfil das pessoas entrevistadas revelou que o maior grupo respondente da pesquisa se concentra entre homens cisgênero (9) e mulheres cisgênero (8), totalizando 81% das pessoas alcançadas. A presença de pessoas trans, travestis e não-binárias correspondeu a 19% das respondentes do questionário. Ou seja, o resultado preliminar reflete a hipótese investigada desse trabalho e sustentada nas teses de Berenice Bento apresentadas anteriormente: a transfobia no âmbito da educação dificulta a chegada de pessoas trans e travestis no ensino superior. Ainda, para além da identidade de gênero, a pesquisa revelou os seguintes dados sobre orientação sexual das pessoas entrevistadas: 38,1% são gays, 23,8% são bissexuais, 14,3% são lésbicas, 14,3% são pansexuais e 9,5% são heterossexuais.

Segundo a pesquisa realizada, 57,2% das pessoas respondentes se autodeclararam negras (pretas e pardas) e 42,8% delas pessoas brancas. Tais dados parecem evidenciar a influência positiva das políticas de ações afirmativas na Universidade de maneira geral, e do Programa de Pós-Graduação em Ensino (PPGen) do INFES-UFF (Andrade et al, 2022), que ampliaram o acesso de grupos historicamente marginalizados ao ensino superior, sendo possível identificar que, das pessoas respondentes, 4 são do mestrado. Dessas 4, 3 delas se autodeclararam negras e 1 se autodeclarou branca.

Na graduação, identificou-se participantes de praticamente todas os cursos entre as pessoas respondentes: 33,3% da Pedagogia; 14,3% da Educação no Campo; 9,5% da Computação; 9,5% da Física; 9,5% da Licenciatura em Matemática; e 4,8% das Ciências Naturais, ficando de fora apenas o Bacharelado em Matemática. Dentre todos os respondentes (tanto de graduação quanto de mestrado), os dados indicam que 81% das pessoas foram estudantes de instituições públicas, sendo mais da metade concluintes do ensino médio após o ano de 2016.

Outro dado relevante é que um número significativo das/os estudantes informaram não possuir vínculos empregatícios, sendo apenas 28,6% das pessoas entrevistadas atualmente trabalhadoras formais. Ao mesmo tempo, 85,7% das/os entrevistadas/os afirmaram receber auxílios estudantil, alimentação, permanência, acolhimento e/ou participarem dos programas institucionais de bolsa de iniciação científica (PIBIC) ou programa institucionais de bolsa de iniciação à docência (PIBID). Neste caso específico, podemos inferir que a maior parte das pessoas LGBTI+ entrevistadas se dedicam exclusivamente à universidade e às possibilidades profissionais (ensino e pesquisa) oriundas dela. Por isso, ressalta-se a importância das políticas de permanência estudantil para estudantes de modo geral, especialmente estudantes LGBTI+, o que assegura sua permanência em situações de vulnerabilidade social.

Destaca-se que 61,9% das pessoas respondentes afirmam que vivenciaram experiências de preconceito, violência simbólica ou física associadas às suas identidades de gênero ou orientação sexual durante suas passagens pela escola. Palavras como: “medo”, “hostilidade”, “solidão”, “xingamento”, “violência física” e “anormalidade” apareceram nas respostas dadas pelas pessoas LGBTI+ entrevistadas, quando perguntadas sobre o seu processo de formação escolar. Destacou-se, entretanto, que a amizade com outras pessoas dissidentes, durante esse período, se mostrou como um dos alicerces encontrados no ambiente escolar.

3.1. Ser LGBTI+ na escola: um baú de lembranças no final do arco-íris

Em sequência às experiências de preconceito e discriminação, o mesmo percentual (61,9% das/os estudantes) afirmou não ter tido uma experiência na escola que proporcionasse aceitação e proteção. Nessas respostas estão incluídas 100% das pessoas trans e travestis e 75% delas são pessoas negras. Essas pessoas narram que a escola era um lugar hostil e inseguro, no qual atitudes discriminatórias e discursos moralizantes fizeram parte de suas experiências como jovens LGBTI+. Ademais, essa percepção consta, muitas vezes, nas falas que associam os espaços escolares à presença de bullying, homofobia e transfobia, seja por parte dos estudantes, seja por parte dos profissionais da educação. HGP19 afirma que “o preconceito é algo intrínseco em ambientes escolares e na maioria das vezes parte de quem deveria nos proteger”. Tal afirmação revela que as atitudes LGBTfóbicas são sustentadas por agentes da educação e que, por vezes, a instituição não enfrenta o preconceito, naturalizando as agressões físicas ou verbais contra pessoas que fogem dos padrões cis-hetero-normativos.

Insultos como “veado”, “mão de mulher” e “pocpoc”, segundo HGB5, permanecem sendo usados de forma pejorativa, reforçando a normalização da ridicularização de identidades

não-normativas. Muitos desses insultos – uso da linguagem violenta – vêm em forma de “brincadeiras”, tendo efeitos profundos sobre a subjetividade dos estudantes. As “brincadeiras” se tornam, na verdade, a autorização do rebaixamento da pessoa LGBTI+ que sofre violência verbal, afetando seu desempenho, rendimento ou sua permanência escolar, além dos efeitos corrosivos sobre a sua autoestima que podem persistir uma vida inteira.

Diante desses insultos, um dos participantes revela uma ausência determinante de acolhimento institucional diante dos casos relatados. Segundo HTHP20:

Deveria ser obrigatório para todos os profissionais que trabalham na escola uma capacitação sobre atendimento e acolhimento de pessoas LGBTI+. Infelizmente hoje ainda não temos o básico respeitado, como o nome social. A escola poderia promover palestras, debates, levar filmes com a temática diversidade (HTHP20, 2025).

Dessa forma, entende-se que as escolas não possuem capacitação para os profissionais da educação, visto que não há políticas públicas, muito menos práticas pedagógicas que certifiquem o respeito à diversidade. Ao contrário, com muita frequência, vemos o legislativo se opondo às propostas de valorização da diversidade. Assim sendo, essa negligência institucional coopera para o aumento da evasão escolar de pessoas LGBTI+, principalmente para uma expulsão simbólica dos mesmos, tendo a permanência e conclusão da educação básica desse grupo ainda como um grande desafio. De acordo com MBB12, “acredito que por parte da falta de preparo de alguns profissionais, além da ausência de ações afirmativas e projetos que contribuam para que esses alunos se sintam de fato acolhidos”.

Além dos insultos que são proferidos contra esses grupos, o questionário revelou uma percepção das/os respondentes com relação às influências de valores religiosos no modo de tratamento preconceituoso e discriminatório contra pessoas LGBTI+. HGB2 relata que “a escola é lugar de encontros sociais, onde muitas das vezes, muitas pessoas não conseguem conviver com a diversidade. O credo (principalmente religiões cristãs) é um dos principais pilares para isso, infelizmente”.

A partir das análises das vivências escolares de estudantes respondentes da pesquisa, é percebido uma contradição crucial: ao mesmo tempo em que a escola é reconhecida como um ambiente de formação necessário para adquirir conhecimento e desenvolver o papel cidadão, ela também atua como um espaço de reprodução das violências, já que 52,4% das/os estudantes tiveram uma experiência ruim na educação básica. Essa experiência muda quando estudantes LGBTI+ sobrevivem à escola e conseguem acessar à universidade? Como essas mesmas pessoas têm vivenciado o ensino superior no INFES-UFF?

3.2. Ser LGBTI+ no Noroeste Fluminense: desaquendar a educação

80,9% das pessoas respondentes ingressaram no INFES-UFF após o ano de 2021. Desses, 9,5% chegaram a trancar o curso em algum momento, não sendo essa decisão motivada por terem passado por alguma situação de preconceito ou discriminação LGBTfóbica na universidade. 28,6% sentem que a universidade é inclusiva e acolhedora. Alguns estudantes avaliam positivamente o ambiente do INFES-UFF: “como não tenho problemas, configuro bom” (MPP11) ou “divônico” (HGP3).

Entretanto, 61,9% consideram que o ambiente acadêmico é um lugar que ainda possui limitações ou com poucas iniciativas de acolhimento específicos (e necessários) à diversidade sexual e de gênero. Dessa forma, podemos verificar que, apesar de não haver relatos específicos de violência direta contra estudantes LGBTI+ dentro do INFES-UFF, o resultado indica para a necessidade de um debate público mais aberto, que cultive positivamente suas identidades e orientações. Expressões como: “Ser um sobrevivente diariamente” (HTHP20), “cotidianamente desafiador e desconfortável” (HTPB15) e “buscar lugares pra ser você mesmo” (MPB10). foram relatos coletados quando perguntados sobre o que é ser uma estudante LGBTI+.

Assim, essas expressões resumem o esforço constante dessas pessoas, cuja trajetória formativa foi marcada pela violência, de estarem em um ambiente acadêmico. Esses exemplos trazem à tona o quanto o percurso acadêmico é envolvido por tensões emocionais para pessoas LGBTI+, especialmente quando essas são atravessadas pela homossexualidade, transgeneridade e negritude. Ademais, o resultado revela o esforço de estudantes LGBTI+ em se adaptarem aos espaços, mesmo que em silêncio, em busca de uma aprovação, especialmente quando se é uma pessoa trans ou travesti. MTHP afirma: “Ser uma estudante LGBTI+ é basicamente se adaptar aos espaços, o que não é bom! É basicamente ser uma estudante trans aceitável. Para tornar as coisas mais toleráveis”. HGB2 ressalta sobre precisar combater cotidianamente os preconceitos para ser quem é, onde diz:

é lutar incansavelmente para ter voz no mundo, sem ser julgado por ser quem é. É viver com um rótulo sob a cabeça que precisamos provar a todo momento sermos mais do que aquilo... é escolher ser feliz sem se importar com opiniões alheias (HGB2, 2025).

4. Lacrando¹⁵⁸ e tombando a LGBTfobia

Neste trabalho buscamos compreender as experiências formativas de estudantes LGBTI+ do INFES-UFF, interpretando dados coletados através do questionário disponibilizado a partir de autoras e autores do campo dos estudos de gênero e sexualidades. Como o arcabouço teórico nos informa, os dados que coletamos reafirmam, em algum nível, as desigualdades estruturais que aprofundam os processos de vulnerabilização dentro dos espaços formais de ensino, resultando em diferentes formas de violência.

O diálogo entre a teoria e os dados obtidos através da pesquisa demonstram que a escola ainda atua fortemente a partir da naturalização da cis-hetero-normatividade, o que implica em uma forma de patologização das identidades LGBTI+, conforme apontou Insfran, Ladeira e Faria (2020). Essa naturalização se reflete na forma de normas, ou seja, asfixia a pluralidade de identidades, esvaziando de referências positivas as pessoas que não se enquadram na norma cis heterossexual.

As narrativas coletadas neste trabalho descrevem não somente as violências explícitas, mas também as delicadezas do não-dito, da falta de preparo institucional e até mesmo da omissão escolar, ferramentas que, articuladas, compõem o cenário em que as diferenças são constantemente reguladas ou invisibilizadas: o heteroterrorismo entra em cena, aponta Bento (2011). Portanto, entender essas dinâmicas sistemáticas é crucial para compreendermos que práticas discriminatórias ou mecanismos de exclusão dentro do âmbito educativo não são meros acidentes, mas sim resultados de estruturas que constituem um cotidiano, cujo enfrentamento exige políticas efetivas de acolhimento, formação docente continuada e o compromisso das unidades de ensino para a garantia do direito à educação. Além disso, isso sugere a formulação de políticas públicas capazes de, em um só tempo, combater a LGBTfobia, acolher pessoas LGBTI+ e encaminhar um outro futuro possível, onde resgatar a memória seja parte desse horizonte.

Rodrigues et al (2024) refletem sobre como as pedagogias cis-hetero-normativas que ainda se perpetuam nas instituições de ensino são, também, um modelo que não somente deixa de incorporar outras formas de ser, viver e existir, mas que produzem obstáculos de resistência. Segundo os autores,

¹⁵⁸ Segundo o Pequeno Vocabulário Pajubá (2023), a palavra “lacrar” carrega o sentido de “arrasar ou mandar bem em algo que está fazendo”.

As pedagogias cis heteronormativas operam resistências para que a CIS estrutura heteronormativa, biomoral, hierárquica, permaneça estável, produzindo sujeitos adequados às normas e rechaçando-os – quando não incorporados pelo modelo econômico, as violências, marginalização e degradação da dignidade humana (Rodrigues et al, 2024, p. 1.796).

Ao analisar as respostas do questionário, encontra-se um total de 61,9% que corresponde aos participantes que tiveram experiências de preconceito ou violência, como também podemos observar o reflexo desses atos nas respostas que descrevem o campo escolar como um espaço hostil e inseguro, principalmente para pessoas trans e travestis. Não por acaso, Rodrigues et al descrevem a escola como um “tentáculo de uma tecnologia necrobiopolítica que opera através de pedagogias cis heteronormativas” (Rodrigues et al, 2024, p. 1782). Portanto, a escola aqui deixa de ser apenas um espaço sem preparo, mas uma reprodutora de violências que também colabora como agente ativo, determinando de modo simbólico e material quais os corpos podem permanecer e quais são empurrados para fora; ou seja, expulsos.

Essa análise se confirma, de forma evidente, a partir dos relatos de estudantes trans e travestis, de acordo com a pesquisa realizada, já que todas as pessoas participantes afirmam que não tiveram experiências positivas de acolhimento na educação básica, tampouco consideram a escola como lugar seguro para corpos dissidentes. Por isso, podemos encontrar na obra de Bento (2011) a denominação sobre expulsão e não evasão, uma vez que a permanência escolar é fragilizada justamente pela repetição de atos que ameaçam constantemente a dignidade e deterioram o sentido de pertencimento.

Além disso, outro ponto a ser mencionado é que na base teórica utilizada e também nos dados podemos identificar a falta de acolhimento institucional como parte do discurso das pessoas entrevistadas. As pessoas participantes indicam a ausência de preparo de profissionais e a inexistência de políticas efetivas de inclusão. Nesse sentido, o espaço formal de ensino torna-se um locus onde as suas subjetividades são silenciadas, disciplinadas à luz da cis-heteronorma, quando não apagadas, comprovando a naturalização da exclusão dentro do contexto escolar, bem como vemos em Rodrigues et al. Segundo os autores em referência a Dayrell:

a escola apresenta-se atravessada por práticas discursivas que tendem a objetivação e o assujeitamento do sujeito, ao tentar discipliná-lo e torná-lo dócil e útil, de acordo às dinâmicas das relações de poder, que incluem conflitos de interesses, estratégias, acordos, resistências e transgressões (Dayrell apud Rodrigues et al, 2024, p. 1.786).

Além do mais, os autores ainda refletem e afirmam que

os marcadores sociais da diferença de identidades de gênero e sexualidades são materializados nesses espaços como tecnologias de poder que aquendam, invisibilizam, escondem, abafam, minam, interditam, censuram ou destroçam e desqualificam as subjetividades desobedientes às normativas impostas e também através das diversas violências expressadas e contidas pelo e no CISTema (Rodrigues et al, 2024, p. 1.796).

Essas reflexões reverberam nas respostas das pessoas respondentes de nossa pesquisa, que relatam situações constrangedoras, evidenciando que a escola não só reflete, mas reforça a norma sexo-gênero-desejo binário e essencialista como estruturante da vida social. Ao observar que 76,2% das pessoas entrevistadas afirmaram nunca ter presenciado na escola debates ou projetos pedagógicos em prol da diversidade e respeito à diferença, percebe-se como que a invisibilidade curricular legitima práticas de preconceito e discriminação, que é confirmada no texto de Rodrigues et al, quando os autores em diálogo com Guacira Lopes Louro afirmam que a BNCC:

reforça a cis heterossexualidade como um padrão natural e universal propagado na instituição escolar que ecoa para além dela, “consequentemente, as outras formas de sexualidades são constituídas como antinaturais, peculiares e anormais” (Louro apud Rodrigues et al, 2024, p. 1.791).

Nesse sentido, ao aproximarmos os resultados obtidos com os resultados do questionário aplicado às/aos discentes LGBTI+ do INFES-UFF, a partir dos referenciais teóricos analisados e fundamentados durante a pesquisa, identifica-se que a experiência formativa de estudantes LGBTI+ é constantemente marcada pelo entrecruzamento de violências institucionais e pela manutenção de ferramentas de controle que operam para regular, normalizar ou expulsar aquilo que escapa ao padrão cis heterossexual. Dessa forma, a diversidade de trajetórias e identidades nos mostra a importância de consolidar políticas institucionais voltadas à inclusão, segurança e visibilidade da população LGBTI+, assegurando que a universidade cumpra seu papel social de fomentar o respeito, a equidade e o direito à educação de forma plena.

Segundo a pesquisa, MLB18 relata que “Ser um estudante LGBTI+ é viver e aprender afirmando sua identidade e afetos, enfrentando desafios e buscando respeito, igualdade e representatividade no ambiente escolar”. Sendo assim, é relevante destacar que pequenos espaços de acolhimento construídos pelos próprios estudantes – que funcionam como redes de afeto, resistência e sobrevivência dentro dos espaços de ensino, e muitas vezes não são formais – surgem como um lócus de alívio diante de um ambiente que, em determinados momentos, ainda se mostra rodeado pela cis-hetero-normatividade, visto que 66,7% das pessoas afirmaram que as amizades LGBTI+ foram fundamentais para a permanência delas nesses ambientes

educacionais. Nesse viés, o INFES-UFF é visto também como um espaço de disputas, onde a presença de discentes LGBTI+ marca e transforma as estruturas, mesmo diante das resistências, existem movimentos ativos de construção de pertencimento para estudantes dissidentes, uma vez que 52,4% das pessoas disseram ter participado ou visto eventos sobre a diversidade sexual e de gênero.

O INFES-UFF, sendo o único espaço de ensino superior público de todo o Noroeste Fluminense, nesse cenário, deve ser um lugar não apenas livre de preconceitos e discriminações, mas um espaço onde se produza reflexões LGBTI+ consistentes, não só para a sua comunidade acadêmica, portanto, para além dela, considerando que se trata de um Instituto majoritariamente comprometido com a formação de professores/as, localizado na região mais empobrecida do Estado do Rio de Janeiro. Assim, entendemos que espaços formais de ensino, como é o caso do INFES-UFF, devem abraçar para si o papel de enfrentamento ao que Patto (2022) denomina de “produção social do fracasso escolar”, que se revela através das desigualdades de classe, gênero e raça, bem como de sexualidades, de forma indissociada e que produzem formas insidiosas de violência contra aquele/a considerado/o um desvio à norma.

5. (In)conclusões: esse é só o começo

Considerando que esse é o primeiro trabalho que busca iniciar um mapeamento do perfil sociodemográfico – e também as experiências formativas de estudantes LGBTI+ do Noroeste Fluminense que chegaram à universidade pública – e que, além disso, assume uma perspectiva teórico-metodológica de enfrentamento à LGBTfobia, reconhecemos os limites e alcances desta investigação. Contudo, destacamos a urgência de iniciativas que valorizem a diversidade sexual e de gênero na Universidade como um todo e nos campus de interior em especial, tal qual o INFES-UFF, que merecem espaço nessa discussão. Com isso, pretendemos que esse trabalho contribua com outras tentativas de valorização das narrativas e percursos LGBTI+ na história da educação brasileira.

Assim, reconhecemos que estamos longe de concluir o nosso trabalho. Ao contrário, em um país que se destaca pela violência contra nós, pessoas LGBTI+ e, ao mesmo tempo, fragiliza nossas existências sob um discurso que mobiliza afetos de ódio contra pessoas dissidentes de gênero e sexualidades cotidianamente, a educação deve ser um locus de reflexão contra a LGBTfobia. Como fazer isso? Nossa luta está só começando.

Referências

ALMEIDA, Daniella. Nove em cada dez estudantes LGBTI+ sofreram agressão verbal na escola. **Agência Brasil**, 16 abr. 2025. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2025-04/nove-em-cada-dez-estudantes-lgbti-sofreram-agressao-verbal-na-escola>. Acesso em: 25 de setembro de 2025.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019. Disponível em: <https://sites.ufpe.br/enegrecer/wp-content/uploads/sites/146/2023/01/ALMEIDA-Silvio-Racismo-estrutural-Livro-2019.pdf>. Acesso em: 09 de novembro de 2025.

ANDRADE, Francisca Marli Rodrigues de; GOMES, Jacqueline de Souza; ALMEIDA, Marcelo Nocelle de; MILAGRES, Yuri Marx Silva. Ações afirmativas no Ensino Superior: o caso do Programa de Pós-Graduação em Ensino da Universidade Federal Fluminense. **Revista Educação e Políticas em Debate**, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 122-141, 2022. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/revistaeducaopoliticas/article/view/64905>. Acesso em: 9 de novembro de 2025.

BASTOS, J. E. de S.; SOUSA, J. M. de J.; SILVA, P. M. N. da; AQUINO, R. L. de. O Uso do Questionário como Ferramenta Metodológica: potencialidades e desafios. **Brazilian Journal of Implantology and Health Sciences**, [S. l.], v. 5, n. 3, p. 623-636, 2023. Disponível em: <https://bjih.emnuvens.com.br/bjih/article/view/304>. Acesso em: 28 de outubro de 2025.

BELO HORIZONTE (MG). **Relatório de gestão do 1º ano de execução da Casa de Acolhimento LGBT (2022/2023)**. Belo Horizonte: Secretaria Municipal de Assistência Social, Segurança Alimentar e Cidadania (SMASAC), 2024. Disponível em: <https://prefeitura.pbh.gov.br/sites/default/files/estrutura-de-governo/smasac/2023-relatorio-casa-de-acolhimento-lgbt.pdf>. Acesso em: 09 de novembro de 2025.

BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 549-559, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2011000200016/19404>. Acesso em: 9 de novembro de 2025.

CARNEIRO, Sueli. Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser. **Tempo Social**, v. 31, n. 2, p. 271-286, 2019.

INSTITUTO LOCOMOTIVA. **LGBTfobia e mobilidade**. São Paulo: Instituto Locomotiva, 2022. Disponível em: https://ilocomotiva.com.br/wp-content/uploads/2022/12/Locomotiva_LGBTFOBIA-e-Mobilidade_Imprensa-1.pdf. Acesso em: 09 de outubro de 2025.

INSFRAN, Fernanda; LADEIRA, Thalles Azevedo; FARIA, Samela Estéfany Francisco. Fracasso escolar e medicalização na educação: a culpabilização individual e o fomento da cultura patologizante. **Movimento-revista de Educação**, [S. l.], v. 7, n. 15, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistamovimento/article/view/43073>. Acesso em: 01 de novembro de 2025.

ISTOE, Rosalee Santos Crespo; BARROS, Erika Costa Barreto Monteiro de; ISTOE, Sérgio Elias (Org.). **Educação, Gênero e Sociedade II**. Campos dos Goytacazes, RJ: Brasil

Multicultural, 2020. Disponível em: https://brasilmulticultural.org/wp-content/uploads/2020/05/ebook-Educacao_genero_sociedade-II-1.pdf. Acesso em: 18 de outubro de 2025.

Crianças e adolescentes trans sofrem hostilidade nas escolas brasileiras, mostra pesquisa inédita. **Minha Criança Trans**, 16 nov. 2022. Disponível em: <https://minhacriancatrans.org/blog/publicacao/2146698/crian-as-e-adolescentes-trans-sofrem-hostilidade-nas-escolas-brasileiras-mostra-pesquisa-in-dita>. Acesso em: 25 de setembro de 2025.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. **O diabo em forma de gente: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação**. 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/bitstream/handle/1884/47605/R%20-%20T%20-%20MEGG%20RAYARA%20GOMES%20DE%20OLIVEIRA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 04 de setembro de 2025.

PATTO, Maria Helena Souza. **A produção do fracasso escolar: histórias de submissão e rebeldia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia, 2022. Disponível em: www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/932. Acesso em 24 outubro. 2025.

PEDRA, Caio Benevides. **A escola como espaço opressor: exclusões e violências vivenciadas por estudantes LGBT no ambiente escolar**. Belo Horizonte: Editora Amplla, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/server/api/core/bitstreams/b321bec2-2162-40d0-a750-64c2867b812e/content>. Acesso em: 9 de outubro de 2025.

RODRIGUES, Douglas Lima; CASTRO, Hárllen Éric B. de; CUNHA, Ana Luiza Salgado; SANTOS, Janaina de Jesus. Desaquendar a educação para subjetividade e diversidade da identidade de gênero e sexualidade na escola. **Seminário Nacional e Seminário Internacional Políticas Públicas, Gestão e Práxis Educacional**, [S. l.], v. 1, p. 1782-1801, 2024. Disponível em: <https://anais2.uesb.br/index.php/semgepraxis/article/view/1868>. Acesso em: 9 de novembro de 2025.

SALVADOR, Nayara Cunha; OLIVEIRA, Anderson José de; FRANCO, Neil. Fracasso, evasão e abandono escolar de pessoas trans: algumas reflexões necessárias. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá-MT, v. 30, jan./dez. 2021, p. 1-18. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/11840>. Acesso em: 09 de novembro de 2025.

Derrida, leitor de Freud e de Lacan

René Major¹⁵⁹

Tradução: Victor Maia¹⁶⁰

Resumo:

Do começo de seu trabalho filosófico e ao longo de seus escritos, de “Freud e a cena da escritura” (em *Escritura e diferença*), “Especular – sobre ‘Freud’”, “O carteiro da verdade” (em *O cartão-postal*), a *Résistances: de la psychanalyse*, *Mal de arquivo: uma impressão freudiana* e *Estados-da-alma da psicanálise*, Derrida nunca se “esqueceu” da psicanálise. Contra a *doxa* filosófica dedicada à restauração da autoridade da consciência e de um antigo princípio da razão, Derrida jamais deixou de pensar o desmantelamento provocado por Freud, e depois por Lacan, pela descentralização da própria consciência. Sua relação com a psicanálise é, nesse sentido, originária e original, marcada tanto pela tensão quanto pela abertura, e implicando, por sua vez, que a psicanálise não pode forcluir os caminhos pavimentados pelas leituras derridianas sem se esquecer de si mesma. O autor analisa as trocas que ocorrem nessa dupla relação, mostrando, por um lado, como a “lógica” do inconsciente e os “conceitos” freudianos são essenciais para o pensamento do *rastreo* e da *différance*; por outro lado, como a leitura de Derrida é necessária para os novos avanços na psicanálise, particularmente em relação à importância da *désistance* do sujeito para se pensar hoje uma responsabilidade que leve em conta o inconsciente.

Palavras-chave: Desconstrução; Psicanálise; Derrida; Lacan.

Abstract:

From the beginning of his philosophical work and throughout his writings, from “Freud and the Scene of Writing” (in *Writing and Difference*), “To Speculate – on ‘Freud’”, “The Purveyor of Truth” (in *The Post Card*), to *Resistances: of Psychoanalysis*, *Archive Fever: a Freudian Impression* and *États d’âme de la psychanalyse*, Derrida has never “forgotten” psychoanalysis. Against the philosophical *doxa* dedicated to the restoration of the authority of consciousness and of an old principle of reason, Derrida has never ceased to think the unhinging provoked by Freud, then Lacan, by the decentering of the same consciousness. His relation to psychoanalysis is in this sense originary as well as original, marked both by tension and overture, and entailing in return that psychoanalysis cannot foreclose the paths paved by Derridean readings without forgetting itself. The author analyzes the exchanges taking place in this double relation, showing on the one hand how the unconscious “logic” and the Freudian “concepts” are essential to the thought of *trace* and *différance*; on the other hand, how Derrida’s reading is itself necessary to new advances in psychoanalysis, particularly in relation to the importance of the subject’s *désistance* in order to think today a responsibility that takes into account the Unconscious.

Keywords: Deconstruction; Psychoanalysis; Derrida; Lacan.

Em um texto do começo dos anos 1990¹⁶¹, Jacques Derrida coloca a questão de modo premente: “Querem que nos esqueçamos da psicanálise. Será que esqueceremos da psicanálise?”, inquietando-se com os sintomas produzidos pelo esquecimento já em curso, na

¹⁵⁹ Este artigo, “Derrida, lecteur de Freud et de Lacan”, foi originalmente publicado por René Major na revista *Études Françaises*, vol. 38, n. 1-2, 2002, p. 165-178. Disponível em: doi.org/10.7202/008398ar.

¹⁶⁰ Filósofo e psicanalista (Ebep-Rio), pós-doutor em filosofia contemporânea pela UERJ e pela UFRJ. E-mail: victormaiasoares@gmail.com.

¹⁶¹ Jacques Derrida, “Let us not forget – Psychoanalysis”. *The Oxford Literary Review*, “Psychoanalysis and Literature”, vol. XII, n. 1-2, 1990. Esse texto foi extraído da introdução de Derrida a uma conferência que pronunciei em 16 de dezembro de 1988, no anfiteatro Descartes da Sorbonne, Paris, com o título “La raison depuis l’inconscient”. Essa conferência fazia parte do fórum “Penser à présent”, organizado pelo Collège International de Philosophie, e foi publicada em *Lacan avec Derrida*. Paris, Menthia, 1991; Paris, Flammarion, 2001.

opinião filosófica e na opinião pública em geral. Sem contar o que se observa na mesma ordem – a ordem do esquecimento – no próprio campo psicanalítico e em suas instituições:

Há uma inquietude diante do que eu chamaria, de forma vaga e flutuante (mas a coisa é essencialmente vaga, ela vive de ser flutuante e sem contorno definido), o ar do tempo filosófico, aquele que respiramos ou que pode dar lugar aos boletins da meteorologia filosófica. Ora, o que nos dizem os boletins desta *doxa* filosófica? Que, para muitos filósofos e uma certa “opinião pública”, outra instância vaga e flutuante, a psicanálise não está mais na moda, depois de ter estado desmesuradamente na moda, depois de ter repellido a filosofia para longe do centro nos anos 1960-1970, obrigando o discurso filosófico a lidar com uma lógica do inconsciente, com o risco de se deixar desalojar de suas certezas mais fundamentais, com o risco de sofrer a expropriação de seu solo, de seus axiomas, de suas normas e de sua linguagem. Enfim, o que os filósofos consideravam a razão filosófica, a própria decisão filosófica, com o risco, portanto, de sofrer a expropriação do que, associando frequentemente essa razão à consciência do sujeito ou do eu, à representação, à liberdade, à autonomia, parecia garantir o exercício de uma autêntica responsabilidade filosófica.

O descentramento da consciência operado por Freud – que a consciência não seja mais senhora dentro da sua própria casa, que esteja em grande parte submetida às forças obscuras que ela ignora – e a necessidade de que a história da razão fosse, ela mesma, reinterpretada não assumiram, sem dúvida, sua importância – na França e depois nos países latinos e anglo-saxões – senão com o ensino de Lacan, que soube levar a questão ao mundo literário e filosófico. Esse mundo foi seriamente abalado no momento em que se começava a falar do fim da filosofia. Alguns, entre os quais Derrida – e para ele da forma mais evidente e eminente –, já não pensavam mais sem a psicanálise, enquanto lhe questionavam incessantemente a razão. Outros se empenharam em esquecer esse desafio perturbador, buscando restaurar um pensamento que desconsiderasse os avanços freudianos. Sigo com a citação:

O que se passou no ar do tempo filosófico da época, se me arrisco a caracterizá-lo de forma massiva e macroscópica, é que depois de um momento de angústia intimidada, alguns filósofos se recompuseram. E hoje, em sintonia com o tempo, começamos a agir como se nada tivesse acontecido, como se nada tivesse ocorrido, como se a consideração do acontecimento da psicanálise, de uma lógica do inconsciente, dos próprios “conceitos inconscientes”, não fosse mais de rigor, não tivesse mais seu lugar em alguma coisa como uma história da razão. Como se pudéssemos continuar tranquilamente com o bom e velho discurso das Luzes, retornar a Kant, remeter à responsabilidade ética ou jurídica ou política do sujeito, restaurando a autoridade da consciência, do eu, do cogito reflexivo, de um “eu penso” fácil e sem paradoxo. Como se, nesse momento de restauração filosófica que é a tendência do momento, porque o que está na ordem do dia, o que está na ordem moral da ordem do dia é uma espécie de restauração vergonhosa e malfeita, como se se tratasse, portanto, de achatar as exigências ditas da razão num discurso puramente comunicacional, informacional e sem dobras. Como se estivesse se tornando novamente legítimo, enfim, acusar de obscuridade ou de irracionalismo quem quer que complique um pouco as coisas ao se interrogar sobre a razão da razão, sobre a história do princípio de razão ou sobre o acontecimento, talvez traumático, que constitui alguma coisa como a psicanálise na relação a si da razão.

A psicanálise é isso que Derrida jamais esquece. Ele tem um vínculo originário com ela, como com sua língua materna. O que não quer dizer um laço unívoco. Tanto uma quanto a outra lhe resistem, assim como ele resiste às duas. Como para a língua materna, a relação com o inconsciente, que faz a psicanálise operar, permanece sempre ao mesmo tempo estranha e familiar para mim. Não há relação com o inconsciente que não seja uma relação tensa, uma relação de resistência. Mas a resistência não é nem o esquecimento, nem a negação. O inconsciente não se aproxima senão na resistência, de maneira que a resistência é para a psicanálise o que o ar é para a pomba de Kant. Não há voo possível sem a resistência do ar.

Como o sublinha Geoffrey Bennington, as relações que o pensamento de Derrida mantém com a psicanálise são originais em mais de um sentido. Elas são originais no sentido de que são próprias a ele. Nenhum outro tem as mesmas relações que ele com a psicanálise. São originais também no sentido em que as relações que sua obra mantém com o pensamento de Freud, ou com o de Lacan, têm uma singularidade própria por comparação às relações que essa mesma obra mantém com outros pensadores. São originais, enfim, no sentido em que as relações de Derrida com Freud são de origem, estão na origem, desde o início; não teria havido, não há Derrida sem Freud¹⁶².

Em contrapartida, os caminhos abertos pelas leituras derridianas da obra de Freud e da obra de Lacan se tornaram caminhos que a psicanálise não pode esquecer ou forcluir. Sob o risco de esquecer-se de si mesma.

Desde o início de seu trabalho de desconstrução do logocentrismo e de sua análise do recalçamento da escritura a partir de Platão como modo de constituição do saber ocidental, Derrida encontra em Freud um poderoso aliado. Ainda que os conceitos que ele usa pertençam à história da metafísica e sejam forjados com a mesma matéria linguística que ele herda, Freud desvia ou subverte seu sentido. É o caso, por exemplo, de muitas oposições tradicionais. O inconsciente não está mais simplesmente fora da consciência. Ele parasita a consciência. O prazer não é mais simplesmente o oposto do desprazer. Ele pode ser experimentado como um sofrimento, e o sofrimento pode ser experimentado como uma satisfação. O sujeito busca a si mesmo e se encontra no objeto, que não é em si mesmo seu contrário. Não há presente puro em relação ao passado. O passado está presente no presente, e o presente sempre já passou. A origem já está atrasada, e o atraso é, portanto, originário.

¹⁶² Retomo aqui, o mais próximo possível, a proposta de Geoffrey Bennington em sua comunicação no Colóquio de Cerisy, em julho de 1996, intitulada “Circanalyse (la chose même)”, in René Major e Patrick Guyomard (Orgs.). *Depuis Lacan. Colloque de Cerisy*. Paris: Aubier, col. “La psychanalyse prise au mot”, 2000.

O conceito freudiano de *Nachträglichkeit*, o *après coup*, que questiona o conceito metafísico de “presença a si”, é essencial para o pensamento derridiano do rastro, do diferido, da *différance*. Essa dívida é, aliás, explicitamente reconhecida em “Freud e a cena da escritura”:

Que o presente em geral não seja originário, mas reconstituído, que ele não seja a forma absoluta, plenamente vivente e constituinte da experiência, que não haja pureza do presente vivo, tal é o tema formidável para a história da metafísica, que Freud apela a pensar através de uma conceitualidade desigual à própria coisa. *Esse pensamento é, sem dúvida, o único que não se esgota na metafísica ou na ciência*¹⁶³.

A “*différance*” derridiana não é o atraso [*délai*] que uma consciência se concede ou o adiamento [*l’ajournement*] de um ato. Ela é originária no sentido em que apaga o mito de uma origem presente. Desde Freud, a memória é representada pelas diferenças de trilhamentos, e não há trilhamento puro sem diferença. A *Verspätung* freudiana, o *retardamento* [*à-retardement*], é irreduzível não somente na inscrição dos rastros subjetivos, mas também na história da cultura e dos povos, como é mostrado em *Moisés e o monoteísmo*. A escritura psíquica é uma produção tão originária que a escritura no sentido próprio não é senão uma metáfora: “o texto inconsciente já é tecido de rastros puros, de diferenças onde se unem a força e o sentido, um texto que não está presente em lugar nenhum, constituído por arquivos que *já* são *sempre* transcrições”¹⁶⁴. Derrida conceberá sempre a possibilidade da escritura, dessa que se pensa a mais consciente e a mais ativa no mundo, “a partir do trabalho de escritura que circula como uma energia psíquica entre o inconsciente e o consciente”¹⁶⁵.

A partir da cena freudiana do sonho, Derrida se apega a duas coisas das quais não irá mais abrir mão: 1) a convivência entre a dita escrita fonética e o logos dominado pelo princípio de não-contradição, que uma certa linguística e uma certa psicanálise reconduzem; 2) a fronteira instável entre o espaço não fonético da escrita (mesmo na escrita “fonética”) e o espaço da cena do sonho. A partir daí, são possíveis encadeamentos que não obedecem à linearidade do tempo lógico. Derrida se apoiará no apelo de Freud ao pictograma, ao rébus, ao hieróglifo, à escritura não fonética em geral para explicar as relações lógico-temporais estranhas do sonho, quando ele precisa se explicar com o fonologocentrismo de Lacan, em seu comentário sobre *A carta roubada*, de Edgar Allan Poe. A escritura geral do sonho recoloca a fala em seu lugar. É “com uma grafemática por vir [*à venir*], antes do que com uma linguística dominada por um velho

¹⁶³ Jacques Derrida. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz M. da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 311. Eu sublinho.

¹⁶⁴ Jacques Derrida. *A escritura e a diferença*, p. 311.

¹⁶⁵ Jacques Derrida. *A escritura e a diferença*, p. 312.

fonologismo, que a psicanálise se vê chamada a colaborar”¹⁶⁶, e isso seguindo o que Freud recomenda, literalmente, em um texto de 1913 sobre “O interesse da psicanálise”:

Por “linguagem” deve-se entender aqui não apenas a expressão de pensamentos em palavras, mas também a linguagem dos gestos e toda outra forma de manifestação da atividade psíquica, como a escrita. [...] acharemos ainda mais adequado comparar o sonho a um sistema de escrita do que a uma linguagem. De fato, a interpretação de um sonho é inteiramente análoga à decifração de uma velha escrita pictográfica como os hieróglifos egípcios. [...] A polissemia de vários elementos do sonho tem sua contrapartida nesses velhos sistemas de escrita¹⁶⁷.

Derrida manterá as três analogias com a escrita que Freud consagra ao funcionamento do aparelho psíquico em sua “Nota sobre o bloco mágico”: 1) a colocação em reserva e a conservação indefinida de rastros ao mesmo tempo que uma superfície de acolhimento está sempre disponível; 2) a possibilidade do apagamento dos rastros sobre uma primeira camada, a da percepção-consciência, assimilada à folha de celuloide do bloco mágico, não impede absolutamente a persistência dos rastros sobre a cera comparada ao inconsciente; 3) o tempo da escritura: a temporalidade como espaçamento “não é somente a descontinuidade horizontal na cadeia dos signos, mas a escritura como *interrupção e recuperação* do contato entre as diversas profundidades das camadas psíquicas, o tecido temporal tão heterogêneo do próprio trabalho psíquico”¹⁶⁸ (como no bloco mágico, o escrito se apaga a cada vez que se interrompe o estrito contato entre o papel recebendo a excitação e a tábua de cera retendo a impressão).

A leitura derridiana de Freud, atenuando a leitura logocêntrica feita por Lacan, até mesmo a orientando de modo absolutamente diferente, deve ter impressionado fortemente este último. Hoje me dou conta disso, ao ler um texto de Lacan escrito alguns anos depois de “Freud e a cena da escritura”. É um texto no qual a escrita está longe de entregar seus segredos à primeira leitura. Ele tem atraído ainda mais atenção agora – trata-se de “Lituraterra” –, pois acaba de ser incluído no início de uma nova coleção de textos de Lacan, porque deve ter parecido ao autor do prólogo destes *Outros Escritos* que estava “predestinado a ocupar o espaço reservado nos *Escritos* ao ‘Seminário sobre *A carta roubada*’”¹⁶⁹. Nesse texto, Lacan claramente quer refutar a objeção derridiana, mas tenta fazê-lo atribuindo-lhe o efeito de afetar a letra com uma primazia em relação ao significante. À questão de saber como o inconsciente comanda a função da carta/letra, Lacan responde tendo, no entanto, tomado nota da objeção: “Ser ela o instrumento

¹⁶⁶ Jacques Derrida. *A escritura e a diferença*, p. 322-323.

¹⁶⁷ Sigmund Freud. “O interesse da psicanálise”. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 343-345.

¹⁶⁸ Jacques Derrida. *A escritura e a diferença*, p. 330. Eu sublinho.

¹⁶⁹ Jacques-Alain Miller. “Prólogo”, in Jacques Lacan. *Outros Escritos*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 13.

apropriado para a escrita do discurso não a torna imprópria para designar a palavra tomada por outra [...]”¹⁷⁰, portanto, para que a carta/letra possa designar a metáfora. O que ninguém contestará. Mas, apesar disso, Lacan não teria considerado a impressão dos rastros mnésicos de memória como uma metáfora para a escrita, “a despeito do bloco mágico”¹⁷¹, diz ele. O nome de Derrida não é mencionado explicitamente em nenhum lugar, mas pode ser inferido quando se afirma que “tal discurso [dando, segundo ele, primazia à carta/letra] não poderia surgir senão daquele que me importa”¹⁷². Deixarei isso para uma próxima discussão, onde lembraremos que o que a metáfora pode abranger é o fato de o significante vir a abolir o nome próprio.

Derrida terá notado que, ao nos apresentar a cena da escritura, Freud permitiu que a cena se duplicasse, se repetisse e se denunciasses dentro dela mesma. A partir dessa leitura de Freud toda a escrita de Derrida e seu pensamento sobre a escritura carregam o rastro, até mesmo o conceito de *arquirastro* do apagamento da origem. Tudo terá começado pela duplicação e pela iterabilidade. A significação será sempre ambígua, múltipla e disseminada. Isso constituirá, *avant la lettre*, os primeiros elementos de uma crítica ao estruturalismo na psicanálise e à primazia, até mesmo ao imperialismo, do significante e da ordem simbólica, tal como desenvolvidos na concepção lacaniana.

Desde o estudo da metaforicidade da escritura para dar conta do funcionamento do aparelho psíquico e do modelo técnico, o bloco mágico, destinado a representar exteriormente a memória como arquivamento interno, Derrida antecipava sobre as novas técnicas de impressão, de reprodução, de formalização e de arquivamento, supondo que a própria máquina começaria a se parecer cada vez mais com a memória. Portanto, o aparelho psíquico estaria “*melhor representado*”, ou então “*afetado de outro modo*” por tantas próteses da dita memória viva? Vinte e oito anos depois, ele retorna a essa questão para sublinhar que “a estrutura técnica do arquivo *arquivante* também determina a estrutura do conteúdo *arquivável* em seu próprio surgimento e em sua relação por vir”¹⁷³. Ora, a psicanálise – sua teoria, sua prática, sua instituição – é inteiramente uma ciência do arquivo e do nome próprio, de uma lógica de hipomnésia que dá conta das lacunas da memória, do que arquiva a lembrança, transformando-a, ou a desarquiva, a apaga, a destrói; uma ciência também de sua própria história, daquela do seu fundador, da relação dos documentos privados (ou secretos) à elaboração de sua teoria e a tudo o que, de forma subterrânea, pode iluminar sua manifestação no mundo.

¹⁷⁰ Jacques Lacan. “Lituraterra”, in *Outros Escritos*, p. 18.

¹⁷¹ Jacques Lacan. “Lituraterra”, in *Outros Escritos*, p. 19.

¹⁷² Jacques Lacan. “Lituraterra”, in *Outros Escritos*, p. 19.

¹⁷³ Jacques Derrida. *Mal d'Archive: une impression freudienne*. Paris: Galilée, 1995. [Tradução brasileira: *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.]

Encontramos o princípio do retardamento desde a origem daquilo que concordamos em chamar de “originário”; e as noções de vestígio [*d’empreinte*], de pré-impressão e de pré-inscrição, no pensamento da *désistance*¹⁷⁴, da qual faço, desde Derrida, um conceito central para a psicanálise. De fato, “alguma coisa começou antes de mim, de que faço experiência. Se insisto em permanecer sujeito a isso, é como um sujeito prescrito, pré-inscrito, marcado de antemão pelo vestígio do inevitável que o constitui sem lhe pertencer”¹⁷⁵. Trata-se, portanto, de uma *désistance constitutiva do sujeito* que entrega a demanda de sentido ou de verdade à questão da sua finalidade própria. A *désistance* duplica ou desinstala tudo o que assegura a razão, sem se afundar na desrazão “contra a qual a onto-ideologia platônica se estabiliza, inclusive sua interpretação por Heidegger”¹⁷⁶. A lógica própria da *désistance* conduz à desestabilização do sujeito, à sua desidentificação de qualquer posição de estância, de qualquer determinação do sujeito pelo eu. O que não quer dizer que o sujeito desiste de si, mas que ele desiste sem desistir de si. Esse pensamento da *désistance* é um dos pensamentos mais exigentes da *responsabilidade*, dirá Derrida.

Pensar a responsabilidade a partir dessa *désistance* do sujeito de toda determinação vinda das identificações que compõem a máscara é também pensar a responsabilidade desde o inconsciente que ignora a diferença entre o virtual e o atual, entre a intenção e a ação. É expandir a responsabilidade, quer dizer, isso pelo que o sujeito tem que responder, para além dos únicos dados da consciência, aos quais se referem habitualmente o direito e a moral. É abrir o campo da responsabilidade do sujeito ao que lhe foi legado pelas gerações precedentes e transmitido por uma memória transgeracional. É também tornar inevitável o ato de *nomear* como ato ético¹⁷⁷.

Ao mesmo tempo que mantém um possível recurso ao arquivo, àquilo que está inscrito em nós ou fora de nós de maneira idiomática, oferecido e subtraído à tradução, a psicanálise tenta sempre retornar à origem viva dos rastros que o arquivo perde ao guardá-los numa multiplicidade de lugares. Não haveria impulso para a conservação sem um impulso contrário

¹⁷⁴ Ver Jacques Derrida. *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. Trata-se de um texto escrito como prefácio a *Typography*, de Philippe Lacoue-Labarthe, que usa o verbo *désistir* e o substantivo *désistement*, mas não o termo *désistance*, que ainda não era usual em francês. Aliás, é preciso alertar – como o faz Derrida – contra a tradução descuidada para o inglês, usando a palavra “*desistance*”, que traduz “*désistement*”.

¹⁷⁵ Jacques Derrida. “*Désistance*”, in *Psyché. Inventions de l'autre*, p. 598.

¹⁷⁶ Jacques Derrida. “*Désistance*”, in *Psyché. Inventions de l'autre*, p. 620.

¹⁷⁷ Em “*Géopsychanalyse*” (*Psyché*, p. 327-352), Derrida desenvolve como a instituição analítica foi capaz de arquivar o inominável e qual poderia ser a contribuição da psicanálise para um outro pensamento do ético, do jurídico e do político. Ele retornou a isso recentemente, em *États d’âme de la psychanalyse. Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse*. Paris: Galilée, col. “*Incises*”, 2000. [Tradução brasileira: *Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. Trad. de Antonio Romane e Isabel K. Marin. São Paulo: Escuta, 2001.]

para a destruição, que, por sua vez, pertence ao processo de arquivamento. E se a autoridade do princípio que reconduz essa lei do arquivo, sua instituição, seu domicílio, é desconstruída por Freud, uma lógica patriarcal, igualmente freudiana, reconduz sua estratégia institucionalizante. Para Derrida, “a possibilidade do rastro arquivante, esta simples *possibilidade*, não pode senão dividir a unicidade. Separando a impressão do vestígio”¹⁷⁸. Uma das lições que ele toma de Freud, e ela não é menor, é que “a contradição escande e condiciona a própria formação do conceito de arquivo e do *conceito em geral* – lá onde eles portam a contradição”¹⁷⁹. A língua psicanalítica não compreende mais, com efeito, o inconsciente a partir da experiência, do sentido e da presença, como a fazia Husserl, mas pensa o inconsciente subtraindo-o àquilo mesmo que ele torna possível, e dá acesso ao que condiciona a fenomenalidade do sentido desde uma instância a-semântica¹⁸⁰. A tradução opera então no interior de uma mesma língua, des-significando e re-significando os conceitos. E, para a psicanálise: seus conceitos “próprios”, até mesmo os nomes próprios que balizam sua história.

Em sua leitura de *Além do princípio do prazer*, Derrida terá marcado como “Freud não avançou senão suspendendo indefinidamente todas as teses nas quais seus sucessores ou herdeiros, seus leitores em geral, teriam tido interesse em detê-lo”. Essa leitura é também “uma interpretação do que liga a especulação sobre o nome, o nome próprio ou os nomes de família, à ciência, singularmente à teoria e à instituição psicanalíticas”¹⁸¹. Portanto, o que liga o especulativo ao especular, ao espelho, no texto que reflete a cena que ele descreve. Essa leitura terá deixado uma forte impressão em Derrida:

Quero falar da *impressão deixada* por Freud, pelo acontecimento que leva este nome de família, a *impressão* quase inesquecível e irrecusável, inegável (mesmo e sobretudo por aqueles que a denegam) que Sigmund Freud terá *produzido* sobre todo aquele que, depois dele, fala *dele* ou *lhe* fala, e que deve, aceitando-o ou não, sabendo-o ou não, deixar-se assim marcar: em sua cultura, em sua disciplina, seja ela qual for, em particular a filosofia, a medicina, a psiquiatria e mais precisamente aqui, uma vez que devemos falar de memória e de arquivo, a história dos textos e dos discursos, a história política, a história do direito, a história das ideias ou da cultura, a história da religião e a própria religião, a história das instituições e das ciências, em particular a história deste projeto institucional e científico que se chama psicanálise. Sem falar da história da história, a história da historiografia. Seja em que disciplina for, não podemos, não deveríamos poder, pois não temos mais o direito nem os meios, pretender falar disso sem termos sido de antemão marcados, de uma maneira ou de outra, por essa

¹⁷⁸ Jacques Derrida. *Mal d'Archive*, p. 153. [Na tradução brasileira: *Mal de arquivo*, p. 128.] Encontraremos aí uma resposta a “Lituraterra”?

¹⁷⁹ Jacques Derrida. *Mal d'Archive*, p. 140. [Na tradução brasileira: *Mal de arquivo*, p. 117] Eu sublinho.

¹⁸⁰ Jacques Derrida. “Moi – la psychanalyse”, in *Psyché*, p. 149-151.

¹⁸¹ Jacques Derrida. “Especular – sobre Freud”, em *O cartão-postal, de Sócrates a Freud e além*. Trad. de Ana Valéria Lessa e Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 283-456. Ver também Jacques Derrida. “Pour l’amour de Lacan”, in *Résistances: de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996; e “Résistances”, no mesmo volume, para a contradição inerente ao próprio conceito de resistência.

impressão freudiana. É impossível e ilegítimo fazê-lo sem ter integrado, bem ou mal, de maneira consequente ou não, reconhecendo-a ou denegando-a, isso que se chama aqui a *impressão freudiana*. Se temos a impressão de poder não a ter em conta, esquecendo-a, apagando-a, rasurando-a ou objetando-lhe, já confirmamos, e poderíamos até dizer endossamos (portanto arquivamos), algum “recalque” ou alguma “repressão”¹⁸².

A *desconstrução* derridiana não recalca de maneira alguma a herança freudiana. Ela a prolonga em uma necessidade hiperanalítica, colocando em questão o desejo ou o fantasma de reunir o originário, o irreduzível, o indivisível. Retomando os dois motivos de toda análise, o motivo *arqueológico* do retorno ao antigo, que ordena a repetição e sua alteração, e o motivo *filolítico* do desligamento dissociativo, da decomposição das unidades, da desconstituição dos sedimentos, a desconstrução sustenta a exigência analítica do desligamento sempre possível, como a própria condição de possibilidade da ligação em geral: “O que se chama a ‘desconstrução’ obedece inegavelmente a uma exigência *analítica*, ao mesmo tempo crítica e analítica [...]. A questão da divisibilidade é um dos mais potentes instrumentos de formalização para o que se chama ‘a desconstrução’. Se, por hipótese absurda, houvesse uma e apenas uma desconstrução, uma única *tese* ‘da desconstrução’, ela colocaria a divisibilidade: a *différance* como divisibilidade”¹⁸³.

Tocamos aqui no coração do diferendo teórico entre Derrida e Lacan, do qual quis indicar, em *Lacan com Derrida*¹⁸⁴, algumas consequências para a prática, a teoria e a instituição analíticas. Esse é um campo mal explorado, ao qual os psicanalistas ainda opõem uma forte resistência. Ao chegar a este ponto, parece útil lembrar que o suplemento de análise requerido pela “desconstrução” não dispensa uma homenagem a Lacan. Não cito senão um extrato disso:

Quer se trate de filosofia, de psicanálise ou de teoria em geral, o que a rasa restauração em curso tenta encobrir é que nada do que pôde transformar o espaço do pensamento no decurso das últimas décadas teria sido possível sem alguma explicação *com* Lacan, sem a provocação lacaniana, não importa como se a receba ou se a discuta¹⁸⁵.

Desde os anos sessenta, Derrida se dedicou então a questionar inúmeros motivos que ainda ordenam tanto o discurso psicanalítico quanto o discurso filosófico. Esses motivos em curso de desconstrução são, para não nomear senão alguns deles, o fonocentrismo, o logocentrismo, o falocentrismo, a “fala plena” como verdade, o transcendentalismo do

¹⁸² Jacques Derrida. *Mal d'Archive*, p. 53-54. [Na tradução brasileira: *Mal de arquivo*, p. 45-46.]

¹⁸³ Jacques Derrida. *Résistances: de la psychanalyse*, p. 41 e 48.

¹⁸⁴ A primeira edição desse livro foi publicada nas Éditions Menthath, em 1991. Depois foi reeditado na coleção “Champs Flammarion”, 2001. [Tradução brasileira: *Lacan com Derrida*. Trad. de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.]

¹⁸⁵ Jacques Derrida. “Pour l’amour de Lacan”, in *Résistances: de la psychanalyse*, p. 64.

significante, o retorno circular da carta/letra ao lugar próprio onde ela falta, a exclusão neutralizante do narrador da cena do relato etc. Mas esses motivos são também aqueles que, na mesma época, constroem com segurança o movimento teórico, clínico e institucional de um “retorno a Freud” por Jacques Lacan, tão poderosamente articulado quanto dogmaticamente afirmado. De fato, todos esses motivos são encontrados nos *Escritos* de Lacan, publicados em 1966¹⁸⁶, e, de forma exemplar, no texto que abre essa coletânea e que recebeu o privilégio de ordenar os demais, independentemente da cronologia de uma publicação anterior dos artigos que a compõem. O Seminário sobre *A carta roubada* apresenta uma leitura do conto de Edgar Allan Poe, *The Purloined Letter*, a partir da noção freudiana de “compulsão à repetição”, que, em função de uma certa ancoragem na linguística de Saussure, se torna para Lacan “a insistência da cadeia significante”. Daí o aforismo de Lacan que conclui seu comentário: “assim, o que quer dizer ‘a carta roubada’, ou ‘não retirada’, é que uma carta sempre chega a seu destino”. Essa conclusão não foi possível senão na medida em que a carta/letra, que para Lacan é o lugar da materialidade do significante, não se divide. Ora, essa “indivisibilidade” da carta/letra corresponde, para Derrida, a uma identidade ideal da carta/letra, à sua “idealização”, à qual sempre se pode objetar que uma carta/letra é divisível, podendo ou não chegar a seu destino. Disso decorrem diversas consequências relativas à lógica do acontecimento, ao pensamento da singularidade, à disseminação do único para além de uma lógica da castração etc.

Uma problemática do duplo está ligada à divisão da carta/letra. É isso o que impede a concepção de um caminho circular desde o seu envio até seu destino. Embora o caminho seja possível, nunca é garantido. O duplo, de fato, e nomeadamente na transferência analítica, duplica o circuito da carta/letra desde o início. O envio é duplicado e retornado – *no princípio* –, e as cartas/letras divididas, cruzando caminhos em suas trajetórias, interceptando constantemente as mensagens umas das outras. É isso também o que reenvia toda demanda de sentido à finalidade própria dessa demanda.

Uma lei do duplo marca uma interrupção constante tanto do simbólico quanto do especular, e a divisibilidade da carta/letra deixa indecível se ela pode chegar ou não a seu destino. Pode-se imaginar que o pensamento de Lacan (talvez sob influência de Derrida?) tenha variado posteriormente. O Seminário *Encore* não afirma “que teria sido melhor apresentar o significante da categoria do contingente”¹⁸⁷ e que a escrita da formalização analítica “constitui

¹⁸⁶ Jacques Lacan. *Escritos*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. Em particular, os seguintes capítulos: “O seminário sobre *A carta roubada*” e “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”.

¹⁸⁷ Jacques Lacan. *Le séminaire. Livre XX: Encore*. Paris: Seuil, 1975, p. 41. [Tradução brasileira: *O seminário XX: mais, ainda*. Trad. de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1985, p. 56.]

um suporte que vai além da fala”¹⁸⁸? A discursividade lacaniana terá, no fim das contas, passado de uma tentativa de estabelecer uma ciência da letra para uma tentativa de formalização lógico-matemática, em virtude da qual o significante relevaria doravante da contingência. A partir de então, o “significante dos significantes”, o falo, que era mantido a salvo na indivisibilidade da carta/letra, não será mais do que a marca no gozo daquilo que resiste à significação. Ora, essa marca tomada da linguagem comum para servir de designação em vez de significar é precisamente o nome próprio.

Em “A parábola da carta”, que ocupa um lugar central em *Lacan com Derrida*, dedico um tempo – o que não posso fazer aqui – para demonstrar como a exclusão neutralizante do narrador na leitura do conto de Poe, que se encontra na exclusão do lugar do intérprete-narrador em “A direção do tratamento” (um texto de Lacan da mesma época e formalizado segundo o mesmo modelo), leva a uma *identificação* do analista com um dos protagonistas da cena de uma maneira que é subjetivamente sobredeterminada. Compreendemos então como essa identificação atua como resistência à *désistance* do lugar ocupado por cada um dos personagens do cenário, *désistance* que por si só pode situar a interpretação fora da cena em que ela não pode ser senão esperada e acordada pelo analisando e pelo analista. Ao fazê-lo, vemos como essa parábola da carta vela e desvela outra cena, uma cena histórica que é uma cena de herança: a quem – à princesa Bonaparte, detentora da carta freudiana na França, que já havia feito uma análise dos contos de Poe, a Nacht ou a Lacan, irmãos rivais como o Ministro, que se apoderou da carta, e Dupin, que deve subtraí-la dele para satisfazer uma vingança –, a quem, então, desses três protagonistas, deve caber o legado freudiano? Esse é um dos motivos poderosos que, diante das distorções do espírito da carta, regem o “retorno a Freud” preconizado por Lacan.

Em “Especular – sobre Freud”, Derrida pressentiu a decifração por vir do movimento psicanalítico na França¹⁸⁹, movimento que agora ultrapassa largamente o Hexágono e a velha Europa. Ele já tinha indicado, a partir do jogo do carretel do pequeno Ernst, um carretel cujo fio todos tentam puxar, como a instituição clássica de uma ciência deveria ter sido capaz de prescindir do nome de Freud (e de alguns outros), como o próprio Freud parecia acreditar, ou fingia acreditar, em uma carta a Jones¹⁹⁰. Caso contrário, o necessário retorno à origem e à condição de tal ciência, cujos nomes próprios são inseparáveis, ainda permanecerá por fazer. Deixo para vocês imaginarem o caminho da transmissão da herança quando esta segue a rota

¹⁸⁸ Jacques Lacan. *Le séminaire. Livre XX: Encore*, p. 86. [*O seminário XX: mais, ainda*, p. 126]

¹⁸⁹ Jacques Derrida. *La carte postale*, p. 335. [Na tradução brasileira: *O cartão-postal*, p. 349-350]

¹⁹⁰ “Estou certo de que em algumas décadas meu nome será esquecido, mas nossas descobertas perdurarão”. Carta a Ernest Jones, de 12 de fevereiro de 1920, in *The Complete Correspondance of Sigmund Freud and Ernest Jones 1908-1939*. Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1993, p. 370.

da filha e do genro, seja perdendo o movimento, mantendo o nome, seja mantendo o movimento, mas perdendo o nome.

Diante do que se tornou hoje o direito humano à psicanálise, isto é, o acesso de cada um à singularidade irreduzível que o constitui como sujeito e à responsabilidade absoluta que o inconsciente lhe confere, uma crise atravessa tanto aquilo que essa própria revolução põe em crise quanto uma espécie de “resistência autoimunitária *da* psicanálise a seu fora como a ela mesma”¹⁹¹.

Face a essa constatação, Derrida optou, a título de endereçamento aos Estados Gerais da Psicanálise, sob o título *Estados-da-alma da psicanálise*, por engajar *o homem sem alibi* de uma psicanálise por vir nas vias do enigma constante posto por uma crueldade sem fim, uma crueldade soberana, que é suplementada por uma crueldade psíquica, uma crueldade da *psique*, um estado da alma, capaz de inventar incessantemente novos recursos:

Se há alguma coisa de irreduzível na vida do ser vivente, na alma, na psique [...], e se essa coisa irreduzível na vida do ser animado é bem a possibilidade da crueldade (a pulsão, se preferirem, do mal pelo mal, de um sofrimento que jogaria o jogo do gozo de sofrer de um fazer sofrer ou de um *fazer-se sofrer pelo prazer*), então nenhum outro discurso – teológico, metafísico, genético, fisicista, cognitivista etc. – saberia abrir-se para tal hipótese. Eles seriam, todos, feitos para reduzi-la, excluí-la, privá-la de sentido. Se há um discurso que poderia hoje em dia reivindicar a crueldade psíquica como assunto próprio, este é o que se chama, de mais ou menos um século para cá, psicanálise.¹⁹²

A psicanálise correria o risco de esquecer, paralelamente à crise mundial do pensamento – que é também a crise da mundialização –, que ela trabalha todos os dias para explorar os fundamentos dessa crueldade a que o social, o jurídico e o político dão uma legitimidade sempre renovada? Poderia ela esquecer os avanços freudianos em *Além do princípio do prazer* e na troca de cartas com Albert Einstein (publicada em 1933, com o título *Por que a guerra?*), onde uma pulsão de poder (*Bemächtigungstrieb*) é apresentada para tentar explicar tantas das crueldades às quais a guerra dá rédea solta, dada a capacidade dessa pulsão de submeter a seu serviço até mesmo as pulsões sexuais, e de dar conta das limitações impostas a toda jurisdição internacional pelas ciosas prerrogativas dos Estados que querem ser “soberanos”?

Ao acompanhar de perto o que leva Freud, em sua correspondência com Einstein, não a apoiar a ilusão de uma erradicação das pulsões de crueldade, poder ou soberania, mas a examinar as vias *indiretas* que podem, nas diferenças de modalidade, qualidade e intensidade, submeter essas pulsões a uma “ditadura da razão”, Derrida retoma o conceito de *indireção* para pensar a

¹⁹¹ Jacques Derrida. *Estados-da-alma da psicanálise*, p. 70.

¹⁹² Jacques Derrida. *Estados-da-alma da psicanálise*, p. 8-9.

heterogeneidade da razão psicanalítica aos domínios jurídico, ético e político, a responsabilidade que compromete estes últimos com sua transformação e a consideração dessa mutação pelo saber psicanalítico. Porque é justamente em nome de uma racionalidade ético-política que o próprio Freud vislumbra uma restrição ligada às forças pulsionais que, sem essa restrição, ameaçam sua própria economia.

A essa economia do possível, na qual se encontra reintegrada a própria aneconomia do para além dos princípios de prazer e de realidade, será preciso não se opor, mas acrescentar uma incondicionalidade que escapa ao domínio do acontecimento que ela produz e da própria alteridade desse acontecimento. É concebível um incondicional sem soberania e, portanto, sem crueldade? É, no entanto, a esse incondicional impossível que Derrida convida a psicanálise, para além de seu saber presente e por vir, e para além da necessária reinvenção de suas instituições, ela que “detém algum privilégio na experiência da vinda imprevisível do outro”¹⁹³.

Embora a psicanálise talvez não seja a única linguagem possível para essa tarefa, ela seria

a única aproximação possível, e *sem álíbi*, de todas as traduções virtuais entre as crueldades do *sofrer* “pelo prazer”, do *fazer sofrer* ou do *deixar sofrer* assim, do *fazer-se* sofrer ou do *deixar-se* sofrer, a si mesmo, um ao outro, uma ao outro, uns aos outros etc., segundo todas as pessoas gramaticais e todos os modos verbais implícitos – ativo, passivo, voz média, transitivo, intransitivo etc.¹⁹⁴

Foi isso o que levou Derrida a apresentar uma definição de psicanálise inédita e, sem dúvida, ainda inaudita: “[...] ‘psicanálise’ seria o nome disso que, sem álíbi teológico ou outro, voltar-se-ia para o que a crueldade psíquica teria de mais *próprio*. A psicanálise, para mim, [...] seria o outro nome do ‘sem álíbi’. A admissão de um ‘sem álíbi’. Se fosse possível”¹⁹⁵.

O álíbi ainda é evitável? A psicanálise, em todo o caso, não pode evitar Derrida.

¹⁹³ Jacques Derrida. *Estados-da-alma da psicanálise*, p. 86.

¹⁹⁴ Jacques Derrida. *Estados-da-alma da psicanálise*, p. 91.

¹⁹⁵ Jacques Derrida. *Estados-da-alma da psicanálise*, p. 9.