



ensaios
filosóficos

8 - 2013/2

Editora Chefe :

Elena Moraes Garcia

Conselho Editorial Docente :

Dirce Eleonora Solis
James Bastos Arêas
Luiz Eduardo Bicca
Marcelo de Mello Rangel
Marly Bulcão L. Britto
Rafael Haddock-Lobo
Rosa Maria Dias
Veronica Damasceno

Conselho Editorial Discente :

Ana Flávia Costa Eccard
Luiz Eduardo Nascimento
Marcelo José D. Moraes
Rafael Medina Lopes
Roberta Ribeiro Cassiano
Victor Dias Maia Soares

Capa Ensaio Filosóficos, Volume 8 – Dezembro/2013

Lara Barbosa (lara.santosbarbosa@hotmail.com)

Endereço :

Ensaio 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

Índice
Ω

Editorial	pág.04
“Etnografias de laboratório e o programa da antropología” por Laura Maria Morales Navarro e Antonio Arellano Hernández.....	pág. 07
“Derrida e o problema de uma "nova Internacional": A herança marxista da desconstrução e a ética da hospitalidade” por Daniel Arbaiza Rodriguez	pág. 23
“Nos jardins secretos da escritura: Platão e(m) Derrida” por Diego Reis	pág. 44
“Glasserías” por Dirce Eleonora Nigro Solis	pág. 54
“A questão do alcance e da radicalidade do ceticismo antigo” por Luiz Bicca....	pág. 69
“Homossexualidade e Preconceito: a maldição do mito de uma natureza humana” por Marco Antônio Gambôa.....	pág. 100
“Transformar o poder: um estudo sobre a questão da biopolítica em Foucault e Negri” por Pedro Fornaciari Grabois.....	pág. 122
“A ética da serenidade: O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope” por Renato Noguera	pág. 139
“Aspectos da vontade e da memória na individuação biológica” por Ricardo Cezar Cardoso	pág. 156
“Atravessando o mar com Paulinho da Viola: Provocações acerca do problema da individuação em Aristóteles-Simondon” por Pedro Menezes e Wallace Lopes Silva	pág. 169
Entrevista com Maria Helena Lisboa	pág. 179

Editorial



O Corpo Editorial da *Revista Ensaaios Filosóficos* torna público seu oitavo volume, composto por dez artigos e uma entrevista com a professora do departamento de filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Maria Helena Lisboa da Cunha. Além dela, outros dois professores do departamento de Filosofia da UERJ colaboram com suas produções para a composição de nossa publicação. São eles Luiz Bicca, autor de obras como *Marxismo e liberdade* (Loyola, 1987), *Racionalidade moderna e subjetividade* (Loyola, 1997) e *O mesmo e os outros* (7 Letras, 1999), aqui responsável pelo artigo intitulado *A questão do alcance e da radicalidade do ceticismo antigo* e Dirce Solis, coordenadora do Laboratório de Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia- LLPEFIL e atualmente Diretora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-IFCH da referida universidade. Autora do texto intitulado *Glasserías*, um diálogo com o texto *Glas*, de Jacques Derrida, a professora Dirce foi desde o início a maior incentivadora de nosso trabalho editorial, nunca hesitando em nos apoiar ao longo destes quatro anos de existência da Revista, razão pela qual se faz necessário que aproveitemos a ocasião para manifestar publicamente nossa gratidão e carinho.

Constam ainda na presente publicação outros dois artigos acerca do pensamento do filósofo da desconstrução: *Derrida e o problema de uma "nova Internacional": A herança marxista da desconstrução e a ética da hospitalidade*, escrito por Daniel Arbaiza Rodrigues e *Nos jardins secretos da escritura: Platão e(m) Derrida*, de autoria de Diego Reis.

Ainda em diálogo com a filosofia contemporânea de expressão francesa, publicamos no presente volume os artigos de dois doutorandos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro que dialogam com o pensamento de Michael Foucault, sobretudo em sua relevância para reflexões filosóficas sobre a política, a saber, *Homossexualidade e Preconceito: a maldição do mito de uma natureza humana*, artigo de Marco Antônio Gamboa e *Transformar o poder: um estudo sobre a questão da biopolítica em Foucault e Negri*, de autoria de Pedro Grabois, texto em que, como sugere o título, considera ainda as contribuições do filósofo marxista italiano.



Além destes, somam-se a este oitavo número da *Revista Ensaio Filosóficos* três artigos que buscam reafirmar nosso interesse em abrir espaço para a discussão das relações interdisciplinares possíveis ao exercício filosófico, sendo eles *Atravessando o mar com Paulinho da Viola: Provocações acerca do problema da individuação em Aristóteles-Simondon*, escrito a quatro mãos por Pedro Menezes e Wallace Lopes; *Aspectos da vontade e da memória na individuação biológica*, de Ricardo César Cardoso e o artigo internacional de autoria de dois pesquisadores da Universidad Autónoma del Estado de México, Laura Maria Morales Navarro e Antonio Arellano Hernández, intitulado *Etnografias de laboratório e o programa da antropologia*, texto no qual os autores questionam o desenvolvimento da antropologia frente às questões impostas pela ciência e pela tecnologia ao conhecimento humano.

Por fim, este oitavo volume da *Revista Ensaio Filosóficos* traz ao público o artigo do professor de Filosofia do Departamento de Educação e Sociedade (DES), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), pesquisador do Laboratório de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (Leafro) e do Laboratório Práxis Filosófica de Análise e Produção de Recursos Didáticos e Paradidáticos para o Ensino de Filosofia (Práxis Filosófica) da UFRRJ, Renato Nogueira. Com seu texto nomeado *A ética da serenidade: O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope*, o professor oferece sua contribuição para o pensamento de uma filosofia pluriversal, capaz de seguir sua tendência de questionar verdades supostamente absolutas e, assim, pôr em xeque o seu caráter estritamente europeu. O corpo editorial da *Revista Ensaio Filosóficos* reafirma seu compromisso em dar voz a reflexões de grande importância como estas, também objetos de estudo no artigo do professor Mogobe Ramose publicado em nosso quarto volume, *Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana*, texto este ao qual alude o professor Nogueira no trabalho aqui publicado. Ficamos felizes em publicar artigos que dialogam entre si, uma vez que reconhecemos a importância da constituição de espaços plurais de diálogo para a qualidade do trabalho acadêmico.

Desejamos a todos boas leituras e agradecemos de antemão a acolhida que temos tido ao longo destes quatro anos de trabalho por parte da comunidade acadêmica e de amantes da filosofia em geral. Esperamos retribuir esta receptividade com um trabalho editorial cada vez melhor e nos colocamos à disposição de nossos leitores para receber sugestões e comentários através de nosso endereço eletrônico.

Corpo Editorial da Revista Ensaio Filosóficos

Etnografias de laboratório e o programa da antropologia

Laura Maria Morales Navarro e Antonio Arellano Hernández¹

Tradução

Maria Helena Silva Soares

Revisão Técnica

Antonio Augusto Passos Videira

Resumo

A antropologia se constituiu quando, no século XVII, o tema do homem se tornou objeto de estudo. Em seguida, evoluiu como as outras disciplinas científicas e humanas em um processo de crescente especialização. O tema do conhecimento e da tecnologia foi de grande relevância em sua fundação e em seu desenvolvimento; assim, a capacidade de conhecer e de elaborar instrumentos serviu para distinguir o homo sapiens do resto das espécies da natureza. Posteriormente, as técnicas contidas nas obras das culturas antigas serviram para compreender os modos de vida dos homens daquela época. Ainda que o conhecimento e as técnicas tenham sido temas fundadores da antropologia, as investigações sobre ciência e tecnologia contemporâneas são objetos de estudos recentes. No final da década de 70 do século passado, três etnografias realizadas quase simultaneamente em diferentes laboratórios de pesquisa, marcaram o surgimento dos estudos de laboratório. Neste trabalho abordaremos algumas características da antropologia clássica; em seguida, analisaremos o movimento etnográfico centrado no estudo das ciências e tecnologias das ciências modernas, os laboratórios como objetos de estudo das ciências sociais, a epistemologia comprometida com as etnografias de laboratório e o dilema de assumir a antropologia como sinônimo de método etnográfico ou como estudo etnográfico do homem. Assim, poderemos esquematizar uma proposta de Antropologia nos tempos da tecnociência.

Palavras-chave: Antropologia. Etnografias. Laboratório.

Abstract

The beginnings of the anthropological discipline can be traced back to the seventeenth century, when the issue of humankind turned into an object of study as such. Afterwards, similarly to the rest of sciences and humanities, it evolved in a process of increasing specialization. The issue of knowledge and technicity has been of great importance in the establishment and development of Anthropology. This is so, since the capacity to know and to produce tools has distinguished the Homo sapiens from the rest of the species of nature. In

¹ Profesores-Investigadores, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
Immoralesn@uaemex.mx.



the same way, the techniques contained in the material productions of ancient cultures have helped to comprehend their modes of living. Although, knowledges and techniques have been Anthropology's founding cornerstones, research about contemporary scientific and technological production is relatively recent. At the end of the seventies of the past century, three ethnographies were conducted, almost simultaneously, in different research labs; together, they marked the emergence of what would later become known as 'laboratory studies'. In this paper, we begin by exploring some of the main characteristics of classical anthropology. Then, we analyse the ethnographic approach to the study of sciences and technologies of modern society, as well as the implications of the 'laboratory' as an object of study for social sciences. After that, we look at the epistemology that is mobilised by ethnographies of laboratories and the dilemma of assuming the anthropological discipline as either a synonym of the ethnographic method or as the ethnographic study of humans and humankind. Finally, we outline a proposal of anthropology in an era of technoscience.

Key-words: Anthropology. Ethnographies. Laboratory.

Antropologia clássica, sociedades tradicionais e etnografia

Os estudos antropológicos clássicos tiveram como objeto de estudo o processo de *hominização e humanização*², se dedicaram ao estudo das sociedades tradicionais e privilegiaram a etnografia como método.

A elaboração do domínio antropológico é um processo que se pode refazer desde o momento em que o tema do homem se converteu em um objeto de estudo liberado das heranças teológicas da idade média, e foi submetido a um processo de separação e racionalização das imagens do mundo que se evidenciou na fundamentação da história natural de metade do século XVIII. Ao longo de cem anos (1750-1850), autores tão dissemelhantes como Buffon, Kant, Comte, Broca, Edwards, Blumenbach, Topinard, de Gérando (Arellano, s/f), entre outros, fundamentaram a ciência do homem e desenvolveram a etnografia como método privilegiado.

Depois deste século fundamental para a antropologia, o estatuto das diferentes subdisciplinas da antropologia não pôde fundamentar-se legitimamente sem as contribuições acadêmicas, resultado de seus estudos sobre as técnicas e as ciências das

² Convencionalmente *hominização* se entende como o processo que conduz dos primatas aos homínídeos e a *humanização* como o processo do fenômeno propriamente humano. A antropologia separou ambos estudos como subdisciplinas; para nós, parece que a *re-reunião* de ambas oferece a possibilidade de encontrar elementos que envolveram o surgimento dos homínídeos e que encontram ao largo da civilização, por este motivo, quando empregamos *hominização*, fazemos como *homi* e *humanização*.



culturas que elas estudam. Assim, a identificação dos processos da evolução cultural não poderia avançar sem a análise dos objetos coletados nas escavações arqueológicas. Os sistemas de classificação da natureza e do progresso técnico das sociedades tradicionais e dos grupos étnicos não ocidentais não poderiam ser compreendidos sem o conjunto de estudos etnoscience da *New Ethnography* dos anos 50. O estudo dos atos técnicos e do saber-fazer também proporcionou a base empírica dos estudos etnotécnicos das atividades agrícolas, pecuárias e artesanais de múltiplos grupos humanos. A cognição e a tecnicidade são estudos de caso que nutrem a argumentação sobre a *hominização*.

A *tecnocognição* humana foi objeto de estudo desde os primeiros antropólogos, mas Émile Durkheim e Marcel Mauss estabeleceram o tema por meio das categorias das representações e da tecnicidade. Os trabalhos de ambos estimularam os estudos sobre as representações coletivas, dirigidas principalmente por antropólogos cognitivos e psicólogos cognitivos e sociais, e sobre as formas de classificação *etnoscience* conduzidas por antropólogos. Além disso, a obra de Mauss levou aos trabalhos sobre a tecnicidade desenvolvidos por antropólogos, sociólogos, historiadores, etc.

Ao final do século XX, a antropologia havia explorado uma infinidade de temas e a etnografia havia sido aplicada a diversos domínios. A própria antropologia se converteu em seu objeto de estudo com a consolidação da antropologia cognitiva (Sperber, 2005; Atlan, 2003), e com o surgimento da antropologia pós-moderna (Geertz et al., 1989; Geertz, 2003).

Atualmente, existe na antropologia contemporânea um diagnóstico pessimista sobre o futuro da disciplina. Um bom porta-voz deste diagnóstico é Marc Augé, quando escreve: “Fizemos todo o percurso, do mundo e das ideias. Para alguns, as sirenes do desencantamento deveriam seduzir ao etnólogo no caminho da volta” (Augé, 1994:7). Mas Augé não para e defende que a compreensão do mundo contemporâneo passa pela reivindicação da unicidade e da pluralidade do mundo, assim como por sua constituição e integração heterogênea (Augé, 1994:128), de modo que a antropologia deveria ter três mundos novos: o indivíduo, a religião e a cidade. No caso mexicano, Esteban Krotz vislumbrava em 1991 “a extensão de um obscurecimento do perfil profissional de certos campos antropológicos (especialmente nos campos da antropologia social, da *etnologia* e da *etnohistória*) enfraquecendo sua posição competitiva no mercado de trabalho”

(Krotz, 1991:186-187), considerava que “a antropologia mexicana estava se aproximando de uma nova conjuntura para revisar seus resultados e desenvolver estratégias para continuar a produção de novos conhecimentos que, de uma maneira ou de outra, seriam importantes para o destino das massas populares” (Krotz, 1991:187). Consideraremos esta parte com atenção.

Etnografia de laboratórios: *tecnociências*, sociedades modernas e etnografia

Apesar de o conhecimento e as técnicas terem sido abordados pela antropologia desde o seu nascimento, os antropólogos contemporâneos se interessam muito pouco pelos fenômenos da *tecnocognição* em comparação com seus antecessores. Talvez isso explique porque as primeiras etnografias de laboratório foram feitas por sociólogos.

Na verdade, três etnografias quase simultâneas realizadas em fins dos anos 70 do século passado em laboratórios da Califórnia marcaram o surgimento dos estudos de laboratório³. Depois desses estudos seminais, formou-se um grupo de antropólogos consagrados a institucionalizar os estudos sobre a ciência e a técnica sob a denominação de Antropologia da Ciência e da Técnica (Hess e Layne, 1992).

Esses três estudos inspiraram outros investigadores a empreender etnografias de laboratório resultando na formação de um movimento acadêmico difícil de classificar, mas caracterizado pelo uso da etnografia. Em pouco tempo, este movimento teve um desdobramento impressionante, primeiro no mundo anglófono, em seguida no francófono (Callon e Latour, 1982), no resto do mundo seu desenvolvimento foi muito lento ou, inclusive, quase inexistente, como no México.⁴

³A primeira vez que se aplicou o método etnográfico ao estudo da investigação ocorreu quando, de maneira praticamente simultânea, Michael Lynch, Bruno Latour e Karin Knorr-Cetina decidiram penetrar antropologicamente respectivos laboratórios de alto desempenho da tecnociência californiana. Destes estudos resultaram as monografias fundadoras da antropologia da ciência e tecnologia contemporâneas, a saber: a de Lynch (1985) intitulada “Art and artifact in laboratory science: A study of shop work and shop talk in a research laboratory”, a de Latour e Woolgar (1979) publicada como “Laboratory life. The Social Construction of Scientific Facts”, e a de Knorr-Cetina (1981) intitulada “Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science”.

⁴No passado houve estudos de laboratórios de investigação, mas nem surgiram como uma extensão da antropologia de culturas “pré-modernas” nem chegaram a estabelecer uma disciplina como tal, esse é o caso do estudo primitivo de Ludwik Fleck ocorrido nos anos trinta do século XX sobre a “gênese e desenvolvimento do fato científico da sífilis” (Fleck, 2005).



De acordo com David Hess (2001), a etnografia das ciências e das tecnologias tem duas gerações claramente visíveis. A primeira abrange os anos 80 aos 90 do século passado, se caracteriza pela influência do conceito da construção social do conhecimento oposto à suposta natureza exclusivamente racional do processo de representação da natureza e pelos princípios do “programa forte da sociologia da ciência” evocado na metade dos anos 70 por David Bloor (Bloor, 1982). A segunda geração tem entre suas formações antropólogos formados na subdisciplina da ciência e tecnologia da geração precedente como Collins e Pinch (1982), Latour e Woolgar (1988), e feministas como Dona Haraway (1991) e investigadores da cultura como Paul Rabinow (1996). A presença dos investigadores da segunda geração repercutiu na proliferação antropológica dos temas abordados (meio ambiente, classe, gênero, raça, etc.), no exame do conhecimento e nos pontos de vista de diversos grupos sociais e culturas acerca da *tecnociência*. Finalmente, estes trabalhos tomaram mais tempo de observação que os da geração precedente (Hess, 2001).

Se os antropólogos clássicos relativizaram os pressupostos da sociedade dos positivistas do século XIX com suas monografias e reflexões, as etnografias de laboratório problematizaram os pressupostos dos historiadores, epistemólogos e filósofos sobre as concepções sobre as ciências e as técnicas; assim, os estudos de laboratório da tecnociência apontam elementos para a observação empírica da investigação, agregando conteúdo explicativo às perspectivas históricas e filosóficas. De acordo com Lynch, “a ciência que existe na prática não é tal como temos lido nos manuais” (Lynch, 1985:xiv). Segundo Lynch, alguns resultados das etnografias de laboratório têm mostrado que “o princípio da demarcação entre ciência e senso comum não parece sustentar-se desde que os estudos de laboratório mostraram que os projetos científicos são desenvolvidos seguindo o raciocínio do senso comum, manejando materiais exóticos e equipamentos complexos” (Lynch, 1985: xiv).

No mesmo sentido, Knorr-Cetina afirma que “os filósofos da ciência, que até agora eram a autoridade em assuntos de procedimentos e conteúdo científicos, mostraram uma preferência pelo “contexto de justificação” e trataram o contexto de produção do conhecimento, ao qual chamaram “contexto de descoberta”, com descuido e desprezo” (Knorr-Cetina, 1995:2). Os historiadores definiram com frequência os assuntos científicos como questões referentes à história das ideias. Segundo Knorr-Cetina, as ideias se mantiveram “separadas de ambientes locais (...). Mas os

experimentos – continua-, (...), não são os mesmos nos laboratórios. O processo completo da produção de conhecimentos e o papel da mesma fábrica de fatos sociais foi, até os anos 70, um território nunca pisado pelos estudiosos sociais da ciência” (Knorr-Cetina, 1995:3).

Em outro sentido, “os estudos de laboratório alcançaram um nível de discussão de tópicos tradicionais como, racionalidade, consenso, formação, descobrimento, controvérsias tecnocientíficas” (Callon, 1981). Agora os etnógrafos da ciência e tecnologia podem tratar estes temas como materiais observáveis e descritos no presente e não como objetos de propriedades de historiadores e filósofos da ciência” (Lynch, 1985: xiv). De acordo com Sismondo, “muitos estudiosos de laboratórios usaram suas observações para realizar argumentos filosóficos acerca da natureza do conhecimento, mas expressaram seus resultados antropologicamente” (Sismondo, 2004:86), quer dizer, incorporaram à explicação do fenômeno *tecnocientífico* as ações humanas.

As contribuições dos estudos de laboratório às ciências sociais podem resumir-se em uma frase: *os fatos científicos e tecnológicos são construídos em laboratórios e podem ser observados etnograficamente*. O mesmo que se comprometem com um objeto de estudo (a), um enfoque epistemológico (b) e uma postura metodológica (c).

a. Os laboratórios como objeto das ciências sociais

Até os anos 70 do século XX, a ideia de laboratório estava fora do foco dos epistemólogos e dos estudiosos da cultura, era um elemento contextual e circunstancial dos historiadores e sociólogos da ciência e um tema evitado pelos antropólogos. Por esta razão, a noção de laboratório não corresponde com a de experimento dos historiadores e filósofos da ciência convencionais, como a atividade que concede validade aos fatos científicos, pois de acordo com os etnógrafos de laboratório, a construção da validade está relacionada com a construção do próprio laboratório. Tampouco se refere ao espaço da organização social e da manifestação disciplinar de que falam os sociólogos mertonianos, pois a organização social das disciplinas é solidária da organização dos laboratórios. Não é o espaço de autonomia cultural referida pelos antropólogos culturalistas, pois os laboratórios são as mediações que permitem reconfigurar as relações sujeito-objeto e homem-natureza do mundo contemporâneo.

Para os etnógrafos de ciência e tecnologia, o laboratório é um campo de observação e uma noção teórica (Knorr-Cetina, 1995), é um valioso objeto de estudo de normas, rotinas e procedimentos de todo tipo que permitem o acesso à compreensão da constituição social contemporânea (Lynch, 1985), é “a drosophilia” da sociologia das ciências (Latour e Woolgar, 1988:29).

Para nós, o laboratório é um meio de hibridação de elementos naturais, artificiais, simbólicos e coletivos; o laboratório é um espaço de experimentação de arranjos dos elementos anteriores em escala mínima que permite introduzir novos atores ao mundo e reformular a ação e a representação do conjunto. Uma vez que os cientistas conseguem separar o contexto de seu conteúdo e com ele obter liberdade de investigação, no interior dos laboratórios, estes cientistas desenvolvem “estratégias (...) para ter êxito em suas negociações com a natureza e o resto dos atores, em uma lógica que corresponde à formulação de hipóteses e à delimitação dos atores, à instauração de dispositivos de interposição e de associação dos atores, ao desencadeamento de negociações, à mobilização dos aliados e ao encerramento das negociações” (Arellano, 1999:74) e a estabilização da representatividade dos atores (Arellano, 1996).

O descobrimento-construção do laboratório representa para as ciências sociais um desafio à compreensão de novas forças sócio técnicas surgidas da investigação tecnocientífica, de igual modo que para a sociedade significa um desafio para a incorporação de novas forças sócio técnicas surgidas desses espaços aparentemente tão estranhos aos coletivos, como são os laboratórios.

Nós percebemos quatro limitações importantes do domínio da etnografia das tecnociências. A primeira é que, concentradas no estudo de fatos científicos e de novos artefatos, seus estudos podem converter-se na versão internalista da filosofia da ciência, segundo Lakatos (1987), e a epistemologia, pelo que valeria a pena considerar, que os laboratórios são espaços onde se está redesenhando permanentemente o contexto e o conteúdo das forças de investigação. A segunda é que os laboratórios não são os fins e os espaços totais da investigação, mas que se trata somente de certos meios em que transcorrem partes do conjunto da investigação tecnocientífica ou, dito de outro modo, agora o mundo se converteu em um grande laboratório. A terceira, é que as etnografias de laboratório, apesar de terem focado no estudo das ciências naturais e da tecnologia, existem os laboratórios das ciências sociais e das humanidades, de forma que

etnografias da disciplina de economia, de sociologia, etc. são tarefas pendentes deste domínio. Finalmente, que as dimensões que comprometem a investigação tecnocientífica, e, portanto, os laboratórios, são os aspectos artificiais, cognitivos e sociais, como vimos anteriormente, mas também os intersubjetivos; quer dizer, o objeto de estudo de uma antropologia da tecnociência seria a contribuição ao estudo destes quatro elementos configurados na matriz antropológica.

b. Epistemologia e etnografias de laboratório

Ao tomar como objeto de estudo os laboratórios, os etnógrafos se viram confrontados à compreensão dos processos de produção de conhecimentos e de artefatos que estavam ocorrendo durante suas observações; deste modo, os laboratórios acabaram como espaços de estudos epistemológicos e tecnológicos, mas abordados como epistemologia e tecnologia sociais.

Até nossos dias, os estudos de laboratório têm se apresentado em quatro enfoques principais: 1) O enfoque *construtivista*, promovido por Barnes (1980) e mesmo Bloor (Barnes e Bloor, 1982), nega a possibilidade de construir teorias gerais e de causa-efeito sobre a conexão entre os fatores sociais e cognitivos, propondo em seu lugar o estudo de casos concretos, como a maneira de abordar empiricamente a intervenção dos fatores sociais no conhecimento. 2) O enfoque *relativista*, conduzido por Collins (1983) e Pinch (1985), procura conhecer como um fato científico é fabricado e quais são as influências sociais que participam deste processo. Ambos os autores consideram que as controvérsias científicas das ciências duras são o melhor campo de observação da produção científica. 3) O enfoque *construtivista-relativista*, proposto por Woolgar (1991), Latour (Latour e Woolgar, 1988) e Knorr-Cetina (1983a, 1983b, 1981), interessa-se por mostrar a natureza social dos fatos científico-técnicos partindo de estudos sobre a atividade científica *in situ* (em laboratórios e centros de pesquisa). E, finalmente, 4) O enfoque *etnometodológico* desenvolvido por Michael Lynch, que analisa a interação ordinária e transforma em rotinas de trabalho de laboratório (muitas vezes apresentadas em forma oral como as indexicalidades apontadas por Garfinkel) que permitem, entre outras coisas, que “o que conte como achado notável, uma entidade anatômica definitiva, um atributo das coisas, um processo

de medição, uma exposição adequada de dados, e um plano de ação metódica” deve ser acertado e modificado de uma maneira intencionalmente sensitiva (Lynch, 1985:264).

Estes quatro enfoques implicam vários assuntos epistemológicos e tecnológicos que se apresentam como mudanças etnográficas nos estudos tradicionais sobre a ciência, a técnica e a sociedade das últimas décadas. As críticas ao determinismo técnico giraram em torno da observação da construção simultânea de coisas e homens; o estudo dos produtos da investigação deu lugar ao estudo da investigação tecnocientífica; a epistemologia moderna que entendia a ciência como uma atividade individual, real e universal mudou a sua compreensão como uma atividade social, negociada e contingente e; a tecnologia que entendia a inovação como uma série linear e evolutiva das fases Investigação básica-investigação e desenvolvimento-transferência-adoção-adaptação-consumo-uso passa a entender-se como um contínuo nem linear nem evolutivo (Arellano, 1996) e tudo isto modificou a fisionomia dos estudos dos impactos da ciência e da tecnologia no estudo das relações Ciência-Tecnologia-Sociedade.

c. A antropologia como método etnográfico ou o estudo etnográfico da hominização

A vantagem da etnografia da tecnociência frente à sociologia da ciência e à epistemologia analítica dos descobrimentos científicos consiste em que, para explicar a atividade tecnocientífica, a antropologia pode afastar-se das explicações maniqueístas do externalismo/internalismo que em algum momento propôs Lakatos para abordar a atividade científica (Lakatos, 1974 e 1987). A antropologia da ciência pode guiar-se por suas próprias observações etnográficas de campo para dar conta do conteúdo irracional (no sentido weberiano, Weber, 1976) que habita a racionalidade científica, do complexo contexto de decisões que afeta o caminho de uma trajetória tecnológica e a epistemologia social que ocorre como mescla de atividades sociais, técnicas e simbólicas nos laboratórios.

O repertório de definições antropológicas sobre a atividade cognitivo-instrumental pós-maussianas compartilham sua herança para estudar as sociedades *tradicionais* e sua disciplinaridade para estudar separadamente os aspectos simbólicos, técnicos ou coletivos da cultura. A herança para estudar as sociedades tradicionais teve

como consequência a tardia aplicação do método etnográfico ao estudo da tecnociência (Latour e Woolgar, 1988; Escobar, 1994) e suas consequências compreensivas dos fenômenos contemporâneos.

É só muito recentemente que o grande e clássico antropólogo Georges Balandier (2003), após a destruição das Torres Gêmeas, em Nova York, em 2001, reflete sobre um deslocamento na mudança da época que provocou recentemente a aparição de “nouveaux Nouveaux Mondes” (novos Novos Mundos, **nNM**). Balandier considera que “estes mundos resultam de empresas transformadoras, que estão sob o efeito dos avanços conjugados e conquistadores da ciência, da técnica e do economicismo” (Balandier, 2003:36) e identifica quatro **nNM**:

O primeiro, “donde as ciências da vida completam sua progressão inaudita, donde as biotecnologias que, não sem certos riscos, tornam-se reparadoras, transformadoras e criadoras de seres vivos (...); segundo, **nNM** também, donde operam os autômatos, os sistemas cada vez mais “inteligentes” nascidos da informática e das ciências cognitivas que fornecem ao imaterial uma capacidade de expansão inaudita e à ação humana, meios instrumentais até agora desconhecidos (...); um terceiro é aquele donde as técnicas da comunicação conectam, multiplicam, desenvolvem em eficácia as redes (...); enfim, um último mundo, é o que oferece um campo ilimitado à imaginação criadora, dá nascimento aos seres virtuais, engendra duplicações do real e “mestiçagens” saídos da conjugação das tecnologias do imaterial e do real mesmo” (Balandier, 2003:37-38). Frente a este mundo de Novos Mundos, Balandier se mostra perplexo ao dizer que estes “existem e podem ser identificados, ainda que eles nos desconcertem desafiando o conhecimento ordinário” (Balandier, 2003:36). Mas justamente as etnografias de laboratório já ultrapassaram a estrangeira perplexidade de Balandier ao permitir-se observar que o mundo é uma hibridação em que os humanos não são os únicos criadores, mas que tampouco a natureza é um objeto inerte e que ambos os elementos são permanentemente *interconstruídos*. Pareceria, então, que a alienação poderia resolver-se com um olhar indígena, transformando indígenas convertidos em antropólogos dos mundos de Balandier.

Mas se os antropólogos clássicos acabam confundidos pelos mundos altamente tecnificados da vida contemporânea, os etnógrafos de laboratório têm abordado exclusivamente o fenômeno tecnocientífico das sociedades contemporâneas, o que,

acreditamos, tem limitado a possibilidade de complementar os resultados das etnografias com os trabalhos sobre as sociedades tradicionais para incrementar a demonstração da hominização, o que tem resultado em uma especialização sobre a tecnocientificidade da sociedade contemporânea. As etnografias de laboratório perdem força conceitual na medida em que se restringem ao estudo da contemporaneidade e da tecnocientificidade abandonando no caminho o tema da hominização.

A antropologia, diferente da etnografia, consiste em que possui um interesse cognitivo sobre o fenômeno da humanidade que se expressa como cultura ou humanização; em troca, a etnografia consiste no método que permite obter evidências dos trabalhos de campo, pelo que uma etnografia que não é guiada por problemas de hominização da cultura só é capaz de obter descrições mais ou menos exatas de fragmentos de realidade dos coletivos sem possibilidade de colocá-los em comunicação com as elaborações conceituais próprias da antropologia.

Por uma antropologia renovada da hominização (matriz antropológica, tecnociência e etnografias heterogêneas)

Os estudos etnográficos da tecnociência estão contribuindo com elementos para melhorar a compreensão das dimensões social, material e simbólica em que se desenrola o fenômeno tecnocientífico. Por meio das etnografias se vem clarificando como a tecnociência produz novos elementos teórico-metodológicos que permitem aos coletivos e aos indivíduos falarem intersubjetivamente do mundo; por outro lado, como proporciona os artefatos para a reprodução material da sociedade e, finalmente, como recria as relações entre os atores sociais e institucionais da sociedade contemporânea⁵ e entre os atores e a natureza.

⁵ Assim, algumas questões que os estudos sociais da ciência e tecnologia enfrentam são: Quais novas formas de construção social da realidade e de negociação de tais construções têm sido criadas ou modificadas? Como as pessoas socializam sua experiência rotineira e institucional devido à construção de espaços criados pelas novas tecnologias? Como narram seus mundos tecnológicos (máquinas, corpos reinventados, naturezas modificadas) e como as instituições se reorganizam a partir das novas tecnologias? Como se organizam as comunidades de cientistas e engenheiros para produzir fatos científicos e artefatos? Como se organizam as instituições para gerar seus artefatos e conhecimentos? Como se transferem, adotam e adaptam os resultados da tecnociência?

Tudo isto está bem, mas estamos persuadidos de que agora podemos ir mais longe, estão aqui algumas ideias para negociar um programa antropológico da tecnociência. Parece-nos importante pensar as categorias em um sentido amplo; assim, por tecnociência deveria entender não só as ciências ditas duras ou naturais e as engenharias, mas a configuração do conhecimento erudito que provém das chamadas ciências sociais e as humanidades.

De início, consideramos que, da mesma forma como ocorria na antropologia clássica, o estudo da cognição e o da tecnicidade deveriam ser estudos de caso que nutrissem a argumentação sobre a hominização para o qual as etnografias heterogêneas de situações de laboratório e de outros campos de observação (laboratórios de ciências sociais, *think tanks* – grupos de pesquisas -, etc.), poderiam colaborar na ilustração de elementos simbólicos, artificiais, naturais, sociais e intersubjetivos dos coletivos humanos.

O esquema de tal trabalho poderia conduzir-se, ao nosso ver, mediante a ampliação dos estudos da cognição ao tema da construção simbólica do mundo; do mesmo modo, os da tecnicidade deveriam ampliar-se na abordagem da artificialidade – tal e como sugeria Mauss em *Técnicas do corpo* (1934) – e, ambos temas devem integrar-se em um feixe com os da comunicação *intersubjetiva/interobjetiva* e os da naturalização do mundo. Isto poderia ser levado a cabo de maneira reconstrutiva incorporando a noção de inscrição de Goody (1979) nos trabalhos sobre a representação para outorgar materialidade distinta ao social como no caso de Durkheim, recuperando a noção de *fato social total* de Marcel Mauss, estendendo-os como hipóteses de trabalhos aos estudos etnográficos de laboratório na observação dos acordos da matriz antropológica da hominização.⁶

Este programa poderia esquematizar-se mediante uma série de traduções⁷ das características da antropologia das sociedades tradicionais com as da etnografia de laboratórios. Da antropologia clássica de sociedades tradicionais deveria recuperar o estudo da materialidade artificial distinta da materialidade social e da materialidade das representações, e reunir a antropologia cognitiva com as etnociências e conceder

⁶ Esta matriz antropológica deveria consolidar-la partindo da pertinência de integrar os elementos simbólicos, artificiais, naturais, sociais e intersubjetivos que permeiam a ação dos coletivos humanos.

⁷ Deve-se entender a noção de *tradução* como a explicamos no texto “La Filosofía de Michel Serres: Una Moral de Base Objetiva” (Arellano, 2000).

materialidade a ambas. Atualizar a noção de “fato social total” com estudos de campo heterogêneos de diferentes coletivos (dos chamados tradicionais com tecnocientíficos) de modo *etnometodológico*. Consolidar a noção de tecnocientificidade em diferentes âmbitos da ação dos coletivos dando espaço à noção de dispositivos heterogêneos.

Em termos de metodologia, a proposta seria integrar à observação etnográfica de laboratórios, as dimensões social, material, natural, simbólica e intersubjetiva em que se desenvolve a vida contemporânea, mas simultaneamente manter estas observações relativizadas sobre os campos de observação heterogêneos que coexistem nos grupos influenciados pela ciência – por alguns, chamada empiricamente sociedade do conhecimento -, particularmente dos saberes alternativos, populares, tradicionais, contra culturais.

Em resumo, nos pronunciamos por uma Antropologia da hominização desenvolvida mediante o estudo etnográfico complementado com outros instrumentos de investigação que se desdobrem no estudo dos meios heterogêneos da vida dos coletivos, entendendo que a tecnociência é apenas um âmbito particular da hominização no mundo contemporâneo.

Os campos de observação e reflexão da tecnociência poderiam ser todos os domínios de produção do conhecimento e de técnicas, desde a produção de conhecimentos ditos tradicionais até as investigações técnico-científicas ditas de alta tecnologia.

Reconhecendo a importância dos estudos de laboratório para analisar os meios de produção técnico-científica, se tem que reconhecer que, segundo o caso e as necessidades específicas, haveria de empregar métodos particulares como o tratamento informático de bases de dados para a análise de redes heterogêneas sócio-técnicas e *cienciométricos*: histórias de vida científico-técnica de investigadores e de equipes de pesquisa; análises de esquemas de organização e de hierarquia na fabricação de fatos e objetos científicos; análise documental para abordar a credibilidade científica inter e intra-laboratórios, níveis de competências, de créditos, assim como estratégias e trajetórias de carreiras e de escolas de pesquisadores; análises simétricas das políticas públicas e privadas de investigação, assim como dos debates públicos sobre temas como os riscos e benefícios da investigação; análises da literatura científica e a análise dos discursos científico-técnicos.

Referências bibliográficas

ARELLANO, Hernández Antonio. 1996. *L'Hybridation du maïs et des agriculteurs dans les hautes vallées du Mexique. (La production des objets techniques agricoles)*. Québec, Faculté des sciences sociales. Université Laval.

_____. 1999. *La producción social de objetos técnicos agrícolas: La hibridación del maíz y de los agricultores de los Valles Altos de México*. Toluca. Universidad Autónoma del Estado de México.

_____. 2000. *La Filosofía de Michel Serres: Una Moral de Base Objetiva*, in *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, Año 7, No. 23 septiembre-diciembre. ISSN 1405-1435. pp. 31-47.

_____. (no prelo). *Hacia una epistemología antropológica como conocimiento de hombre y el papel de la antropología de la tecnociencia*. *Acta Sociológica*. UNAM.

ATLAN, Henri. 2003. *Les Étincelles du Hasard*. Paris: Éditions du Seuil.

AUGÉ, Marc. 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris. Champs-Flammarion.

BALANDIER, Georges. 2003. *Civilisations et Puissance*. Quetigny. Éditions de l'Aube.

BARNES, Barry. 1980. *T.S. Khun and Social Science*. London. MacMillan.

BARNES, Barry; BLOOR, David. 1982. *Relativism, Rationalism and the sociology of knowledge*. Hollins, Martin and Lukes, Steven. *Rationality and Relativism*. London. Basil Blackwell, Oxford. pp. 1-47.

BLOOR, David. 1982. *Socio/logie de la logique ou le limites de l' épistémologie*. Vol. Edited by .Collection Pandore no. 2.

CALLON, Michel. 1981. *Pour une Sociologie des Controverses Technologiques*. *Fundamenta Scientiae*. pp. 381-399.

CALLON, Michel; LATOUR, Bruno. 1982. *La science telle qu'elle se fait: anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*. Paris. Pandore.

COLLINS, Harry. 1983. *An Empirical Relativist Programme en: The Sociology of Science in Science observed*. Knorr-Cetina K. D. London. Sage. pp. 115-140.

COLLINS, Harry; PINCH, Trevor. 1982. *Frames of Making*. London. Routledge.

ESCOBAR, Arturo. 1994. *Welcome to Cyberia*. Notes on the Anthropology of cyberculture. *Current Anthropology*. pp. 35-45.

FLECK, Ludwik. 2005. *Genèse et développement d'un fait scientifique*. Paris, Francia: Les belles lettres.

GEERTZ, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona, Ediciones Paidós ibérica.

GEERTZ, Clifford; CLIFFORD, James. 2003. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Editorial Gedisa.

GOODY, Jack. 1979. *La raison graphique: la domestication de la pensée sauvage*. Paris: Les Éditions de Minuit.

HARAWAY, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York; Routledge.

HESS, David. 2001. *Ethnography and the Development of science and Technology Studies*. Handbook of ethnography. Beverly Hills. Sage. pp. 234-245.

HESS, David; LAYNE, L. Préface. 1992. *Knowledge and Society: the Anthropology of Science and Technology*. London. JAI Press.

KNORR, Cetina Karin. 1981. *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Oxford. Pergamon Press.

_____. 1995. *Estudios de Laboratorio. La propuesta cultural al estudio de la ciencia*.

_____. 1983a. *The Ethnographic Study of Scientific Work: Towards a Constructivist Interpretation of Science*. London. pp. 115-140.

_____. 1983b. *New Developments in Science Studies: the Ethnographic Challenge*. The Canadian Journal of Sociology. Cahiers Canadiens De Sociologie. Vol. 17. 153-177.

KROTZ, Esteban. 1991. *A Panoramic View of Recent Mexican Anthropology*, Current Anthropology. Vol 32. Number 2, April:183-188.

LAKATOS, Imre. 1974. *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes* en Lakatos, I. and Musgrave, A. (eds.) *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge, Cambridge U.P. pp. 91-196.

_____. 1987. *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. 1979. *Laboratory life. The Social Construction of Scientific Facts*. London and Beverly Hills.

LYNCH, Michael. 1985. *Art and artifact in laboratory science. A study of shop work and shop talk in a research laboratory*. Boston: Routledge & Kegan Paul.

MAUSS, Marcel. 1936. *Les techniques du corps*. Journal de psychologie. 32. (Sociologie et anthropologie, pp. 363-368).

PINCH, Trevor. 1985. *Observer la nature ou observer les instruments*. Culture technique. No. 14. pp. 88-107.

RABINOW, Paul. 1996. *Making PCR*. Chicago. University of Chicago Press.

SISMONDO, Sergio. 2004. *An introduction to Science and Technology Studies*. USA. Blackwell.

SPERBER, Dan. 2005. *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*. Madrid, Ediciones Morata.

WEBER, Max. 1976. *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*. México. Ed. Diez.

WOOLGAR, Steve. 1991. *The Turn to Technology in Social Studies of Science*. Science. Brunel University: Technology, & Human Values:20-50.

Derrida e o problema de uma "nova Internacional" A herança marxista da desconstrução e a ética da hospitalidade

Daniel Arbaiza Rodriguez¹

Resumo

O presente artigo irá abordar a última etapa do pensamento de Jacques Derrida, no que tange à noção de uma "nova Internacional" e sua relação intrínseca com um novo cosmopolitismo e uma democracia por vir e que possuem como motor uma meta-ética da hospitalidade. Para tal, será levado a cabo uma análise de outros conceitos que estão em relação com esta noção de modo a melhor elucidar o problema. O artigo se divide em duas partes, aonde serão abordados em um primeiro momento e de modo bem sucinto as noções de desconstrução, herança e espectro; e posteriormente, iremos nos concentrar na relação entre cosmopolitismo e democracia por vir, hospitalidade e a "nova internacional".

Palavras-chave: Nova Internacional. Hospitalidade. Cosmopolitismo por vir.

Résumé

L'article se concentrera dans la dernière étape de la pensée de Jacques Derrida, au sujet de la notion d'une « nouvelle Internationale » et sa relation intrinsèque avec un nouveau cosmopolitisme et d'une démocratie qui sont à venir et qui possèdent comme moteur une méta- éthique de l'hospitalité. Pour cela, nous irons mener à bien une élucidation d'autres concepts qui sont en relation avec cette notion afin de mieux élucider le problème. L'article est divisé en deux parties, où ils seront abordés dans une premier moment et de manière très succincte les notions de déconstruction, de héritage et de spectralité, et par la suite, nous irons nous concentrer sur la relation entre le cosmopolitisme et la démocratie qui sont à venir, l'hospitalité et la « nouvelle Internationale.

Mots-clés: Nouvelle Internationale. Hospitalité. Cosmopolitisme à venir.

Introdução

Em 1993 Derrida publica seu livro intitulado *Spectros de Marx*, que possui como subtítulo "O Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova internacional"; ele deve ser lido como um duplo genitivo, subjetivo e objetivo: espectros do marxismo e do comunismo que nos assombram e o trabalho reativo do luto, de uma conjuração política do retorno subversivo de um espírito de Marx; há também uma referência aos espectros

¹ Daniel Arbaiza Rodriguez, mestre pelo programa *Erasmus Mundus Europhilosophie (Praga, Bolonha, Toulouse II Le-Mirail)*. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0950155021778431> .
E-mail: danielarbaiza@hotmail.com

que assombraram o próprio Marx, espectros que ele busca exorcizar ao longo de sua obra. O subtítulo por sua vez deve ser lido com atenção: "O Estado da dívida" faz referência à guerra econômica sem trégua entre os Estados-Nações e a agravação da dívida exterior, que é uma contradição das flutuações geopolíticas como fruto de uma inserção desigual no livre mercado. Nós podemos ler a "dívida" como uma prestação de contas de Derrida com o espírito marxista que lhe acompanhou ao longo de sua obra e desempenhou um papel preponderante na sua filosofia da desconstrução. Finalmente, no que concerne à noção de uma nova Internacional, iremos tematizar a relação de insuficiência democrática do direito internacional atual e das instituições supranacionais para pensar um novo conceito de cosmopolitismo ligado a uma outra democracia, os dois por virem, para formar novas alianças entorno da acolhida incondicional da singularidade que chega.

Procedamos, pois de modo sistemático para abordar estas noções e efetuar um esforço interpretativo do papel que Marx desempenha para Derrida. Em um primeiro momento iremos abordar de modo sucinto a noção de desconstrução para o autor e a importância de um dos espíritos de Marx para seu desenvolvimento; em um segundo momento, faremos referência ao conceito de espectro que intitula o livro e a noção central de herança. Por fim, nos concentraremos sobre a noção de uma nova Internacional e sua relação intrínseca com um novo cosmopolitismo e uma democracia que estão por vir e que possuem como motor uma meta-ética da hospitalidade, ideia desenvolvida por Derrida, sobretudo em sua maturidade, ao longo dos anos noventa até sua morte em 2004.

A desconstrução e o espírito marxista

A filosofia da desconstrução de Derrida é uma operação de denúncia das estruturas e valores sedimentados no discurso da tradição ocidental na medida em que se traz à tona seus princípios dissimulados; trata-se de pôr em evidência os pressupostos constitutivos da produção de subjetividade e de verdade. A desconstrução é um movimento de abalo estrutural no regime discursivo da tradição, deslocando o centro de gravidade e de relevância aonde os elementos que lhe são constitutivos orbitam rumo a um plano descentralizado, sem referentes ou significantes. A desconstrução se põe à margem da metafísica ocidental com o intuito de entrar em

seu vocabulário e abalar seus pressupostos de modo a retirar-lhe o rastro impregnado (DERRIDA, 1972, p. 81), para tal, ela entra no âmbito desta sem se confundir com seu regime, criando conceitos que por sua relevância e novidade irão determinar a "verdade".

Analisando os pares conceituais binários enraizados na metafísica ocidental, Derrida questiona o porquê da hegemonia de um termo sobre o outro, denuncia a hierarquia implícita que aceita ou refuta um determinado termo, que privilegia a presentificação imediata, a unidade e identidade em detrimento da ausência, diversidade e diferença. Ele leva a cabo uma ruptura com a lógica oposicional que delimita o pensamento nas fronteiras do definível, reclama a independência total de uma cadeia de significantes onde cada termo seria supostamente localizável, estabilizado em um plano rígido em torno de um centro de referência ou de origem. Saindo de um pensamento do negativo que submete a diferença ao domínio da identidade, a desconstrução efetua um duplo movimento: reinverte o conceito estabelecido no discurso analisado e a golpes de martelo desestabiliza a hierarquia que lhe é implícita, um processo de desmoronamento que não possui uma síntese derradeira. Este movimento, portanto se caracteriza por entrar na história da filosofia de modo mais fiel e profundo possível, efetuando a leitura genuína, aquela que é indissociável da escritura (DERRIDA, 1972, p. 15), decifrando e marcando às margens e entre as linhas dos textos primordiais de nossa tradição, um deslocamento dos conceitos, do léxico e dos axiomas elementares, naturais e intocáveis que nos são transmitidos; trata-se de depurar os pressupostos metafísicos que implicam efeitos indesejados mediante um posicionamento crítico de nossa herança.

É a crítica afirmativa que põe em movimento a desconstrução. O legado que se recebe de modo fiel na medida em que se é infiel possui uma natureza intempestiva, pois, contra seu tempo, ela redefine as questões e urgências que não possuem um horizonte previsível. Buscando as formas de desenvolvimento e perfectibilidade mais elevadas, a desconstrução tem como norte os conceitos que não são passíveis de desconstrução tais como a justiça, por exemplo, ou seja, a experiência da vinda do outro enquanto outro, afirmação de um evento que é aquele que vem, abertura ao por vir. Deixar vir o todo outro, estar aberto à diferença e ao outro em si mesmo é um aspecto político da desconstrução, onde o espectro de Marx desempenha um papel relevante: a crítica marxista e o clamor messiânico por um plano social e político mais justo e democrático, clamor pelas formas de desenvolvimento humanas mais elevadas,

engajamento político de toda filosofia que busca dar respostas aos desafios a contratempo é próprio à empresa de Derrida.

Espectros

Se nos anos sessenta e setenta Derrida se ocupou principalmente das análises teóricas onde se observa a fundamentação da filosofia da desconstrução, nos anos oitenta em diante ele se aproxima de modo decisivo às questões de natureza ético-políticas já presentes em germe em suas primeiras obras. Este movimento está correlacionado com um aumento das referências aos trabalhos de Lévinas e em consonância com o projeto compartilhado por certos autores (notadamente Étienne Balibar e Daniel Bensaid) diante da crise do marxismo, de se liberar de toda forma de ontologia ou dogmatismo. Em vistas das urgências e da iminência do que nos constrange a pensar, aqui e agora, Derrida se vê na necessidade de conceber uma nova aliança entre os vivos, novo engajamento para além da cidadania presa às fronteiras do Estado-nação.

Derrida surpreendeu quanto se pôs a falar de Marx, a fazer falar um certo Marx pela necessidade de responder à um compromisso: é precisamente porque Marx está morto e enterrado, reduzido ao silêncio, negado e anulado após a queda do muro de Berlim, que os representantes que exaltaram o triunfo do capitalismo neoliberal com um tom apocalíptico, profetizaram o "fim da história" com grande júbilo. Foi o caso de Francis Fukuyama e seu *best seller* "*The End of History and the Last Man*"², que faz do espírito do velho Marx nada mais do que um dos últimos e mais melancólicos capítulos da conclusão da história. Se há um ato de coragem de Derrida, não é o de buscar restaurar certo tipo de "marxismo", de legitimar um certo tipo de discurso marxista, mais sim de mudar o terreno da discussão que se levava a cabo no começo dos anos noventa e combater o novo consenso que se estabelecia em torno de uma ordem mundial única de modo inovador e crítico.

Para combater o consenso de tom eufórico e triunfante da ligação da democracia com a lógica do liberalismo econômico, o fim da crítica do capitalismo pela celebração

² Derrida irá consagrar uma grande parte do capítulo II de *Spectros de Marx* "conjurar - o marxismo" à discussão do livro de Fukoyama e sobre a conjuração do anti-marxismo dos anos noventa.

do livre mercado; Derrida se levanta não apenas contra uma certa ortodoxia marxista mas igualmente contra o novo dogma antimarxista. Não se trata de um retorno tardio à Marx, dívida antiga da filosofia da desconstrução com uma de suas principais influências, mais um retorno *de* Marx, atenção à uma certa "volta" de Marx que não tem nada a ver com a reabilitação deste. *Espectros de Marx* é um texto que visa acolher certo Marx, o nome próprio "Marx", que concentra neste momento a mais forte acumulação de negação e censura, um longo trabalho de luto³. O Marx morto que aparece no "panteão dos grandes filósofos" nos livros de introdução à filosofia é aquele de um pensamento politicamente estéril; analisar o processo despolitizante deste trabalho de luto é analisar a situação contemporânea do estabelecimento de uma nova ordem mundial, onde certo espírito de Marx faz retorno reivindicando o caráter intempestivo de seu pensamento.

Mas o que significa acolher um certo espírito? A capacidade de retorno de um espírito está ligada ao conceito de fantasma, aquele cuja morte permanece inquietante, ela assombra e nos acompanha a uma distância suficiente para que possamos viver nossas próprias vidas sem lhe esquecer, sem perder sua capacidade de afecção. A essência do fantasma é a espectralidade: entre a vida e a morte, a heterogeneidade de um espírito insiste em retornar não enquanto mesmo, mais como força sempre diferenciada. Há um eterno retorno do mesmo, do original, somente como *differance*; escutar a voz de um fantasma requer a capacidade de acentuar sua singularidade, de lhe acolher como pura força de diferenciação.

Herança

O tempo da herança é um tempo heterogêneo e descontínuo; a história política e econômica não possui a sincronia entre a globalização, a homogeneização e a *homohegemonia*; nossa contemporaneidade é sempre "*out of joint*" como dirá Hamlet, o qual Marx tanto apreciava. Tempo deslocado, disjuntivo, onde as urgências possuem uma natureza anacrônica em relação ao espectro. A "*assombrologia*", que se opõem à ontologia, possui uma lógica paradoxal que não permite a distinção entre ser e não ser,

³ Para Derrida, o luto é o que resta do outro que é morto ou desaparecido, é o que permanece no interior do eu como corpo estrangeiro, parasitando-o permanentemente. Há uma dimensão do eu que é habitada pelo outro, pelo seu espírito que não é esgotável. A incompletude do outro em mim é a condição de lhe respeitar enquanto outro, enquanto ser irredutível.

atual e virtual, vivente e não-vivente. O que caracteriza esta lógica é atribuir direito à palavra em contratempo, tarefa de natureza política.

O espectro e o fantasma fazem referência à visibilidade (*Phàinesthai*). Aquele que retorna não possui necessariamente visão, imagem; ele não requer um ato deliberado para adquirir direito de volta, ele não é submetido a nenhuma instância, pois desempenha um papel ativo: com sua voz que nos parasita e olhar que nos assombra, o fantasma nos escolhe e volta sem a necessidade de ser chamado. Escutar a fala espectral daquele que volta, daquele que vem antes de nós e ao qual nós recebemos sem qualquer deliberação, daquele que retorna sem periodização, é saber bem receber nossa herança. Mas quem são os verdadeiros herdeiros de Marx? Como escolher os pretendentes legítimos dessa filiação? A herança não é um bem, uma riqueza passível de ser guardada em segurança; a herança é na verdade uma afirmação ativa, seletiva, que é realizada e reafirmada plenamente pelos herdeiros ilegítimos, por aqueles que levam a cabo uma leitura performativa da tradição, utilizando-os contra seu tempo.

O engajamento político para Derrida passa pela questão da recepção da herança. Ela é compreendida não como um bem capitalizável ou rastreável, ela se confunde com o fantasmático no sentido da desfiliação, da re-filiação a partir da desfiliação. Trata-se assim de ser fiel sendo infiel, pois o herdeiro deve sempre responder a uma dupla injunção, a uma designação contraditória: é necessário saber reafirmar ativamente este espírito que nos chama, uma reafirmação que não é somente aceitação, mas abordar de modo diferente o espírito e lhe manter vivo. Não escolhemos nossa herança, nós a recebemos como uma imposição. O que varia é a atitude em face dessa herança: nós podemos interpretá-la, reativá-la em um ato de responsabilidade com aquele que imperativamente vem.

Derrida nos diz explicitamente (DERRIDA, 2002, p. 18-19) que seu livro sobre Marx é um livro sobre a herança, de uma herança que nunca é unívoca, mas que em sua heterogeneidade e na bifurcação de suas próprias contradições nos impõem uma injunção a ser respondida, a se posicionar diante dela. Não há herdeiro fiel, legítimo; Derrida desconstrói a lei da filiação patrimonial, a linhagem pai-filho, o falocentrismo paternalista ao longo de sua obra. A recepção de um legado, a confrontação com aquele que vem é um ato de responsabilidade, de resposta crítica aos espíritos heterogêneos, múltiplos, que nos leva a uma interpretação de seus labirintos,

de suas encruzilhadas e contradições sem normas prescritas, abordando o que ainda não foi dito. Os espíritos de Marx neste sentido continuam a nos assombrar: o espectro do comunismo, do totalitarismo, do estalinismo, do desastre socio-tecnológico ainda estão presentes para nós (DERRIDA, 1993, p. 37 e 150). Não obstante, outros espíritos de Marx não devem ser renunciados: o espírito da crítica, que Marx herda do iluminismo, de um certo Kant da crítica radical; o espírito de afirmação emancipatória e messiânica, liberada de todo dogmatismo e messianismo, de todo tipo de determinação metafísico-religiosa.

Para Derrida, nós somos todos irremediavelmente herdeiros de Marx, de um certo espírito do marxismo (DERRIDA, 1993, p. 36). O nome de Marx possui consigo a carga de um acontecimento que não pode ser apagado, acontecimento este que veio e continuará a vir de modo imprevisível, sem um horizonte antecipável, que nos toma desprevenidos e que não é necessariamente fantasmático ou espectral, porque invisível, tal como um bombardeio aéreo, explosivo e que nos toma de surpresa⁴. O caráter intempestivo de seu pensamento permanece ainda uma pujança interpretativa infinitamente aberta, que nos constrange à uma resposta no espírito da crítica radical, resposta à questões de natureza social, ecológica, técnica, econômica, de direito internacional e geopolítica. A insistência em um certo Marx no começo dos anos noventa possui um papel estratégico para Derrida, a volta de um autor que apesar de todo o trabalho de luto político de sua morte continua a aportar a leitura prática e sintomática do tempo presente.

Marx, tal como entende Derrida, também foi um pensador da espectralidade: espectro do comunismo que assombra todas as potências europeias no *Manifesto*, a dimensão espectral do fetichismo da mercadoria no começo do *Capital*, etc. Marx busca exorcizar os espectros mostrando que por exemplo o valor de uso já é assombrado pela dimensão espectral do valor de troca, ele mantém portanto uma oposição entre mercadoria espectral e valor de uso real. O Marx de Derrida representa o germe de um pensamento da virtualização, do espaço e do tempo, virtualização dos eventos com grande velocidade⁵. Trata-se de um Marx que não é aquele da ontologia, do sistema

⁴ Jacques Derrida, *Infine non fu la parola (ghost of marx)*, Parte final d'uma entrevista de Jacques Derrida com Enrico Ghezzi. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=KMKIv5_yj6s

⁵ *ibid*; sobre a noção de virtualização dos eventos e do papel das medias Cf. DERRIDA, J.; HABERMAS, J. *Le concept du 11 septembre : Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec*

filosófico ou metafísico, do materialismo histórico, dos aparelhos de Estado, de partido ou de uma Internacional proletária; é mais bem um filósofo de escritura testamentária, intempestiva, que requer uma interpretação performativa para dar as respostas às urgências do presente⁶: as novas configurações da pobreza e do desemprego; a exclusão massiva dos cidadãos da vida democrática, dos exilados, apátridas e imigrantes; as novas formas de guerra econômica, monetária e o protecionismo econômico; os mecanismos de manutenção e gestão das dívidas externas; ameaças militares e o risco atômico; guerras entre etnias; tráfico e força dos Estados paralelos; insuficiência do direito internacional e de suas instituições face a uma globalização desigual.

Esta globalização aparece para Derrida como a expressão de um evento múltiplo, com fenômenos e efeitos inéditos. Os anos noventa representam o momento de consolidação de um capitalismo tele- e tecno-científico, com um aumento considerável do ritmo de circulação de pessoas, de capital, informação e de comunicação instantâneas (internet, fax, celular); aumento das trocas materiais, visuais, culturais; integração global da cadeia produtiva, dos transportes; consolidação de uma hegemonia global do modelo de livre mercado que se encontra em vias de abertura regulamentada após a queda da URSS e que possui implicações socio-políticas decisivas. Nunca a interação com o outro foi experimentada com tamanha intensidade. Continuar no domínio de um plano legislativo aonde o exercício do direito é amparado no saber-poder tecno-científico, nas estratégias político-econômico-militares, possuem consequências nefastas para uma grande parcela da humanidade.

O discurso de uma abertura homogeneizante da globalização é tematizada por Derrida, sobretudo por suas implicações ético-políticas. O discurso de uma participação universal, uma inserção igualitária nos debates e na gestão dos problemas globais são vistos por ele como uma ilusão, demagogia, pois os resultados de uma economia mundial integrada, os desastres ecológicos, a disseminação de epidemias como a AIDS, a desnutrição, e diversas outras tragédias são a prova de que os benefícios desse processo é limitado a uma parte restrita da humanidade. Nesse sentido, o espírito cosmopolita da globalização ainda não aconteceu, ele continua por vir. Os marginalizados da economia

Giovanna Borradori. Paris: Galilée, 2004.

⁶ Derrida descreve estas urgências como as "Dez pragas da 'nova ordem mundial'", em *Spectres de Marx*, p. 134-140.

global, aqueles que testemunham a injustiça e o enriquecimento à suas custas possuem ainda a esperança messiânica (mais sem Messias) de outro cosmopolitismo que não seja aquele do artifício mediático-político; eles possuem a esperança de outra democracia que se encontra dentro de um dos espíritos de Marx.

O cosmopolitismo por vir e a "nova Internacional"

Derrida busca sustentar o projeto de uma "nova internacional", fundada sobre a necessidade de uma transformação profunda e de longa duração no direito internacional, de seus conceitos e de seu campo de intervenção, que deverá se estender e se intensificar até incluir o novo campo econômico, social e político mundial. Trata-se de uma resposta engajada às urgências do presente, uma abertura à alteridade, experiência de um evento radicalmente imprevisto, inseparável de uma promessa e de uma injunção que ordena uma resposta imediata:

A "nova Internacional", não é apenas aquilo que busca um novo direito internacional a través de seus crimes. É um laço de afinidade, de sofrimento e de esperança, um laço ainda discreto, quase secreto, como em meados de 1848, mas cada vez mais visível - temos mais de um signo disso. É um laço intempestivo e sem estatuto, sem título e sem nome, passível de pena pública mesmo que ele não seja clandestino, sem contrato, "*out of joint*", sem coordenação, sem partido, sem pátria, sem comunidade nacional (Internacional antes, a través e para além de toda determinação nacional), sem co-cidadania, sem pertencimento comum à uma classe. O que se chama aqui, sob o nome de nova Internacional, é o que lembra a amizade de uma aliança sem instituição entre aqueles que, mesmo não crendo mais ou que jamais acreditaram na internacional socialista-marxista, na ditadura do proletariado, no papel messiânico-escolástico da união universal dos proletariados de todos os países, continuam a se inspirar ao menos de um dos espíritos de Marx ou do marxismo (eles agora sabem que *há mais de um*) para se aliar, sob um modo novo, concreto, real, ainda que esta aliança não tome a forma de um partido ou da internacional obreira mas aquela de um tipo de contra conjuração, na crítica (teórica e prática) do estado do direito internacional, dos conceitos de Estado e nação, etc.; para renovar esta crítica e sobretudo radicalizá-la. (Derrida, 1993, p. 141-142 [*tradução nossa*])

Desta forma, percebemos que o projeto de uma "nova Internacional" apresentado no início dos anos noventa requer o apelo à um novo cosmopolitismo que se funda com a promessa de uma democracia por vir. A reflexão sobre a hospitalidade se inscreve no cerne deste período. O pano de fundo das pesquisas ético-políticas de Derrida (DERRIDA, 2001d) são as relações estabelecidas entorno do estrangeiro, do imigrante, do exilado, do deportado, ou dos que não possuem estatuto político, os *sans-papiers* ou

sem identidade nacional; ele reflete sobre os grandes deslocamentos de massas que ocorreu após a primeira guerra mundial e que se intensificou ao longo das décadas seguintes no quadro de um capitalismo tardio. O tema da hospitalidade surge no seio das urgências concretas que articulam a política à ética, e longe de destruir ou de negar totalmente uma tradição de pensamento entorno da hospitalidade cosmopolita, o autor reconhece e ressalta os progressos alcançados, reafirmando-os mediante a denúncia de suas insuficiências ou de seus efeitos indesejados. Derrida desconstrói o edifício da discursividade jurídica aonde a hospitalidade se encontra ligada à lógica do mesmo, para lhe conduzir em direção a um encontro assimétrico com a singularidade do outro em um transbordamento dos limites do político. Ele se posiciona junto à Lévinas, junto a um pensamento da hospitalidade que não se limita a um problema político-jurídico, mas que é o princípio mesmo da eticidade, uma méta-ética (DERRIDA, 1997c, p. 94).

Para Lévinas, a hospitalidade não se limita ao acolhimento de um outro estrangeiro consigo, na casa, cidade ou nação; já no momento mesmo de abertura diante da alteridade do outro, nos encontramos em uma disposição acolhedora. No conflito, na xenofobia e na guerra, a relação que se estabelece com o outro inimigo é já a de uma abertura, uma reação a perda de seu âmbito próprio (*chez soi*), abertura à uma hospitalidade primeira. A hospitalidade se encontra diante de um Eu, do *ipse*, e da identidade, ela é sua condição de possibilidade que a relação com o outro favorece (DERRIDA, 1997c, p. 42). A representação do Eu, da relação que estabeleço comigo mesmo e com meu espaço é precedida pela vinda súbita de outro e precede minha ipseidade. Desta forma, a acolhida é uma atitude primeira diante do outro, de outro o qual recebo e sou refém, um hóspede que é o meu liberador, "como se o estrangeiro pudesse salvar o mestre, prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade, de sua subjetividade (sua subjetividade é refém)" (DERRIDA, 1997d, p. 111 [tradução nossa]). Sou refém do hóspede que existe em mim, no meu espaço, no que me é próprio; isso define minha responsabilidade face ao outro. Há, portanto uma relação de tensão nessa estrutura inevitável de subordinação, já que minha liberdade se torna dependente de um outro. O que Derrida propõe com esse pensamento é um imperativo de acolhimento da alteridade do todo outro, daquele que vem e proporciona um deslocamento essencial do meu "*chez moi*". Trata-se da afirmação do acaso, da contingência da vinda do outro, uma abertura ao devir outro em nós mesmos que torna propício uma mudança de subjetividade, uma nova reconfiguração do presente. Para tal, é necessário refletir acerca de uma ética da alteridade pois devemos respeitar o outro por

si mesmo, em sua singularidade insubstituível.

Nesse sentido, Derrida se aproxima de Lévinas e seu pensamento que aborda a relação com um outro irreduzível ao mesmo, compreendido como um Eu individual ou como um identidade e coletiva. O Eu, noção que inclui a identidade e a ipseidade, é uma formação que existe apenas em função de um outro; somente no momento onde vemos "o rosto do outro", é que um Eu se forma e se informa sobre esta alteridade irreduzível, insubstituível, interpretada a sua própria maneira e segundo valores morais. Esse pensamento denuncia a suposta homogeneidade idealizada do Eu ou do sujeito, a crença em uma unidade estável, indivisível, que expulsa fora de si toda heterogeneidade, toda disputa. O que se oblitera com esta ilusão é a multiplicidade interior ao indivíduo, um constante devir outro em si na relação com o outro, pois "Eu não estou sozinho comigo mesmo, assim como a um outro, eu não sou apenas um. Um 'eu' não é um átomo indivisível." (DERRIDA, 2001b, p. 184 [tradução nossa]).

No que concerne a relação com o outro - aquele que não somente vem do exterior, de um meio fechado, de uma família, comunidade, cidade, nação ou Estado; aquele que pode ser o bárbaro ou o selvagem, mas também o amigo e o próximo (sendo essa proximidade traduzida frequentemente em termos mais econômicos e bélicos do que culturais) - ela é regida pelo direito do Estado-nação que delimita e normatiza a vinda do outro por uma sistematização das leis da hospitalidade, leis que estipulam as condições e os critérios de aparição e acolhimento do outro que chega. Para dar conta da questão das leis da hospitalidade, Derrida efetua uma desconstrução sobre uma longa herança do pensamento cosmopolita que possui múltiplas filiações e se encontra na encruzilhada de tradições heterogêneas, aonde formam a hegemonia ou o centro de referência ao qual se busca denunciar. Tal herança é aquela de uma politização cosmopolita dos cidadãos do mundo que nos remete a um certo estoicismo grego e à um cristianismo pauliniano, que será transmitido até o iluminismo, onde Kant é o principal herdeiro (DERRIDA, 1997b, p.45-50). É na senda de uma herança da hospitalidade cosmopolita de dupla filiação que determina a vinda do outro no plano jurídico-político, pelo crivo da integridade pela identificação, que Derrida irá interpolar Kant. O pensador alemão sintetiza os elementos que irão influenciar parcialmente ou diretamente o direito internacional, acordos entre Estados, organizações supranacionais tais como a Sociedade de Nações, da posterior ONU e da emergente União Europeia.

Derrida entra em um diálogo profundo com os textos kantianos nesse período. Ele analisa o terceiro artigo definitivo do *Projeto de paz perpétua, um percurso filosófico*, onde Kant fala do direito que tem um estrangeiro de não ser tratado com hostilidade pelo fato de estar fora de seu país. O direito de visita a um outro Estado pertence a todos os seres humanos pois a terra é uma propriedade comum da humanidade e ela se partilha em sociedade de modo igualitário (KANT, 1958, B 39-41). A possibilidade de visita é uma condição do cosmopolitismo para Kant, pois a cultura e a ordem social são o resultado da dialética do antagonismo de nossas tendências: acordo e desacordo (que numa escala entre povos seria da ordem da língua, crenças, costumes, visão de mundo, etc.). O encontro entre povos, numa relação união-desagregação tal como se passa com indivíduos em um mesmo Estado, cria o estímulo do espírito de liberdade que conduz inevitavelmente a formas superiores de desenvolvimento. O conceito ontológico de um plano da natureza anuncia a sentença triunfante do direito no "tribunal da razão": ele não se produz como a imposição exterior de uma obrigação da razão prática, mas como um imperativo racional que lhe é próprio. O direito cosmopolita à hospitalidade universal, como condição à paz perpétua, é compreendido assim como um direito natural, inalienável e indispensável.

Na leitura performativa de Derrida, mais do que mostrar o caráter predominantemente europeu das formulações kantianas, ele ressalta o fato que os "cidadãos do mundo" possuem o direito cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) à hospitalidade. Esta, num plano global, deve ser universal e outorgada aos indivíduos enquanto cidadãos, pertencentes a um Estado-nação, o que é implicitamente um condicionamento restritivo para os não-cidadãos. Se o direito de visita a um outro Estado pertence aos cidadãos na medida em que a terra é um bem comum, Derrida acrescenta que o condicionamento à hospitalidade exclui tudo aquilo que se encontra nesta mesma terra e sobre ela (DERRIDA, 1997b, p. 53), seja num plano material, seja no domínio cultural ou linguístico. A hospitalidade condicionada à cidadania é submetida à legislação estatal, às relações interestatais e aos interesses político-economicos do Estado-nação. O *Weltbürgerrecht*, na medida em que condiciona a chegada do outro à cidadania, violenta o que é singular neste estrangeiro recém-chegado, protege contra os "riscos potenciais" que uma vinda indesejável pode provocar e ao mesmo tempo restringe a alteridade, a diferença e a positividade de um devir outro.

Derrida ressalta o avanço notável do cosmopolitismo kantiano ao mesmo tempo em que critica certos postulados e as injustiças que lhes são decorrentes, contextualizando o cenário político internacional aonde ele se encontra. A crise do Estado-nação e do constante retorno do fascismo e do racismo com os quais somos confrontados no momento atual, estão em consonância com a insuficiência da hospitalidade interestatal, com a incapacidade do Estado de assegurar a proteção e a liberdade de seus cidadãos quando não é ela mesmo o motor destas violências. Próximo às análises de Hannah Arendt em *As Origens do Totalitarismo*, Derrida lembra os *Heimatlosen* (DERRIDA, 1997b, p.23-24), aqueles que surgiram durante a primeira guerra mundial, os apátridas, os refugiados, deportados de múltiplas origens para os quais a legislação dos Estados-nações foram insuficiente e que dentro do contexto hodierno de globalização e intensificação dos fluxos migratórios, se tornaram protagonistas de uma ampla crise social em escala global. A hospitalidade cosmopolita é insuficiente quando lida com essa população em termos de integração, naturalização ou de repatriamento.

A vinda inesperada do todo outro, do estrangeiro anônimo (com o duplo sentido que a palavra francesa *étranger* comporta) representa uma modificação essencial do "*chez soi*": o estranho/estrangeiro traz a diferença com a sua chegada em uma nova casa, numa nova família, Estado, nação, língua, religião ou qualquer outra forma identidade. A vinda do outro ameaça todo espírito reativo que deseja manter seu território sob controle, ameaça a deliberação de acolhimento e põem em risco a estabilidade de um espaço ficticiamente homogêneo, a estabilidade da própria ipseidade. O risco de desagregação do corpo social impõe a necessidade de estabelecer critérios que condicionem a vinda desse estranho/estrangeiro, processos de seleção que dão acolhimento a través de um cálculo regulado que busca mensurar o grau de "adaptabilidade" ao estabelecido, neutralização da diferença e de sua singularidade. Toda hospitalidade passa assim por uma certa *hostipitalidade*.

Contra as forças reativas que zelam pelo regime do mesmo, Derrida propõem o imperativo contra intuitivo de uma hospitalidade incondicional. Isto não significa, como uma primeira leitura possa dar a entender, que se trate da simples abertura sem critérios de todas as fronteiras, sejam elas públicas ou privadas, das fronteiras estatais ou dos muros, portas e janelas da casa. No que poderia consistir então um imperativo de hospitalidade que ordena o acolhimento incondicional do todo outro?

A vinda sempre inesperada do todo outro, do estrangeiro absoluto, acarreta a angústia face ao imensurável, ela implica necessariamente uma mudança qualitativa no território e no próprio acolhedor. A hospitalidade incondicional ordena o acolhimento sem critérios daquele que vem: o estrangeiro sem documentos, sem identidade, com dúvida inserção no mercado de trabalho, um potencial "parasita" do Estado de bem estar social. Trata-se de um acolhimento inusitado que não pede provas ou estabelece critérios de reconhecimento, não se verifica a língua, etnia, religião ou capacidade para o trabalho (DERRIDA [et al.], 2001c, p. 116). Anterior às *leis* que condicionam a vinda do outro, esta *lei* da hospitalidade não se encontra num plano ético ou político, ela se posiciona de modo anterior como uma méta-ética ou como uma ultra-ética. Ela dobra a linguagem político-jurídica para deslocar seu centro de referência na direção do outro, ela inventa uma nova língua, uma nova poética da hospitalidade (DERRIDA [et al.], 2001c, p. 116 ; DERRIDA [et al.], 1997d, p. 10).

Mas como acolher um todo outro sem nenhuma garantia, na indeterminação de sua identidade, com o risco potencial de colocar a casa em desordem na medida em que ele pode não respeitar nossas tradições, nossa cultura, as leis instituídas e aqueles que a instituem? Essa hospitalidade acarreta o temor diante de uma imprevisibilidade tão absoluta. Como posso deixar entrar qualquer um na minha casa não como convidado, mas para comigo morar, instituindo suas leis, me impondo seus hábitos, sua religião, sua língua, sem minha permissão, sem meu conhecimento e mesmo subtraindo o que tenho? A hospitalidade incondicional nos pareceria assim não apenas irrealizável, mas impossível. É precisamente na impossibilidade que a hospitalidade incondicional se torna possível. É a través dessa característica paradoxal compartilhada com a desconstrução que a hospitalidade é um limite ou esfera absolutamente necessária ao pensamento. Trata-se de um "pensamento do possível impossível, do possível como impossível, de um possível- impossível que não se deixa mais determinar pela interpretação metafísica da possibilidade ou da virtualidade" (DERRIDA, 2001a, p. 47). Como realizar uma utopia? O que fazer do impossível? Ou melhor, "será que o impossível é possível?" (DERRIDA [et al], 2001c, p. 174-175.) Fazer o possível é nada fazer, nada decidir, seria deixar apenas desenrolar um programa de possíveis. É necessário transgredir as leis que delimitam o campo de possibilidades, transgredir as normas, as condições, os direitos e deveres impostos:

Não há ética, não há responsabilidade moral, como se diz, ou uma decisão ética onde não há mais regras ou normas éticas. Se há regras, uma ética disponível ou um conjunto de regras, nesse caso é suficiente saber quais são as regras e proceder em sua aplicação, e assim, não há mais decisão ética. O paradoxo é que, para haver uma decisão ética, é necessário que não haja mais ética, que não haja mais regras ou normas precedentes. É preciso reinventar cada situação particular ou regras que não existam previamente. (DERRIDA, 2001d [tradução nossa])

Podemos dizer então que a hospitalidade incondicional é um tipo de ideia reguladora no sentido kantiano, que não se realiza, mas que é uma direção a qual devemos tender, um rumo para alcançar formas de organizações políticas mais pacíficas, justas, complexas e eficazes. Tudo isso sem uma concepção teleológica da história, sem um conceito formulado de antemão, pois o conceito ele mesmo está por vir. A hospitalidade para sair de uma abstração, requer a materialização nas instituições (nacionais ou internacionais), no político, jurídico, na família, nação, etc. Para se tornar efetiva; ela requer as leis que a limitam para que ela possa se realizar, afetar e transformar o próprio instituído; portanto elas não se opõem. Da hospitalidade pura, incondicional ou infinita, nós não temos a experiência, mas apenas a catástrofe ordinária que se sofre todos os dias, "pelas pessoas, as nações, as comunidades mesmo as mais acolhedoras, que se protegem pela lei, pelo controle das fronteiras, pelo que se chama de bons modos" (DERRIDA in: FATHY, 1999 [tradução nossa]). Ela não se inscreve nas categorias do direito nem nas convenções jurídicas internacionais, tais como a hospitalidade condicionada ou limitada; mas ela também não as renuncia, ela as reacomoda.

Há uma antinomia entre a *lei* e as *leis* da hospitalidade, aquela que nos apresenta o imperativo de incondicionalidade e a outra que institui estas condições. Trata-se de uma antinomia que não é dialetizável, de uma tensão que não é binária e que inscreve a lei da hospitalidade em um plano precedente às próprias leis. Podemos dizer que há um tipo de simbiose entre estas duas esferas da hospitalidade, uma servindo de direção com o imperativo de sua *lei* e a outra se materializando nas *leis*, i.e. colocando-a em prática. A invenção política que reivindica Derrida se dá, portanto na decisão e na responsabilidade diante do outro, buscando estabelecer uma legislação que minimize os efeitos negativos e maximize o respeito pela alteridade; sempre diante de cada caso concreto e inventando uma melhor legislação, respeitando o princípio de hospitalidade, um princípio que se encontra anteriormente a toda norma ou axioma estabelecido, pois



é uma meta- ética.

É no plano kantiano de uma ideia reguladora como direção e sem conceito de antemão, a promessa de um futuro legível a partir de certos aspectos do presente, tais como a *paz perpétua* (no nosso caso a hospitalidade incondicional), que se vislumbra o perfil do cosmopolitismo por vir. Impulsionado pela sua impossibilidade, ela irá redefinir a própria categoria do político que vai além de sua raiz na *polis*, à soberania do Estado-nação, à figura mesma do Estado e às relações entre cidadãos. A lei da hospitalidade é assim o princípio que transborda o político e o jurídico, não se confunde com eles, ela deve ser ajustada para sair de seus limites estatais e se posicionar em um cosmopolitismo que não sofra com as mesmas insuficiências de perfectibilidade e universalidade. Ela é o motor de uma nova configuração social mais justa e solidária entre os viventes⁷, inspirada por um dos espíritos de Marx.

É nesse espírito, que numa referência à conclusão do célebre *Manifesto*, Derrida vai proclamar: "Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!", um chamado a melhorar a hospitalidade cosmopolita de sua atual insuficiência e injustiça em favor de um cosmopolitismo por vir apoiado numa nova inspiração político-jurídica que ultrapasse os limites estatais. O cosmopolitismo atual é válido mas não dá conta das relações entre os viventes, pois os reduz à cidadania, à regulamentação tal como no caso dos grandes deslocamentos de populações, os *Heimatlosen* das grandes guerras os quais os Estados-nações e suas legislações relegam à marginalidade, tal como a situação atual dos *sans-papier* na Europa. O cosmopolitismo por vir é, pois, sustentado pela nova ética da hospitalidade que não nega sua herança, mas a transgride almejando um pensamento ainda em formação, baseado na ideia de uma nova democracia igualmente por vir.

O cosmopolitismo por vir, construído sobre o princípio da hospitalidade pura, tematiza uma relação entre espaço e direito⁸, um meio que mediatiza e torna favorável o

⁷ Derrida engloba a noção de vivente na de todo outro absoluto, uma alteridade radical que tem em conta igualmente os viventes não-humanos, situando-os fora do fonocentrismo ou logocentrismo numa questão estratégica e crucial para o autor. A exposição desta questão se encontra além dos limites deste artigo, mas pode ser abordada em « violence contre les animaux » in *De quoi demain...* p. 105-127; « L'animal que donc je suis » in: *L'animal autobiographique, autour de Jacques Derrida* (dir. Marie-Louise Mallet), Paris: Galilée, 1999. e « 'Il faut manger' ou le calcul du sujet », Entrevista com Jean-Luc Nancy publicada em *Cahiers Confrontation*, 20, hiver 1989: «Après le sujet qui vient.»

⁸ DAVID, Pascal : "Ses Visages" in : (DERRIDA [et al], 2001c, p. 25)

encontro com o outro, ao qual se reconhece o direito à fala, de abrir as portas e as janelas e de tornar acessível uma sociedade mais solidária. Isso conduz inevitavelmente à uma mediação que em sua intervenção considera o patrimônio do outro (cultural, linguístico, religioso, etc) para que sua voz possa ser escutada em equidade com o instituído, não submetendo-o ao crivo de um centro de referência. Acolher o outro no cosmopolitismo por vir é dar conta de um outro que não renuncia à sua língua e a tudo o que lhe vem junto: a cultura, as normas, as tradições, os costumes, a memória, etc.; mas ao mesmo tempo, que sua vinda respeite e se situe numa mesma igualdade com a língua local, com a cultura local e todo o instituído; não pode haver a imposição de aprendizagem de uma língua local em vistas de uma "futura integração". Trata-se de um impasse de difícil solução, pois a vinda do outro desencadeia um conflito cuja solução mais justa varia diante de cada caso específico. É necessário uma articulação de pontos de vista particulares e universais, entre universalismo e relativismo de modo a dar conta das modalidades concretas de uma política da alteridade⁹.

O que Derrida nos propõem é uma outra concepção de democracia, por vir, condição de um novo cosmopolitismo, invenção de um evento de tradução. Esta nova democracia deverá tematizar as relações descontínuas entre os viventes antes de todo registro identitário e toda fronteira, em suas interações e coabitação em um mesmo território. Ela não sucumbe à homogeneidade fictícia de um *nós* idealmente estabelecido entorno de identidades sempre ambíguas, mas aborda uma nova forma de organização social, cuja instável unidade de uma massa heterogênea de viventes não sofrerão assimetria, pois não há centro regulador. Não se busca com essa democracia uma homogeneização unívoca, mas sim um encontro de aceitação e acordo em uma interação difícil, sem renúncia da diferença e da singularidade. Ela requer uma capacidade de acolhimento, "(...) de uma certa plasticidade nas pessoas que sabem lidar consigo mesmas, que são mais livres e possuem uma boa relação com sua sociedade interior" (DERRIDA [et al], 2001c, p. 172-173 [*tradução nossa*]).

A hospitalidade implica que aquele que recebe aquele que vem sejam capazes de acolher o outro em si, seu próprio Eu estrangeiro, que eles consigam superar seus fantasmas internos e aceitem suas multiplicidades, suas capacidades de tomarem-se outros sublimando os comportamentos xenófobos e anti-

⁹ WIEVIORKA, Michel. "Les difficultés d'une politique de l'altérité" in : (DERRIDA [et al], 2001c, p. 158)

hospitaleiros diante dos outros e de si mesmos:

Para que este espaço democrático se abra, é preciso que cada um dos cidadãos e cidadãs, que cada uma dessas multiplicidades de vozes, sejam na medida do possível liberadas. É preciso que os cidadãos e cidadãs tratem bem dentro de si o problema das vozes, da diferença sexual, dos fantasmas, etc. para poder tratá-los como se deve, fora. Se eu sou tirano dentro de mim, eu terei a tendência de sê-lo fora. É porque a política passa também por uma espécie de autoanálise, por um tipo de experiência de si. Se alguém não trata bem seu inconsciente, se uma autoanálise não está sempre sendo levada a cabo, o exercício da responsabilidade política sofrerá. (DERRIDA in: FATHY, 1999 [tradução nossa])

A multiplicidade ou a pluralidade tematizada por Derrida deve ser considerada a partir da heterogeneidade originária, que é o *ethos* da desconstrução. A operação desconstrutora distingue a incondicionalidade da hospitalidade com a soberania do Estado sem se opor às suas instâncias, assim como ela o faz com o regime discursivo da metafísica ocidental; não se trata de formar pares conceituais binários, mas de romper com a lógica oposicional. É no movimento de retração, se posicionando em um plano anterior à democracia e ao político, ao poder e à *polis*, que a desconstrução buscará depurar esses conceitos. O espaço democrático que Derrida nos apresenta na "democracia por vir" requer uma redefinição da democracia e do político que não seja somente aquela do *demos* e da *polis*, ela não se encontra ligada às suas condições.

A democracia por vir pressupõe uma atitude consigo e com o outro, ela é o resultado do que faço aqui e agora, vem até nós como uma promessa, uma dimensão de um futuro que nunca se faz presente. O *por vir* da democracia não consiste em uma impossibilidade de realização tal como a ideia reguladora kantiana, mas se trata de um norte *indeconstrutível* que nos engaja em suas urgências. A cada configuração do presente, ela tem seus pressupostos, seus axiomas e sua eficácia interrogados; ela requer uma desconstrução infinita, sem síntese, que acompanha seu processo de perfectibilidade, uma postura crítica que se harmoniza com seu movimento orgânico. A operação desconstrutora é pois uma espécie de sentinela da indeconstrutível democracia, ela deve vigiá-la sem cessar, deslocando todo instituído de seu conformismo.

A democracia por vir, assim como a desconstrução, possui como condição de possibilidade a autonomia do pensamento, a livre participação ao espaço público e o exercício do direito incondicional de colocar tudo em questão. O princípio de abertura

como condição da desconstrução e da democracia se confunde com a liberação da multiplicidade de vozes evocada por Derrida, uma abertura ao outro em si e fora de si deve atravessar toda interdição, todo domínio do poder que submeta a pluralidade ou a multiplicidade à hegemonia de um centro de referência (*monolinguismo, falocentrismo, fonocentrismo, soberania do Estado-nação, etc.*).

Derrida não é um relativista que tematiza um multiculturalismo radical, uma ética da hospitalidade incondicional que somente veja positividade na vinda do todo outro. A ética da hospitalidade enquanto motor da democracia por vir se apoia numa desconstrução "mestiça", que vai além da busca pela coexistência pacífica entre culturas heterogêneas e as identidades em um mesmo espaço de coabitação. Derrida denuncia a atitude arrogante das sociedades ditas "progressistas" que abrem suas fronteiras e acolhem o estrangeiro com "tolerância" (mas como vimos, sempre pelo crivo das regras de acolhimento: cidadania, capacidade para o trabalho, assimilação e integração numa cultura local, etc.). O multiculturalismo é reconfigurado pela desconstrução na medida em que retira suas raízes do "contrato social" da "autoctonia", denunciando a ambiguidade de conceitos tais como cultura e identidade. O cosmopolitismo por vir, assim como a democracia por vir devem se distanciar de toda "tolerância" porque embora ela vise a igualdade e a reciprocidade das "identidades culturais" em interação constante, ela se encontra ligada à lógica do mais forte, ao registro onto-teológico da soberania (linguística, subjetiva, sexual, cidadã, cultural, estatal, nacional, etc.), pensando a coexistência em termos de adição, de ser-com, submetendo a multiplicidade a uma fictícia identidade homogênea, una e indivisível.

O cosmopolitismo por vir não consiste em um chamado ao acolhimento incondicional sem precedentes, ela não sugere regras ou leis que devem ser aplicadas, pois em cada caso singular e diante de cada singularidade deve haver uma nova configuração da *lei* de hospitalidade nas *leis*. Não há modelo de hospitalidade, apenas o compromisso de uma depuração que vise melhorar e tornar mais justas as *leis* materializadas. Sobre o cosmopolitismo por vir não temos o conceito, mas compreendemos que ele pode resultar de experiências com o direito internacional, da criação de alternativas políticas do espaço público e de novas relações com nossa herança. A ética da hospitalidade é o motor de um cosmopolitismo por vir sedimentado em uma nova democracia, ela nos ajuda a conceber um outro espaço e um outro direito internacional, um direito à cidade, um espaço que favoreça o encontro e que garanta a

coabitação da massa heterogênea de viventes. A meta-ética da hospitalidade se apresenta como o princípio de manutenção da multiplicidade, preservação da singularidade e da diferença sem apelo a nenhum centro de referência, ela vem como a promessa de uma nova aliança entre os viventes, condição de uma "nova internacional".

Referências bibliográficas

DERRIDA, Jacques, *Positions*, Paris: Minuit, 1972.

_____, *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 1993.

_____, *Marx en jeu*, Paris: Descartes & Cia, 1997 (a).

_____, *Marx & Sons*, Paris: Galilée/Puf, 2002.

_____, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris: Galilée, 1996.

_____, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris: Galilée, 1997 (b).

_____, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée, 1997 (c).

_____, *L'université sans condition*, Paris: Galilée, 2001 (a).

_____; DUFOURMANTELLE, Anne, *De l'hospitalité*, Paris: Calmann-Lévy, 1997 (d).

_____; ROUDINESCO, Elisabeth, *De quoi demain...*, Paris: Fayard/Galilée, 2001 (b).

_____; [et al]. *Autour de Jacques Derrida, De l'hospitalité*, Paris: Éditions la passe du vent, 2001 (c).

_____, "Sur le marxisme, dialogue avec Daniel Bensaïd", In: *Staccato*, programa televisivo da France Culturel, 06/07/1999.

_____, "Je suis en guerre contre moi-même", Entrevista com Jean Birnbaum. Paris: *Le Monde*, 19/08/2004.

_____, "La solidarité des êtres vivants", São Paulo : *Folha de São Paulo*,

27/05/2001 (d), caderno Mais !

_____, "Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité", Entretien avec Jacques Derrida, Paris : *Le Monde*, 02/12/1997 (e), Cahier: Horizons-entretiens.

_____, *Infine non fu la parola (ghost of marx)*, Parte final d'uma entrevista de Jacques Derrida com Enrico Ghezzi. Disponível em:

http://www.youtube.com/watch?v=KMKIv5_yj6s

KANT, Immanuel, *Zum Ewigen Frieden*, in: Immanuel Kant Werke, Band VI, Wilhelm Weischedel (Hg.), Wiesbaden: Insel Verlag, 1958.

FATHY, Safaa, *D'ailleurs Derrida* [Filme-Documentário], Egito/França: Gloria Films, La Sept Arte. 1999. Produção : Laurent Lavolé et Isabelle Pragier. Formato 4/3 - DVD 9 - 1h08 - Cor. Som.

Nos jardins secretos da escritura: Platão e(m) Derrida

Diego Reis¹



Resumo

Este ensaio tematiza a questão da escritura a partir da leitura do *Fedro*, de Platão, realizada por Jacques Derrida, e apresentada no livro *A Farmácia de Platão*. Nesse sentido, trabalhando alguns aspectos desta leitura, buscamos analisar de que modo este problema é tratado pelo filósofo franco-magrebino, bem como os tensionamentos operados entre fala/escrita, significante/significado, *logos* e constituição de sentido, em um horizonte no qual a crítica à linguagem escrita, tal como exposta no fim do *Fedro*, será objeto da desconstrução derridiana.

Palavras-chave: Escritura. Phármakon. Derrida.

Résumé

Cet article thématise la question de l'écriture à partir de la lecture du *Phèdre*, de Platon, faite par Jacques Derrida, et présenté dans son livre *La Pharmacie de Platon*. En ce sens, en travaillant certains aspects de cette lecture, nous analysons comment ce problème est traité par le philosophe franco-maghrébine, ainsi que les tensions exploités entre parole/écriture, signifiant/signifié, *logos* et constitution du sens, dans un horizon dans lequel la critique de la language écrite, tel que présenté à la fin du *Phèdre*, est l'objet de la déconstruction derridienne.

Mots-clés: Écriture. Pharmakon. Derrida.

“Esse jogo insensato de escrever”
(Mallarmé)

A problematização de um *gesto* imprime na leitura da última parte de *Fedro*, de Platão, a marca de Derrida. Escritura-*phármakon*; escrita-navalha, que talha nas superfícies os signos deslizantes, instabilizadores dos jogos da escrita, do grafismo e da consignação, que, reunindo signos gráficos, ressuscitaria no suporte a suposta “originalidade” de um acontecimento, ao custo do afastamento da presença do sujeito da enunciação e, portanto, da voz restituidora do sentido e reveladora da verdade. Escritura-problema, para além dos conteúdos de que trata: o que há de perigoso nesse gesto, nessa “perigosa travessia” de signos, grafemas e matéria verbal que, ao se

¹ Mestrando em Filosofia pelo PPGF da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Membro do Laboratório de Filosofia Contemporânea/UFRJ. E-mail: diegoreis.br@gmail.com

inscreverem nos *papyros*, longas fitas enroladas de lâminas - tramas sobrepostas -, imprimem e fixam um aglomerado de letras mortas que, paradoxalmente, produzem vivos efeitos? Restos e rastros de uma desconcertante instabilidade que, na escrita derridiana, arquiva, com suas figuras, o que Platão também *institui e conserva*, a um só tempo.

Urdidura fixada de um gesto que se faz trama; contextura discursiva, enredo, tecido, teia labiríntica de f(r)ios tracejados transparentes e resistentes – maquinação, armadilha, estratégia e repetição; o cadáver e o duplo tumular que anuncia enquanto se retrai; que mostra e se esquiva; que promete a presença por trás da pedra-palavra rolada. Origem, história e valor de um processo que guarda, congrega e capitaliza uma série de camadas superpostas. Arquitetura irregular fundada em terreno movediço, que promete a reprodução e a memorização de conteúdos pretensamente estáveis. *Logografia, estenografia, taquigrafia*: o movimento rápido das mãos, tal qual a fala, que fixa o discurso, seu tempo e circunstância, deixando-o arquivado, pela escrita, ao julgamento das gerações futuras, sem direito à defesa, ou a qualquer explicação suplementar, sob o risco permanente de, após a morte, “serem tidos pelos pósteros na conta de sofistas”. (257d).

Os “escrevedores de discurso” devem temer o uso descontrolado de suas palavras flutuantes, que, depois de escritas, falam pela voz do *outro*; se descolam, se decalcam e se acimentam desconsiderando a dialética: voláteis, alçam voos por si mesmas, falam a todos os homens no mesmo registro, incapazes de respondê-los senão “de um único modo e sempre a mesma coisa” (275d). Além disso, “escrevendo o que não diz, não diria e, sem dúvida, na verdade jamais pensaria, o autor do discurso escrito já está instalado na posição do sofista: o homem da não-presença e da não-verdade.” (Derrida, 2005, p. 12)

A modalidade escrita do discurso, ao “medicar” indistintamente todos da mesma forma, desconsidera singularidades, necessidades e, portanto, o próprio princípio curativo ou aniquilador da palavra. O menosprezo da posologia torna os efeitos colaterais desastrosos – é isso que Platão parece estar figurando pelo avesso no interior de um diálogo que contracena surdamente com o espectro da desaparecimento do falante. Não é fortuito, pois, a precaução em relação aos tipos de alma para as quais as dosagens diferenciadas devem ser respeitadas, e não aplainadas as diferenças específicas

epistemológicas, em nome de uma abstração universal. É nesse sentido que se deve atentar para a ambivalência da escrita, que, não sendo em si mesma nem positiva nem negativa, não pode prescindir, para Platão, da alma à qual se direciona. Ademais, é importante salientar que:

A redação em prosa – tratados médicos, narrativas históricas, defesas de oradores, dissertações de filósofos – não constitui somente, com relação à tradição oral e às criações poéticas, um outro modo de expressão, mas, uma forma de pensamento nova. (Vernant, 1982, p. 197)

Autonomização de uma escritura que arma a cena, contracena e, obscena, provoca indignação pela dupla falta: da presença e da verdade. Escrever é simular, iludir, forjando personagens na oficina da representação que trabalha *como se* se tratasse de re-apresentar um posicionamento, uma defesa ou um encômio de um autor, que é a lei, o princípio e a autoridade do fluxo discursivo. Ora, mas Platão não é, por excelência, esse *metteur en scène*, a forjar personagens-conceituais, espaços, ritmos, circunstâncias, colocando em *movimento* os diálogos? Isto é, por um lado, todo trabalho e articulação com os dispositivos cênicos; por outro, o jogo, a ironia, o alto grau de referencialidade e os interlocutores que se digladiam na cena da escritura pictográfica, repleta de imagens, mitologias e mitologemas, na coreografia verbal face à qual, de modo desconcertante, parece se esboçar uma “dança imóvel”: o fluxo do discurso aparentemente espontâneo, que já foi, desde sempre, *fixado*.

As pontes figurais, que trazem alto grau analógico e alegórico, trabalham com um “como” que não se realiza plenamente. Entre o mito e o discurso filosófico, duas potências se entrecruzam – a força da imagem e o *élan* da palavra. E, no tensionamento delas, a faísca que surge no intraficcional transborda o próprio diálogo, criando conflitos e lacunas: a quem *escreve* Platão? Quais são os seus endereçamentos? O que sua escritura dá a ver, e a que ela resiste quando expõe e *se expõe* às próprias críticas?

Para além do processo de escritura, a questão se coloca em termos morais, haja vista que, em seu desdobramento, o problema está em saber se é decente ou indecente escrever e em quais condições específicas poder-se-ia afirmar a bela escrita ou, ao contrário, a escrita vergonhosa. (274b) À preocupação de Fedro, segue a advertência de Sócrates: “é que a escrita, Fedro, é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como vivos; mas, se alguém lhe



formula alguma pergunta, cala-se cheia de dignidade” (275d). Nos labirintos de Dédalo da escritura, os percursos parecem conduzir a múltiplas vias, nas quais, diante do perigo de ser apanhado inadvertidamente pelo Minotauro, o “escrevedor” deve estar sempre à espreita... Não é à toa que Teseu conseguirá derrotar o monstro mítico somente com a ajuda da artimanha do fio-tecido de um novelo, presente de Ariadne, o qual, em seguindo seus vestígios, será possível regressar à porta de entrada-saída. Na bela expressão de Jorge Luís Borges, em poesia homônima, o labirinto é também uma “rede de pedra” em cuja trama tantas gerações se perderam. Figura, por conseguinte, interessante para repensarmos os (des)caminhos textuais, os livros dentro de livros, os desvios, as coabitações hiper ou hipotextuais.

O texto, nesse sentido, mais se aproxima do palimpsesto que da fidelidade garantidora da verdade, se levarmos em conta as oposições entre fala/escrita, presença/ausência. A fidelidade (*fidelitas*) e a confiança (*cum fides*) do texto são da ordem da fé (*fides*), isto é, de preservação de sua originalidade; de restituição de seu sentido primeiro, que leva sempre, no confronto com o texto, a tentativa de responder “o que o autor quis dizer?”². Ancoradouro de todo um arcabouço conceitual, mormente das teorias literárias interessadas na restituição da “intenção” do autor, as oposições e as hierarquizações se acentuam, na fenda aqueles que “interpretam bem” e os que “leem mal”, sem apropriação do léxico e da semântica trabalhados pelo autor. Isto engendra, ainda, toda sorte de problemas relacionados à tradução, opondo os defensores da transliteração e os da recriação. Problema próprio da escrita se considerarmos que, como lembra Derrida (2001, p.118), em *Mal de Arquivo*, “o arquivo reserva sempre um problema de tradução. Singularidade insubstituível de um documento a interpretar, a repetir, a reproduzir, cada vez em sua unicidade original [...]” Neste espectral lugar sem lugar, oscilando entre o visível e o invisível, os significantes se remetem; os traços se correspondem e respondem, às vezes irresponsavelmente, às questões que se colocam ao texto ou que aparecem no intercâmbio entre leitor e autor.

Ainda sobre escrituras e rasuras enquanto hipertextos,

² Em relação à aproximação entre as noções de “querer-dizer” e de “presença”, bem como a crítica de Derrida, Cf. DERRIDA, J. *A Voz e o Fenômeno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994; e o verbete “querer-dizer [*vouloir-dire*]”, no *Glossário de Derrida*, organizado por Silviano Santiago, em 1976. É preciso agradecer aqui as preciosas sugestões de Victor Maia, nesse sentido.



O palimpsesto, ao acolher novas escritas, conserva, entretanto, vestígios do que havia sido anteriormente escrito. O texto esborado não está propriamente suprimido, “deletado”. Não se revoga simplesmente. Ao contrário, vê-se transformado, em sua nova condição de escrita fantasmática, que acompanha o novo texto em seu percurso de leituras e rasuras sucessivas. O texto sobrescrito se transforma, ele próprio, em símbolo do labor escritural. No palimpsesto em que desaparece a primeira escrita para que nele se escreva de novo, medram os traços de todos os textos que o antecederam. Nele também se materializa a natureza plural de todo texto – plural porque legível, nítido, claro, uniforme e coeso, em sua superfície, mas também depositário de tudo o que não se discerne à primeira leitura, cifrado em seus sentidos, polimórfico e dialógico, presença oculta de todas as vozes que murmuram em seus subterrâneos. Sobrescrever (depois de raspar, em gr. *psao*) de novo (*palin*), reutilizando os materiais adequados à escrita, ressignifica o palimpsesto a cada vez que ele se reescreve, da mesma forma que condiciona a possibilidade de inscrever o novo, no suporte raro e caro, e por isso mesmo partilhado ciosamente apenas entre alguns – os que conheciam o mister. (NUNEZ, 2006, p.5-6)

Escrita-fantasmática, que produz efeitos farmacológicos para o bem ou para o mal. Farmácia de manipulação, cujo laboratório escritural produz *phármakon*, a droga que pode curar ou levar à morte, dependendo da administração e da dose. Farmacotécnica que, fazendo uso possivelmente da herança de Hipócrates, já se insinua no mito de Bóreas e Farmaceia, pois enquanto a virgem Orítia brincava com Farmaceia, fora empurrada por Bóreas em direção ao abismo e à morte accidental. Ora, pergunta-se Derrida: “Esta breve evocação de Farmaceia, no início do Fedro, é casual?” (Derrida, 2005, p.14) A ninfa que, inadvertidamente, encontra a morte enquanto brincava, joga com a ambivalência de Farmaceia, em sua dupla acepção: “Por seu jogo, Farmaceia levou à morte uma pureza virginal e um íntimo impenetrado” (idem, p.14)

Mesmo desvio que faz Sócrates sair de seu caminho e seguir Fedro, que traz sob o manto os escritos-fármacos de Lísias, num jogo, simultaneamente, de sedução e erotismo, tal como a escritura, e de ocultação e promessa. O conhecimento e a aplicação dos fármacos denota um estranho poder àquele que o possui – condução, terapêutica, aniquilamento.

Para além dos muros da cidade, Sócrates finalmente encontra Lísias, em sua ambígua presença-ausência, que se materializa na voz de Fedro, o *médium* através do qual o discurso do hábil escritor Lísias se re-apresenta. Aqui, é preciso ressaltar outro tópico interessante que surge no diálogo, cujas consequências serão retomadas em diversos momentos do texto: Fedro lê o discurso de Lísias porque não aprendeu de *cor*, isto é, a escrita [artificial] suplanta o exercício da memória [autêntica] e, à medida que

sua capacidade de armazenagem e arquivamento é maior, diminui a capacidade mnemônica dos homens. A escrita tem por função re-cordar o que deveria se inscrever na alma dos homens. Todavia, paradoxalmente, leva-nos ao esquecimento (275a).

Será pela via do mito de Theuth (274a) que Platão irá apresentar de modo mais direto a associação e a comparação da escritura com o *phármakon*. Trata-se de problematizar, nesse contexto, pela via mítica, certos aspectos concernentes à memória, à dialética e à verdade, através das implicações, dos imbricamentos e das consequências epistemológicas, políticas, sociais e morais de acolhimento ou não da escritura enquanto *invenção* legítima.

A escritura apresentada por Theuth ao rei Thamous é, segundo ele, o *phármakon* capaz de deixar os homens mais sábios e ampliar sua capacidade de memorização. Essa potência que, por meio de um artifício cria um suplemento, é vista pelo *basileû* com desconfiança e suspeição, que, de pronto, ressalta os riscos envolvidos na operação de um saber *aparente*. Reprimenda que denuncia o perigo da emancipação, o afastamento, a afonia lesiva. “Não seria o *phármakon* um criminoso, um presente envenenado?” (Derrida, 2005, p. 23) Sobrevém o temor latente de que tamanha dádiva seja, na verdade, uma maldição: o presente dado ao rei é também uma pequena “lembrança” de uma ausência, cuja promessa, enquanto oferenda, dá aos homens um apêndice, que ameaça sempre torná-los pseudo-sábios, cultivadores, nos jardins da escritura, de sua própria ignorância.

O *logos*, na leitura de Derrida, origem de todo o discurso da presença autêntica, seria filiado ao pai e assistido por ele, o sujeito-falante, de cuja potência viva o *logos* é testemunha, isto é, *logos* que pressupõe “um pai que se mantém *presente, de pé* junto a ele, atrás dele, nele, sustentando-o com sua retidão, assistindo-o pessoalmente e em seu nome próprio.” (Derrida, 2005, p. 23) Portanto, autoria e autoridade que garantem a identificação do sujeito da enunciação, ao passo que o estranho jogo dos *topoi* da escritura embaralha perspectivas e locutores, numa polifonia surda *descontrolada*, sem porto seguro, para a qual o desenho do traço toma o lugar da voz, e impossibilita a fixação de uma atribuição autoral. Exigência, então, de uma interpretação, de uma hermenêutica que, como decifração, repetição, usurpação, é já uma *reimpressão* do que o autor quis *dizer*; um transporte perigoso de um contexto a outro: a metáfora, a tradução e o pecado original da escritura. Sismo e fissura da fonetização:

O conceito de arqui-rastro [...] é [...] inadmissível na lógica da identidade. O rastro não é apenas a desapareição da origem, mas quer dizer que a origem jamais foi retroconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Deste então, para arrancar o conceito de rastro do esquema clássico, que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário, deve-se falar de rastro originário ou de arqui-rastro. (Derrida, 1967, p.90)

Arqui-rastro, arqui-escritura, arquitetura do texto que, na hipótese de Derrida, através de uma inversão do esquema clássico, precederia a toda língua, e seria condição mesma de possibilidade de seu funcionamento, com suas rasuras, heranças e repetições. Voltemos ao *logos*, porém, uma vez mais, para analisar de que modo a sua nobreza de vivente é oposta à frieza moribunda e pálida da escritura.

No que concerne à origem do *pai do logos*, no texto platônico, não podemos desconsiderar o debate que se tratava na época com/contra os retóricos e as respostas elaboradas por Platão, relacionando mitologemas e filosofemas em sua narrativa. Letras mortas ou corpos vivos, as figuras pintadas dos escritos num suporte *externo*, que consigna os traços, parecem se dissociar da impressão/inscrição do saber na alma dos homens, e, portanto, da experiência vital do que é ouvido. A instauração da lógica da repetição da escritura, ademais, é a própria destituição da relação erótica com o saber, ameaça de destruição e esquecimento. Cabe ressaltar, porém, que a memória e a lembrança figuram no mito de Theuth como dimensões distintas, havendo a primazia da primeira sobre a segunda, na medida em que a lembrança só instiga certas memórias, enquanto esta, por sua vez, se liga ao conhecimento vital inscrito na alma. Em questão estão os diferentes modos de apropriação de um conhecimento, e sua relação com o conhecimento verdadeiro, contraposto aos véus do saber aparente e da polimatia. De acordo com Marcus Reis (2008, p.74),

A crítica aqui recai sobre a possibilidade de verdades filosóficas estarem seguramente garantidas nas expressões proposicionais da linguagem. Não se trata de rejeitar a possibilidade de expressões proposicionais enunciarem corretamente, mas de criticar a garantia de acessibilidade existencial ao que elas enunciam. Na medida em que uma proposição não garante que o leitor ou ouvinte tenha a "instrução" necessária para que aquilo que ela enuncia seja incorporado existencialmente, ela não poderá garantir a transmissão rigorosa dos assuntos filosóficos.

Tensionamento entre o registro exterior [*éksóthen*] e o registro interior [*éndothen*], em que se atritam as línguas e as constelações de significados e

significantes, com sua respectiva inscrição ou não na alma daqueles que escrevem e falam. Dupla realidade face à qual, por um lado, a língua escrita representa externamente – e de modo opaco - o que se professa, e, por outro, a língua falada, dando provas da vivacidade de um mundo interno, se apresenta em sua exuberância fulgural e criadora. A escrita, para se defender e se explicar, sempre precisará de seu pai-autor, embora, paradoxalmente, lançada no mundo, pareça autônoma em seu gesto maquínico de *repetição*.

Organizando os argumentos segundo princípios que mais se aproximam aos da sofística do que de um saber efetivo, a escrita fonética, mas também pictórica, será aproximada à pintura, por Platão, enquanto inscrições em suportes que *representam* as coisas do mundo, animando-as de modo ilusório, e que introduzem, além disso, um problema hermenêutico. Como restituir o sentido das sentenças tal qual o autor quis conferi-lo? Como garantir essa “ponte” entre o grafema e o sentido, sem cair num relativismo, isto é, cada um conferindo a elas um sentido particular? Evidentemente, isto engendra um conjunto de problemas teóricos, epistemológicos, éticos e práticos, já que está em jogo, sem dúvida, o horizonte da possibilidade de transformação dos modos de ação e de vida, os quais a filosofia tem um potencial incontestado, para Platão, e mesmo a supremacia em relação aos outros saberes, pois ela se revela experiência vital radical de vida e de morte.

O diálogo com o *logos* exterior da escritura é, nesse sentido, conversa com um morto, cujo sopro de vida do *logos* vivo é usurpado pelo fluxo gráfico-discursivo que aponta mais para a realização da linguagem e seu plano semântico do que a efetividade da experiência vivida e transmitida por quem sabe. A palavra, sem a vivência daquele que lê/aprende é “arte pneumática”, isto é, são apenas palavras tocadas pelo sopro que fazem deslizar as superfícies de textos: letras mortas, texturas e sonoridades residuais, necrológicos. Meras partituras sonoras que, nos subterrâneos da palavra, revelam apenas o sopro-suporte, os corpos de palavras infladas internamente que podem ser estruturadas segundo determinadas estratégias de retórica e arquitetônica textual, não significando, necessariamente, produção de conhecimento. Ao avesso, a escrita parece disfarçar a falta, isto é, simular uma falsa verdade ou mesmo a ausência de verdade. Pintam-se as palavras para velar a “ignorância da alma do homem que não sabe.” (Reis, 2008, p 83)

Nos jardins de Adonis da escritura, o solo não é apropriado para o florescimento da verdade. As palavras-pedregosas não podem, senão, brilhar brevemente nos prados antes de desvanecerem sem poder defender-se ou justificar-se. Artifício e enxerto, fora do tempo, tudo o que nasce brevemente perece, do mesmo modo que, enxertadas as verdades nos aprendizes por meio de fraseados e expressões prontas, não se permite o amadurecimento e o processo lento de construção da experiência e do saber, sem o qual, ao mais leve soprar dos ventos, o insólito germe *desmancha no ar*.

Significante que desliza em sua polissemia, a escritura-*phármakon*, uma vez mais, como suplemento de cujos efeitos não se têm controle total, parricida, instaura um lugar de completa indecidibilidade. “Indecidível, diz Derrida, é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve*, entretanto entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra (Derrida, 2007, p. 46). Ora sublinhando seus efeitos positivos, ora ressaltando sua negatividade, o jogo de desvios, rastros, restos e flutuações semânticas é configurado no lançar dos significantes que fogem do pai, por estas trilhas sinuosas e sem abrigo. Perda de controle e do consolo da propriedade do sujeito da enunciação em face de seu objeto, na torrente e no fluxo de circulação dos signos emancipados do deus-pai. Duplo risco, por conseguinte: o que corta o papel traçando a superfície, risca; e a ameaça da escritura sem pai, de quem, por meio desse gesto insensato do qual nos fala Mallarmé na epígrafe deste ensaio, arrisca e se entrega senão ao impossível, ao menos ao insensato.

A farmacopeia de Derrida é vasta e as ambiguidades se multiplicam na instabilidade do sem fundo e sem fundamento, na abissal escritura-máquina que rivaliza com a memória, e impõe a lembrança permanente. Experimentação química que, no [volátil] laboratório das ideias e dos conceitos, já não pode mais garantir privilégios e verdades erigidas da luta e da persuasão entre presenças. Assim, a análise derridiana do *Fedro*, tomando a própria escritura de Platão em toda a sua duplicidade, com as figuras e espectros que gravitam em torno da fala/escritura, inverte seus pólos magnéticos e as contraindicações farmacológicas, as precauções a as reações adversas sugeridas pelo filósofo grego. O princípio ativo da escritura-*phármakon*, genérico ou não, e seus efeitos colaterais, parecem sempre beirar a superdosagem. Posologia da restância que, graças ao uso do perigoso suplemento, nas letras vivas de Platão, marcou profundamente a tradição do pensamento ocidental. Talvez, o que nos aponta Derrida

seja da ordem da desorientação e do descontrole próprios da escritura, que Platão buscava encontrar meios e dosagens mais seguras para aqueles que dela se utilizavam. Indústria, arte e artifício que, na farmacognosia platônica ameaça, não raro, o desvio e a errância, e, na farmacoterapêutica de Derrida, justifica a aventura da desorientação no pensamento e do desenho-vestígio tracejado no suporte, com seus duplos, seus jogos de apagamento e rastros, que perfazem as texturas-tinturas e presenteiam os pósteros com a herança dos boticários.

BIBLIOGRAFIA:

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

_____. *De La Grammatologie*. Paris: Editions de Minuit, 1967.

_____. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Mal de Arquivo – Uma Impressão Freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

NUNEZ, Carlinda Fragale Pate. "Palimpsesto digital – um salto na sua história". *Revista Palimpsesto Online* [apresentação]. Rio de Janeiro, v. 5, n.1, p. 5-6, 2006.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

REIS PINHEIRO, Marcus. *O Fedro e a Escrita*. *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 2 nº 4, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et Société en Grèce Ancienne*. Paris: François Maspero, 1982.

Dirce Eleonora Nigro Solis¹**Resumo**

O título *Glasserías* visa trazer à discussão algumas questões presentes no texto menos acadêmico de Jacques Derrida, *Glas*. Neste texto são colocados lado a lado, em duas colunas, o texto filosófico, representado por Hegel, e o texto literário, coluna Jean Genet. De um lado, a ordem do saber absoluto, de outro, o pensamento transgressor, errante. Este artigo traz, utilizando o contexto de *Glas*, a crítica ao fonofalocentrismo ocidental, representado por Hegel, o contexto da *différance* como possibilidade de deslocamento da ideia de *Aufhebung* hegeliana. Derrida sugere que, por oscilar entre a superação e a conservação, entre a superação e a anulação, pode estar implícita na *Aufhebung* uma ambivalência indecível, uma negatividade desconstrutora.

Palavras-chave: Desconstrução. Logocentrismo. Double bind. Glas. *Aufhebung* hegeliana. Jean Genet.

Résumé

Le titre *Glasseries* vise à apporter à la discussion quelques questions dans le texte moins académique de Jacques Derrida, *Glas*. Dans ce texte sont placés côte à côte, en deux colonnes, le texte philosophique, représenté par Hegel, et le texte littéraire, colonne de Jean Genet. D'une part, l'ordre du savoir absolu, de l'autre la pensée transgressive, errante. Cet article présente, en utilisant le contexte de *Glas*, la critique du fonofalocentrisme occidental, représenté par Hegel, le contexte de la *différance* comme possibilité de déplacement de l'idée hégélienne de *Aufhebung*. Derrida suggère que, comme elle oscille entre la *rendition* et la conservation, entre la *rendition* et l'annulation, peut être implicite dans l'*Aufhebung* une ambivalence indécidable, une négativité déconstructive.

Mots-clés: Déconstruction. Logocentrisme. Double bind. Glas. *Aufhebung* hégélienne. Jean Genet.

Glas (1974) é até hoje o livro mais intrigante de Derrida, apontado às vezes como seu trabalho mais antiacadêmico. Inspirado num texto de Jean Genet sobre Rembrandt, “O que restou de um Rembrandt rasgado em quadrados pequenos e muito

¹Professora do Departamento de Filosofia da UERJ. E-mail: dssolis@gmail.com



regulares, jogado na privada”² e que era dividido em colunas assimétricas, *Glas* de Derrida coloca no mesmo plano de importância o texto filosófico (coluna Hegel) e o texto literário (coluna Jean Genet), posicionando-os um ao lado do outro, sinal que pode ser lido como a destituição da hierarquia logocêntrica. De um lado, o já solidificado saber absoluto, de outro, o errante e imprevisível poeitar de Genet.

Desde o início de sua escrita Derrida assume: “(...) Uma dialética de um lado, uma galáctica de outro, heterogêneas, e, entretanto indiscerníveis em seus efeitos, às vezes até à alucinação”³.

Impossível tentar colocar as duas colunas em paridade, aparentemente não há semelhança alguma entre elas, não há mesmo como comparar o conteúdo de uma e outra. No entanto, Derrida deixa implícita uma relação ambivalente, aporética mesmo, entre as duas. Lê-las? Cada uma a seu tempo, sem justapô-las de modo imediato ou como assemelhadas. Emergem, ao contrário, como *différance*.⁴ As colunas de *Glas* foram impressas uma ao lado da outra, mas com estilos tipográficos, e formatos diferentes. O texto da coluna à esquerda, sobre Hegel, teria sido preparado por Derrida para um seminário em 1971-1972. Mas nesta ocasião, Derrida já tinha em mente o texto sobre Jean Genet, coluna à direita.

A propósito da feitura de *Glas*, o comentário de Benoît Peeters é bastante relevante para a compreensão do cenário de sua composição:

Marcado pelo espírito do tempo, *Glas* pode igualmente ser lido como uma resposta ao *Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, que tanto o irritara. Pois independentemente das provocações e jogos textuais, Derrida não pretende renunciar ao rigor da argumentação. A coluna da esquerda, a mais contínua é oriunda de um seminário de 1971-1972: deste ele puxa o fio, o da “família Hegel”, desde a sua versão mais biográfica a seus aspectos mais conceituais; o texto propõe uma análise aprofundada de alguns capítulos dos *Princípios da filosofia do direito*. A coluna da direita, muito mais fragmentada, assume uma deriva por toda a obra de Genet, desvelando a onipresença das flores e

²Texto de Jean Genet publicado pela primeira vez na Revista *Tel Quel*, 1967: “*Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes*”. Por ocasião do suicídio de seu companheiro, Genet destrói vários manuscritos, dentre eles um sobre Rembrandt, pelo qual nutria uma certa paixão. Entretanto, como ele havia entregue pouco tempo antes dois de seus fragmentos a um editor, eis o que restou do texto. Daí o título em questão. O texto era disposto em duas colunas, uma comentando a outra, de tal modo que dava a entender que toda a palavra é dupla.

³Derrida, Jacques. *Glas*, 1974, p.1

⁴ *Différance* é uma noção derridiana que exprime pela substituição do *e* pelo *a*, o jogo das diferenças trazido pela desconstrução, não perceptível aos ouvidos, mas apenas à escrita, como escritura, portanto, implicando numa mudança radical de sentido. *Différance* e *escritura* são consideradas por Derrida quase-conceitos, no sentido de noções sem fechamento, sem clausura, ao contrário dos conceitos da metafísica ocidental.

por meio delas, do próprio nome do escritor [*genêt=giesta*]; o percurso, todavia, permanece aberto e livre: ao contrário de Sartre em *Saint Genet ator e mártir*- o qual ele ataca em diversas oportunidades-, Derrida jamais pretende fornecer “as chaves” do homem-e-a-obra-completa, sua última significação psicanalítico – existencial.⁵

E segundo Benoît Peters, para ler *Glas*, o leitor terá que descobrir o seu próprio ritmo: “Cabe a ele construir a relação, implícita no texto, entre a família segundo Hegel e a ausência de família em Genet, entre a sexualidade reprodutora teorizada nos *Princípios da filosofia do direito* e o dispêndio homossexual do *Diário do ladrão* ou de *Milagre da rosa*.⁶

Tomando a aparente monstruosidade do livro, que a meu ver terá a capacidade da *monstrosidade (monstrosité)* à la Derrida, neste artigo não irei me deter na análise da coluna Jean Genet, deixo-a para outra ocasião, mas sim em alguns comentários a respeito da coluna Hegel.

Coluna Hegel, portanto: Trata-se ainda, mas não apenas disso, da crítica ao predomínio do *logos* como detentor da verdade com relação à voz da razão humana ou divina (logocentrismo) ou ao falocentrismo, termo inventado por Derrida para denotar a primazia do falo e do *logos* na sociedade ocidental, crítica essa que é tarefa prioritária da desconstrução. A metafísica ocidental para Derrida é fonocêntrica, falocêntrica e logocêntrica. Daí podermos cunhar o termo *fonofalocentrismo*. O fonocentrismo coloca em relevo a palavra falada (*phoné*); sua maior expressão é o “penso, logo sou” cartesiano (a voz presente a si mesma). O falocentrismo subordina ao falo o feminino, a ausência, a fenda, o animal. O logocentrismo subordina a escrita à fala e estabelece as verdades abstratas e universais como fundamento (absoluto) das coisas. A desconstrução irá desestabilizar a hegemonia de cada um desses elementos (voz, falo, razão) na vida e na cultura.

O pensamento logocêntrico tem como base a metafísica ocidental e a desconstrução- com um movimento de inversão da predominância dos pares metafísicos e um conseqüente deslocamento para uma realidade imprevisível ainda-, irá propor a decomposição dos pressupostos metafísicos de toda a tradição filosófica institucionalizada. Assim, a desconstrução tentará minar os fundamentos do sistema hegeliano e seu conceito de *Aufhebung*; incidirá sobre a chamada *metafísica da*

⁵ Benoît Peeters, 2013, p.319.

⁶ Idem, p.320.

presença (termo cunhado por Derrida) e seu conceito de verdade; fará a crítica da metafísica do signo e da binariedade significante e significado implícita na mesma. No fundo, o que a pretensão desconstrutora quer é desestabilizar o logocentrismo dominante no ocidente, o que significa dismantelar seu privilégio como ditador da verdade e ao contrário do que poderia parecer num primeiro olhar, sem intenção explícita de destruí-lo. Desestabilizar, deslocar, mas não suprimir. A supressão seria correspondente à *sup (r) eração* dialética, mas a dialética não é estratégia da desconstrução. Ao contrário, a dimensão afirmativa mais relevante da desconstrução que se desdobra na retórica, e notemos de inspiração nietzschiana, irá privilegiar o caráter aporético e de ambivalência dos fenômenos onde a atividade desconstrutora acontece (filosofia, literatura, linguística, artes em geral etc.).

Glas, com seu significativo subtítulo: “Que reste-t-il du savoir absolu?”, “O que resta do saber absoluto?”, apresenta obliquamente e por um lado, a desconstrução da base sobre a qual se ergueu o conhecimento absoluto:

O que resta hoje, para nós, aqui, agora, de um Hegel? (...) Seu nome é tão estranho. Da águia (*l'aigle*) ele detém o poder imperial ou histórico. Aqueles que o pronunciam ainda à francesa (...) são ridículos só até certo ponto: a restituição, semanticamente infalível, para quem o leu um pouco, um pouco somente, da frieza magistral e da gravidade imperturbável, a águia aprisionada no gelo (*la glace*) e no gel (*le gel*).⁷

A base a ser desconstruída é a metafísica ocidental. O ruir desse saber será anunciado por *Glas*. O significado da palavra em francês é *dobre de finados*, aquilo que dobra e acaba por espelhar a condição de todo valor absoluto que impera no mundo ocidental, especialmente na metafísica. Seu cognato em inglês *glass* (com dois *s*, e cuja sonoridade revela o *s*), significa *vidro, copo, espelho* e traduz o próprio espelhar do *Espírito*, a transparência racional do *Espírito Absoluto* em Hegel, o reflexo e a reflexão filosófica. E há também *das Glas* em alemão, copo, vidro, espelho.

Glas presentifica, entretanto, a fragilidade, a fina sustentação do edifício metafísico no mundo contemporâneo. O dobre de finados anuncia sua morte e em seguida o luto.

⁷ Derrida, Jacques, 1974, p.7. Literalmente “o que de resto”, *quoi du reste*. Derrida refere-se, também, ao modo como se pronuncia, às vezes, Hegel em francês: “*Aigle*”. A diferença entre Hegel e “*Aigle*” é quase inaudível como aquela entre *différence* e *différance*.



Apresenta então, numa segunda versão, a de 1974, uma espécie de embate de Genet contra Hegel, Derrida querendo simbolizar com o dobre a celebração de finados de todas as certezas morais, éticas, semânticas da metafísica ocidental. A pergunta: “O que resta do saber absoluto?”, coloca em cheque não só a história da filosofia, mas ainda a semiótica, a linguística, a psicanálise, a economia política. Mas também pergunta pelo que resta do discurso tradicional sobre a sexualidade, a família clássica, a religião, o Estado, entre outros.

No artigo “Le Puits et la Pyramide”⁸ incluído em *Marges de la Philosophie* (1972), Derrida referindo-se ao signo em Hegel, à semiologia hegeliana, aponta para o signo “monumento-da-vida-na morte”, “monumento-da-morte-na vida”, túmulo, “o duro texto de pedras cobertas de inscrições”, que é a pirâmide.

Glas representa o luto pelo que a pirâmide foi erigida e pelo que ela guarda, o signo como tradição metafísica (ocidental). “A pirâmide se torna o semáforo do signo, o significante da significação”⁹, dirá Derrida. Aporias da morte, portanto, como aporias da desconstrução, o que significa que a morte não preconiza um fim, nem o fim da possibilidade metafísica, nem o fim do ser mortal, o homem. A morte, no entender da desconstrução, ao contrário, é uma insistência na vida, um deslocamento ao por vir.

A inteligência, diz Derrida, conserva em Hegel a interioridade da representação pela *Aufhebung*, retendo as imagens interiorizadas “num abrigo muito sombrio”, “como a água de um poço noturno (*nächtliche Schacht*), não consciente (*bewustlose Schacht*).”¹⁰ A pirâmide será erigida para conduzir desse poço escuro, silencioso como a morte, para a exterioridade (onde mora uma certa luz); isto para dar conta da síntese que é a representação, conforme observa Derrida.

Em *Glas* aparece o *double bind* que em Derrida indica, também a estratégia desconstrutora: por um lado e por outro lado, a dupla coluna que registra uma dupla teoria: de um lado Hegel, de outro, Jean Genet: “Ora, essa dupla teoria (ou dupla coluna que registra a equivalência geral do sujeito ou dos contrários), descreve o texto, descreve-se fingindo expor quadros, “obras de arte” como a suspensão do mesmo

⁸Derrida, Jacques. Le Puits et la Pyramide . in *Marges de la Philosophie* ,1972(a), p.96 . trad O Poço e a Pirâmide publicado em Margens da Filosofia (1991).

⁹ Idem p.96

¹⁰ Id. ibid. p.88.

(*suspens du voire*): permanece para além do verdadeiro e do falso, nem de todo verdadeiro, nem de todo falsa”.¹¹

Erguer duas colunas é um procedimento que traz à tona o falocentrismo, mas possibilita um deslocamento do mesmo, é um procedimento que evoca a dupla ereção, uma *double bind*.

A expressão *double bind* é utilizada por Derrida para nomear uma estrutura dissimétrica que não possui síntese ou superação dialética. O *double bind* será traduzido para o francês ora como *double contrainte*, *double lien*, *double tranchant*, ora como *double bande*, de acordo com o contexto. Poderíamos adotar em português as traduções ‘dupla-ligação, duplo-elo, dupla-borda’, mas todas elas seriam precárias. Em sentido amplo seria uma situação psicológica em forma de impasse. Derrida enfatizará o seu aspecto de decisão impossível, na “afirmação” desconstrutora, retirando-lhe a conotação psicológica. Trata-se de um indecível, portanto.

Do lado esquerdo, temos então, Hegel que compreendia a família burguesa como encarnação do Espírito Absoluto, como a família perfeita onde ao pai cabe o domínio da razão e à mulher as tarefas secundárias de esposa e mãe. Nada a estranhar vindo de um pensador conservador do início do século XIX. As mesmas noções hierarquizantes e discriminatórias do elemento considerado não predominante e subordinado, tal como a mulher neste exemplo, foram desde sempre abraçadas pela filosofia ocidental e são alvo da crítica desconstrutora de Derrida.

Do lado direito, a literatura transgressora de Jean Genet, ladrão, penitenciário, homossexual, exatamente o oposto dos valores da família preconizados por Hegel. Não há como ler as colunas sem suas ligações internas ou margens sendo constantemente abertas uma para a outra. Na coluna Hegel, Derrida enxerta partes das cartas ou documentos pessoais de Hegel ou de seus textos filosóficos; na coluna Genet, surge o diário de um ladrão e sua prosa poética. *Glas* possui fronteiras, bordas, limites, autores e títulos, composição impossível de resultar num texto unificado e regular. Cada fragmento dispõe de começos e finalizações, mas os fragmentos, no plural, que não

¹¹ Derrida, Jacques, 1974, 2ª coluna, p.54 .

perfazem um conjunto homogêneo, são, ao contrário, uma multiplicidade sem unidade. Poderíamos dizer que *Glas* configura um texto e um não- texto ao mesmo tempo.

De um lado a dialética hegeliana é contestada por Derrida. O próprio nome Hegel, que como já vimos, transforma-se em águia (*l'Aigle*) tal como o nome é pronunciado por vezes em francês, querendo dizer a águia da filosofia, a águia da verdade filosófica, da Razão Absoluta. De outro lado, como que desafiando a Verdade filosófica, o jardim e as “flores” de Genet, da prosa- poética, da Literatura. É importante ressaltar que Derrida não visa diluir a filosofia na literatura, nem o contrário; ele nos faz ver o modo como uma pode abarcar a outra, sem que elas se anulem: a filosofia pode conter as metáforas literárias, mas metáfora é também um conceito a ser tratado filosoficamente.

Derrida criticará o logocentrismo hegeliano com relação à conceitualização e à dominação do sujeito, mas ainda o nível semiótico implícito nesta filosofia. A desconstrução quer revelar a ambivalência do discurso filosófico tradicional e o modo como o objeto ambivalente não pode ser submetido a um conceito dominante, privilegiado, ou a um sujeito dominador. A tradição da moderna dialética encarnada pelo pensamento de Hegel, comporta-se hierarquicamente. Afirma Derrida:

A dialética hegeliana, mãe da crítica é primeiramente, como toda mãe, uma filha: do cristianismo, em todo o caso da teologia cristã. Ela aí retorna sem cessar como a seu seio. *Aufhebung* é uma filha-mãe cristã. Ou então: a filha-mãe, a santa mãe cristã se chama *Aufhebung*.¹²

A negatividade especulativa ou *Aufhebung* é traduzida por Derrida como *relève*, rendição ou redenção. Derrida colocará sob suspeita a eficácia das sínteses hegelianas viabilizadas pelo conceito de *Aufhebung*. Irá discutir, então, em *Glas*, os limites da *Aufhebung* enquanto esta reproduz o princípio de dominação. A *Aufhebung* é ainda pensada como contra-força possibilitadora do predomínio da idealização no pensamento ocidental. Temos então que:

O homem possui impulsos [*poussées*] como o animal, mas ele também pode inibi- los, retê-los, freá- los, contê-los. Este poder negativo (...) é aquilo que lhe é próprio. É nele que ele se torna consciente e pensante. O processo de idealização, a constituição da idealidade como meio [*milieu*] do pensamento,

¹² Derrida, Jacques., 1974, 1ª coluna, p.227-228.

do universal, do infinito, é a repressão da pulsão [*poussée*]. A *Aufhebung* é, pois, também, uma contra-pulsão repressiva, uma contra-força, uma *Hemmung*, uma inibição, uma espécie de anti-ereção.¹³

Derrida irá também trabalhar o nível semiótico da *Aufhebung* hegeliana, salientando que ela funciona, pois, como uma idealização metafísica: “A dialética da língua é dialetofágica” ou ainda a língua só se torna significativa se negar o significado (sensível, exterior) em vista do conceito, se percorrer o movimento de supressão/conservação de si mesma no conceito. “A *traditio* é a *Aufhebung*”, diz Derrida.¹⁴ Esta discussão presente também na *Gramatologia* é retomada mais tarde em *Le Puits et la Pyramide* em *Marges de la Philosophie*.¹⁵

Para Hegel o processo de constituição do signo é uma *Aufhebung* :

(...) No signo, o significado (exterior) é superado (*relévé*) pela significação, pelo sentido significado (ideal), a *Bedeutung*, o conceito. O conceito supera o signo que supera a coisa. O significado supera o significante que supera o referente [coisa]¹⁶

Derrida irá apontar algumas das incoerências que segundo ele, estão presentes no pensamento de Hegel. Este último iria, em última análise, incriminar certa relação da palavra (falada) à escritura.¹⁷ Já na *Gramatologia*, Derrida apontava o pensamento hegeliano como uma forma extrema de logocentrismo, redutor da totalidade da filosofia ao logos. Segundo Derrida, Hegel “(...) determinou a ontologia como lógica absoluta; reuniu todas as delimitações do ser como presença; designou à presença a escatologia da parusia; da proximidade a si da subjetividade infinita. E é pelas mesmas razões que teve de rebaixar ou subordinar a escritura.”¹⁸

Para Hegel, diz Derrida, a escritura fonética é a *Aufhebung* de todas as outras formas de escritura. Ela coloca-se numa qualidade superior às escrituras não fonéticas. O momento não-fonético é ameaçador da história e da vida do espírito como presença

¹³ Id. Ibid. 1ª coluna, p.34.

¹⁴ Derrida, Jacques, 1974, p.15.

¹⁵ Derrida, 1972 (a), *La Sémiologie Hégélienne*, p 94-113.

¹⁶ Derrida, Jacques, 1974, p.15. A tradução de Derrida para *reléver*, é, entretanto, *render*.

¹⁷ Derrida, Jacques. *Gramatologia*. trad. port, 1973, p.30

¹⁸ Id Ibid, p.30.

de si, “ameaça a substancialidade; esse outro nome da metafísica da presença, da *ousia*”.¹⁹ Paralisado o espírito, para que ele se coloque novamente em movimento, a escritura fonética seria uma necessidade. Neste sentido, a escritura é para o logocentrismo e o fonologismo precisamente uma grande ameaça. Dirá Derrida: “Abre-se, então uma guerra! O “hegelianismo” será a sua mais bela cicatriz!”²⁰

No entanto, Hegel é também o pensador da diferença irreduzível, segundo Derrida, e foi ainda aquele que reabilitou o pensamento como memória produtora de signos.

Derrida utiliza, como podemos observar, certas estratégias do próprio Hegel para criticar o logocentrismo hegeliano e o que ele chama de metafísica da presença. Chega até a afirmar que Hegel introduz no discurso filosófico (de cunho eminentemente socrático) a “necessidade essencial do rastro escrito”, considerando-o “o último filósofo do livro e o primeiro pensador da escritura.”²¹

A *Aufhebung* hegeliana é então dotada de uma ambivalência indecidível, oscilando ora entre a rendição (superação) e a conservação, ora entre a rendição (superação) e a anulação (*Tilgen*). Nela pode estar implícita uma negatividade desconstrutora que é preciso revelar.

O “quase-conceito” *différance*, parece ser deduzido em Derrida da *Aufhebung* pensada como ambivalência radical, como unidade de contrários sem síntese, como aporia.

Porém, a meu ver, Derrida não chega a empreender, como muitos esperavam, a desconstrução integral do sistema hegeliano. E não me parece que seja essa a sua pretensão, mesmo. Ele aponta, sim, algumas ambivalências no movimento dialético, no movimento de interiorização e exteriorização do *Espírito* ou da *Idéia*, questiona a ordem do conceito, a articulação conceitual entre *Aufhebung*, verdade, ser, lei etc. Aponta, pois, aporias em alguns movimentos da dialética nas obras *Filosofia do Direito*, *Ciência*

¹⁹ Id. Ibid, p.32

²⁰ Id. Ibid, p.123.

²¹ Id. Ibid. p.32. O tema do livro é clássico e moderno. Desde Galileu, Hume e Descartes que podemos falar no simbolismo do livro, passando por Rousseau e chegando até à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Assim, lembra Rousseau, há o de Deus, a Bíblia, além daquele da Natureza. O Livro da Natureza em Galileu; o Grande livro do mundo em Descartes; o Livro do Coração do Homem (novamente Rousseau), o livro do saber absoluto (Hegel) etc.

da *Lógica*, na *Enciclopédia*. O resultado, porém, é evidenciar onde uma filosofia supostamente “sem atalhos” como a hegeliana, em certos momentos se desconstrói.

Tomemos o exemplo da família em Hegel. A subjetividade individual cumpre sua liberdade na universalidade da *Sittlichkeit* (moralidade) que a nega, sendo a família o primeiro dos três momentos deste movimento (família, sociedade burguesa, Estado) e que se desdobra em três outras instâncias que irão realizá-lo, negando-o (casamento, propriedade, educação das crianças). Mas e o bastardo? Há um lugar para ele nesta dialética onto-teológica, questionará Derrida?

Derrida analisa, também, o caso de Antígona que aparece sugerido em Hegel na *Fenomenologia* e na *Estética*. Na tragédia de Sófocles, a família irá conhecer, o que até então lhe era estranho, “o trabalho produtor da universalidade na cidade”²². Antígona representa a transgressão da lei, e é desse modo que Hegel a introduz na *Fenomenologia do Espírito*. Derrida assinala uma desconstrução na escritura hegeliana, a desconstrução do conceito do conceito (*der Begriff des Begriffes*) e o deslocamento para a transgressão, a irmã Antígona.

Quando Polinices é declarado traidor, morto às portas de Tebas, não pode ser sepultado por ordem de Creonte. Este só faz cumprir a lei da cidade. Porém, o pertencimento à família só se faz pela tradição, uma outra lei que neste caso está em contradição com a lei da cidade. O pertencimento à família se faz também através do trabalho de luto, do reconhecimento do morto (instituição da morte, vestuário do morto, velório, arquivo, herança, genealogia, sepultura etc.). No entanto, a autenticidade do ato de Antígona, ser fiel à tradição familiar, a coloca com uma fora-da-lei. A família figura o luto, a economia da morte, a lei do *oikós* (casa, tumba). Assim sendo, Polinices não poderia, pelas leis da tradição, permanecer insepulto. Cabe à mulher lhe proporcionar sepultura: a ereção da sepultura seria obra do desejo feminino, diz Derrida. “A operação familiar e feminina do luto transforma o vivente em consciência e arranca da natureza a singularidade. Ela impede o cadáver de retornar à natureza”²³. Daí todo o ritual de embalsamento, embelezamento, de linguagem e escritura para libertar o espírito da decomposição do corpo. Antígona, irmã, não mulher, e aquela que não terá filhos, terá de sepultar o irmão, mesmo contra a lei e com isso defender a tradição. O desejo de Antígona, para onde é conduzido? Para a sua *soridade*, dirá Derrida. Antígona é a irmã que para defender os laços de irmandade, transgredir a lei da cidade. “O limite da relação

²²Id Ibid. p.162.

²³Derrida, 1974,163.



conjugal é o contrário do limite genealógico”. O parentesco, considerando a mulher, é apenas aparente, ela não é do mesmo sangue. Mas, aquele de Antígona é real: o limite genealógico está em contradição com o limite conjugal. Daí, segundo Hegel, a superioridade qualitativa da ligação familiar irmão/irmã, pois ligação sem nenhum desejo. E daí uma ambivalência observada por Derrida no texto hegeliano: “O irmão e a irmã não se desejam um ao outro” (...) “Há, pois, aqui uma relação de consanguinidade que rompe com a naturalidade (desejante).” Esta relação irmão/irmã será a única em que o *para si* de um não depende do outro. “São, pois, parece, as duas únicas consciências que, no universo hegeliano, se relacionam sem entrar em guerra.”²⁴ A coerência do sistema seria mantida somente se chegássemos à conclusão de que não há a relação irmão/irmã, pois toda relação é necessariamente dialética, ou então, não há nem o irmão nem a irmã. Haveria contradição com o sistema de Hegel? Mas, por outro lado, dirá Derrida, não é sempre o elemento excluído do sistema que assegura o espaço do sistema?²⁵

Revelar a negatividade do texto filosófico, caracterizar a desconstrução como aporia, mostrando suas polissemias e tudo que lhe escapa à conceitualização ou à definição unívoca, tal será o intuito de Derrida: “esta singular aporia que se chama desconstrução.”²⁶

A palavra *aporia*, frequente nos últimos textos de Paul de Man, a quem Derrida endereça *Mémoires* (1988 (a)), não pode ser entendida de forma literal, isto é, como ausência de caminho ou passagem, imobilismo ou impossibilidade do pensamento. A dificuldade de ordem racional proveniente de antinomias ou paradoxos não paralisa o pensar. Ao contrário, Derrida lembra que Paul de Man ao remeter à “experiência da aporia”, oferece a alternativa de um caminho e a possibilidade de pensar o impensável ou impensado, ou ainda o im-possível.²⁷ A aporia, prossegue Derrida, é em sua

²⁴ Id *ibid*, 168-169.

²⁵ Derrida, 1974, 183.

²⁶ Derrida, *Mémoires* : Pour Paul de Man, 1988(a), p.133.

²⁷ Id. *Ibid*.p.133. Em *Apories* (1996) , Derrida distingue aporia de antinomia, pois esta última estaria ligada à ordem da lei (nomos),tratando-se de “contradições ou antagonismos entre leis igualmente imperativas”. Para Derrida a aporia é mais que uma antinomia, pois trata-se de uma experiência interminável que é distinta de uma antinomia “aparente ou ilusória”, distinta de uma contradição dialética de tipo hegeliano ou marxista ou uma “ilusão transcendental” da dialética kantiana (cf. *Apories*, p.37).

aparência negativa, “crispação negativa de uma dialética que não encontra o seu caminho ou o seu método”.²⁸

Mas deve ser entendida como condição de possibilidade para a decisão. Assim sendo, o im- possível é ponto de partida e não de chegada.

A indecidibilidade é uma outra forma de aporia, condição de toda a desconstrução, tanto no sentido de condição de possibilidade como de direção ou destino, conforme lemos em *Apories*.²⁹ É nesse sentido que diz Derrida : “L’indécidable n’est pas indéniable”, o “indecidível não é inegável”.³⁰

A verdade absoluta, assim pretende Derrida, apresenta-se, então, como um fantasma. “Glas” do falocentrismo faz-nos considerar a verdade como o próprio fantasma:

O saber, verdade (do) fantasma (da) filosofia- religião (absolutos), esta proposição não desenha nenhum limite, é a proposição infinita da dialética especulativa hétero- tautológica. Círculo infinito da auto -inseminação que implica a *paideia* de todo seminário (séminaire) em seu fantasma. O que pode haver para além de um fantasma absoluto?³¹

A noção de fantasma é recorrente no texto de Derrida e em *Glas* ele pergunta:

O conceito corrente de fantasma pode, com alguma pertinência, dominar este discurso? Este é de fato determinado por ele, a partir dele. Por exemplo, seria fantasmático o efeito de domínio produzido pela determinação da diferença em oposição (...), da diferença sexual em oposição sexual da qual cada termo garantiria a dominação e a autonomia absoluta no IC³²: o efeito- o filho (mais que a filha) me retorna a mim sozinho.³³

“Glas” do falocentrismo atesta que “o fetiche não tem mais estatuto rigorosamente decidível”, já que a coisa mesma em sua verdade desvelada, encontra-se

²⁸ Id. Ibid. p.130 (Artes). Em Paul de Man a aporia irreduzível entre alegoria e ironia , performativo e constativo. A palavra aporia, aliás, se impôs a Paul de Man em nome desta última oposição (performativo e constativo).

²⁹ Derrida, *Apories*, 131.

³⁰ Derrida,1974, 2ª coluna. p..252.

³¹ Id. Ibid. 1ª coluna p.252. A palavra seminário (séminaire) utilizada aqui no sentido de seminal (referente a semente ou ao sêmen).

³² Inconsciente tal como abreviado na escrita psicanalítica.

³³ Derrida, 1974, 1ª coluna, 250. A realidade fantasmática, a noção de fantasma , utilizada aqui para expressar o domínio da Ideia hegeliana, é trabalhada em vários contextos da obra derridiana em relação questões da psicanálise, da economia política, do edifício da filosofia ocidental, todos eles devedores de uma certa fantasmalidade.

engajada, por este mesmo desvelamento, no *jogo da diferença suplementar*.³⁴ Fetiche é também uma realidade fantasmática. Assim sendo, a *différance* (como quase-conceito) evoca fantasmas e situa-se para Derrida no limite do processo desenvolvido por Hegel:



Se houvesse uma simples definição de *différance*, ela seria a interrupção, a destruição da rendição (rélève) hegeliana (i.e. *Aufhebung*) onde quer que ela operasse (...). Ênfase a *Aufhebung* hegeliana, tal como é interpretada por um certo discurso hegeliano, pois ele continua sem dizer que o duplo significado de *Aufhebung* [i.e., aquele de negar e conservar ou /como superação] poderia ser escrito de outra maneira. Donde sua proximidade a todas as operações contra as especulações dialéticas de Hegel.³⁵

Em *La Vérité en Peinture* (1978), Derrida refere-se à importância determinante de Hegel na construção da instituição filosófica, da Universidade e das estruturas de ensino na França.³⁶

A necessidade da desconstrução é tomada por Derrida, então, como o “nome próprio Hegel”, na discussão do logocentrismo dominante nestas mesmas estruturas. Porém, diante de uma liquidação geral das conseqüências do pensamento hegeliano tão decisivo para a consolidação das instituições modernas, *Glas* termina, entretanto, por denotar que é impossível congelar Hegel completamente, silenciá-lo ou fazer dele um túmulo.

Estas evidências nos levam a afirmar com Derrida: “Carlos Magno morreu uma segunda vez, mas isso dura e há sempre um Hegel a ocupar seu trono.”³⁷ Derrida relembra aqui a passagem em que Hegel escreve exultante à sua mulher contando que havia sentado no trono de Carlos Magno em Aix-la-Chapelle. Derrida refere-se aí à necessidade de que a desconstrução aconteça no terreno da universidade que possui segundo ele a idade de Hegel. Esta mesma universidade, “universal por definição”, está sempre comprometida com um espaço da negociação relacionado a um Estado particular (prussiano na época de Hegel, napoleônico, burguês, nazi-fascista, social democrata, socialista etc.) Toda universidade segue um modelo de institucionalização hegeliano.³⁸

³⁴ 2ª coluna p.252.

³⁵ *Positions*. Trad. ingl. ,1982, p.40-41.

³⁶ Derrida, Jacques, 1978, p.23. *A verdade na pintura*. cf. também “L’Âge de Hegel” in *Du Droit à la Philosophie*, 1990, p.181-227.

³⁷ “Charlemagne est mort une deuxième fois, mais ça dure et on trouve toujours un Hegel pour occuper son trône”. Derrida, Jacques. “L’Âge de Hegel. In *Du Droit à la Philosophie*, 1990, p.227.

³⁸ Derrida, L’Âge de Hegel, 1990, p. 226.

Glasserías é um título retórico, transverso. Traz a ambivalência do texto de Hegel justaposto ao texto de Genet. Glasserías remete a *Glas*, dobre, mas em inglês e alemão também ao gelo, ao vidro, ao espelho, como já vimos. Glasserías são gestos e atos, posicionamentos, textualidades que como num jogo fazem emergir os diferendos enquanto *différance*. O texto *Glas* remete, pois, ao jogo das diferenças- *différance*, à indecidibilidade (*indécidabilité*), à escritura (*l'écriture*), ao fantasma ou ao espectro como quase-conceitos. *Glas*, enquanto dobre remete à morte, morte do pensamento ocidental enquanto metafísica da presença, remete ao luto e então ao fantasma / espectro do que representou o peso do pensamento hierarquizado, a binariedade hierarquizante do pensamento ocidental.

Também são “glasserías” não apenas o pensar o *glas* gelado, porque inerte, frio como a mortalha, mas também o fogo, o calor, o quente que finalmente serão transformados em cinza. *Feu la Cendre* (1987), cuja tradução aproximada pode ser “Cinza morta”, texto originário de uma referência aos agradecimentos ao final de *La Dissémination*, onde lemos, entre outras, a seguinte frase: *Il y a là cendre*, há cinza ou existem cinzas, fala do esquecimento radical, do rastro (*trace*) como *différance*, refere-se ao que restou após a consumação pelo fogo da presença na metafísica ocidental: “a cinza(o que resta sem restar do holocausto, do queima tudo (*brûle- tout*), do incêndio o incenso).³⁹

A cinza é um indecível, como *Glas* é um indecível, e é evocada em outros textos tais como Schibboleth, ensaio escrito para Paul Célán, outro nome para o holocausto, onde se pode ler: “mas o desejo se exalta (...), louvando ou abençoando a carta dada, uma data que para ser o que é, deve se dar a ler na cinza, no não- ser de seu ser, esse resto sem resto que se chama cinza”.⁴⁰

Todos estes textos, como *Glas*, e outros ainda como *La Vérité en peinture* (1978) com o seu +R, ou *Mes Chances* (1988(b)), que é traduzido como “Minhas Chances”, mas que joga com o significado de *méchances*, maldades, são desmobilizantes dos princípios metafísicos, perfazem uma transgressão trazida pelo dobre e redobre dos sinos para finados, a transgressão do mundo fantasmático do pensamento (do absoluto) dominante no mundo ocidental.

³⁹ Derrida, 1987, p.27.

⁴⁰ Derrida, 1986, p.73.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967. trad Míriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *Marges de la Philosophie*. Paris: Minuit, 1972 (a). trad Joaquim Torres Costa e Antonio Magalhães. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972(b).

_____. *Positions: Entretien*. Paris: Minuit, 1973. trad. ingl. Alan Bass . Chicago: Univ. of Chicago, 1982.

_____. *Glas: que reste-t-il du savoir absolu?* Paris: Galilée, 1974.

_____. *La Vérité en Peinture*. Paris: Flammarion, 1978.

_____. *Schibboleth. Pour Paul Célan*. Paris: Galilée, 1986.

_____. *Feu la Cendre*. Paris: Des Femmes, 1987.

_____. *Mémoires: pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988 (a).

_____. Mes Chances. In: **KERRIGAN**, William; **SMITH**, Joseph(org). *Confrontations: Derrida*. Paris: Aubier, Flammarion, 1988(b).

_____. *Du Droit à la Philosophie*. Paris: Galilée, 1990.

_____. *Apories. Mourir- S'attendre aux "limites de la vérité"*. Paris: Galilée, 1996.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a Literatura. "Notas" de literatura e filosofia nos textos da Desconstrução*. Rio de Janeiro: EDUFF, 1999.

PEETERS, Benoît. *Derrida*. trad André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. 1ª edição.

ZIMA, Pierre. *La Déconstruction, une critique*. Paris: P.U.F, 1994.

A questão do alcance e da radicalidade do ceticismo antigo

Luiz Bicca¹

Resumo

Partindo da premissa de que o ceticismo antigo e o moderno são distintos, o artigo aborda a questão da amplitude ou do escopo do ceticismo antigo. Com esse propósito examina algumas respostas referenciais, por assim dizer, que (re-)abriram o debate em torno desse assunto nas últimas décadas do século passado, confrontando-as ainda com algumas objeções de intérpretes mais recentes.

Palavras-chave: Ceticismo antigo. Ceticismo moderno.

Abstract

Starting from the supposition that ancient and modern skepticisms are distinct, the article is about following questions: what is the range of ancient skepticism? What kind of beliefs it aimed? What opinions were in fact challenged by its criticisms? For this purpose we discuss some pioneer answers in the 80s and 90s, confronting them with recent views.

Key-words: Ancient skepticism. Modern skepticism.

Muitos estudiosos recentes do ceticismo antigo procuram acentuar as diferenças entre o ceticismo moderno e o antigo. Uma das principais diferenças entre ambos os ceticismos tem a ver com as supostas metas de ambos os ceticismos, ou dito apenas de outra maneira: enquanto o antigo ceticismo desautorizava crenças, o moderno desautorizaria conhecimentos. Os cétricos modernos põem em questão a certeza de todos os nossos conhecimentos e mostram que a maior parte de nossas evidências não tem nenhum fundamento racional, em particular nossa crença na existência do mundo exterior. Os cétricos antigos iam menos longe: eles jamais manifestaram, por exemplo, algo como a hipótese do solipsismo, segundo a qual só o nosso próprio espírito existiria ou então que somente sobre ele poderíamos ter algum conhecimento. Mas isso, julgam alguns intérpretes recentes, é porque os antigos levariam suas dúvidas mais a sério: eles se contraporiam a opiniões ou crenças firmes de um modo geral e, não satisfeitos em mostrar a incerteza delas, pretenderiam delas livrar-se pela suspensão de sua adesão a toda crença, ordinária ou filosófica. Como sustenta o principal estudioso do ceticismo

¹ Luiz Bicca é professor adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
E-mail: grouchoallen@gmail.com

entre nós, a contestação filosófica do saber humano e comum do mundo define essencialmente o ceticismo: “o ceticismo propõe a suspensão do juízo... não apenas sobre os *dógmata* das filosofias, mas sobre toda e qualquer opinião ou asserção que se pretenda verdadeira ou capaz de dizer as coisas como elas realmente são”.² Enquanto os cétricos modernos não colocam em questão nossa prática cotidiana, mas somente suas justificações, os antigos cétricos adotavam um modo de vida ou de ser que não promovia nenhuma ruptura entre teoria e prática, conhecimento e ação, tornando dessa forma efetivo um *ethos*, afinal, coerente com a filosofia deles.

De acordo com essa compreensão prevalecente, no que se refere à amplitude ou ao escopo do ceticismo antigo, este seria consideravelmente menos radical do que o moderno ceticismo: ao contrário dos modernos, os antigos não se perguntam se há corpos ou se existe um mundo exterior³. Os antigos cétricos não suspendiam o juízo sobre se, por exemplo, o mel existe, mas apenas sobre se ele é em si mesmo doce. Ora, a pergunta que se poderia fazer, desde já, é: dada a ligação que existe entre crença e conhecimento, não deveríamos pensar que os cétricos antigos procurassem se distanciar de ambas as coisas, tanto de crenças quanto de pretensos conhecimentos? Além disso, se os antigos cétricos rejeitavam mesmo toda e qualquer crença (tanto as ditas “comuns” como as mais propriamente teóricas ou doutrinárias), não seria antes o caso de presumir que seu ceticismo fosse bastante radical? Como quer que seja, na maior parte das vezes supõe-se que o ceticismo antigo é um modo ou estilo de vida que busca alcançar a tranquilidade da alma e a felicidade (*eudaimonia*); já o ceticismo moderno, por outro lado, é dito ser uma preocupação essencialmente metodológico-epistemológica, com a vantagem que, diversamente dos antigos, os modernos estariam mais à vontade (com todo este seu mais radical ceticismo) em seu próprio agir, imunes à tradicional acusação de condenados à inatividade (a clássica objeção de *apraxia*). É, portanto, central em toda essa discussão o aspecto de se o ceticismo antigo desautoriza todo tipo de crença (se ele seria um ceticismo “rústico”, para usar a terminologia descritiva dos estudiosos

² Porchat, O. “Saber comum e ceticismo”, in: *Discurso*, nº 11, 1986, p.144.

³ Cabe lembrar que nem todos os intérpretes e comentadores do ceticismo moderno, isto é, do ceticismo posterior a Descartes, pensam que este é mais radical que o antigo. Hegel, por exemplo, não pensava assim. No século XX, Henri Gouhier, Léon Robin, tampouco. Mais recentemente surgiram estudos que divergem consideravelmente dessa visão majoritária, como alguns artigos de Gail Fine ou o livro de Markus Gabriel, a que nos referiremos mais à frente.



recentes) ou somente algumas crenças ou espécies de crença (caso em que seria um ceticismo moderado, predominantemente).

O móvel principal de tanta discórdia encontra-se sobretudo nas *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico, mais precisamente em passagens que decerto sugerem o radicalismo da suspensão do juízo ou da crença e o caráter de “sem-opinião” do estilo de vida pirrônico, embora prestem-se também a promover algumas ambiguidades. Tenho em vista trechos muito discutidos, como, por exemplo, os seguintes:

Quando dizemos que o cético não dogmatiza, não usamos a palavra ‘dogma’ no sentido em que é comumente usada, qual seja, aceitar algo, pois o cético dá assentimento a afecções que se lhe impõem através de impressões; por exemplo, ele não dirá, quando sente calor ou frio, “acho que não estou com calor (ou “não estou com frio”). Mas dizemos que ele não dogmatiza usando ‘dogma’ como o fazem alguns, no sentido de dar assentimento a coisas obscuras [ou não-evidentes] investigadas pelas ciências. O pirrônico não dá assentimento a nenhuma coisa não-evidente.” (HP, I, 13)

Ou ainda a passagem em que Sexto explicita o critério do cético como sendo um “critério de ação” (e não um critério da verdade): a mera adesão ou aceitação daquilo que aparece:

Aderindo, portanto, ao que aparece, vivemos em observância das regras da vida comum, sem sustentar opiniões ou crenças (*adoxastos*), dado que não podemos permanecer inteiramente inativos. Essa observação das regras da vida comum compreende quatro aspectos: primeiramente, o sermos conduzidos pela natureza, em segundo lugar, o caráter de necessidade das afecções, em seguida, as leis e costumes da tradição, e finalmente o aprendizado das artes. Sendo conduzidos pela natureza, somos capazes de percepção e pensamento; pela necessidade das afecções, a fome nos leva à comida e a sede à bebida; pela tradição das leis e dos costumes consideramos em nossa vida cotidiana a piedade como um bem e a impiedade como sendo má; e pelo aprendizado de artes não ficamos inativos naquelas que adotamos. Porém, dizemos tudo isso de uma forma não-dogmática [ou seja: não à maneira de uma defesa de alguma opinião (L.B.)]” (HP, I, 23-24)

As controvérsias em torno desses trechos ocuparam boa parte do cenário dos estudos do ceticismo antigo desde os anos oitenta do século XX, gerando um debate que

teve como um de seus momentos mais importantes um ensaio de Myles Burnyeat⁴. Nele, Burnyeat, que parte de Hume, mais precisamente da retomada por este último da objeção de *apraxia*, parece colocar-se contra a separação de crença e conhecimento, que se fez tradicional entre os modernos. Essa separação lastreia a tese de que o alvo do ceticismo seria antes o conhecimento do que a crença, ou de que o ceticismo teria a ver antes com o nível mais elaborado ou refinado do pensar, com a teorização, as explicações e os esforços de fundamentação, e não com o plano mais rudimentar ou ingênuo de pensamento — o que por sua vez se faz acompanhar da sugestão de que o ceticismo não afeta ou altera o pensamento, ou o modo de vida de alguém que o sustentasse apenas em um nível mais filosófico. O questionamento, retomado por Hume, já fora enfrentado por Sexto Empírico: de que o cético possa e de fato venha a abandonar crenças comuns em consequência de objeções ou críticas céticas, ou por outras palavras, que se possa levar uma vida sem tais crenças. (Sexto responde a acusação de inatividade no trecho acima (*HP,I, 23-4*), onde mostra que os céticos teriam um critério prático (o fenômeno, o que aparece) e explica em que medida baseando-se nele os céticos podem, sim, agir. Sexto apresenta outra réplica à acusação de inação em *A.M, XI (Contra os Moralistas),165*.) Burnyeat recorda o fato de os antigos céticos terem dado a maior importância ao aspecto de que, em todo assunto, as coisas aparecem diferentemente a diversas pessoas; e que aparências conflitantes não podem ser igualmente verdadeiras. Com isso, o cético acaba por ter diante de si aparências conflitantes e opiniões conflitantes baseadas naquelas, mostrando-se incapaz de encontrar qualquer razão para preferir uma à outra e, portanto, obrigado a tratar todas como sendo de igual força e igualmente válidas (ou não-válidas) para fins de aceitação. Só que ele não pode aceitá-las todas porque elas conflitam. Donde, se ele não pode nem fazer uma escolha entre ambas (por falta de critério), não pode aceitar nenhuma delas, não é capaz de dar preferencialmente crédito, ele se vê, então, forçado a suspender toda ansiedade opinativa, a inquietação intelectual, e assim a tranquilidade simplesmente sobrevém: é só parar de procurá-la, cessar a insistência em ir atrás dela.

Em poucas palavras: em Sexto, a suspensão da atividade judicativa, assertiva, tem sim efeitos sobre o pensamento e sobre a vida prática de alguém, que em função

⁴ *Can the sceptic live his scepticism?*-- aqui referido conforme sua publicação em Schofield / Burnyeat / Barnes (eds.) *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

disso passa a viver *adoxastos*, isto é, sem crença ou opinião consolidada, conforme comenta Burnyeat:

Quando o cético duvida que algo seja verdadeiro, ele tem exclusivamente em vista reivindicações de existência real (...) As noções envolvidas [no curso da conduta cética] estarão todas relacionadas, através da noção de verdade, à existência real antes que à aparência. Em particular, se a *epokhé* é suspensão de crença a respeito da existência real, enquanto algo que contrasta com a aparência, isto equivalerá a suspender toda crença, posto que crença é a aceitação de algo como verdadeiro. Não pode haver nenhuma questão de crença a respeito de aparência – enquanto algo oposto à existência real – se os enunciados que registram como as coisas aparecem não podem ser descritos como verdadeiros ou falsos, somente os enunciados fazendo afirmações acerca de como elas realmente são.⁵

A propósito do termo ‘*dogma*’, que é habitual ou comumente traduzido simplesmente por “crença” (Sexto Empírico é que o redefine como “assentimento a algo não-aparente ou não-evidente”), é oportuna ainda a observação de Burnyeat que a noção do que é evidente é em primeira instância uma noção do dogmático. Coisas evidentes são coisas que vêm ao nosso conhecimento por elas mesmas, que são apreendidas a partir delas mesmas, que se apresentam elas mesmas imediatamente aos sentidos e ao intelecto, que não demandam nenhuma outra coisa para anunciá-las, i.e., que são tais que nós temos um conhecimento imediato, não-inferencial, delas, diretamente a partir da impressão. Sexto declara que essa espécie de coisas, o “não evidente”, é posta em dúvida pela crítica cética do critério de verdade. Consequentemente, toda asserção sobre tais coisas será um dogma, naquele sentido que o cético evita. Assim, a respeito do termo ‘dogmatizar’, é lícito dizer que assentimento é o gênero; opinião, ou crença, é aquela espécie que diz respeito a questões de existência real enquanto oposta à aparência. Parece-me feliz a afirmação de Burnyeat, em síntese, que “dogmáticos são simplesmente crentes”, são aqueles que creem em coisas não aparentes, ou modernamente, em “coisas em si”.

Vale a pena introduzir aqui, de passagem, uma sugestão feita por Gail Fine, que consiste em ter-se presente a distinção entre crença e simples aceitação: de acordo com essa distinção, “se alguém acredita *p*, esse alguém considera-o como sendo verdadeiro; se alguém aceita *p*, esse alguém apenas lida com isso como se fosse verdadeiro, sem

⁵ Ibid., p.26.

necessariamente achar que isso seja verdadeiro.”⁶ Como é então assinalado, a aceitação é algo mais amplo, mais vago, do que a crença: uma pessoa pode muito bem não crer, mas pode aceitar, ou seja, apenas acolher, registrar algo, acolher uma proposição como resultado de uma decisão metodológica. Daí sua observação de que seria irracional crer p em um contexto, mas não crer p noutro contexto; ao passo que aceitar, por outro lado, em um contexto e não aceitar noutro não teria nada de irracional. Dizendo o mesmo de outro modo, chama-se atenção, -- dada a ligação que há entre verdade e compromisso, por crença ou engajamento com uma determinada crença, -- para a ligação que há entre observância e aceitação: os pirrônicos aceitam e agem baseados em suas aparências não epistêmicas. Gail Fine, contudo, não deixa de oferecer a alternativa de dizer isso de uma forma diferente, ou seja, em termos do emprego de “crença”: os cétricos “não creem, por exemplo, que a piedade é algo bom e a impiedade algo mau (conquanto eles aceitem que ela o é). Mas eles poderiam, por tudo o que foi dito, crer que a eles aparece que a piedade é um bem e a impiedade um mal.” Como também já foi observado, com grande frequência, em nossa vida cotidiana, fazemos experiências e com isso temos impressões que não são exata ou propriamente juízos sobre isso que experimentamos – sejam essas impressões sensíveis ou intelectuais. Essas impressões são mui adequadamente denominadas “não epistêmicas”: a impressão, nessa ótica, acaba por significar em última análise o mesmo que “o que aparece”, e tem a ver com um estado mental passivo e involuntário; por isso impressões não entram em questão, não são objeto de questionamento por parte do pirrônico.

Detenhamo-nos por um instante na questão da suspensão. Se considerarmos que ela é, em primeiro lugar, um estado mental, psicológico, ela não tem por que ser julgada uma espécie de “propriedade privada” de filósofos, uma exclusividade da atividade filosófica: ela se faz presente também, já, na esfera da vida cotidiana, sendo uma atitude até mesmo bem comum – um estado mental marcado, diga-se de passagem, por uma incapacidade: o indivíduo sente-se incapaz de escolher, preferir. No caso específico do cétrico, a ele aparece (note-se bem: de modo não epistêmico) que as razões em favor de uma proposição e as razões em favor da que lhe é contrária têm o mesmo peso ou a

⁶ Fine, G. “Descartes and ancient skepticism: reheated cabbage?” in: *The Philosophical Review*, vol. 109, nº2, 2000, p. 216. Neste mesmo artigo Fine dirige várias críticas a Burnyeat (ver pp. 228-233), e retoma suas divergências em relação à interpretação mais comum acerca das diferenças entre ceticismo antigo e moderno em “Sextus and external world skepticism”, -- in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXIV (2003).

mesma força de persuasão: donde ele, sinceramente, não conseguir afirmar qual é a melhor ou válida. Apresenta-se aqui um estado de ânimo marcado por não-asserção: como Sexto mesmo diz (*HP, I, 10*), a suspensão é uma parada, uma interrupção no pensamento judicativo; ou como o exprime também na seguinte passagem:

A não-asserção é, portanto, a renúncia à asserção entendida em sentido geral, no qual dizemos que se encontram incluídas tanto a afirmação quanto a negação, de modo que a não-asserção é uma afecção que nos impede de dizer que afirmamos ou negamos alguma coisa. (*HP, I, 192*)

O assentimento, por outro lado, pode ser voluntário ou involuntário, sendo que o voluntário deriva ou é função de um exercício da faculdade de julgar: dar seu assentimento a uma proposição envolve julgá-la verdadeira. O critério pelo qual o cético antigo busca viver sua vida é a aparência, ele segue o que aparece. Não é demasiado lembrar que o aparecer não é somente sensível; nem toda impressão é uma impressão sensível, e algumas vezes Sexto Empírico chega a falar de objetos aparecendo à razão ou ao pensamento. O cético, como alguém que é afetado por coisas, objetos, tem forçosamente impressões ou faz-se representações daquilo que o afeta, mas evita comprometimentos ontológicos, por assim dizer. Muitos intérpretes enfatizam a ocorrência de uma sólida correspondência entre estes termos ou expressões: verdade / existência real / natureza ou essência; balizado por essas referências, o pirrônico suspende o juízo acerca da verdade. Mas, com Burnyeat, ficamos com a impressão também de que para o pirronismo “verdade” é antes de tudo ontológica, tem a ver com existência, primordialmente; e em matéria de ontologia o cético tem mesmo que suspender o juízo⁷. Se as asserções são expressões de crença, o cético, ao evitar asserções sobre a realidade ou existência em si ou verdadeira de algo, evita também formar ou estabelecer crenças sobre o ser-em-si, ou a natureza, ou a essência de algo. (Lorenzo Corti pensa, entretanto, ser da maior importância distinguir entre crença e juízo: “crer que *P* não é o mesmo fenômeno que julgar que *P*. A crença é um estado (que tem determinada duração), o juízo é um ato (que tem lugar em um dado instante)”. Todavia, é concebível que se possa entrar e permanecer em um estado mental como o de

⁷ Nas palavras do próprio Burnyeat: “Quando um cético duvida se qualquer coisa é verdade (*HP,II, 88 ss.; AM, VIII, 17 ss.*) ele tem exclusivamente em vista afirmações sobre a existência real.”

crença sem que isso tenha sido “causado” ou provocado por algum ato de julgar. Ele admite que haja certas crenças que não sejam resultado de um ato de juízo, daí conceder que é logicamente possível que o cético pirrônico creia em certas coisas; embora faça questão de assinalar que na filosofia antiga, não se faz distinção entre ato de julgar e ato de crer⁸.) Corti comenta o “agir sem opiniões” (*adoxastos*) do pirrônico e defende que, em muitas passagens, Sexto utiliza *doxa* para designar uma tese filosófica sustentada por um dogmático, quer dizer, uma proposição não-evidente em relação à qual o dogmático possui uma atitude proposicional de crença. Segundo esse uso, uma *dóxa* é um *dogma*: uma tese filosófico-científica que o dogmático julga e crê verdadeira. Só que esse comentador acrescenta que essa atitude de crença ou inclinação epistêmica pode ser considerada “fraca” em comparação com a atitude epistêmica “forte” de conhecer. O que mais importa é assim assinalado por ele:

Sexto distingue entre duas atitudes epistêmicas. A primeira é uma atitude de crença, determinada por um ato de juízo. A segunda é a atitude que consiste em se tomar aquilo que se diz como mais plausível que seu oposto, e portanto, de preferi-lo, do ponto de vista da convicção ou da ausência de convicção, a seu oposto. O cético pirrônico não possui nem a primeira, nem a segunda dessas atitudes: o cético não julga/crê verdadeira alguma coisa, nem toma algo como mais plausível que seu oposto. Aquilo de que parece depender particularmente a possibilidade de explicar o ato ou a atividade em questão de maneira não-epistêmica, sem atribuir ao agente crenças e desejos que impliquem crenças, é a complexidade da *performance* executada. Mais a *performance* do agente é complexa, mais é difícil explicar o que ele faz de maneira não-epistêmica, e portanto, pensar de maneira coerente que o agente não tem crenças. Esse é o ponto capital.⁹

Burnyeat observa que ao viver numa adesão estrita ao que aparece, o cético retira-se para uma posição ou um lugar seguro, ou seja, não exposto a questionamentos (o que não faria sentido!): o nível das aparências ou dos fenômenos. Por isso mesmo, porque o cético não faz mais um uso tético, positivo, da razão, é que o intérprete pode dizer que o único uso que o cético encontra para a razão é o uso dialético ou polêmico. Nada que ele queira dizer em sua própria pessoa é tal que requeira racionalizações de justificação. O ceticismo visa a produzir um afastamento em relação a si mesmo, a transformar a atitude intelectual e o modo de vida e de pensar de alguém. A descrição desse estado de coisas, dessa maneira, sugere uma compreensão do ceticismo pirrônico como um involuntarismo: coisas que aparecem levam-nos a assentir a elas à revelia de

⁸ Ver Corti, L., Corti, Lorenzo *Scepticisme et Langage*. Paris: Vrin, 2009, pp. 21-23.

⁹ *Ibid.*, pp. 88-96.



nossa vontade, de acordo com a impressão com a qual estas coisas aparentes nos afetam. Com isso entende-se que o pirrônico assente porque é duplamente forçado a isso: primeiro, a impressão obriga, coage; segundo, porque a impressão se impõe a nós, isso acarreta que lhe damos assentimento. O assentimento e a compulsão para assentir são coisas simples: aceitação ou reconhecimento do que está acontecendo com o pirrônico (O cético reconhece que o poder das afecções, das disposições afetivas e dos instintos, é enorme, não há como escapar de dar-lhes assentimento, e com isso àquelas enunciações que são meras expressões ou traduções de tudo isso em palavras: Burnyeat não encontra em Sexto nenhuma evidência de oposição entre assentir a um estado ou à impressão de uma coisa e assentir a uma proposição a respeito de como algo aparece a alguém, o assentimento do cético é simplesmente o reconhecimento do que está acontecendo com ele. Tal assentimento não é de modo algum um ato de teorizar, a impressão é apenas a maneira como algo aparece a alguém, e assentir a ela é somente reconhecer que este é efetivamente o modo como a coisa aparece a uma pessoa em certo momento¹⁰. (Aqui talvez seja o momento de introduzir algumas ressalvas de David Sedley: Está claro, a partir do uso que faz Sexto Empírico, que *epokhé* para o pirrônico não é mais suspensão de assentimento, dado que, não obstante sua “*epokhé* a respeito de tudo”, ele [o pirrônico] dá assentimento de fato às aparências, sobre as quais não tem controle. Ou seja, enquanto ele retém o juízo sobre se as coisas efetivamente são do modo como aparecem, ele não pode duvidar que elas deveras apareçam de tal modo. O assentimento, no que se refere ao primeiro tipo de questão, é chamado ‘*doxa*’, ‘crença’, e é essa *doxa* que o pirrônico explicitamente reivindica ter eliminado de sua vida. Assim, parece mais seguro chamar a *epokhé* do pirrônico de “suspensão de crença”, conservando em mente que isso é essencialmente equivalente à “suspensão de assentimento” dos Acadêmicos, posto que em ambos os casos o que é suspenso é a aceitação de alguma impressão, ou aparência, como verdadeira.

E numa nota Sedley afirma divergir de Burnyeat quanto à interpretação do termo *dogma*, que à época do ceticismo helenístico já não significaria mais, apenas, mera crença, “crença” com um sentido vago, genérico, passando a ter o caráter de um termo técnico filosófico, relacionado com princípios, teorias e doutrinas.¹¹) A *epokhé* tem,

¹⁰ Burnyeat, op. cit., p. 39.

¹¹ Ver Sedley, D. “The motivation of greek skepticism”, in: Burnyeat, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition*. Oxford, 1983, pp. 16 ss.

assim, algo de uma indiferença (a uma posição ou outra), de desapego, desprendimento. Com a atividade judicativa ou racionalizante em suspenso a respeito de determinada questão, o indivíduo decerto continua a possuir preconceções, valores e regras a que obedecer, mas sem identificar-se intimamente ou no plano mais profundo de sua pessoa com isso; tanto que não vê nenhuma razão para afirmá-las melhores que as de outros grupos humanos ou povos. A linha de exegese considerada valoriza o aspecto de que, em Pirro, o ceticismo como um estilo ou forma de vida é marcado essencialmente por um “desprendimento de si” (conforme o transmitido por Diógenes Laércio sobre Pirro em *Vidas*, IX). No pirronismo posterior, sua dimensão “terapêutica” provocaria isto: transformação de si, no pensamento e no agir. Dessa forma, do ponto de vista da terapêutica cética, a suspensão não poderia ser vista também como um escrúpulo, uma precaução integrante da cura em geral, do caráter de cuidado – com si mesmo e também com os outros, eventuais interlocutores?

2. Em contraponto à interpretação de Burnyeat, Michael Frede reconhece que não há concepções nem crenças que definam o ceticismo pirrônico. Tampouco haveria doutrinas ou dogmas que o cético possuiria. Não podemos esquecer que aquele aspecto de autoaplicabilidade ou autoinclusão, promotor de paradoxos e autocontradições, faz de qualquer formulação cética um não-dogma, um enunciado passível de se autocriticar. (A acusação de autocontradição é, ao lado do argumento da *apraxia*, uma das mais tradicionais objeções dirigidas à atitude filosófica cética. A autocontradição pode, em primeiro lugar, ser estritamente lógica, isto é, pôr em evidência proposições incompatíveis, por exemplo, opondo-se pressuposições a conclusões. E a autocontradição pode, por outro lado, ser prática ou ética. Sob a forma de uma exigência de coerência entre as palavras e as ações, ela estipula que não se pode fazer o contrário do que se diz que se faz. Do fato da dificuldade que há para definir a contradição entre um discurso e uma ação, esta exigência toma frequentemente a forma de uma denúncia da hipocrisia ou da mentira. A autocontradição “pragmática”, combinação das duas precedentes, opõe a tese sustentada por alguém, não a seus pressupostos lógicos, mas às condições pressupostas implicitamente pelo fato de se sustentar esta tese, a saber: a linguagem, as significações comuns, etc. Frede lembra-nos que Hume tentou mostrar que o cético dissolve a autocontradição no processo de um uso enfraquecedor da razão, adotando a postura de desgastar, enfraquecer esta faculdade humana, diminuindo

regularmente sua eficácia, mediante o emprego – autocontraditório, consciente e proposital – de exemplos e argumentos racionais, demonstrando assim indiferença à própria autocontradição. Portanto, no ceticismo, não se trata de violar o princípio de não-contradição, mas de um uso estratégico dele por parte do cético, que o adapta ou instrumentaliza de certo modo para suas necessidades. Mas Frede discorda da interpretação tradicional do cético pirrônico (na qual Burnyeat se inclui), que o apresenta como um radical, ou seja, alguém que sustenta que não se pode conhecer absolutamente nada e que ademais não teria crenças de quaisquer espécies: a seu ver, não importa quão engenhoso o cético possa ser, ele não é capaz de evitar saber ou conhecer muitas coisas. Se ele não tem como impedir-se de saber várias coisas, ele, portanto, terá frequentemente consciência de que sabe, e não somente supõe certas coisas. Frede tem simpatia por um ceticismo mitigado: “Assim, o que quer que seja o caso em relação ao conhecer, a mim parecem claras ambas as coisas: que há muita coisa que o cético pensa ou acredita que é o caso; e que é algo perfeitamente compatível com seu ceticismo que ele tenha opiniões e crenças.” Frede diz ainda que

(...) a tese de que ações não pressupõem crenças não é menos dogmática do que a tese dogmática de que as ações pressupõem crenças. Tão logo percebemos esse ponto, torna-se claro que os céticos não oferecem esses argumentos para tentar mostrar que nós não poderíamos agir sem crenças. Isso seria puro dogmatismo. Esses argumentos são oferecidos para contrabalançar o peso dos argumentos dogmáticos que tendem a nos fazer crer que não é possível agir sem crenças. (FREDE, 1987)

Aqui começa a manifestar-se, a meu ver, uma certa simpatia implícita de Frede por uma interpretação “dialética” do ceticismo, algo na linha de Pierre Couissin. Assim o sugerem diversos trechos, como este que enfatiza o aspecto de argumentação *ad hominem* e elênctica do cético, onde diz que o cético faz a descoberta de que constatamos que, para cada proposição, pode falar-se em seu favor tanto quanto se pode falar contra. É relativamente fácil ver como alguém pode achar-se cada vez mais capaz de contrapor argumentos pró e contra qualquer posição e, desse modo, também achar cada vez mais difícil chegar a uma decisão ou fazer um juízo. Para Frede é muito insatisfatória qualquer posição cética que dependesse da admissão de que é possível, na prática, viver sem crenças; e pior ainda seria uma posição cética dependente de uma teoria que implicasse que o agir humano não pressupõe crenças. De todo modo há que

se reconhecer que a interpretação tradicional tem muita força, mesmo na contemporaneidade, pois ela joga com pressuposições, digamos, existencialmente bem fortes, visto que geralmente se pressupõe que a vida comum, cotidiana, simplesmente não é possível sem alguma crença ou opinião. Frede sugere que, para contestar-se tal objeção, poder-se-ia argumentar que os cétricos pensavam que, mesmo se alguém suspendesse o juízo em todo e qualquer assunto — pelo menos, suspendendo o juízo no sentido em que eles recomendavam — ainda assim este alguém teria diversas crenças e opiniões, o suficiente, em todo caso, para levar-se uma vida que valesse a pena.¹² É lembrado ainda que há toda uma série de argumentos cétricos com o propósito de mostrar que a ação humana é possível sem crenças, que a suspensão do juízo não conduz à completa inatividade. Mas, a posição de Frede, contrária à interpretação de que o cétrico viva total e absolutamente sem crenças, fica nítida quando, recorrendo justamente ao trecho *I, 13*, das *Hipótiposes Pirrônicas*, ele defende que Sexto distingue entre um sentido lato e um sentido estrito de ‘crença’, sendo que somente as crenças em sentido estrito contariam como dogmáticas: é necessário distinguir entre como as coisas são e como elas aparecem. O cétrico suspenderá o juízo a respeito de como elas são e, se ele quiser ser bem coerente, ele tampouco alimentará crenças sobre como as coisas são. Isso, entretanto, de forma alguma exclui que ele tenha crenças a respeito de como as coisas aparecem a ele. Contra uma interpretação “rústica” ou radical do texto de Sexto, Frede sustenta que:

(...) embora haja um sentido no qual se possa dizer que o cétrico não tem crenças a respeito de como as coisas são – vem a ser, ele não possui crenças a respeito de como as coisas realmente são – há, sim, perfeitamente, um sentido no qual ele efetivamente tem crenças sobre como as coisas são — mais precisamente, na medida em que parece ser o caso que as coisas são de tal ou qual modo.¹³

Frede levanta três objeções contra a interpretação rústica do ceticismo antigo: (a) que o cétrico suspenda o juízo a respeito de como as coisas são é verdadeiro somente dentro de algumas condições ou segundo certas especificações, ou seja: na medida em que o que estiver em questão seja um assunto apenas da ou para a pura razão. Isso,

¹² Cf. Frede, M. “The skeptic’s beliefs”, in Frede, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford: 1987, pp. 179-200.

¹³ *Ibid.*, p. 186. E fornece indicações de textos de Sexto Empírico para se conferir esta interpretação alternativa à “rústica” ou radical: *HP, II, 135; 198; 200; A. M, XI, 19*.



entretanto, implica que haja outro ponto de vista ou perspectiva na qual o cético não suspende o juízo a respeito de como são as coisas. (b):

É necessário, então, obter uma compreensão mais clara do contraste entre aparência e realidade, ao menos suficientemente clara de modo a se ver como é possível que alguém possa realmente acreditar que algo é o caso, sem acreditar que é assim que as coisas são na realidade. (...) Se um indivíduo não pensa que algo é de um determinado modo na real natureza das coisas, isto não quer dizer que isso pareça [ou que tudo se passe] como se a coisa fosse desse modo. Portanto se o cético suspende o juízo a respeito de como as coisas são na realidade, isto não significa que ele apenas tenha impressões, mas nunca crenças, a respeito das coisas.

(c) Sexto mesmo crê que o cético possa ter crenças sobre como as coisas são, e é em *HP, I,13* que ele explica em que sentido o cético pode ter crenças (*dógmata*). É na segunda parte do trecho de *HP, I, 13* que Sexto nos diz em que sentido o cético não tem crenças, quando diz que somente contam como dogmáticas aquelas crenças que envolvem alguma suposição ou pretensão a respeito de algum dos objetos não-evidentes. Daí Frede considerar possível afirmar que o que torna uma crença dogmática não é o conteúdo de sua representação, é a atitude do indivíduo que investiga. A segunda parte do trecho de *HP, I,13* nos diz que o cético não deve ter crenças de um certo tipo, aquelas que dependam de meras ou puras racionalizações.

A discussão é retomada por Frede em um segundo ensaio, que trata dos “*dois tipos de assentimento*”. Aqui ele argumenta que há uma diferença substancial entre ter uma visão ou opinião (uma mera compreensão pessoal, subjetiva, de algo), por um lado, e tomar-se uma posição ou fazer uma asserção, por outro. Cada uma delas corresponderia a um tipo de assentimento, sendo que no segundo caso tratar-se-ia precisamente daquele tipo de assentimento que o cético não concederia. O cético sequer se comprometeria com a própria afirmação de que se deve sempre suprimir o assentimento ou a adesão, pois comprometer-se com ela já seria estar dando assentimento. O cético nunca tenta argumentar em favor de uma posição, ele nunca argumenta contra uma asserção, no sentido de que ele tentaria estabelecer ou sustentar uma proposição conflitante com aquela dada, e ao fazer isso, demonstrar a falsidade da primeira, de modo a simplesmente afastá-la. Nosso intérprete expõe então sua distinção central entre dois tipos de assentimento:

Apenas ter uma visão ou opinião é alguém encontrar-se na situação de ficar com uma impressão, encontrar-se tendo uma impressão após ter considerado o assunto, às vezes até mesmo por um longo tempo, de maneira zelosa e aplicada, o modo pelo qual uma pessoa considera as questões dependendo da importância que este alguém atribui a elas. Mas, quão cuidadosamente alguém tenha considerado uma questão, não se segue daí que a impressão com a qual se ficou seja verdadeira, nem que se pense que ela é verdadeira. Fazer uma asserção, por outro lado, é submeter-se a certos cânones ou princípios. Por exemplo, isto exige que se pense que a impressão que se tem é verdadeira e também que se possui o tipo apropriado de razão para se pensar que ela é verdadeira.

Nesse sentido, retorna a Sexto, ao trecho *HP,I,13*, como lugar que justificaria a distinção dos dois tipos de assentimento:

Se considerarmos o uso comum deste verbo, evidencia-se que ele possa referir-se a um ato explícito de reconhecimento, aprovação, consentimento, aceitação, o tipo de coisa que se faz por uma razão [este primeiro significado parece referir um caráter ativo: faz-se algo de modo consciente e refletidamente, tendo ponderado razões, justificações (L.B)]; ou então ele poderia referir-se a uma aquiescência passiva ou uma passiva aceitação de algo, da maneira pela qual um povo aceita um governante, não por algum ato de aprovação ou de reconhecimento, mas por conformar-se com seu mando, por falta de resistência, por não rejeitar efetivamente seu mando. Correspondentemente, há dois modos ou sentidos pelos quais alguém poderia aceitar ou aprovar uma impressão.¹⁴

Ao dizer que é sábio retirar o assentimento, o cético não assumiria um compromisso com a posição assim expressa, posto que comprometer-se com essa posição já seria dar assentimento. Como Pierre Hadot, Jacques Brunschwig e tantos outros, Frede também vê como óbvia a interpretação de que Arcesilau e seus seguidores na Academia se viam como seguidores de práticas socráticas. O que o cético faria, então, a seu ver? Ele apenas promoveria uma adesão, digamos, instrumental, utilitária (para fins dialéticos), às afirmações dos eventuais oponentes, e aos padrões e princípios destes: o teste ou exame dialético das opiniões do interlocutor realiza-se segundo padrões deste último. Não menos importante é a observação que o cético tem consciência do fato de que esses padrões postos pelo filósofo dogmático não são os padrões segundo os quais operamos comumente, na vida comum; e também que os

¹⁴*Ibid.*, p. 206.



opponentes dogmáticos “almejam mais do que nós ordinariamente temos”, vem a ser: querem um conhecimento dotado de certeza, absolutamente seguro – por isso os céticos adotam ou acolhem os padrões definidos ou determinados pelos dogmáticos; o teste das teses dogmáticas será com isso também um teste de seus próprios padrões de exigência e de seus critérios. Não deixa de assinalar, todavia, que as exigências epistemológicas dogmáticas são muito mais rigorosas, “duras” de serem preenchidas, do que as que a gente tem na vida ordinária.

Também Jonathan Barnes toma parte na discussão a propósito da amplitude da suspensão cética ou das crenças que um cético poderia se permitir¹⁵. Parte-se aqui de um fato: um indivíduo pode ter crenças sobre algo, dado que nele ainda não se tenha produzido uma equipolência de opiniões a respeito, e com isso, não se encontra, real e efetivamente, em nenhum estado de suspensão de sua faculdade de julgar. Neste artigo de Barnes encontra-se um excelente esclarecimento sobre a *epokhé*, que vale a pena resumir aqui: a *epokhé* assemelha-se a um repouso do esforço raciocinante. É como uma pausa, uma calmaria. Como tal, trata-se de uma disposição de espírito, podendo ser induzida por algum procedimento ou técnica, mas que também pode surgir espontânea ou naturalmente, em consequência do estabelecimento de um equilíbrio de forças entre opiniões contrárias ou argumentos opostos de igual credibilidade. Neste estado, o pensador cético é alguém que, como diz Barnes, nem crê, nem descrê, não sustenta, nem rejeita nada. Barnes observa que a *epokhé* é resultante de raciocínio, argumentação – uma disposição mental que advém de exercício de pensamento. A *epokhé* seria antes um acontecimento, algo que ocorre por si mesmo, mais do que fruto ou consequência de recomendação: ela é da ordem do ser, e não do dever-ser. Ela decorre de um questionamento ou discussão específica, não seria, portanto, nenhuma cessação absoluta da atividade do pensamento. Como também o mesmo autor assinala, a *epokhé* sobrevém, não é um estado geral, um estado de paralisia intelectual integral; antes é uma postura particular dirigida para um assunto específico. A questão da amplitude da desconfiança leva àquela distinção entre dois tipos de ceticismo: o “rústico”, que não admitiria nenhuma espécie de crença e dirigiria sua *epokhé* para toda e qualquer questão que possa se oferecer; e um segundo, denominado “urbano”, que seria aquele ceticismo que se inclina a concordar (ou ao menos a não se incomodar) com aquilo que as pessoas

¹⁵ Barnes, J. The Beliefs of a Pyrrhonist, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, nº 28, 1982.

comuns acreditam: “os rústicos rejeitam ardentemente tudo, ao passo que os urbanos friamente discordam das pretensões dos *soi-disant* cientistas.” Seria mesmo esse o caso? Entre nós, Oswaldo Porchat pensa que sim, como afirma em “Sobre o que aparece” e mais alguns ensaios incluídos em seu livro *Rumo ao Ceticismo*.

Todavia, esse entendimento de que o pirrônico é, no fundo, um aliado do homem comum, encontra fortes objeções – contra tal compreensão levanta-se, por exemplo, Alan Bailey, em seu minucioso estudo sobre o ceticismo de Sexto Empírico (Oxford, 2002). Bailey sustenta que o pirrônico usa argumentos epistemológicos negativos, sem endossar, sem defender esses argumentos em sua verdade ou validade objetiva. Ele chega à conclusão que não se pode explicar quaisquer ações voluntárias do pirrônico maduro em termos de suas crenças sem apelar para crenças que o próprio pirrônico não está justificado para sustentar. Em um capítulo em que chega a intitular “*Um improvável defensor da vida comum*”, ele pergunta-se: o que aconteceria se tentássemos atribuir a Sexto algumas crenças que ele supostamente encarasse como racionalmente justificadas? E procura mostrar por que a suposição de que Sexto considerasse possuir crenças racionalmente justificadas a respeito de determinados assuntos não se deixaria conciliar com a natureza de sua argumentação e seus comentários explícitos sobre o escopo e o propósito de seu ceticismo. Critica então os principais intérpretes que nas últimas duas décadas, por vias diferentes, decerto, defenderam que o pirrônico compartilharia crenças com o homem comum, ou então que Sexto adotaria uma forma *light* de ceticismo, que Sexto rejeitaria a metafísica e se aproximaria do senso comum: qualquer defesa genuína das crenças comuns acabaria por levar o pirrônico a compartilhar tais crenças. Certamente, é possível pensar-se que algum engajamento filosófico distinto da atitude pirrônica (por não derivar de um estado suspensivo) poderia ter sucesso no que concerne a alcançar a paz de espírito. Como a ataraxía é a meta maior do pirrônico (a suspensão é uma etapa ou meio para atingi-la) somos obrigados a admitir que haveria mais de um caminho para a tranqüilidade mental. (A discussão do termo *adoxastos*, central na caracterização da atitude pirrônica no que se refere à questão de sua atuação ou presença na esfera da vida comum, cotidiana, serve para reforçar a impressão de que o que possa haver de aproximação do pirrônico em relação à vida cotidiana não sucede de modo irrestrito, muito menos acrítico: o agir “exterior”, por assim dizer, do pirrônico coincide com o do homem comum, só que não





se faz acompanhar de nenhum dos elementos de crença ou opinião que normalmente vêm junto com o agir do homem comum.) Que Sexto não é nenhum empolgado ou entusiasmado com a chamada vida comum testemunharia uma passagem (*HP, I, 165*) em plena exposição dos *tropos de Agripa*, uma passagem que mostra claramente que controvérsia e conflito de idéias surgem também entre não-filósofos ou não-cientistas. No entender de Bailey, ocorreria uma rejeição também de crenças cotidianas por parte do pirrônico.

Ao perguntar-se no capítulo seguinte se o pirrônico é um “protofenomenista” Bailey critica a suposição que fazem outros intérpretes, no sentido de que o pirrônico admita possuir algumas crenças racionalmente justificadas, restringindo-se essas crenças ao âmbito do modo pelo qual o mundo fenomenologicamente apareça a ele. Mesmo essa hipótese de trabalho defronta-se com dificuldades nada desprezíveis. A chave agora para a reflexão crítica passa pela identidade (admitida por Sexto, *HP, I, 22*) entre o que aparece (fenômenos) e as representações ou impressões do sujeito. Diz então Bailey:

O uso por Sexto de argumentos *ad hominem* só é explicável somente se estivermos preparados para conceder que suas crenças não estão limitadas a crenças sobre suas próprias impressões não-epistêmicas... Não somente o pirrônico precisa ter uma forte inclinação para acreditar que ele nunca se defrontou com uma afirmação dogmática racionalmente justificada, como fica também claro que seu uso de argumentos *ad hominem* só é inteligível se ele possuir inúmeras crenças ou impressões epistêmicas que se relacionem com a existência e as características objetivas de outros seres pensantes.¹⁶

E quanto ao apelo a “verdades evidentes por si mesmas” ou “obviamente evidentes” sua posição é a mesma de todos os céticos pirrônicos e estudiosos dessa linhagem do ceticismo antigo: tais “verdades” são simplesmente recusadas:

Não somente a indisposição de Sexto no sentido de encorajar a noção de verdades autoevidentes torna as crenças do pirrônico acerca de suas impressões presentes (tais como supostas por alguns intérpretes) agudamente

¹⁶ Bailey, A. *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: University Press, 2002, 233-255.

vulneráveis aos tropos de Agripa, como é muito correto evitar qualquer apelo a essas supostas verdades.¹⁷



Mas Bailey, ao fim e ao cabo de seu estudo, chega a uma formulação um tanto humeana: que o pirrônico age somente baseado em crenças que são impostas a ele por sua constituição biológica e psicológica – algo que Hume chamaria simplesmente de “natureza humana”. Em síntese, no seu entender, o pirrônico maduro nem mereceria ser chamado de filósofo, mas apenas de terapeuta psicológico. O pirronismo é, em poucas palavras, dialético, negativo e prático, nessa sua essencial renúncia à filosofia. Ao caracterizar a motivação desse pensamento e dessa atitude decididamente prática, observa que ela é, a rigor, muito diferente da motivação que subjaz aos sistemas filosóficos de nosso tempo. Ao contrário do filósofo contemporâneo, a preocupação primária do pirrônico não é com a descoberta de verdades. O pirronismo é um produto da busca humana por felicidade. Nessa medida Bailey dá tanta importância ao que podemos chamar de função protetora da suspensão: ela protege o indivíduo no estado suspensivo quanto à aquisição de crenças tentadoras, crenças que ele não possuiu, e que possam dar a impressão de pretensamente justificadas, que estando inseridas em algum contexto teórico, possam porventura emergir como candidatas a ocupar o lugar daquelas que foram neutralizadas pela suspensão ou nela.

Barnes, todavia, insiste: “um ceticismo que se limita à dúvida filosófica “insulada” em relação à vida real, na mesma medida em que o cético compartilha as crenças – e as atividades normais – de seus concidadãos. A distinção entre dúvida filosófica e dúvida comum é algo dificilmente encontrável no ceticismo antigo... O pirrônico “urbano” dirige sua *epokhé* para assuntos científico-filosóficos; embora ele nunca duvide e acredite nas mesmas coisas [grifo meu, L.B], suas dúvidas ainda estão, em certo sentido, “insuladas” da vida comum – pois elas concernem apenas às preocupações dos profissionais. Mas isto não quer dizer que suas dúvidas não tenham manifestações *práticas*. Pois, em primeiro lugar, pelo menos em alguns casos ele bem pode estar fazendo companhia a crenças e práticas comuns. E, em segundo lugar, suas dúvidas profissionais podem ter um profundo efeito sobre suas práticas profissionais.” Para o cético “urbano”, *dogmata* são crenças, mas de um tipo bem específico e passível

¹⁷*Ibid, ibid.*

de circunscrição: opiniões filosóficas, afirmações pretensamente científicas, doutrinas, etc. Barnes fornece alguns exemplos: é dogma que a alma é imortal, ou ainda que o mundo foi criado por Deus, e pensamentos semelhantes; e enfatiza que nem toda crença mereceria ser chamada de dogma: a crença de que Roma esteja ao norte de Nápoles (ou algo semelhante) não parece preencher, como ressalta, os requisitos para merecer tal denominação. Barnes também comenta o trecho *I, 13* das *Hipotiposes Pirrônicas* e chega à seguinte conclusão: em geral, o pirrônico, tal como aí descrito, não terá crenças comuns. Crenças ordinárias não são *dógmata*, nem apontam para coisas não evidentes. Não obstante, ao rejeitar *dógmata* o pirrônico tem de rejeitar crenças comuns, já que a posse de crenças comuns pressupõe a posse de pelo menos um *dogma*: o *dogma* de que há um critério de verdade. Desse modo, o pirrônico (ao contrário do que pensa Bailey a respeito de sua interpretação) emerge como um rústico: ao rejeitar os *dógmata*, ele explicitamente rejeita toda teoria científico-filosófica; mas ele implicitamente rejeita todas as outras crenças igualmente.

3. O termo ‘insulamento’ foi recentemente empregado para descrever um contraste entre o pensamento antigo e o moderno. Ao se promover esse contraste, tornou-se comum sugerir que os pensadores antigos e os modernos diferem profundamente em suas idéias acerca da relação entre opiniões, atitudes e práticas comuns, cotidianas, por um lado, e reflexões filosóficas – especialmente as céticas – pelo outro. Dos filósofos modernos diz-se que “insulam” uma coisa da outra, ao passo que os antigos não o fariam¹⁸. O que se quer dizer com isso, em poucas palavras e de um modo muito geral, é que a filosofia não é pensada como tendo o tipo de ligação com (ou a relevância para) a vida cotidiana que ela teria tido no mundo antigo. A vida comum é considerada como sendo, de algum modo, imune às violências de pensamento e linguagem cometidas pela filosofia.

Richard Bett é uma voz um tanto dissonante nesta discussão, na medida em que sugere que as coisas seriam mais complexas do que pensam Burnyeat, Barnes, Julia Annas e outros adeptos da interpretação “insulante”, cuja pretensão é a de que os

¹⁸ Danilo Marcondes algumas questões de grande relevância aqui. Ver Marcondes, D. “Ceticismo, filosofia cética e linguagem” in: Silva Fº., Waldomiro *O Ceticismo e a possibilidade da Filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, p. 150. Danilo acompanha Burnyeat, que, como P. Hadot, Carlos Lévy, J. Brunschwig, e tantos outros, defende que na pólis não havia esse fosso intransponível, tão nosso conhecido, entre vida comum e doutrinas filosóficas.

filósofos modernos tipicamente recusariam aplicar suas conclusões à vida cotidiana, enquanto os antigos veriam tal aplicação como necessária e normal.¹⁹ Para alguns filósofos contemporâneos, as atitudes cotidianas profundamente enraizadas são imunes a questionamento ou crítica, portanto, sequer existiria a possibilidade de sugerir que elas são equivocadas. A empresa do cético é que seria equivocada, aos olhos desses filósofos: exigir fundamentos ou justificações, que não podem ser dados, para atitudes elementares. Mas, segundo Bett, os antigos filósofos também poderiam ser divididos e classificados sob o ponto de vista do *status* a ser atribuído às atitudes cotidianas enraizadas. Há aqueles que poderiam ser chamados de “antifundacionistas” e há os que considerariam as atitudes habituais como suspeitas e a busca de fundamentos filosóficos como meritória e legítima. Nesse entendimento, insular também as atitudes cotidianas em relação à filosofia é recusar aplicar conclusões filosóficas à vida cotidiana. Como entender, pergunta-se, a expressão “aplicar conclusões filosóficas no cotidiano”? De acordo com Bett, em um sentido forte, aplicá-las seria efetivamente incorporá-las em sua própria vida; por conseguinte, quanto mais forte for a aplicação, mais fraco será o dito “insulamento”. Nessa medida, tomando a aplicação em sentido forte e o insulamento como algo fraco, modesto, seria verdadeira a afirmação genérica de que os modernos “insulam” ao passo que os antigos não. Ou seja: os filósofos antigos efetivamente supõem que a aceitação do ceticismo filosófico acarreta incorporá-lo na vida de alguém, ao passo que os filósofos modernos suporiam que isso não acarretaria tal coisa. Para os antigos, o ceticismo seria algo a ser incorporado à vida cotidiana. Para nós, hoje, tal quadro parece inteiramente estranho – sobretudo se dirigirmos nossa atenção para um ceticismo epistemológico: normalmente não nos ocorreria trazer posições céticas para a esfera da vida cotidiana. E ao contrário dos anticéticos da antiguidade, hoje, ninguém argumenta contra o ceticismo apenas na base da razão ou do argumento de que ele não pode ser “vivido” e ninguém que ache o ceticismo intelectualmente estimulante pensa que é necessário realmente viver em um estado de dúvida contínua sobre o que seja o objeto de ceticismo.

Dirigindo-se agora rapidamente a atenção para o campo da ética, ainda discutindo a cena contemporânea, encontramos do mesmo modo uma divisão de

¹⁹ Bett, R. “Scepticism and everyday attitudes in ancient and modern philosophy”, in: *Metaphilosophy*, vol.24, nº 4, 1993, p. 363.



opiniões a respeito do ceticismo moral. Uma definição geral e breve de ceticismo moral poderia ser a que afirma tratar-se de qualquer posição de acordo com a qual não podemos saber quais juízos éticos são verdadeiros e quais são falsos. No entender de Bett, John L. Mackie é um ótimo exemplo de “insulador” em matéria de ética. Para este último autor, ceticismo moral é a visão que sustenta: (a) que não há valores objetivos; e (b) que o discurso moral comum procede *como se* houvesse valores objetivos: “Como Mates, Stroud e Nagel, no campo epistemológico, ele [Mackie] efetivamente considera que o ceticismo e os juízos comuns conflitam.” Mantendo em vista, então, os contemporâneos, Bett observa que, entre eles:

(...) aqueles filósofos que abraçam, eles próprios, alguma forma de ceticismo moral são os que mais provavelmente acolhem o “insulamento”; e aqueles que rejeitam o “insulamento” em ética – que pensam que aceitar ou não aceitar o ceticismo faz, sim, diferença – tendem também a ser os que rejeitam o próprio ceticismo. [Em suma,] enquanto um “insulamento” prático é de fato um elemento comum entre os filósofos, o “insulamento” radical não o é. Em epistemologia assume-se que o ceticismo, conquanto convincente em termos teóricos, não é para ser adotado de fato como um princípio prático e não deve ser tratado como não tendo consequências práticas; em torno desse insulamento há concordância. Mas em ética, tudo se passa como se o “insulamento” em geral, e não somente alguma versão extrema dele, fosse matéria de disputa.²⁰

Burnyeat retorna à cena do debate pelo menos mais uma vez em artigo onde rediscute a noção de “insulamento”²¹. O que essencialmente está em jogo nela é que ceticismo e senso comum parecem destinados a passar ao largo um do outro, por mais que até, individual ou subjetivamente falando, eles possam buscar se afetar de algum modo, por exemplo, mediante confrontação ou refutação. Burnyeat refere-se ao ceticismo antigo através de um ‘era uma vez um ceticismo que não teria nada de insulado’, afetando, portanto, sim, a esfera da vida ordinária, cotidiana. A marca da investigação do ceticismo pirrônico era que “ele nem terminava na descoberta da verdade – tal como os dogmáticos pretendiam ser o caso com as investigações deles – nem tampouco numa negação decidida de que a verdade pudesse ser descoberta, que era a conclusão defendida pelos acadêmicos.” A respeito da palavra ‘defendida’, Burnyeat diz em uma nota que isto pode, por sua vez, ter dois sentidos: (a) defendida, mas não

²⁰ Ibid., p. 380.

²¹ Burnyeat, M. *The sceptic in his place and time*, in: Rorty / Schneewind / Skinner (orgs.) *Philosophy in History*. Cambridge University Press, 1984.

necessariamente endossada ou interiormente acreditada, com profunda convicção; (b) defendida e endossada – e diz que o sentido (a) é típico da atitude cética acadêmica, com sua intenção, digamos, técnico-dialética (Arcesilau, Carnéades), isto é, de exercitar-se a argumentação crítica a partir do levantamento de questões sobre teses ou doutrinas dadas; ao passo que (b) seria típico de uma postura dogmática. Outra expressão que merece ser elucidada é “objeto não-evidente ou não-aparente de abordagem científica ou consideração teórica”:

A noção de algo não-evidente é a noção de algo que só podemos conhecer por inferência a partir do que é evidente. Se o conhecimento do não-aparente é possível, como o oponente dogmático acredita, ele é um conhecimento mediato, o oposto do conhecimento imediato, isto é, não-inferencial, do que é evidente.²²

‘Dogma’, no sentido que Sexto Empírico execra, é qualquer proferimento com pretensões à verdade acerca do substrato real físico (ou a verdadeira ‘natureza’) de alguma coisa, ou enunciados sobre a ‘essência’ ou a “substância”. Enunciados que são meros registros de como as coisas aparecem a alguém seriam enunciados que não levantariam pretensões de verdade ou objetividade. Para Burnyeat, Sexto usa aquela definição de ‘dogma’ como assentimento a coisas não-evidentes, não com o propósito de “insular” o ordinário do teórico. Os alvos, então, da argumentação “terapêutica” cética são tanto as coisas visadas pelo homem comum, quanto os juízos de senso comum, que configurariam ou circunscreveriam o roteiro para alcançar-se o visado: qualquer tentativa de insular nossos juízos de primeiro grau frustraria o empreendimento “filantrópico” cético de conduzir-nos mediante argumentação à tranquilidade da alma.

4. Nos anos noventa, Robert Fogelin retoma alguns pontos do debate sobre as possíveis crenças do cético ao comentar algumas posições dos participantes principais nos anos oitenta. Sua contribuição para a controvérsia estrutura-se em torno de uma distinção: entre um ceticismo filosófico, um ceticismo que deriva de dúvidas filosóficas, e um ceticismo a respeito da filosofia: o cético pirrônico é, a seu ver, alguém que se insere neste último caso, exibindo uma posição autorreferente, onde neste caráter

²² Ibid. , p.231 .

autorreferencial a argumentação filosófica exibiria toda uma característica paradoxal. Fogelin acha que um pouco dessa paradoxia pode ser diminuído quando se tem presente o caráter eminentemente prático da argumentação do pirrônico: “o pirrônico filosofa apenas como um expediente temporário” – ou seja, para tratar ou remediar as ansiedades, as precipitações típicas do pensamento dogmático; após o que sua argumentação seria descartada. Só que o pirrônico tem consciência de sua dispensabilidade – conforme Sexto Empírico o explicita em *HP, I,206-7*.

Fogelin repõe a questão sobre o alcance da investida cética: se o ataque cético limita-se à esfera teórica tão somente, sua resposta é um decidido “*não!*” Ele sabe que os intérpretes se dividem quando a questão é se a suspensão aplica-se também às crenças comuns da vida cotidiana: aqueles que veem (como Burnyeat e Barnes) e aqueles que não veem (Frede) o pirrônico como um adepto do ceticismo “rústico” (quer dizer: a suspensão concerne tanto às crenças teóricas ou filosóficas quanto às crenças comuns). (Barnes é duramente criticado por Fogelin porque baseia sua avaliação geral do pirrônico em uma interpretação da argumentação crítica sobre o critério da verdade, interpretação, aliás, que é julgada profundamente equivocada por Fogelin, porque não leva em conta o caráter dialético do ataque pirrônico aos dogmáticos:

O pirrônico não sustenta a posição de que juízos não podem ser feitos na ausência de um critério da verdade, não é parte de sua posição supor que juízos só possam ser feitos tendo por base um critério de verdade.²³

Fogelin diz-se de acordo com Michael Frede, no ensaio deste último sobre “*As crenças do cético*”, e recorda que ao pleitear uma suspensão do juízo, o pirrônico parece estar falando com sua própria voz. Só que esses apelos à suspensão são eles mesmos feitos desde o interior do contexto do dogmático, o qual o pirrônico ocupa apenas temporariamente, com intuítos dialéticos. Seu próximo passo é chamar atenção para o fato de que há muitos textos em que emerge inequivocamente o aspecto de que o pirrônico não pleiteia uma suspensão total de crença, não deseja uma suspensão das crenças da vida cotidiana, e o faz citando Sexto Empírico (*HP,I,208*), onde este último

²³Fogelin, R. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford University Press, 1994, p. 7.

fala de aderir ou assentir às aparências, isto é, viver segundo as regras comuns da vida, de maneira “não-dogmática”, etc.

Tomando carona nas posições de Frede e Fogelin, Gisela Striker também pensa que o pirrônico teria crenças de certo tipo, só que não são aquelas “esperadas” por algum teórico ou filósofo dogmático, conforme fica claro no trecho de *HP, I, 21-24*, onde Sexto mostra que o pirrônico em alguma medida compartilha as crenças morais de sua comunidade e adquiriu o conhecimento que guia sua prática enquanto um profissional:

Todos os quatro pontos das “observâncias cotidianas” estão cobertos pela observação inicial de que elas ocorrem como afecções passivas e involuntárias. Crenças éticas, por exemplo, são inculcadas em nós através de nossa educação e a habilidade técnica pode ser adquirida mediante simplesmente seguir as instruções de algum instrutor. Uma vez que alguém absorveu estas, alguém pode agir baseado nelas do mesmo modo que este alguém responde a sensações de fome ou sede. Seguir aparências dessa maneira nunca exige uma decisão quanto ao verdadeiro ou falso, nem endossar o que aparece como sendo a maneira certa de proceder. Sexto está assim traçando uma distinção entre o que poderíamos chamar juízos – a aceitação, voluntária e fundada na razão, de algo como sendo verdadeiro – e meras crenças que nos encontramos tendo involuntariamente e sem qualquer reflexão crítica.²⁴

Striker refere-se ainda a Carnéades e sua distinção entre um assentimento forte e a simples acolhida (fraca) de algo – o que permite diferenciar entre adotar uma crença, fracamente, como que “seguindo a onda”, acompanhando a tendência, e o crer-se fortemente em algo como verdadeiro. Daí ela dizer que a maneira do pirrônico seguir as aparências é inteiramente “passiva” e “não-questionadora”, isto é, acriticamente. Problemática seria essa adesão passiva quando há dilemas morais em jogo, conflitos entre o instintivo e o moralmente recomendável: o que seguir, nesses casos? Qual dos dois referenciais, igualmente integrantes das “observâncias cotidianas”, igualmente aparências a serem seguidas? Outro ponto para o qual chama atenção é o distanciamento ou despreendimento com relação a suas próprias crenças, como algo típico do pirrônico –

²⁴ Striker, G. “Historical reflections on classical pyrrhonism and neo-pyrrhonism”, in: Sinnott-Armstrong, W. (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford, 2004, p. 18.



um traço que não é somente de um ceticismo epistemológico: o desprendimento pode ser quanto a valores tradicionais ou comumente adotados também – obedecer, mesmo sem convicção, sem empolgação quanto a sua verdade; consciência de sua vigência, digamos, é o suficiente aqui; e no que se refere à verdade, a resposta é a suspensão do juízo.

A posição geral de Fogelin expressa-se bem quando ele a resume comparando o antigo pirrônico com um suposto pirrônico dos dias de hoje:

(...) assim como o pirrônico tradicional não chegava a pleitear uma suspensão das crenças comuns (ou não-dogmáticas), nosso pirrônico atual não teria nada contra os modos comuns de expressar essas crenças. Ademais, assim como o pirrônico tradicional tomava como seu alvo as crenças dogmáticas que transcendem a crença comum, o pirrônico dos dias de hoje tomaria uma atitude semelhante em relação a formas de expressão que transcendem (para propósitos filosóficos) os modos comuns de expressão. Em suma, o pirrônico atual possuiria uma forte semelhança com a posição desenvolvida por Wittgenstein em seus últimos escritos.²⁵

Fogelin diz noutra lugar que historicamente, os cétricos pirrônicos adotaram o filósofo como alvo de seu ataque cético. Aqui o filósofo é compreendido como alguém que ou bem tenta substituir nossos falíveis modos comuns de pensar sobre o mundo por novos modos que o transcendam, ou bem aceita esses modos comuns de pensar, mas procura fundá-los em modos que os transcendem. O que importa para o ceticismo pirrônico é rejeitar todas essas iniciativas que buscam transcender – em vez de aperfeiçoar ou melhorar – nossos procedimentos comuns de justificação.

Igualmente importantes são as observações de Fogelin sobre o problema da justificação do conhecimento e a questão do “fundacionismo”: primeiramente, está claro que qualquer teoria filosófica, no que se refere à justificação, tem de evitar cair na armadilha do trilema de Agripa (regressão infinita/circularidade/postulação pura e simples ou aceitação desprovida de justificativa). Especificamente, dos cinco *Modos* de Agripa, dois, o do desacordo e o da relatividade, “forçam qualquer um que faça afirmações, indo além de uma modesta expressão de opinião, a dar razões em apoio a

²⁵*Ibid.* p. 9.

essas afirmações”. Fogelin chama esses dois Modos de “modos desafiadores”, e os outros três, os integrantes do trilema, são chamados “dialéticos”, e têm como tarefa:



(...) mostrar que é impossível completar esse processo de fornecer razões de maneira satisfatória. Se os pirrônicos estiverem certos, nenhuma argumentação, uma vez iniciada, pode evitar cair em uma das armadilhas: circularidade, regressão infinita ou suposição arbitrária.²⁶

Não deixa de ser curioso que Fogelin considere o pirronismo “suave”, se comparado a um ceticismo de tipo cartesiano; mas reconheça, logo a seguir, que, para um pirrônico, um cético do tipo cartesiano não seria suficientemente cético: a radicalização encetada pelo cartesiano não visa a introduzir suspensão de crença. A ressalva preparatória de uma tal impressão encontra-se todavia mais atrás:

Os pirrônicos, tal como eu os caracterizei, podem admitir que certas coisas possuem uma relativa justificação, isto é, elas estão justificadas relativamente a outras coisas que tomamos por estabelecidas. Eles podem admitir também que certas coisas frequentemente se lhes defrontam como inteiramente justificadas. Todavia, eles consideram que esse sentido de justificação pode evaporar-se quando damos um passo atrás e examinamos nossas reais razões para tomar algo como justificado.²⁷

O “problema de Agripa”, o problema levantado pelos cinco Modos, é considerado então irrespondível, positivamente insolúvel, donde falar de uma imunidade à refutação ou invulnerabilidade dos roteiros argumentativos céticos. Até no momento de concluir Fogelin insiste com o que considera o ponto de maior importância:

(...) dúvida céticas radicais podem ser levantadas sem apelar-se para cenários céticos. Dúvidas céticas estão bem à mão para qualquer um que dê um passo atrás e transforme nossos procedimentos comuns de justificação em objetos de exame. Isso não é algo que façamos comumente. Isso é algo a que nós até mesmo resistimos fazer. Contudo, uma vez que demos um passo atrás e tomamos esses procedimentos que governam nosso pensamento como

²⁶*Ibid.* p. 116; p. 141.

²⁷*Ibid.* p. 116; p. 141.

objetos de pensamento, não podemos deixar de ser abalados pela fragilidade deles. Nossas atividades cognitivas dependem de darmos por estabelecidas coisas que, a qualquer momento, podem nos deixar na mão ou tornar-se genuínos objetos de dúvida. Como Wittgenstein observa em diversas ocasiões, não é que nossas investigações baseiem-se em coisas que não possamos duvidar; ao contrário, elas repousam sobre coisas de que nós não duvidamos.²⁸

5. Mais recentemente, a própria oposição ceticismo rústico *versus* urbano ou moderado foi objeto de críticas: por parte de Markus Gabriel, em sua erudita e bem fundamentada investigação, *Skeptizismus und Idealismus in der Antike* (2009). Este estudioso do antigo ceticismo insere-se entre os que, no debate em questão, veem o pirrônico como alguém que vive sem convicções ou crenças fortes, dogmáticas: a seu ver, a *sképsis* pirrônica, enquanto programa ou projeto intelectual, é um programa prático, o que ficaria claro a partir do que é dito em *HP, I, 16-17* (“*como se pode viver corretamente*” ou “*como é possível uma vida, ao que parece, correta*”). Nessa medida, o pirronismo seria inseparável de sua postura terapêutica, com a qual se vincula a promessa de cura ou cuidado veiculada pelo pirronismo, promessa em que se apresenta a *sképsis* como caminho para a tranquilidade da alma. Gabriel desenvolve sua interpretação mediante uma polêmica acirrada com Myles Burnyeat²⁹, sendo o entendimento sobre o essencial caráter prático do pirronismo, aliás, um dos poucos pontos em que este autor se diz claramente de acordo com a interpretação de Burnyeat. Em seu livro sobre ceticismo na antiguidade, Gabriel defende teses nada tradicionais como, por exemplo, que haveria um problema do mundo exterior na antiguidade, -- em geral, e em Sexto Empírico, em particular (ver no livro referido, pp.37-52). Defende, além disso, que haveria um solipsismo antigo (cirenáico); localiza também o pensamento do próprio corpo como algo “exterior” (ver pp. 96-110); vê também algo que já foi ressaltado nas últimas décadas, vem a ser, que o pirronismo seria uma espécie de “ancestral” ou precursor do moderno pragmatismo: o *ethos*, as práticas da comunidade funcionam como substitutivo para todo e qualquer candidato a critério absoluto da verdade -- por exemplo, o cético não se contrapõe aos cultos religiosos de seu povo, embora nada afirme sobre a existência (ou inexistência) dos deuses; a atitude do cético antigo diante dos costumes não é teorética, ele os acolhe e lida com eles tal

²⁸ *Ibid.*, p. 200.

²⁹ Ver Gabriel, M. *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.

como lhe aparecem, sem se preocupar com sua “essência” ou “natureza”, entre outras ousadias e algumas inovações exegeticas não tão convincentes.

Suas objeções à oposição rústico/urbano dirigem-se em primeiro lugar ao aspecto de que tal distinção, no fundo, se articularia com uma velha compreensão que opõe a filosofia à vida cotidiana, oposição essa que tem muito a ver com o pensamento moderno, a busca obsessiva de certeza, o conhecimento absolutamente seguro. Gabriel insiste que a diferença entre ceticismo antigo e ceticismo moderno não é para se buscar onde costumeiramente se tem buscado, isto é, que o antigo ceticismo diferencia-se do ceticismo cartesiano pela orientação prática do ceticismo pirrônico, e não porque Descartes tenha introduzido um problema teórico radicalmente inédito. Como faz questão de destacar, o ceticismo cartesiano não é nenhuma forma de vida, sendo introduzido por Descartes antes como uma dúvida hiperbólica que não seria para ser levada a sério na vida. Como ele mesmo reconhece, “ceticismo urbano” quer dizer um ceticismo restrito ou limitado, que é conciliável com o fato de que o cético mantenha suas crenças cotidianas e dirija as investidas críticas apenas contra os candidatos a conhecimento científico, que ficariam alojados sob a rubrica “dogmatismo”. Inversamente, o “ceticismo rústico” não deixaria nenhuma crença intocada, estendendo-se assim sobre o próprio cotidiano como um todo. (No seu entender, os defensores da “urbanidade” do pirronismo são, por exemplo, M. Frede, R. Rorty, R. Fogelin; os mais notórios identificadores de sua rusticidade, J. Barnes e Alan Bailey – estes últimos fundamentando suas interpretações mediante recurso aos Modos ou *tropos*, cujo radicalismo lógico leva ao fracasso as mais diversas tentativas dogmáticas de fundamentação ou justificação. Gabriel defende a posição de que a grande maioria dos textos de Sexto Empírico falaria a favor de uma posição “urbana” (vendo convergências com o que é pretendido por Hume – com o que se aproxima das leituras de Richard Popkin ou de Julia Annas). Mas, a rigor, Gabriel não concorda é com essa classificação segundo aquela oposição (ver *Skeptizismus*, p. 138 ss.), e manifesta-se em concordância com a linha geral de abordagem adotada por Pierre Hadot sobre a filosofia antiga, de um modo geral:

Propagar aos quatro ventos, como se diz, ou para quem quiser ouvir, a filosofia como modo de vida, quer dizer, não somente, expor por exemplificação a filosofia, mas significa precisamente também ter de

oferecer uma promessa consistente de cura ou cuidado, que se mostrasse comprovadamente mais apropriada para alcançar o *telos* da *eudaimonia* do que as demais propostas de cura.³⁰

O ceticismo pirrônico teria então uma utilidade, que Sexto nos dá claramente a perceber: serve para indicar, mostrar um caminho para o vivido cotidiano da comunidade – um caminho “terapêutico”, em contraste aberto com a orientação da tradição platônica marcada pela saída da vida comum, da cegueira que caracteriza a vida cotidiana, conforme o ilustra a alegoria da caverna.

Desse ponto de vista, o debate em torno da distinção urbano/rústico, como um todo, sofre reprovação: passa-se boa parte do tempo polemizando em torno do *status* da suspensão do juízo ou da crença, ou por outras palavras, se o cético poupa, exclui, pelo menos os fenômenos (isto é: a vida cotidiana) da dúvida, de modo a ficar tão somente com um critério prático para guiar-se na vida. E sobra lugar ainda para insurgir-se contra os esforços recentes de interpretação do pirronismo que o reduzem a uma discussão epistemológica tão somente, ou a discussões em torno do chamado “trilema de Agripa”, principalmente. Para resumir sua discordância quanto à insistência em aplicar ao pirronismo a distinção rústico/urbano, diz então que o papel do cético na vida não é nem o colocar em questão indistintamente todas as crenças ou envolvê-las em aporias, nem o de simplesmente acolher acriticamente tudo o que é aceito ou pressuposto no cotidiano. O cético seria antes um *Kulturkritiker*, que diferencia as crenças, no interior da vida da comunidade, em crenças comunitariamente ratificadas sem fundamentação, de um lado, e, por outro lado, crenças dogmaticamente impostas: o pirrônico é alguém muito ocupado em propagar um programa catártico de reformas, que deve servir para liberar a comunidade ou a vida daquelas suas inclinações fáceis, cômodas, para dogmatizar.

Nesse sentido, o que é de tradição serve para orientação na vida tal como dada na comunidade; mas há aqui, por outro lado, um risco: a ameaça representada pela tendência para o dogmatismo na vida, o que implica, para o pirrônico, o ter de identificar contínua e renovadamente objetos onde aplicar sua terapêutica. Gabriel chama atenção para uma relação que bem poderia surgir entre ignorância e *ataraxia*: há uma admissão de ignorância na exposição do pirronismo por Sexto, -- por exemplo, no

³⁰ P. 141

sentido de não saber o que é o bem em si, ou por natureza, ou absolutamente. Contrariamente à tendência predominante na ética antiga, o cético vê nessa preocupação “cognitivista” com o bem uma fonte de inquietude. A ignorância quanto ao que é o bem supremo poderia até estar mais próxima da *eudaimonia*, por surpreendente que isso possa parecer, à primeira vista. Gabriel assinala que essa é uma esfera na qual se pode razoavelmente aferir o pragmatismo do pirrônico: o bem ou o que é bom é o que serve para a vida, onde o que é assim pragmaticamente especificado deixa-se considerar através do que é dado e ratificado pela comunidade, não dependendo de forma alguma de algum tipo de fundamentação metafísica. Pelas razões expostas, Sexto Empírico pode ser merecidamente encarado como um adversário de quaisquer “idiotismos” dogmáticos, em matéria de vida comum.



Referências bibliográficas

BAILEY, A. *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: University Press, 2002.

BARNES, J. The Beliefs of a Pyrrhonist, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, nº 28, 1982.

BETT, R. “Scepticism and everyday attitudes in ancient and modern philosophy”, in: *Metaphilosophy*, vol.24, nº 4, 1993.

BURNYEAT, M. *The sceptic in his place and time*, in: Rorty /Schneewind / Skinner (orgs.) *Philosophy in History*. Cambridge University Press, 1984.

CORTI, Lorenzo *Scepticisme et Langage*. Paris: Vrin, 2009.

FINE, G. “Descartes and ancient skepticism: reheated cabbage?” in: *The Philosophical Review*, vol. 109, nº 2, 2000.

FOGELIN, R. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford University Press, 1994.

FREDE, M. “The skeptic’s beliefs“, in Frede, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford: 1987.

GABRIEL, M. *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.

MARCONDES, D. “Ceticismo, filosofia cética e linguagem” in: Silva Fº., Waldomiro *O Ceticismo e a possibilidade da Filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

PORCHAT, O. *Saber comum e ceticismo*, in: *Discurso*, nº 11, 1986.

SCHOFIELD; BURNYEAT; BARNES (eds.) *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

_____. “Sextus and external world skepticism”, -- in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXIV (2003).

SEDLEY, D. “The motivation of greek skepticism”, in: Burnyeat, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition*. Oxford, 1983.

STRIKER, G. “Historical reflections on classical pyrrhonism and neo-pyrrhonism”, in: Sinnott-Armstrong, W. (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford, 2004.

Homossexualidade e Preconceito: a maldição do mito de uma natureza humana

Marco Antônio Gambôa¹

Resumo

Este ensaio se propõe a trazer algumas reflexões sobre a questão do preconceito, priorizando, contudo, a homofobia, especialmente naquilo que diz respeito a eventuais reflexos negativos na constituição da identidade do homossexual. Coloca-se em questão a pertinência das noções de diferença e tolerância, geralmente utilizadas no enfrentamento dos preconceitos em geral e em defesa das minorias. Coloca-se em discussão, igualmente, a noção de liberdade de expressão e seus limites, sobretudo quando considerada em uma sociedade notadamente preconceituosa como é a do Brasil, e, sobretudo, com uma enorme deficiência de leis que coíbam os atos de homofobia. O pensamento de Michel Foucault aparece no ensaio muito antes como norteador e fonte inspiradora de reflexão do que com a pretensão de uma abordagem conceitual que envolva noções que lhe são próprias, sobretudo na segunda metade do texto.

Palavras-chave: Preconceito. Homossexualidade. Natureza Humana. Liberdade de Expressão. Diferença e Tolerância. Michel Foucault.

Résumé

Cet essai se propose d'apporter quelques réflexions sur la question du préjugé, en priorisant cependant l'homophobie, et tout particulièrement ce qui a trait aux éventuels effets négatifs sur la constitution de l'identité de l'homosexuel. Au long du texte on remet en question la pertinence des notions de différence et de tolérance, couramment très employées dans la lutte contre les préjugés en général ainsi qu'en faveur des minorités. Il y est question également de proposer un débat sur l'idée de liberté d'expression et ses limites dans une société manifestement riche de préjugés comme celle du Brésil, d'autant plus lorsque l'on considère la précarité de lois susceptibles de restreindre les actes d'homophobie. Avant tout, plutôt qu'aspérer à faire une approche conceptuelle des notions foucaaldiennes, l'auteur se sert de la pensée de Michel Foucault à

¹ Doutorando em Filosofia na UERJ com Bolsa FAPERJ. E-mail: marcoantoniogamboa@icloud.com

la fois comme axe vecteur et source d'inspiration, notamment dans la seconde moitié du texte.

Mots-clés: Préjugé. Homosexualité. Nature Humaine. Liberté d'expression. Différence et Tolérance. Michel Foucault.

Certo me parece ser que existem vários tipos de filosofia, várias maneiras de concebê-la, de entendê-la, e mesmo de utilizá-la. Contudo, retenho que o pensamento de Michel Foucault seja uma *ferramenta* eficaz para o enfrentamento de muitas questões que se encontram presentes em nossa atualidade. Entendo que sua originalidade consista em traçar uma *história das problematizações* a fim de mostrar a não-evidência de determinadas verdades dogmáticamente enraizadas na cultura ocidental em geral, figurando em nossas sociedades como sendo necessárias e universais, especialmente naquilo que diz respeito ao ser do homem, ao ser humano.

Assim, a título introdutório, recorro a algumas passagens da obra de Foucault que me parecem bastante significativas quanto a colocarem em relevo seus objetivos centrais enquanto filósofo.

Em entrevista a Roger-Pol Dorit, em 1975, afirma o seguinte:

O que me interessa é compreender em que consiste este limiar da modernidade que pode ser localizado entre o século XVIII e o século XIX. A partir deste limiar, **o discurso europeu desenvolveu poderes gigantescos de universalização.** [...] No fundo, eu tenho apenas um objeto de estudo histórico, é o limiar da modernidade. Quem somos nós que falamos esta linguagem de tal modo, que tem poderes que são impostos a nós mesmos em nossa sociedade, e a outras sociedades? Qual é esta linguagem que pode ser voltada contra nós, e que nós podemos voltar contra nós mesmos? Qual é este formidável entusiasmo da passagem à universalidade do discurso ocidental? Eis meu problema histórico.³ [grifos nossos]

Deste modo, para a realização de suas pesquisas históricas, Foucault toma como fio condutor de análise as relações entre *sujeito e verdade*⁴, e o faz sempre no sentido de

³ FOUCAULT, Michel. *Entrevistas* (com Roger Pol-Droit). Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 91.

⁴ Para Foucault, “a própria verdade tem uma história”, e sua concepção de sujeito não é a de um sujeito “dado definitivamente, [...] não é a aquilo partir do que a verdade se dá na história, mas [...] um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história.” (FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nau, 2008, p. 8 e 10).

se posicionar “contra a idéia de **necessidades universais** na **existência humana**”, isto é, contra o que nos é proposto em nosso saber “como sendo de **validade universal**, quanto à **natureza humana** ou às categorias que se podem aplicar ao **sujeito**”.⁵ [grifos nossos] Portanto, ao se referir a discursos com pretensões universais, Foucault o faz única e exclusivamente no sentido daqueles que dizem respeito ao *sujeito*, ao ser humano, em suas relações com a verdade, e não em sentido amplo, isto é, em abrangência que incluiria os seres ou entes em geral. Assim, ao se debruçar sobre o passado, procura localizar a *gênese* de discursos sobre o homem com enormes poderes de universalização e ainda hoje praticados nas sociedades ocidentais. Colocá-los em questão de maneira crítica significa, para Foucault, mostrar que não estão fundados em verdades universais, necessárias, absolutas, atemporais ou a-históricas, mas que, ao contrário, não passam de discursos meramente contingentes, ou seja, de *invenções históricas* com uma data *mais ou menos precisa* de nascimento. Deste modo, ao expor tais discursos à fragilidade de suas próprias contingências históricas, procurando demovê-los das zonas seguras e confortáveis nas quais se enraízam e de onde irradiam verdadeiros *preconceitos antropológicos*, suas pesquisas objetivam abrir eventuais espaços de liberdade através dos quais possamos passar a pensar, ser e agir diversamente daquilo que estamos pensando, sendo e agindo em nossa própria atualidade. Não por outro responde, quando indagado sobre o papel que teria na qualidade de intelectual, da seguinte maneira:

Meu papel – e este é um termo por demais pomposo – consiste em mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam; que elas tomam por verdade, por evidência alguns temas que foram fabricados em um momento particular da história; e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída. Mudar algo no espírito das pessoas, é este, o papel de um intelectual.

E, assim, completa adiante:

Um dos meus objetivos é mostrar às pessoas que um bom número de coisas que fazem parte dessa paisagem familiar – que as pessoas consideram como universais – não são senão resultados de algumas mudanças históricas muito precisas. **Todas as minhas análises vão contra a ideia de necessidades**

⁵ FOUCAULT, Michel. “Foucault”. In: *Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado da Motta. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2011, pp. 234-237.

universais na existência humana. Elas sublinham o caráter arbitrário das instituições e nos mostram qual espaço de liberdade que ainda dispomos e que mudanças podemos ainda efetuar.⁶ (negritos nossos)

Em Michel Foucault a filosofia é antes uma *atitude*, um *êthos* filosófico, que podemos caracterizar como uma *crítica permanente de nosso ser histórico*.⁷ Não se trata de uma filosofia em sentido *tradicional*, aquelas em que os filósofos se dão como tarefa a investigação das mais cristalinas verdades sobre os seres em geral para deitá-las nas páginas de um tratado que toma a forma ordenada de um corpo doutrinário de *ensinamentos*, versem eles sobre a conduta dos homens; sejam eles teorias sobre como melhor pensar, agir, ser; ou ainda uma cartilha ou manual com regras sobre os verdadeiros valores ético-morais, revelando, assim, a maneira a partir da qual devemos governar a nós mesmos e aos outros. Não, Foucault não nos propõe nada disso.

Acredito que o legado que nos deixou com suas obras é o de um pensamento que é, antes de tudo, uma *ferramenta*, uma *maneira de fazer*, um *modus operandi* que possibilita, de maneira que entendo assaz eficaz, o enfrentamento de sérias e gravíssimas questões insistentemente presentes no cerne de nossas sociedades e que deveriam ser erradicadas, uma vez que agem diretamente e de modo muitas vezes desastroso sobre a existência dos indivíduos através dos mais variados dispositivos disciplinares de normalização que se encontram apoiados sobre a indissociável imbricação saber-poder⁸. Tais questões se veiculam capilarmente em todo o corpo social através de práticas discursivas e também não-discursivas que se alastram e se ramificam em todas as relações, sejam elas de trabalho, afetivas, familiares, etc., revelando um *modo de pensar* culturalmente sedimentado e que traz consigo, como sintoma mais

⁶ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, Tome II (1976-1988)*. Paris: Quatro / Gallimard, 2001, pp. 1597-1598.

⁷ FOUCAULT, Michel. “O que são as Luzes? [What is Enlightenment?, 1984].” In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*, tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2008, p. 344.

⁸ Para Foucault, *saber* e *poder* estão forçosamente imbricados entre si, porquanto se trata de uma *relação necessária*, o que significa dizer, portanto, que não são noções absolutas em si mesmas e, por conseguinte, tampouco independentes uma da outra. Neste sentido, não há de se falar em saber e poder e vice-versa, ou seja, onde há um, há outro. Como afirma Foucault, “o saber aparece ligado, em profundidade, a toda uma série de efeitos de poder” (cf. FOUCAULT, Michel. *Entrevistas*. Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 94). Assim, *saber-poder* é, segundo Foucault, *uma entidade unificada*, perspectiva que retenho paradigmática no campo filosófico, a meu ver tanto quanto é, no campo da física, aquela assentada por Einstein em 1905 ao formular sua Teoria da Relatividade, segundo a qual, contrariamente ao que apregoava a mecânica clássica, espaço e tempo não são grandezas absolutas e independentes entre si, mas, antes, grandezas necessariamente relativas uma à outra.

evidente, a pretensão de ser o portador de verdades sobre o homem e a convicção de que a imposição das mesmas se faz necessária enquanto capazes de orientá-los e conduzi-los, qual um rebanho de dóceis ovelhas, ao éden, à terra prometida, à melhor República, à sociedade ideal, onde, em qualquer desses lugares ou outras idealizadas ilhas da fantasia, encontrarão definitivamente e de uma vez por todas a tão cobiçada *paz de espírito*. E como num campo de batalha, tais discursos sobre o homem brigam entre si pela posse mesma dos rebanhos, certos, cada qual deles à sua maneira, de que são os detentores *da verdade, do caminho e da vida*, manifestando-se culturalmente, sobretudo, através de discursos científicos, religiosos, filosóficos, políticos, etc. Quer isolada ou mancomunadamente, encontram-se todos eles animados por um mesmo mito, que é o *mito de uma natureza humana*, materializado no interior da sociedade sob a forma de práticas de exclusão, as quais podem variar segundo os pressupostos dos discursos de verdade que pregam. De uma maneira ou de outra, o que se constata é a exclusão daquelas que são as ovelhas negras, que não apenas destoam dos dóceis rebanhos de ovelhinhas bem comportadas, como, sobretudo, são vistas como perigosas, ameaçadoras, nocivas, devendo, portando, ser excluídas. Como laranjas podres que devem ser retiradas do cesto para não apodrecerem as outras, a exclusão de determinados seres humanos se impõe para que não contaminem os demais pela suposta deformação que portam, seja sob a forma de doença psíquica, de manifestação demoníaca, de ato de rebeldia, de desvios morais, ou, tão simplesmente, por pensarem, agirem e serem de outra maneira que não aquela instituída, permitida, aceita e entendida como padrão cultural. Tais práticas de exclusão terminam por reservar a determinadas pessoas ou grupos de pessoas espaços marginais que se configuram como efetivas zonas de exterioridade no interior mesmo do corpo social, contradição que gera conflitos de identidade a partir da percepção simultânea de pertencimento e não-pertencimento a tais espaços, seja daqueles internos dos quais se sentem excluídos, seja dos externos nos quais não se reconhecem.

Conforme mencionado acima, Foucault enfrentou tais questões recorrendo à história por entendê-la indispensável enquanto procedimento crítico capaz de fazer emergir dos próprios discursos a fragilidade dos fundamentos sobre os quais se apoiam. Assim, escreveu a história do que denominou de “focos de experiência”, para ele importantes em nossa cultura ocidental: experiência da loucura, experiência da doença,

experiência da criminalidade e experiência da sexualidade. Sustentando a tese de que haveria uma medicalização de nossa cultura ocidental e de que o *homem* enquanto problema de ordem científica é uma invenção recente, que data mais ou menos do início do século XIX, procurou mostrar de que maneira o pensamento ocidental permanece ainda hoje debruçado, insistente e obstinadamente, sobre a pergunta “O que é o homem?”⁹, adormecendo, deste modo, em um “sono antropológico”, inebriado que se encontra nas quimeras de dar uma resposta verdadeira e inabalável a esta questão que pergunta pelo *ser do homem* em termos científicos, ou seja, sempre em busca de revelar as verdades supostamente escondidas no mito de uma *natureza humana*. É assim, portanto, que vemos nascerem as ciências humanas, as ciências do homem: a psicologia, a antropologia, a historiografia, a sociologia e, sobretudo, a medicina moderna, matriarca poderosa de todas as ciências do homem. É esta ideia, a de uma natureza humana e a possibilidade de se conhecer suas leis, o que ainda hoje vemos animando a maioria dos discursos sobre o homem e resultando nas mais diversas práticas de exclusão. Entenda-se bem que o sentido do termo natureza em *natureza humana* aparece aqui cristalinamente enquanto vinculado à ideia de lei, tal qual o concebemos quando nos referimos às leis da física, das ciências da natureza, como, por exemplo, a lei da gravidade universal. Lei aqui enquanto aquilo que *tem* que ser de um determinado modo e não pode ser de outro; como aquilo que é imperiosamente necessário, como coisa universalmente válida para todas as coisas (homens) em qualquer lugar (espaço) ou época (tempo). Portanto, aquilo que é absoluto e que, por definição, não se relativiza: vale para todas as culturas, todas as eras; vale para todos os povos, todos os tempos; vale para todas as sociedades, todas as épocas, vale para todos os indivíduos, todos os dias, agora e sempre por todos os séculos dos séculos ... Portanto, vem acoplada à ideia de uma natureza humana a pressuposição de que há no humano características comportamentais que são necessariamente comuns a todos os homens, independentemente de qualquer coisa. Deste modo, a partir da invenção do *mito* mesmo de uma natureza humana, a busca de tais características aparece como possibilidade de se compreender o humano e classificá-lo segundo nítidas linhas divisoras a partir de suas funções e disfunções, formações e deformações, normalidades e anormalidades, ajustes e desajustes, enfim, enquanto categorias causais que possam dar conta, dentre

⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Tradução Salma Tannus Muchail. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 471-472.

outros, do anatômico, quando se trata do neural, ou do psíquico, naquilo que se refere ao mental, invenções que se fundam no saber científico enquanto capaz de identificar e controlar eventuais distúrbios comportamentais. Sem dúvida, há também neste espaço, e a lutar por ele, como já dito acima, a presença da fundamentação religiosa, uma vez que ela também disputa o lugar de soberania com seu discurso enquanto sendo o legítimo portador das mais puras verdades sobre o homem. De uma maneira ou de outra, estaríamos sempre na seara dos *mitos*. Ora, pergunta-se: o que se constata quando se trata de pensar as consequências práticas sobre os indivíduos ao se perceberem inseridos neste obscuro contexto discursivo de *verdades* que pretendem dizer a eles quem são e como devem ser, e, sobretudo, quem não podem ser? Certamente que as consequências são muitas e desastrosas. É a própria crença cega em uma natureza humana como lei que se vê materializada no corpo social através de práticas discursivas detentoras das verdades sobre o comportamento humano, pressupondo obstinadamente que há algo de necessariamente idêntico em todos e que deve reger uniformemente a maneira de falar, de sentir, de pensar, de agir, de interagir, etc. Para nós, herdeiros de uma lógica binária e ainda seus fiéis praticantes, restam então duas opções: ou somos iguais aos outros ou somos diferentes. Se formos diferentes, pois bem, somos estranhos, estamos de fora, à margem, em uma *zona de desconforto*. Pior ainda talvez seja perceber os “bem intencionados”, sobretudo acadêmicos, que insistem em discursos sobre a necessidade de inclusão dos diferentes. Reafirmam o discurso do reconhecimento das *diferenças* e fazem apelo às práticas de *tolerância*, sem talvez se darem conta, todavia, de que mais não fazem senão a *repetição* de discursos que pretendem erradicar. Tolerância tem a ver com favor, com pena, com benevolência; quer dizer *aturar, ter paciência com*; concessão de *benefícios* que na prática cotidiana podem parar de existir a qualquer momento se o tolerado extrapolar os limites que lhe foram reconhecidos e cedidos por aquele que *generosamente* o tolera: perde-se a paciência, não mais se atura, não mais se tolera, e ponto final. Por outro lado, vemos o discurso da *diferença*, palavra de ordem atualmente. Que diferença pode haver entre dois seres humanos se quisermos vê-los apenas e tão-somente como seres humanos? Nenhuma, certamente. Mas se quisermos levar em conta categorias inventadas, como a de que poderia haver outro tipo de raça humana por debaixo da cor da pele, como a *opção* sexual, a fé religiosa, a afinidade política, etc., aí sim, poderemos discursar tranquila e soberanamente sobre diferença e tolerância, mas não sem admitirmos que elas implicam, também, indiferença e

intolerância. Isso tudo termina por dar no mesmo, já que *tolerar é no fundo uma atitude de indiferença que se deve manter em relação ao que se pressupõe diferente*. Assim, quando se trata de afirmar a existência de algo como uma natureza humana comum a todos os seres humanos, o que se está a fazer é a delimitação entre eles a partir de identidades e diferenças, de modo que o diferente passa a ser entendido como não pertencente à ordem de tal natureza humana, já que nela estão contidas apenas as identidades, ainda que do outro lado, os *diferentes* sejam diferenciados e agrupados entre si a partir de identidades específicas, e assim adiante numa esquisita regressão ao infinito. Importa que, na prática, se alguém se mostra diferente disto que vem a ser caracterizado miticamente como a identidade humana como coisa *ideal*, a conclusão é clara no campo *real*: trata-se de uma aberração, de um defeito, de uma anormalidade, de algo que está fora dos padrões do humano, que está à margem, que é marginal, e marginal aqui em todos os sentidos negativos que o termo pode abrigar. Duas possibilidades daí decorrem: por um lado, se o defeito não for tão grave, significa dizer que pode ser corrigido, e, neste caso, a solução é encaminhar este alguém a casas de correção moral, mental, educacional, psíquica, etc., segundo o desvio certamente oriundo de uma má formação, e menos, talvez, de uma má fabricação, qual a peça defeituosa de uma máquina que apenas um *recall* resolveria. A liberdade em tais situações é tolhida provisoriamente, até que uma junta de sábios, vinda provavelmente de algum oráculo, decida que a pessoa já foi consertada e está agora apta a retornar ao convívio social, mas com a condição de se portar, de se comportar, de se conduzir de maneira *idêntica* aos demais, ou seja, sendo tolerada novamente desde que esteja em plena conformidade com as leis míticas da natureza humana e não se comporte mais como diferente disso. Quando não tem jeito, interna-se definitivamente, enclausura-se, exclui-se do convívio social, tolhe-se a liberdade definitivamente, lobotomiza-se, ou mesmo executa-se, retirando-lhe não apenas a liberdade, mas a própria vida. Enfim, o que importa é dar um jeito de se evitar, de uma maneira ou de outra, o risco nocivo que pessoas com defeitos tão graves e muitas vezes tidos como irrecuperáveis oferecem aos demais. O que está em jogo é o tipo de punição (solução) que se pratica em função do fator de risco que tais degenerados (problemáticos) trazem quanto a desvirtuarem os demais, como a velha laranja podre.

Ora, uma coisa é certa quando se afirma o mito de uma natureza humana: preconceitos antropológicos! Sim, preconceitos antropológicos, pois na medida em que se conceitua o homem como tendo que ser isso ou aquilo, todos que não se enquadrem neste modelo pré-determinado serão vistos, forçosamente, como estando em uma condição ou estágio que poderíamos chamar de pré-humano, inferior, abaixo, menor, fora, ao lado, mas não dentro. Conceituar é definir, é delimitar, é determinar, é criar um espaço bem preciso com claras margens dentro das quais deve estar contido o *ser*. Um espaço conceitual certamente imaginário que contém um fim (*definir*), um limite (*delimitar*), um término (*determinar*), isto é, um espaço que possui uma linha divisória nítida dentro da qual se encerra o *ser* e a partir da qual, para o lado de fora, começa o *não-ser*. Conceituar o *ser* humano a partir da ideia de uma natureza humana é fazer com ele exatamente a mesma coisa. Contudo, se considerarmos que todos os discursos que assim o fazem tendem, em última instância, ao ético-político, parece nítido que isso significa trancafiá-lo dentro de um espaço comportamental que é o do *ser* do homem, do *ser* humano natural, deixando de fora o que não é do ser do homem, o que não é natural, o que é não-ser humano sendo humano. Curiosamente, o espaço de fora, que é o da exclusão, parece ser muito maior do que o de dentro que enclausura, ilimitadamente maior, livre, e mesmo tentadoramente mais atrativo, se é que a liberdade de fato pulsa em nós. O espaço de dentro, ainda que possa figurar como uma zona de conforto, de segurança, parece conter também em germen o medo diante do risco do ser vir a ser não-ser, de se tornar idêntico ao diferente que se exclui, que está de fora, que é marginal. O medo de perder a razão, a sanidade, e se tornar o homem da desrazão, o insano, já que a desrazão também pode habitar em nós em potência. O medo de se tornar animal furioso, porque o predador também pode estar adormecido em nós. E o que poderíamos dizer quanto ao medo de se tornar homossexual? Será que a homofobia não é o medo de ver despertar em si mesmo a homossexualidade? Seja como for, parece que ser e não-ser coabitam no humano, onde ser é também não-ser. Talvez não por outro se diga diante de um comportamento que se reprova: você não está sendo humano!

Em todo caso, a obsessão científica à qual me refiro é apenas um dos sintomas em que preconceitos antropológicos se manifestam e são alimentados em nossas sociedades ocidentais; apenas uma das formas discursivas dentre as tantas manifestações preconceituosas que se encontram profundamente enraizadas em nossa cultura, todas

reivindicando para si as regras de um mesmo *modo de ser*, de *pensar* e de *agir* como sendo o modo correto, verdadeiro. O que a história nos mostra, como tão bem demonstrou Michel Foucault, é que todos estes preconceitos antropológicos foram inventados em um determinado momento do passado e que muitos deles continuam ainda vivamente presentes em nosso presente. São estes os “focos de experiência”, de experiências humanas *vividas por indivíduos* que se defrontam consigo mesmos e com os demais, através da experiência da loucura, da criminalidade, da homossexualidade, do racismo, enfim, de todas essas manifestações da experiência humana e que são transformadas em problemas por alguns outros humanos que alimentam em si mesmos o direito a discriminações, marginalizações, exclusões, escravizações, perseguições, linchamentos, espancamentos, (in)diferenças, (in)tolerâncias, execuções. A história vergonhosamente nos mostra que podem chegar ao ponto mais extremo e sombrio onde habita a monstruosidade do mito de uma natureza humana, materializando-se através do extermínio dos diferentes nos campos de concentração da ariana Alemanha nazista.

A cultura, através de muitas invenções históricas, já nos diz *a priori* qual figurino devemos vestir antes mesmo de nascermos. Uma pessoa negra, por exemplo, em uma cultura vergonhosamente racista como é a nossa, já tem uma história, já tem um lugar pré-determinado, já tem à sua espera *pré-conceitos* sobre quem ela é, sem nem mesmo ter começado a existir enquanto indivíduo. Assim se dá também com a mulher: ela já tem seu papel social e as regras para sua conduta antes de aportar numa sociedade inescrupulosamente machista como é a nossa. O mesmo se pode dizer sobre os homossexuais, que se compreende e se reconhece como sendo de uma maneira que a sociedade diz que não podem ser, que é proibido ser. Experimentam todos na pele, no corpo e na alma o que significa viver sob a intimidação constante do preconceito. Antes mesmo de nascerem, de existirem, de estarem aqui, são já marginalizados, desqualificados, desprezados, reprovados, desrespeitados, perseguidos, vigiados, culpados e punidos: já nascem com seus pecados originais. Os preconceitos são todos pecados originais. Um mito que se perpetua e se esconde disfarçadamente nos saberes sobre o homem que se valem da concepção de uma natureza humana como coisa inata, seja porque assim reza a bíblia ou a genética, ambos frutos de crenças culturais, entendida aqui a cultura em toda a abrangência dos saberes que ela mesma abriga.

Apenas em 1973 a homossexualidade deixou de ser considerada pelas principais organizações mundiais de psicologia como *doença*, *distúrbio* ou *perversão*, passando a não mais ser vista como um problema para o qual até então era preciso encontrar cura, tratamento, regeneração. No Brasil, somente em 1985 o Conselho Federal de Psicologia passou a adotar tal entendimento em relação à homossexualidade. É estarrecedor que não antes de 1990 a Organização Mundial de Saúde tenha decidido retirar a homossexualidade do rol de *doenças mentais*. Portanto, o que se vê, com efeito, é que a homossexualidade, enquanto problema mental, é algo que deixou de ser um problema há pouco mais de vinte anos. Noutro dia. Ontem praticamente.

Recentemente alguns países têm reconhecido legalmente a união matrimonial entre pessoas do mesmo sexo. Por outro lado, contudo, a homofobia se manifesta das maneiras mais assustadoras em nossa sociedade através de crimes contra homossexuais e mesmo pela tentativa de se impedir a aprovação de leis que não mais manteriam os homossexuais fora de muitos dos benefícios cidadãos que gozam os casais heterossexuais.

Tais dados estatísticos ilustram suficientemente bem o quão recente é, em termos concretos, porquanto históricos, a concepção, a conceitualização, o conceito mesmo que não mais aprisiona os homossexuais dentro da categoria de doença mental, como uma anomalia, uma degeneração psíquica, ou ainda como crime (em alguns países estejam sujeitos à pena de morte). Isso não significa dizer, todavia, que a homossexualidade tenha passado a ser aceita pelas sociedades com *naturalidade* por força da lei que não mais criminaliza ou da ciência que não mais a diagnostica como enfermidade. É importante salientar que mesmo diante de mudanças de perspectivas por parte da lei e da ciência, o que se tem na verdade são apenas dois dos muitos sintomas de um modo de pensar tiranicamente preconceituoso que se encontra agarradamente enraizado em nossa cultura ocidental e que apenas agora passam a ser revistos. Tomemos como exemplo a França, terra *de la liberté, de l'égalité, de la fraternité*, palavras tão retumbantemente bradadas no século XVIII e que, no entanto, não foram as que ouvimos na numerosa marcha de preconceituosos que há pouco vimos naquele país em manifestações, felizmente fracassadas, contrárias à legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Mais espantoso ainda é ver que a defensora incansável pela aprovação da união



estável entre pessoas do mesmo sexo, a ministra da justiça da França, Christiane Taubira, que é negra, vem sendo vítima, ela mesma, dos mais ferozes ataques racistas por parte dos franceses. Ademais, tanto na Inglaterra como nos Estados Unidos, avançou-se, também muito recentemente, na questão do reconhecimento legal de casais homoafetivos, países que, percebamos, estão dentre aqueles considerados os mais *democráticos* do mundo. Talvez seja mesmo preciso rever nosso conceito de democracia, modelo que deita berço na machista cultura grega arcaica. Não é por outro que em alguns importantes países ocidentais ditos democráticos as mulheres vieram a ter direito a votar, a participar da *pólis*, do *ágora*, apenas no século XX, ou seja, levamos mais de dois milênios para concluirmos que deveríamos nos desembaraçar desta obtusa herança helênica. Há certamente inúmeras outras malditas heranças gregas tão retrógradas quanto, as quais ainda as exaltamos, como a *ideia de bem*, por exemplo, que por força deve implicar seu não-ser, isto é, a *ideia de mal*. Aliás, Nietzsche já alertou quanto a isso com suas marteladas: desembaraçar-se destas ideias é ir *Para além do bem e do mal*. Mas deixemos a *Grécia* quieta, embora ainda hoje seus ecos repercutam fortemente entre nós, ocidentais.

Importa que os preconceitos, seja de onde quer que se originem, existem como coisa real e interferem maciçamente na maneira como os indivíduos se constroem, como se veem e se reconhecem como sujeitos, como seres no mundo, um mundo onde há as mais diversas formas de discriminação. Pode fazer, e faz na maioria das vezes, com que não apenas se sintam marginalizados, desqualificados, inferiorizados, apequenados, como também pode levar a se convencerem de que de fato são tudo isso, ou melhor, que nada são aos olhos dos que os discriminam. Isto pode gerar insegurança, medo, desconfiança, culpa, complexos e outros tantos sentimentos negativos que podem levar a um desconforto existencial se transportados para dentro de si, interiorizados até que passem a fazer parte constitutiva da própria personalidade, uma espécie de adulteração que pode impedir, de alguma maneira, que relações afetivas livres e saudáveis sejam estabelecidas com o mundo, com as pessoas, e, sobretudo, com aquelas com as quais se entra em relações mais íntimas de amor e sexo. No caso dos homossexuais, cresce-se sendo ensinado que se trata de um amor proibido e que não se tem o direito de vivê-lo como coisa real. Ensinam que o sexo é depravado e não passa de indecência, algo que deve ser controlado e sufocado dentro de si mesmo para não se cair em tentação e se

livrar do mal de um desejo socialmente indesejável. Até que ponto tais coisas são aprendidas e assimiladas como verdades por aqueles discriminados? Afinal e, sobretudo, não é em nada desprezível a força que as palavras e atitudes de um pai e de uma mãe têm na formação da personalidade, seja em que sentido for. E o que fazer diante da contradição entre o desejo que pulsa *naturalmente* no mundo interno em face do mundo externo que o repulsa? Para muitos, uma possível solução se encontra no caminho que leva ao claustro, que pode ser o dos monastérios, por exemplo. Lá ou não, o pior dos claustros está na escolha do caminho que conduz a esconder-se dentro de si mesmo, no voto ao silêncio do que é proibido expressar, no sufocamento de si mesmo e do desejo de amar. Creio que seja possível cogitar que a repressão do desejo de amar termine se manifestando e saindo por uma válvula de escape que leva ao individualismo, ao egoísmo, ao narcisismo, já que parece sobrar só o espelho como possibilidade de se ver no mundo, amando a si mesmo e sendo amado por seu próprio reflexo, vivendo em si mesmo e sem culpa um amor que é pecado original para além da cumplicidade do espelho.

Como aceitar a homossexualidade e conviver com ela como coisa natural se a sociedade em geral diz que não o é, que não faz parte da *natureza humana*? É certo que cada um tem sua própria percepção de mundo e reage às coisas de maneira própria, e embora para muitos homossexuais a homossexualidade não se apresente diretamente como sendo um problema para eles mesmos, isto não os faz estarem livres de preconceitos, humilhações, agressões. Como em todo preconceito, uma coisa é a percepção que alguém tem de si mesmo, outra é a que este alguém percebe que a sociedade tem de si através dos muitos aterrorizadores olhos algozes que o espreitam.

Seja como for, se naquele que se percebe homossexual há, em seu mais íntimo ser, a informação interna que lhe diz a si mesmo que sua homossexualidade é coisa natural, que não é doença, não é distúrbio, nem perversão, mas, ao mesmo tempo, percebe também que a sociedade o contradiz lhe informando que não é coisa natural, que ele é sim um doente, um perturbado, um pervertido, que precisa de tratamento, então, parece haver aí um *conflito de identidade*, uma contradição propriamente dita. Ou ele se identifica com uma coisa ou com a outra. Ou ele constitui e constrói sua identidade fundando-a no princípio do reconhecimento de si mesmo como sendo uma pessoa como as outras, ou se aceita e se reconhece na condição do patológico. Ou ele se

formula como *sujeito* livre para ser o que é, o que deseja ser, o que quer ser, ou fica *sujeito* ao que determinam que deva ser, desejar e querer. Evidentemente, há entre os extremos infinitos caminhos a seguir, mas é no extremo onde reside o *sem preconceito* que ele deveria inexoravelmente se colocar, mas aí é preciso muita coragem, muita luta, muitas batalhas, tantas guerras, se de fato quiser ocupar o espaço legítimo que sabe ter direito dentro de uma cultura onde, na verdade, haverá sempre alguém que jamais admitirá tal legitimidade, e isto ele mesmo nunca poderá esquecer, porque deverá estar sempre atento às emboscadas, aos ataques, pois embora tudo possa parecer bem solucionado, normalizado, há sempre o risco de manifestar sua homossexualidade na hora e no lugar errados. Haverá sempre um estado de alerta permanente, estado de sobrevivência mesmo, que não o deixará jamais esquecer que ele é homossexual e vive em uma sociedade perigosamente preconceituosa. Ele não pode se esquecer do que é o preconceito e de onde são capazes de chegar as ações dos homofóbicos, o que significa dizer que o preconceito tem que habitar para sempre dentro dele, ou seja, que ele jamais poderá apenas ser e estar no mundo como uma outra pessoa qualquer.

Discute-se tanto sobre os limites da liberdade de expressão como sendo um dos pilares fundamentais de um estado democrático de direito, que então cabe aqui perguntar: como entender que não há fragilidade nos discursos que acreditam que a única maneira que o ser humano se expressa é pela palavra? Ora, se a questão da liberdade de expressão é no fundo uma questão de comunicação, e se isto implica a veiculação de uma informação, então os homossexuais em geral se encontram privados de tal direito dito fundamental, o que quer dizer, também por este vértice, pois há inúmeros outros, que nosso estado não é, de maneira alguma, um estado democrático de direito, até porque direito e dever são indissociáveis em um estado que se pretenda como tal. O homofóbico só manifestará sua animalidade perversa ao se sentir provocado, ameaçado, acuado, com medo mesmo, como etimologicamente significa o termo fobia; um medo que dá ensejo à agressão quando diante de si percebe a presença, para ele ameaçadora, de um homossexual. Para que isso não ocorra, para que seja evitado, deve o homossexual se esconder, calar-se, não expressar, não comunicar, de modo algum, sua condição de fácil e indefesa presa dos preconceitos homofóbicos. Fácil e indefesa porque o tal do estado dito de direito democrático não impõe ao homofóbico e a todos os preconceituosos, na forma punitiva da lei, a obrigação inegociável, o dever em seu

sentido mais pura e cristalinamente democrático do necessário respeito à liberdade de expressão, da expressão de se poder ser o que se é. Os homofóbicos só se sentem livres para ameaçar a liberdade de expressão dos homossexuais porque não há leis que os ameacem em sua própria liberdade, que os obriguem a guardar dentro de si seus pensamentos e não os expressar de modo algum. Toda forma de preconceito é intimidadora, interfere na intimidade do outro e o força a estar timidamente recolhido dentro de si.

Penso que as pessoas têm feito muita confusão quando defendem que a liberdade de expressão deve ser coisa ilimitada e não pode ser *censurada*. Tomemos o próprio exemplo do preconceito racial e percebamos que a liberdade de expressão não é coisa assim tão irrestrita na forma da própria lei, ao menos em nosso país. Que o preconceituoso se sinta livre para pensar o que bem quiser pensar sobre uma pessoa negra, pois bem, isso diz respeito à liberdade de pensamento dentro do limite de sua própria consciência. Todavia, que ele não ouse imaginar que é livre para retirar da caixinha de sua consciência seus pensamentos fétidos para expressá-los na forma que for, seja verbalizando-os por palavras ou demonstrando-os por ações, porque se o fizer, estará cometendo um *crime inafiançável* na forma da lei, e, portanto, perderá de imediato sua liberdade no sentido mais pleno: será colocado atrás das grades por ter atentado contra o íntimo de outra pessoa ao supor que não tinha a obrigação de respeitá-la, o dever mesmo de manter seus pensamentos preconceituosos enjaulados dentro de seu próprio íntimo, no silêncio mesmo da caixinha de sua consciência defeituosa. Percebamos, portanto, que não há liberdade de expressão neste sentido, e ainda que o preconceito racial não seja varrido de nossa sociedade por força da lei que criminaliza a discriminação racial, ela ao menos intima os racistas e os faz pensar duas ou mais vezes antes de se manifestarem. Assim também protege hoje as mulheres a Lei Maria da Penha. Contudo, quando se trata de homofobia, a situação é ainda, lamentavelmente, outra.

Vemos escorrer da boca de bolsonaros e felicianos uma quantidade assustadora de pensamentos podres e fedorentos sem que nada lhes aconteça. Por quê? Porque não há leis que os intimidem e obriguem a guardar dentro de si mesmos as *verdades* que acreditam possuir, oriundas certamente da alucinação que lhes faz crer serem profetas com a missão de zelar sobre a tal da natureza humana, permitindo, assim, que impune e

livremente as expressem através de seus discursos maledicentes. Certamente, mais do que as ofensas, agressões e desrespeitos impostos por essa corja de seres macabros, o que mais aterroriza é constatar o quanto se está desprotegido e desamparado por lei diante das ameaças concretas que podem resultar dos discursos destes facínoras em potencial e da matilha de lobos vorazes que alimentam e adestram contra as ovelhas para eles negras. Inimaginável é o estrago que fazem na formação da identidade de uma criança que se percebe homossexual e ouve tais discursos espúrios: no mínimo o risco de deformação da personalidade ante o terror que pregam. Em um estado de direito democrático que se preza enquanto tal, não pode haver nenhuma liberdade de expressão para pensamentos tão injuriosos em detrimento da liberdade de expressão de alguém poder ser o que é, de manifestar sua identidade, porque tais pensamentos ultrajantes não se sustentam senão no mito de uma natureza humana e na prepotência de alguns fanáticos que resolveram ser os senhores do caminho, da verdade e da vida dos outros. A verdade que pregam a partir do saber que dizem possuir tem efeitos de poder desastrosos. Vão tão longe, que chegam mesmo a interferir nos Poderes da República. Ainda hoje se fala em tratamento contra a homossexualidade dentro do Congresso Nacional, com projetos que tentam impor a “cura gay” e derrubar a resolução 01/99 do Conselho Nacional de Psicologia, que proíbe que se prometa tal tratamento por parte dos psicólogos. Apenas em um país que passa ao largo da noção de estado democrático de direito, ignora a Declaração Universal dos Direitos Humanos e despreza sua própria Constituição, é que um deputado homofóbico fundamentalista consegue ser eleito por seus pares como presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados, de onde profere os mais inescrupulosos discursos.

Diante de tal quadro, que pode ser infinitamente mais aterrorizante do que estas poucas palavras conseguem representar em face da realidade cotidiana da homofobia, há toda uma enorme série de efeitos que daí decorrem e que, objetivamente, terminam por afetar todo o processo de constituição e construção da identidade, da personalidade, do Eu, ou seja, a própria subjetivação daquele que vive a experiência de ser homossexual em uma sociedade como a nossa. Fazem com que a percepção que muitos homossexuais têm de si mesmos interfira de maneira danosa na própria psique a partir da interiorização do mantra do preconceito social que expressa cruelmente o entendimento da homossexualidade enquanto anomalia, perversão, doença, distúrbio, possessão

demoníaca, etc.. Creio que muitos, ainda hoje, em pleno alvorecer do século XXI, e mesmo apesar de alguns avanços no sentido de um respeito aos homossexuais por parte de algumas parcelas da sociedade, ainda assim, muitos são aqueles, sobretudo os jovens, que se encontram em permanente conflito de identidade, na dificuldade mesma do reconhecimento de si na condição de homossexual, sem que isto não seja percebido por eles como um grave problema. Por mais que observemos mudanças positivas neste sentido, não devemos nos enganar achando que esta realidade esteja presente também para além de pequenas ilhas, de alguma maneira *livres* de preconceitos, que podemos encontrar em alguns bairros de algumas grandes cidades. Com efeito, de um modo geral, a escola, a família, o ambiente de trabalho, o bairro, o ônibus, o bar, a praia e outros tantos espaços de necessário convívio social, independentemente dos níveis socioeconômicos, continuam sendo extremamente inóspitos quanto à atitude de alguém que resolve se assumir e se expressar homossexual. O que quer dizer a expressão “sair de dentro do armário” senão sair de dentro de si mesmo e mostrar a cara ao mundo para poder ser o que se é? O armário é a armadura em que se protegem e onde devem estar por imposição de uma cultura predominantemente preconceituosa que os intimida. Certamente não por outro se percebe a existência de guetos gays nas cidades. Segundo o Dicionário Houaiss, gueto é, por extensão de sentido, “todo estilo de vida ou tipo de existência resultante de tratamento discriminativo”.¹⁰ Neste sentido, equivale dizer que são espaços próprios nos quais alguns homossexuais podem enfim fazer valer o exercício da liberdade de expressão de suas existências como elas são, de seus próprios estilos de vida, de suas identidades sem contradição, e certamente com a percepção de estarem longe de riscos possíveis, livres de medos. Todavia, não deixam de ser espaços de exclusão, de auto exclusão *forçada*.

O preconceito está muito mais estranhado culturalmente em nossa sociedade do que talvez pareça. Em nossa sociedade machista, o jovem macho, se desde cedo não provar aos outros sua virilidade, seu ser garanhão, comedor de garotinhas, corre o risco de virar motivo de chacota. Seu desempenho como macho é colocado à prova a cada instante, inclusive em família, através de diversas cobranças sutis neste sentido. Ademais, é curioso notar também o quanto o preconceito está sub-repticiamente presente, de maneira contraditória, em sentenças politicamente corretas, como “eu

¹⁰ HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 1496.

respeito a *opção* sexual de cada um”, que muitos verbalizam no sentido de afirmar que não nutrem preconceitos contra os homossexuais. Contudo, e ainda que a intenção seja esta, dizer que se trata de uma *opção* denota uma falácia, porquanto implica admitir que uma escolha foi feita segundo a livre vontade individual, ou seja, a escolha pela preferência de ser homossexual. Donde, somos levados a concluir que devemos admitir também que a escolha poderia ter sido no sentido de ser um heterossexual, mas, sabe-se lá o motivo, dirão alguns, resolveu ser homossexual. Ora, se de fato se trata de uma *opção sexual*, então devemos esperar, com toda legitimidade, que um heterossexual possa e deva responder à seguinte pergunta: em que momento de sua vida você resolveu fazer a *opção* por ser um heterossexual? Imagino que isto nunca tenha sido um problema, uma questão propriamente dita, para um heterossexual, ao passo que para alguns homossexuais, sim, pois imagino que muitos deles talvez tenham desejado ou ainda desejem poder fazer a opção pela heterossexualidade, e isto não porque terem nascido com esta questão, com este problema, mas apenas porque aprenderam com a sociedade que ser homossexual é um problema, e dele, seguramente, muitos desejariam se livrar. Contudo, colocada a questão nos termos acima, não me parece nada evidente que algum heterossexual admita que sua heterossexualidade se trate de uma escolha feita por ele em algum momento de sua vida, como tampouco o admitiria, creio, qualquer homossexual. Não temos sobre nossa vontade nenhuma possibilidade de alterar o que acredito ser totalmente natural, no sentido mesmo de lei, daquilo que não pode ser de outro modo, além de acreditar também que qualquer tentativa de reprimir o que é natural resulte *naturalmente* em algo desastroso para o próprio indivíduo, a menos que façamos eco com aqueles que acreditam na cura. Trata-se da *natureza individual* de cada um, e não *da* natureza humana em geral; trata-se de singularidade, de individualidade. Assim, se é possível fazer algo em relação à homossexualidade no sentido de uma opção, isto não reside em absoluto na questão de ser ou não ser homossexual, mas de se assumir ou não como sendo homossexual face ao preconceito construído socialmente em relação à homossexualidade.

Fato é que por conta do preconceito muitos homossexuais não se sentem *naturalmente* aceitos como pessoas *normais* no ambiente familiar, escolar, social em geral, o que os leva a não se aceitarem a si mesmos, provocando enormes conflitos existenciais durante a construção da própria personalidade a partir de contradições de

identidade advindas da encruzilhada entre o não querer assumir sua sexualidade e o fato de perceber que nada poder fazer contra isso. Certamente apenas os homossexuais experimentam o que é ser criança nestas condições, e ainda que talvez nem todas as crianças homossexuais passem por isso, acredito que muitos se viram ou se veem ainda hoje às voltas com toda uma gama de questões e conflitos dos quais crianças heterossexuais estão livres. Crescem de maneira completamente diversa. Assim, a impossibilidade de dar fim a esta contradição que as acomete, que pode vir carregada de muita solidão, de medos, de inseguranças, de desconfiança, não deixa de ser uma verdadeira tortura vivencial que pode vir a gerar todo um esgotamento psíquico e o esvaziamento da alma, um efetivo desânimo que pode torná-las seres frios, distantes, escondidos, enigmáticos, eternamente fugindo dos desejos, das emoções e dos sentimentos, talvez carregando para sempre dentro de si mesmos a punição por terem nascido com o pecado original que lhes diz que seu amor é um amor proibido e seu sexo depravado. Creio que isto possa conduzir a um isolamento dentro de si mesmo e o conseqüente afastamento do mundo e das tantas belas maravilhas que nele existem, especialmente a de poder viver a experiência indizível de amar e ser amado. Se o amor é algo necessário, talvez a única forma de amor que lhes sobre seja a de se amarem a si mesmos, mas também de forma contraditória e correndo o risco de que a saudável e imprescindível autoestima extrapole e se transfigure em narcisismo, individualismo, egoísmo.

Qualquer lógica formal parece ir para o espaço se o que se tem pela frente de si são preconceitos. O Princípio da Identidade, por exemplo, vira piada de salão, conversa fiada, papo furado. Afirmar que *aquilo que é, é; aquilo que não é, não é*, não daria certo nem se fosse receita de bolo, porque não faz o menor sentido em termos existenciais, em termos de uma realidade concreta, quando se trata de sofrer a manifestação de preconceitos que só existem porque se fundam na pressuposição absurda e mítica da concepção de algo como uma natureza humana, presente em diversas formas de saberes e se referindo, precisamente, àquilo que diz respeito à conduta, ao comportamento humano, e não nos enganemos quanto a poder se tratar de algo diferente. Portanto, a questão que se coloca é a seguinte: como alguém que se entende e se percebe como sendo homossexual, ou seja, como tendo o desejo de se relacionar sexualmente com pessoas do mesmo sexo que o seu, deve se conduzir dentro de uma cultura que não

reconhece o seu desejo como coisa natural, legítima? Ora, o que temos, então, segundo o princípio da identidade, parece ser: *aquilo que é natural, é; aquilo que não é natural, não é*. Donde se conclui, sem muito esforço, que parece haver uma contradição, contradição que deve ser enfrentada pelo homossexual de alguma maneira. Vale a ressalva de que não enfrentar também pode ser uma das maneiras de enfrentamento, bastando para tal que se abra mão de si mesmo e que se deixe conduzir sem se comportar como uma ovelha negra. Pode convencer-se e decidir-se a casar, ter filhos, virar seminarista, enfim, ludibriar-se de inúmeras maneiras por não se aceitar enquanto homossexual. Se isto é possível ou não, se alcançará ou não o desejo de não-ser, isto não significa dizer que o conflito entre ser e não-ser não possa estar ainda habitando em seu próprio ser. Creio que esta postura, esta atitude que leva alguém a inventar e criar diversos modos de existência no sentido de uma não aceitação de si, todas originariamente advindas da problemática experiência de se viver sob a *tortura* constante de preconceitos, creio que sejam, no fim das contas, modos de vida, modos de existência, em que há, da maneira que for, a tentativa de vir a ser *normal*, ainda que isto implique *se tornar algo diferente do que se é*, mas aqui, diga-se bem, em sentido totalmente negativo, na medida em que a escolha que se faz pela transformação de si advém de uma imposição exterior, e, portanto, em sentido contrário àquele que me parece ser o da liberdade individual. Se ser homossexual é algo natural, parece que a opção por qualquer caminho que leve ao não-ser homossexual, não deixa de ser uma violação de si mesmo, um autoflagelo, uma autotortura, um atentado, um movimento antinatural contra si mesmo; não deixa de ser, sob as mais variadas formas, uma pseudo-existência não-homossexual, porque este caminho é o do mundo ideal, inventado, e não o do mundo real, o que existe, mas, para muitos, infelizmente, a inversão é clara por força dos preconceitos.

Sejam quais forem os caminhos tomados no sentido da afirmação de si, indo pelas vias da aceitação ou não de si, creio que é preciso ter em mente o princípio de que nossa liberdade é e continuará sempre nossa; que é sempre possível alterar o rumo tomado; dar uma nova forma a nossa própria existência e lutar para que os demais também gozem de um direito que em si mesmo inalienável. Somos nós mesmos os responsáveis pelo rumo que damos à nossa vida, pela estrada e caminhos que trilhamos e os rastros que deixamos enquanto escrevemos nossa própria história de vida. Somos

autores deste livro-vida e cabe somente a nós mesmos, imperiosamente a nós mesmos, escrevê-lo, inventá-lo, criá-lo, alterá-lo, mudá-lo, desde que assim desejemos e reconheçamos que é preciso fazê-lo. Todavia, sem a proteção da própria sociedade, tal realidade para muitos inexistente e continuará inexistindo. É preciso que a luta contra os preconceitos seja uma luta de todos aqueles que acreditam na liberdade e na possibilidade de uma sociedade menos cruel, por que poucos não são os lares em nosso país destruídos pela perda de entes queridos por causa da homofobia, algo que tem passar a estar urgentemente enquadrado no rol de crimes hediondos e inafiançáveis.

Os preconceitos por si só intimidam e podem empurrar uma vida inteira para dentro do armário; podem gerar neuroses e conflitos psicológicos irreversíveis; podem mutilar existências e enquanto este quadro macabro não for alterado, deveríamos nos sentir envergonhados ao pronunciarmos a palavra liberdade, que é condição de possibilidade de alguém se reinventar a si mesmo a cada instante, de tirar as roupas mal vestidas e escolher o figurino que não quer usar. *Nus* talvez seja como mais confortavelmente nos sentiríamos se não nos dissessem desde cedo como devemos nos portar, nos vestir, nos conduzir.

Concluo com um pequeno trecho do poema *Tabacaria*, de Fernando Pessoa, o qual dispensa comentários quanto ao que se pode fazer de si mesmo.

Fiz de mim o que não soube,
E o que podia fazer de mim não o fiz.
O dominó que vesti era errado.
Conheceram-me logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me.
Quando quis tirar a máscara,
Estava pegada à cara.
Quando a tirei e me vi ao espelho, Já tinha envelhecido.
Estava bêbado, já não sabia vestir o dominó que não tinha tirado.
Deitei fora a máscara e dormi no vestiário
Como um cão tolerado pela gerência por ser inofensivo
E vou escrever esta história para provar que sou sublime.

Bibliografia:

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, Tome II (1976-1988)*. Paris: Quatro / Gallimard, 2001, pp. 1597-1598.

_____. *Entrevistas* (com Roger Pol-Droit). Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *As palavras e as coisas*. Tradução Salma Tannus Muchail. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nau, 2008.

_____. “O que são as Luzes? [What is Enlightenment?, 1984].” In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*, tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2008.

_____. “Foucault”. In: *Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado da Motta. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2011.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001

Transformar o poder: um estudo sobre a questão da biopolítica em Foucault e Negri

Pedro Fornaciari Grabois¹

Resumo

O artigo procura conceituar a questão da biopolítica em Foucault e Negri e apresenta a distinção entre biopoder e biopolítica como chave de inteligibilidade da questão da constituição de si como forma de resistência. Outra questão que entra em jogo no estudo proposto é a da possibilidade de transformação das relações de poder a partir da resistência, que lhes é anterior.

Palavras-chave: Biopoder. Biopolítica. Poder. Resistência

Résumé

Cet article cherche à conceptualiser la question de la biopolitique en Foucault et Negri et présente la distinction entre biopouvoir et biopolitique como clé d'intelligibilité de la question de la constitution de soi como forme de résistance. Autre question qui entre en jeu dans l'étude proposée c'est celle de la possibilité de transformation des relations de pouvoir a partir de la résistance, qui leur est antérieur.

Mot-clés: Biopouvoir. Biopolitique. Pouvoir. Résistance

Um texto, para mim, é apenas uma pequena engrenagem numa prática extratextual.
Deleuze

Introdução

Pensar a possibilidade de transformar o poder passa também por uma transformação na forma de concebê-lo. O poder aqui não se refere a uma entidade, substância ou propriedade e não deve ser analisado como sendo da ordem de uma representação monárquica do poder soberano, ou da lei, ou de uma unidade global de dominação.

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
E-mail: pedrograbois@gmail.com.

Em *Vigiar e Punir* (1975), Foucault já afirmava que o exercício do poder “não se aplica pura e simplesmente como uma obrigação ou uma proibição, aos que ‘não têm’; ele os investe, passa por eles e através deles; apoia-se neles” (FOUCAULT, 2009, p. 30). Na ocasião, ele apontou como o estudo de toda uma microfísica do poder supõe que “o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos”. Seu modelo de exercício é “antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio”. Trata-se de um poder que não se possui, que “não é o ‘privilégio’ adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas” (FOUCAULT, 2009, p. 29).

Uma vez explanada, a título de introdução, a noção de poder em Foucault, que também é basilar para Negri, damos seguimento a este breve estudo da seguinte maneira: em primeiro lugar, apresentamos, de forma bastante sintética, a noção de biopolítica em Foucault; em segundo, apresentamos, em dois tópicos, o modo pelo qual Negri discute a questão da biopolítica em sua oposição ao biopoder, mostrando o nítido deslocamento de um autor em relação ao outro; e por fim, apresentamos a hipótese negriana sobre o primado da resistência em relação ao poder.

O texto que se segue, assim dividido, procura fornecer ferramentas conceituais para a compreensão e possível intervenção em lutas sociais e políticas da atualidade.

A biopolítica em Foucault

O problema da biopolítica no pensamento de Foucault não é fácil de ser abordado, pois assume diferentes contornos a cada vez que o filósofo o aborda, não é “apresentado de uma vez por todas, desenvolvido e acabado, num único momento ou numa mesma obra, mas vai ganhando visibilidade e assumindo maior complexidade num percurso que poder ser mais ou menos situado na *démarche* de Foucault” (GADELHA, 2009, p. 81-82). Sobre as aparições da noção de biopolítica em Foucault, Gadelha (2009, p. 81) resume:

Esse tortuoso processo se dá em meio a pesquisas fragmentárias que, ora em paralelo, ora cruzando-se entre si e apoiando-se e prolongando-se umas nas outras, investigam as mútuas implicações entre a sexualidade, o controle do corpo-organismo e o controle do corpo-espécie-população; as relações entre norma, disciplina e biopolítica, bem como as relações entre todos esses fatores e a arte de governar, particularmente no âmbito do liberalismo e do neoliberalismo (biopoderes, controle, tecnologias do eu, etc.).

Em *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* (1976), Foucault escreve sobre um “poder sobre a vida” que teria se desenvolvido a partir do século XVII, abrindo “a era de um bio-poder”. As disciplinas do corpo (“anátomo-política” do corpo humano) e as regulamentações da população (“bio-política” da população) teriam constituído os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização deste poder exercido sobre a vida. Este bio-poder teria se constituído enquanto

elemento indispensável ao desenvolvimento do *capitalismo*, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos *fenômenos de população* aos processos econômicos (FOUCAULT, 1988, p. 132, grifos nossos).

Tratar-se-ia de um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida e que necessita de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos, não mais um *fazer morrer*, mas um *fazer viver*, no sentido de uma distribuição dos vivos em um domínio de valor e utilidade, tendo por objetivo qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, melhorar ou majorar a vida (FOUCAULT, 1988, p. 135) ².

Foucault afirma que “deveríamos falar de ‘bio-política’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos” (FOUCAULT, 1988, p. 134). A biopolítica marca, assim, o limiar biológico da modernidade e pode ser compreendida como uma “resposta política ao aparecimento, no século XIX, desse novo objeto de conhecimento – a vida do homem como espécie”

² No século XIX, o direito do soberano de matar e de deixar viver não é exatamente substituído e nem mesmo desaparece, mas passa a ser atravessado por um poder exatamente inverso, o de “fazer viver” e de “deixar morrer”. Para tratar da permanência do “direito de dar a morte” nas sociedades contemporâneas, Foucault lança mão da noção de “racismo de Estado” que remete a um mecanismo de poder que opera uma separação no interior de uma população, distinguindo entre “aqueles que devem viver” e “aqueles que devem morrer”. Todo um estudo mais aprofundado é necessário para pensar estes apontamentos de Foucault e sua pertinência para compreender o fenômeno do racismo no Brasil e no mundo contemporâneo. Para uma breve aproximação da questão, Cf. NOGUERA, DA SILVA, 2011.

(PORTOCARRERO, 2008, p. 420). Naquilo que Foucault chamou de “era do biopoder”, os mecanismos disciplinares do corpo continuam atuantes, mas conjugados a toda uma série de mecanismos de controle da população:

Dizer que o poder, no século XIX, [...] incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra (FOUCAULT, 1999, p. 300).

Uma série de autores, dentre eles Rabinow e Rose (2006), argumenta que não se pode esquecer que a conceituação foucaultiana de biopolítica é historicamente bastante precisa e delimitada: refere-se à emergência da população como problema político e aos fenômenos ligados à saúde coletiva de um corpo populacional no contexto da formação das grandes cidades na Europa do século XVIII e XIX. Com efeito, a primeira vez que Foucault faz menção à questão da biopolítica é em 1974 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, na conferência *O nascimento da medicina social*, onde ele afirma que “o corpo é uma realidade bio-política e que “a medicina é uma estratégia bio-política” (FOUCAULT, 2004, p. 80)

Concordamos com Rabinow e Rose (2006) sobre a atenção necessária a esta delimitação histórica de Foucault, no entanto, discordamos que perspectivas que ampliam a abrangência das noções de biopoder e biopolítica caiam num vazio analítico. Segundo esses autores, em Negri, uma noção como a biopoder é capaz de descrever tudo e, ao mesmo tempo, de não analisar nada (RABINOW; ROSE, 2006, p. 31). Neste artigo, não nos pautamos por essa crítica, mas procuramos explorar a perspectiva negriana em seus próprios termos.

A seguir, veremos como Negri, em parceria com Michael Hardt, se apropria da elaboração foucaultiana de biopolítica e na sequência apresentaremos a distinção elaborada por Negri entre biopoder e biopolítica e suas consequências para uma compreensão dos processos de resistência e subjetivação nas lutas sociais e políticas.

A produção biopolítica

No livro *Império* (2000), Antonio Negri e Michael Hardt retomam o pensamento de Foucault para tratar da *produção biopolítica* nas sociedades contemporâneas. Os autores defendem que a obra de Foucault, junto com a de Deleuze, permite o reconhecimento da transição histórica de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle. Sobre essa “transição”, com efeito, Deleuze (1992, p. 220, grifo do autor) é explícito: “são as *sociedades de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares”, “formas ultra-rápidas de controle ao ar livre” “estão substituindo as antigas disciplinas que operavam na duração de um sistema fechado”.

Por sociedade disciplinar, Hardt e Negri (2010, p. 42) compreendem aquela “na qual o comando social é construído mediante uma rede difusa de dispositivos ou aparelhos que produzem e regulam os costumes, os hábitos e as práticas produtivas”. A sociedade de controle, em contraposição à sociedade disciplinar é definida como aquela sociedade “na qual mecanismos de comando se tornam cada vez mais ‘democráticos’, cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos” (HARDT; NEGRI, 2010, p. 42). A sociedade de controle é, assim, caracterizada por:

uma intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização de disciplinaridade que animam internamente nossas práticas diárias comuns, mas, em contraste com a disciplina, esse controle estende bem para fora os locais estruturados de instituições sociais mediante redes flexíveis e flutuantes (HARDT; NEGRI, 2010, p. 42).

Os autores de *Império* frisam que “a obra de Foucault permite reconhecer a natureza *biopolítica*” do novo paradigma de poder. Lançam mão, então, da noção de *biopoder*, para falar de uma forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e rearticulando-a. O biopoder é, para os autores, um poder que adquire comando efetivo sobre a vida total da população quando se torna função vital, abraçada e reativada pela própria vontade de todos os indivíduos. Esse poder tem por função mais elevada e tarefa primordial, envolver a vida totalmente e administrá-la. O que está diretamente em jogo no biopoder é a produção e a reprodução da própria vida (HARDT; NEGRI, 2010, p. 43).

Para Hardt e Negri, só a sociedade de controle está apta a adotar o contexto biopolítico como terreno exclusivo de referência e pode ser reconhecida como o reino do biopoder. Para eles, a disciplinarização da sociedade, embora tenha fixado os indivíduos dentro de instituições, não teria tido êxito em consumi-los completamente no ritmo das práticas e da socialização produtivas, isto é, não teria conseguido permear inteiramente suas consciências e corpos, a ponto de organizá-los na totalidade de suas atividades. Haveria, então, na sociedade disciplinar: uma relação estável entre poder e indivíduo, e uma correspondência entre a invasão disciplinar e a resistência do indivíduo (HARDT; NEGRI, 2010, p. 43). Nesta perspectiva, a disciplina como tecnologia política seria já uma resposta às resistências dos indivíduos. Estas forças de resistência seriam primeiras; e o poder disciplinar teria se formulado na tentativa de submetê-las. No processo de transformação do poder em algo inteiramente biopolítico, todo o corpo social teria sido abarcado pela máquina do poder e desenvolvido em suas virtualidades, numa relação caracterizada como aberta, qualitativa e expressiva. Os autores defendem que neste momento, a resistência já não é apenas do indivíduo, mas da sociedade como um todo: “a sociedade, agrupada dentro de um poder que vai até os gânglios da estrutura social e seus processos de desenvolvimento, reage como um só corpo”, as resistências deixam de ser marginais para tornarem-se ativas no centro de uma sociedade que se abre em redes (HARDT; NEGRI, 2010, p. 43).

Para os autores, o contexto biopolítico do novo paradigma de governo mundial é indispensável à análise política, sendo ele responsável por apresentar o poder como alternativa, não apenas “entre obediência e desobediência, ou entre participação política formal e recusa, mas também em toda a esfera da vida e da morte, da fartura e da pobreza, da produção e da reprodução social” (HARDT; NEGRI, 2010, p. 45). Fazendo referência ao pensamento de Foucault, eles enfatizam o aspecto produtivo do biopoder e retomam a conferência de 1974 sobre o nascimento da medicina social, à qual fizemos menção acima, para reafirmar que o controle da sociedade sobre os indivíduos não opera apenas através da consciência ou da ideologia, mas no corpo e com o corpo e que, na sociedade capitalista, a produção da vida está ligada ao aspecto biológico, somático, físico dos indivíduos e das populações.

Biopolítica versus biopoder

Vimos até como Foucault apresenta a questão da biopolítica e como Negri em parceria com Hardt se apropria dessa discussão para uma análise política da atualidade. Agora, gostaríamos de apresentar uma distinção mais nítida entre as noções de biopoder e biopolítica, seguindo a linha interpretativa até certo ponto inaugurada por Negri, entendendo que esta distinção é chave de inteligibilidade para se pensar a questão das novas formas de constituição de si como forma de resistência política nas atuais lutas que atravessam o capitalismo. Recorremos também à conceituação de biopolítica realizada por Negri por considerá-la bastante interessante para uma compreensão da articulação entre ética e política proposta por Foucault³. Para Revel (2005, p. 28),

o tema da biopolítica seria fundamental para a reformulação ética da relação com o político que caracteriza as últimas análises de Foucault; mais ainda: a biopolítica representaria exatamente o momento de passagem do político ao ético.

Ao abordar a questão do biopoder em *A Vontade de Saber*, o próprio Foucault defende que não se trata de um poder que integre a vida exaustivamente “em técnicas que a dominem e gerem”; para ele, ao contrário, a vida “escapa continuamente” a estes mecanismos de poder. É justamente sobre essa vida que escapa continuamente que as novas lutas sociais teriam se fundado: “E contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo.” (FOUCAULT, 1988, p. 136). É possível ver aqui uma distinção entre um poder que tenta investir sobre a vida e uma resistência que se apoia na vida para resistir ao poder⁴.

Já para Negri, a relação entre política, ética e possibilidade de resistências criadoras de novas formas de subjetivação se fundamentaria num duplo valor atribuído à noção de biopolítica, que pode ser apontado, em linhas gerais, como: por um lado, o poder sobre a vida (o biopoder ou os biopoderes), e, por outro lado, as potências da vida (a biopolítica propriamente dita). Para pensar a possibilidade da resistência e sua

³ Desenvolvemos e aprofundamos a questão específica da articulação entre ética e política no pensamento de Foucault em outro artigo, sem, no entanto, tratar da questão da biopolítica, Cf. GRABOIS, 2013.

⁴ Em outro artigo, discutimos a relação entre poder e resistência no pensamento de Michel Foucault, a partir das noções de revolução, contracondutas, lutas e sublevações, Cf. GRABOIS, 2011.

primazia em relação ao poder, os autores ligados a Negri reivindicam uma nítida distinção, e mesmo uma oposição, entre biopoder e biopolítica.

Em seu artigo *Le tournant biopolitique de la pensée de Michel Foucault*, Negri afirma que a reflexão biopolítica de Foucault não começa nos cursos do *Collège de France* do final dos anos 1970 – como, por exemplo, no *Nascimento da Biopolítica* (1979) –, mas que esta questão já estaria presente de forma explícita no livro *Vigiar e Punir* (1975), chegando a constituir uma chave de leitura essencial do mesmo. Negri defende que, já no livro de 1975, estaria presente a “intuição fundamental do duplo valor da noção de biopolítica”, isto é, por um lado, “uma biopolítica compreendida como conjunto de bio-poderes locais”, “como nova tipologia das relações de poder que se aplicam à vida”, e por outro lado, “uma biopolítica compreendida como expressão da potência da vida face aos poderes, como política da resistência, do outro” (NEGRI, 2009, p. 251).

Como se pode ver, Negri atribui ao próprio pensamento de Foucault esta dupla significação do termo “biopolítica”. Ao ler diferentes comentadores de Foucault ou pensadores que utilizam os termos biopoder e biopolítica, é possível perceber que há bastante controvérsia acerca desta distinção entre uma noção e outra: alguns seguem Negri em suas explanações enquanto outros divergem dele radicalmente. Sem nos determos aqui nas possíveis críticas feitas à perspectiva de Negri, seguimos com explorando a distinção por ele proposta. Em seu artigo supracitado, encontram-se alguns apontamentos sobre essa forma específica de interpretar a noção foucaultiana de biopolítica.

Para Negri, existe um determinado número de autores – aos quais ele mesmo se diz vinculado – que defendem a seguinte hipótese: esta biopolítica enquanto política da potência seria o elemento essencial de uma redefinição do militantismo ou de uma “política das multidões” (ou “da multidão”). Segundo Negri, o que Foucault chamou de “resistência” nos anos 1970 é “a potência de uma *outra* política possível”, isto é, o espaço possível: de novas subjetividades, de novas práticas, de novas estratégias, de novas modalidades de agregação, de novos agenciamentos. Trata-se também de uma nova relação ao poder que se contesta, não mais externa, dialética, apenas defensiva e reprodutora do que ela mesma combate, mas interna e verdadeiramente conflitual, inovadora e criadora de uma diferença verdadeira (NEGRI, 2009, p. 252).

Negri resume o problema do duplo valor da noção de biopolítica da seguinte forma: manter indistintas as noções de biopoderes e de biopolítica implica em não haver, aparentemente, resistência possível à captura da vida e à sua gestão normativa, isto é, em não haver contra-poder possível, a não ser reproduzindo às avessas aquilo de que se quer ver livre. Para Negri, dissociar os biopoderes da biopolítica é fundamental para não cair numa leitura “liberal” de Foucault ou numa lógica de organização da vida que não seria a dos trabalhadores, mas a do patronato. A distinção entre biopoderes de biopolítica faz desta última uma afirmação da potência da vida *contra* o poder sobre a vida, fazendo da vida mesma o lugar de criação de uma nova subjetividade que se daria também como momento de “desassujeitamento” (NEGRI, 2009, p. 256).

Nesta leitura da obra de Foucault, a resistência como criação de novas formas de subjetivação localiza-se na vida, isto é, na produção de afetos e de linguagens, na cooperação social, nos corpos e desejos, na invenção de novas formas de relação consigo mesmo e com outros. Apesar de atribuir esta distinção ao próprio Foucault e, ao mesmo tempo, reconhecer-se parte de uma linha interpretativa responsável por este tratamento da noção de biopolítica, Negri chega a concordar que esta oposição entre *poder* e *potência* poderia ser mais herança de um Spinoza do que de um Foucault. Sem resolver a questão, ele conclui seu artigo sobre a “virada biopolítica” de Foucault⁵.

Vemos assim de que modo essa distinção proposta por Negri entre biopoder e biopolítica pretende contribuir para a crítica da articulação entre ética e política e para a análise do papel das práticas de subjetivação na constituição de formas de resistência ao poder instituído. Compreendemos, portanto, que, a distinção entre biopoder e biopolítica se apresenta em Negri como chave de inteligibilidade da questão da constituição de si como forma de resistência. Longe de tentar minimizar os efeitos concretos e visíveis do exercício violento do poder, tais como, coações, desaparecimentos, torturas e assassinatos – técnicas recorrentes contra aqueles e aquelas que se levantam contra sistemas hegemônicos de poderes locais e globais –, entendemos que outros aspectos do exercício do poder também devem ser levados em consideração.

⁵ Para explorarmos um pouco mais e compreendermos melhor esta distinção de Antonio Negri entre poder e potência, caberia uma explanação baseada no seu famoso livro *A anomalia selvagem: potência e poder em Spinoza* (1981), caminho que não seguimos aqui, pois extrapola a delimitação do objeto deste trabalho.

Trata-se aqui de pensar a possibilidade de resistir e de transformar as formas insidiosas, discretas e sutis de exercício de um poder que tem uma economia de visibilidade peculiar que a todo instante tenta capturar e dobrar todos os efeitos de contrapoder. Pensar o poder como *relação* e não mais exatamente como algo que se possui e que precisa ser tomado – contribuição fundamental de Foucault que evocamos na abertura deste artigo – é de fundamental importância para a compreensão daquilo que poderia significar a anterioridade da resistência em relação ao poder.

O primado da resistência

Analisando as sociedades atuais – apontadas como sociedades pós-industriais e pós-fordistas –, Negri e Lazzarato situam as transformações do trabalho⁶ no contexto das lutas da atualidade. Para eles, em torno de maio de 1968 acontece um “verdadeiro deslocamento epistemológico” que afeta as relações entre sujeitos e poderes: a “definição da relação com o poder é subordinada à ‘constituição de si’ como sujeito social” (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 33).

Os movimentos dos estudantes e os das mulheres, importantes no período emblemático de maio de 1968, atuam como focos de resistência e de revolta múltiplos, heterogêneos e transversais em relação à organização do trabalho e às divisões sociais. Neste sentido, estes movimentos são característicos de “uma relação política que parece evitar o problema do poder” e “não têm necessidade de passar pelo trabalho” e, por isso mesmo, não têm necessidade de passar pelo político⁷ (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 33-34). Os autores apontam, assim, como a permanência do movimento de Maio de

⁶ Para os autores italianos, as transformações do trabalho nestas sociedades apontam para um operário que apresentará cada vez mais e em diferentes níveis: capacidade de escolher, responsabilidade de tomar certas decisões, capacidade de operar a interface entre diversas funções, diferentes equipes e entre diferentes níveis de hierarquia também. É a alma do operário que deve descer na oficina: sua personalidade, sua subjetividade, que deve ser organizada e comandada. A reorganização do trabalho em torno de sua *imaterialidade*, implicando novo investimento da subjetividade, é, por eles, apontada como processo irreversível.

⁷ No sentido tradicional marxiano conferido ao termo pelos autores, “político” é “aquilo que nos separa do Estado”.

1968 até o fim da década de 1970 na Itália influenciou na ruptura, conduzida pela tradição do *operaismo*⁸, com todas as interpretações dialéticas do processo revolucionário.

Seguindo essa perspectiva não mais dialética da revolução, Negri e Lazzarato invocam o pensamento de Foucault como contribuição ao estudo das transformações das lutas da atualidade que eram também lutas em torno do trabalho, apontando no pensador francês seu distanciamento em relação a Marx e à interpretação economicista do trabalho⁹.

Os autores italianos salientam no pensamento foucaultiano a “descoberta” da “relação a si” enquanto dimensão distinta das relações de poder e de saber. Esta “relação a si” é, por eles, interpretada como indicativa da “intelectualidade de massa”, que se constitui como processo de subjetivação autônoma e que não tem necessidade de passar pela organização do trabalho para impor sua força. Agregando ainda a contribuição de Deleuze para pensar o problema da subjetivação na sociedade capitalista, os autores apontam que a subjetividade, na medida em que é elemento de indeterminação absoluta, torna-se elemento de potencialidade absoluta. Eles frisam o caráter não mais determinante da intervenção do empreendedor capitalista: o processo de produção de subjetividade passa a se constituir na própria subjetivação do trabalho, isto é, “fora” da relação de capital. Um elemento interessante que merece ser explicitado e que está presente na elaboração conceitual dos autores é o fato de que todo processo de produção passa a ser também e antes de tudo processo de produção de subjetividade. Como eles costumam salientar em diversos escritos: trata-se de formas de vida que criam outras formas de vida.

⁸ O *operaismo* foi uma corrente de pensamento e militância neomarxista e crítica que se desenvolveu na Itália desde o final da década de 1950 até meados da década de 1970, sendo Negri um dos seus principais articuladores. O *operaismo* italiano estava intimamente ligado à luta operária do país e não se confunde com a experiência de outros países, como o *ouvrierisme* francês.

⁹ Embora evoquem o pensamento marxiano frequentemente e continuem a falar em “contradição” e em “antagonismo”, os autores defendem uma perspectiva não mais dialética das lutas e transformações sociais do trabalho. Procuram antes compreender as lutas como “alternativa”: “quando dizemos que essa nova força de trabalho não pode ser definida no interior de uma relação dialética, queremos dizer que a relação que esta tem com o capital não é somente antagonista, ela está além do antagonismo, ela é alternativa, constituinte de uma realidade diferente. O antagonismo se apresenta sobre a forma de um poder constituinte que se revela alternativo às formas de poder existentes” (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 36).

A análise de Lazzarato e Negri aponta ainda a coincidência entre um ciclo de lutas e o aparecimento do modelo pós-fordista¹⁰. Este ciclo de lutas operárias apresenta duas características principais: 1) a organização subjetiva da luta é um pressuposto, e não um resultado, da luta; 2) todos os lugares institucionais (incluindo os sindicatos) são considerados, ao mesmo tempo, como adversários e como lugares de comunicação. Estas modificações nas lutas sociais apontam para uma recusa política na qual as manipulações sindicais e políticas são rejeitadas, sem que se deixe de utilizar seus circuitos. Esta recusa da parte dos novos movimentos exprime uma profunda desconfiança com respeito à capacidade de representação dos sindicatos e partidos, com respeito ao lugar tradicional atribuído ao político. Os novos movimentos reivindicam para si o estatuto de “lugares de redefinição do poder”. Na perspectiva de Negri e Lazzarato, estas transformações das lutas sociais e políticas apontam para a constituição de um sujeito político em torno do trabalho imaterial e de uma possível recomposição de classe, na qual o próprio conceito de revolução se modifica¹¹. Este novo tipo de trabalho, que tende a tornar-se hegemônico, é, por eles, apontado como revolucionário e constituinte¹².

Assim como Foucault, Lazzarato e Negri concebem o poder como a capacidade de os sujeitos livres e independentes intervirem sobre a ação de outros sujeitos livres e independentes, e defendem que as noções de “trabalho imaterial” e “intelectualidade de massa” ligam-se não somente a uma nova qualidade do trabalho e do prazer, mas também a novas relações de poder e novos processos de subjetivação.

Promover novas formas de subjetivação através do governo de si por si mesmo: é esse o caminho de resistência apontado por Foucault. Este caminho, indicado por Foucault e redimensionado por Negri e Lazzarato, entre outros, remete a uma questão que Deleuze aponta como sendo a do primado da resistência.

¹⁰ Para os autores, as lutas são geradoras de outras formas de poder e de controle. O poder precisa se modificar, se adaptar para lidar com as novas formas de resistência que aparecem.

¹¹ A revolução mantém sua característica de ruptura radical, mas subordina-se às novas formas de subjetivação dos indivíduos e grupos.

¹² O conceito de “poder constituinte” evocado pelos autores não pressupõe mais uma “transição” ou uma relação contínua (mesmo se de oposição) entre formas de produção de diferentes sujeitos antagonistas. O “poder constituinte” já não necessita dos dados da relação capitalista, mas rompe radicalmente com esta. Esta alternativa – que os autores entendem ser não da ordem do poder, mas da “potência” – não se determina mais a partir do trabalho assalariado, mas da sua dissolução, e sobre a base das figuras do “não-trabalho”. O que interessa aos autores nos processos sociais de contestação não são as “contradições” entre trabalhadores e patrões, mas aqueles processos de subjetivação alternativa, que remetem à organização independente dos trabalhadores.

Em seu livro sobre Foucault, Deleuze aponta no pensamento foucaultiano um eco das teses do pensador operaísta italiano Mario Tronti para o qual a resistência trabalhadora teria primado sobre a estratégia do capital. Deleuze (2005, p. 101) afirma que, para Foucault, “os centros difusos de poder não existem sem pontos de resistência que têm de alguma forma o primado” e lembra que “o poder, ao tomar como objetivo a vida, revela, suscita uma vida que resiste ao poder”.

Seguindo na esteira deleuziana, Giuseppe Cocco defende que o duplo valor da noção de biopolítica permite reconhecer a possibilidade de resistência e a primazia da vida sobre o poder que tenta capturá-la. Segundo Cocco, a biopolítica em Foucault indica

um horizonte duplamente diferente: por um lado, a emergência de uma biopolítica não implica algum recuo da política, mas o recuo de um tipo de difusão da política, de propagação por contágio, como se houvesse um vírus da política. Não sendo assim, tudo – toda a vida, a vida das populações – se torna político! Ao mesmo tempo, o deslocamento que Foucault propõe indica um horizonte completamente aberto: se o poder investe a vida (biopoder), isso acontece porque a vida se constitui como potência, como processo de libertação (biopolítica) (COCCO, 2009, p. 124).

Ainda segundo Cocco, “Foucault assume e afirma a resistência, a vontade de viver (biopolítica), como algo que existe antes de a vontade de viver ser capturada pelo poder (biopoder)” (COCCO, 2009, p. 124). Para Cocco, por um lado, o poder precisa da vida, de sua potência e, por outro lado, por mais paradoxal que pareça, a resistência ao poder é primeira e não precisa do poder. A dinâmica da resistência não tem a ver com a negação, mas com a afirmação de sua potência (COCCO, 2009, p. 124-125).

Numa interessante menção a Marx, Hardt e Negri escrevem, em *Multidão* (2004), considerações elucidativas sobre a primazia da resistência:

embora a exposição de Marx comece pelo capital, sua investigação deve começar pelo trabalho e estar constantemente reconhecendo que na realidade o trabalho é que é primordial. O mesmo se aplica à *resistência*. Ainda que o emprego comum da palavra sugira o contrário – que a resistência é uma resposta ou reação –, a *resistência é primordial em matéria de poder*. Este princípio faculta-nos uma perspectiva diferente sobre o desenvolvimento dos conflitos modernos e o surgimento de nossa atual guerra global permanente. O reconhecimento da primazia da resistência permite-nos enxergar essa história de baixo e esclarece as alternativas que são possíveis hoje (HARDT; NEGRI, 2005, p. 98).

Para os autores de *Império* e de *Multidão*, afirmar junto com Foucault que a resistência é capaz de mudar as relações de poder é também defender que as qualidades e características do que se chama de “produção imaterial” tendem a transformar as outras formas de trabalho e mesmo a sociedade como um todo (HARDT; NEGRI, 2005, p. 102).

Para Lazzarato, o biopoder coordena e finaliza uma potência que não lhe pertence propriamente, uma potência que vem do “fora”; “o biopoder nasce sempre de outra coisa que ele mesmo” (LAZZARATO, 2000, p. 49). Também atribuindo ao próprio pensamento de Foucault a perspectiva segundo a qual a resistência é primeira em relação ao poder, Lazzarato cita uma passagem dos *Dits et Écrits*, que reproduzimos abaixo:

A resistência vem então em primeiro lugar, e ela permanece superior a todas as forças do processo; ela obriga, sob seu efeito, as relações de poder a se transformarem. Eu considero o termo “resistência” o mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica (FOUCAULT, 2001, p. 1560).

Parece-nos, portanto, que as próprias formulações de Foucault apontam a possibilidade de conceber os focos de resistência aos poderes instituídos no jogo de relações de forças como elementos que não consistem apenas numa reação ou numa recusa ao que o poder dita. Não se trata apenas de um dizer não, mas também, e sobretudo, da capacidade de criação política. Esta criação implica na modificação das relações de poder, da forma como o poder se exerce, isto é, implica na transformação das práticas de governar os outros e a si mesmo.

As perspectivas defendidas por Foucault e por Negri sobre as lutas, a resistência e o exercício do poder em sua modalidade biopolítica são possibilitadas por análises históricas de acontecimentos do passado e por atravessamentos físicos e pessoais de eventos de seu próprio presente. É sempre no contexto das lutas e do exercício concreto do poder que tais análises são elaboradas. Foucault e Negri estão longe, portanto, de uma leitura essencialista ou anistórica da resistência e da vida.

Conclusões

Nas perspectivas mobilizadas por Foucault, Negri e o conjunto de autores a eles vinculados, é nítida a importância das práticas de resistência ao poder, sobretudo em sua conexão com práticas que envolvem uma reflexão e um labor em torno das formas de subjetivação. É neste campo de lutas que se dão as possíveis articulações entre ética e política.

Como afirmamos, as práticas de resistência se relacionam com o poder não como algo a ser tomado, posto que não é uma propriedade, mas como algo a ser transformado, posto que se trata sempre de *relações* de poder, relações transformáveis, reversíveis, móveis e estratégicas.

A chave para a transformação das relações de poder, a chave para resistir ao poder, reside nos diferentes modos de subjetivação, nas diferentes *relações de poder de si a si* que os indivíduos e grupos são capazes de elaborar. Não só as práticas de governo instituídas são estratégicas, mas também as formas de resistir e os modos de subjetivação pelos quais essa resistência passa são estratégicos.

Com a mobilização que Negri e outros fazem da questão da biopolítica em Foucault – atribuindo-lhe um duplo valor que opõe, de um lado, o poder sobre a vida, o biopoder, e, de outro lado, a potência da vida, a biopolítica propriamente dita – torna-se possível conceber não apenas a possibilidade de resistência política, mas também sua primazia em relação ao poder e a transformação deste pelas práticas de resistência.

Referências bibliográficas

COCCO, G. M. *MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

DELEUZE, G. *Conversações, 1972-1990*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

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

FOUCAULT, M. *Dits et écrits II. (1976-1988)*. DÉFERT, D.; EWALD, F. (eds.). Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. O nascimento da medicina social. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. 19 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004, p 79-98.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2009.

GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

GRABOIS, P. F. Resistência e revolução no pensamento de Michel Foucault: contracondutas, sublevações e lutas. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 19, p. 7-27, 2011.

GRABOIS, P. F. Práticas éticas de subjetivação e resistência política em Michel Foucault. *ECOS - Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, v. 3, p. 72-87, 2013.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2010.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LAZZARATO, M. “Du biopouvoir à la biopolitique”, *Multitudes* 2000/1, n° 1, p. 45-57.

LAZZARATO, M.; NEGRI, A. Trabalho imaterial e subjetividade. In: LAZZARATO, M.; NEGRI, A. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Trad. Mônica Jesus. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 25-41.

NEGRI, A. *Le tournant biopolitique de la pensée de Michel Foucault*. In: CASCAIS, A. et al. (eds.). *Lei, segurança e disciplina – trinta anos depois de Vigiar e Punir de Michel Foucault*. Lisboa: CFCUL, 2009, p. 249-256.

NEGRI, A. *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*. Paris: PUF, 1982.

NOGUERA, R.; DA SILVA, Carla Cristina Campos. “Racismo e biopoder: um caso no Rio de Janeiro contemporâneo”. *NGUZU*, Londrina, n.1, p. 22-27, 2011.

PORTOCARRERO, V. *Os limites da vida: da biopolítica ao cuidado de si*. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. et al. (orgs.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 419-430.

RABINOW, P.; ROSE, N. *O conceito de biopoder hoje*. *Política & Trabalho*, n. 24, p. 27-57, abr/2006.

REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

A ética da serenidade: O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope

Renato Noguera¹

Resumo

O objetivo deste artigo é fomentar a discussão sobre filosofia africana antiga. Nós argumentamos que a filosofia é pluriversal. Portanto, a filosofia não nasceu na Grécia. Com uma crítica ao entendimento equívoco que percebe a filosofia como algo feito pelo Ocidente. Nós vamos ler filosofia egípcia, o pensamento de Amen-em-ope. O objetivo é apresentar a ética da serenidade através dos caminhos da barca e medidas da balança.

Palavras-chave: Filosofia egípcia. Pensamento de Amen-em-ope. Ética da serenidade.

Abstract

The goal of the present article is to further discussion about Ancient African Philosophy. We to argue that the Philosophy is pluriversal. Thus, Philosophy wasn't born in Greece. A critical to the misconception understand Philosophy as something made by West. We will read Egypt Philosophy, Amen-em-ope Thought. The purpose is show Ethics of Serenity through of barge' path and measure of balance.

Key-Word: Egypt Philosophy. Amen-em-ope Thought. Ethics of Serenity

Introdução

Sem dúvida, os manuais de filosofia convergem para um ponto comum, a filosofia é de origem grega. Mas, diversas pesquisas têm contestado essa primazia grega, explicitando o caráter pluriversal da filosofia. Este artigo pretende apresentar de modo sucinto e em caráter introdutório, a filosofia africana antiga, especificamente parte do pensamento egípcio através da leitura de um texto de 1300 a.C. O livro de

¹ Professor Adjunto de Filosofia do Departamento de Educação e Sociedade (DES), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).
E-mail: renatonoguera@ymail.com

Amen-em-ope traz questões éticas que nos debruçaremos, apresentando em língua portuguesa um debate que conta com pouca literatura. Ora, este artigo é uma introdução que tem dois assuntos básicos: advogar em favor da filosofia africana antiga e examinar a ética da serenidade de Amen-em-ope.

Os desafios impostos ao nosso trabalho são de várias ordens. Em certa medida, o primeiro desafio está na contramão do maior ponto de convergência entre filósofos(as), o nascimento da filosofia. É interessante observar que numa área que contendas, debates e discussões dão o tom do caráter polissêmico que o termo filosofia encarna, apenas, um assunto parece não ser alvo de controvérsias e divergências: a tese de que a filosofia tem certidão grega.

Se na historiografia filosófica hegemônica na antiguidade, os trabalhos africanos são terminantemente desconhecidos ou “esquecidos”, um esforço pela sua reabilitação, tal como fazem James, Bernal, Diop e Asante, é muitíssimo importante para a abertura de novas possibilidades epistêmicas, inclusive para a própria Filosofia rever seus eixos geopolíticos e “desnaturalizar” o seu caráter eminentemente europeu.

Afinal, se a Filosofia pode ser, em linhas muito gerais, tomada por sua capacidade crítica de busca de justificação num franco exercício de desbanalização das generalizações fáceis e desnaturalização das certezas justificadas inadequadamente ou sem “fundamento”. Por que carga de razões a Filosofia deixaria de problematizar e desnaturalizar sua filiação e sua certidão de nascimento? Em outras palavras, a recusa do eurocentrismo é fundamental para darmos curso a algumas das reivindicações mais caras à Filosofia, não se prender às ideias sem examiná-las, ainda que o custo seja reconhecer inconsistências em nosso próprio modo de pensar. neste sentido, suponho que uma das grandes questões da Filosofia seja o reconhecimento de que os argumentos mais tradicionais acerca do seu nascimento são invariavelmente problemáticos porque são marcados pelo racismo epistêmico. Vale destacar que diante desse quadro, é provável que algumas filósofas e alguns filósofos passem a considerar relevante uma análise do racismo epistêmico (NOGUERA, 2011, p.24).

Outra questão decorrente do primeiro problema posto está na análise dos textos de filosofia antiga [africana]. Para essa tarefa, sem dúvida: o vasto material egípcio se impõe como primeira escolha. Amen-em-ope foi selecionado entre autores como Ptah-Hotep, Khéti, Meri-ka-rá e tantos outros. Amen-em-ope oferece um belo trabalho filosófico que examina questões éticas. A caminhada deste trabalho se divide em poucas etapas, primeiro uma apresentação da filosofia egípcia, em seguida, a filosofia de

Amen-em-ope em três partes: a barca, a balança e a ética da serenidade propriamente dita à guisa de conclusão.

Egito e filosofia

Nós estamos plenamente de acordo com o filósofo camaronês Nkolo Foé: O Egito antigo faz parte integrante da história da cultura africana. Para nós, ele desempenha mais ou menos o mesmo papel que a Grécia e Roma desempenham para o Ocidente. Isso é uma evidência conhecida desde os trabalhos de Victor Schoelcher, Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga (FOÉ, 2013, p.197).

O Egito antigo aparece mergulhado em muitos clichês, alguns reproduzidos pelos filmes em que múmias fazem papéis de vilãs em meio a expedições arqueológicas de europeus e estadunidenses. Nossa leitura está na contramão dessas imagens que não contribuem nem um pouco para elucidar dúvidas a respeito do Egito. Cheikh Anta Diop fez uma longa e minuciosa pesquisa sobre o país dos faraós, trazendo novidades em relação às concepções hegemônicas das escolas de egiptologia europeias. Diop foi um intelectual africano, nascido no Senegal, que desenvolveu longamente a tese de que a África, especificamente o Egito é o berço civilizatório da humanidade. O britânico Martin Bernal, na esteira de Diop, observou que dois modelos explicativos distintos entraram em conflito e no século XIX, o modelo ariano se tornou mais influente do que o modelo antigo nos meios acadêmicos ocidentais. O que foi responsável pelo silenciamento do Egito enquanto civilização que influenciou profundamente o mundo helênico, colocando-o à reboque de uma Grécia tida como “pura”. Ora, o modelo antigo identifica intensas relações de intercâmbio entre povos africanos, asiáticos e europeus na antiguidade.

(...) a origem e o berço da humanidade assim como a emergência da civilização do mundo devem ser procurados em África. O Egito é a mãe da civilização mundial. A civilização egípcia é especificamente negra. Ela evoluiu e floresceu de tal forma que se tornou reconhecível como a base do humanismo de toda África. Por conseguinte, a África não é só a origem da civilização como também o berço do desenvolvimento social, cultural, científico e político. Anta

Diop aponta como sendo características comuns de toda África o matriarcado, a espiritualidade, o humanismo e o pacifismo. Estas e outras ideias estão plasmadas no livro *The African Origin of Civilization*. Nele repisa que seria no Egito e na África Antiga, sobretudo na cultura faraônica, onde os africanos do século XX podem encontrar a sua inspiração e o suporte político, cultural, científico e, sobretudo psicológico que necessitam para lutarem pelo desenvolvimento do seu continente. Ainda segundo ele, o lugar que a Grécia ocupa na história do pensamento científico filosófico, deveria ser ocupado pelo Egito Antigo (CASTIANO, 2010, p. 128-129).

Uma ressalva indispensável está no entendimento que não se trata de uma simples defesa da anterioridade egípcia. O problema central não é provar que o universo kemético tem primazia em relação ao mundo helênico. A anterioridade dos textos egípcios em relação aos gregos não figura aqui como atestado de superioridade intelectual; mas, o modelo ariano tem esse pressuposto e preferiu negar o Kemet. A nossa interrogação é bem mais simples, por que se mantém uma aura de invisibilidade sobre o Egito na área de filosofia antiga? Martin Bernal se debruça parcialmente nessa questão, inspirado pelas pesquisas de Diop, ele segue analisando o “esquecimento” egípcio. Nós denominamos isso de helenofilia sistemática que passa a envolver os círculos acadêmicos com especial repercussão no campo da filosofia. Por helenofilia se deve entender um tipo de dogma intelectual que percebe na Grécia a única matriz de repertório filosófico na antiguidade. Afinal, mesmo depois de muitos historiadores da filosofia recusarem a tese do “milagre grego”; a filosofia permaneceu sendo entendida nos manuais como uma “invenção” grega.

Martin Bernal, de origem britânica, que desenvolve e aprofunda a tese diopiana de recentramento do Egito Antigo na História Universal das civilizações. Bernal publica, em 1987, o primeiro dos dois volumes do seu livro *Black Athena*. Bernal distingue o que chama de «modelo antigo» do «modelo ariano» da interpretação da história da antiguidade grega. No modelo antigo de interpretação da história nota-se a grande influência das culturas africanas e asiáticas, principalmente a egípcia e a fenícia, na civilização grega. No entanto, como resultado de uma reinterpretação racista da história, o modelo antigo é substituído pelo modelo ariano. Este modelo, segundo Bernal, teve duas fases. Na primeira, desde a revolução francesa até a primeira metade do século XIX, os historiadores ingleses, franceses e alemães, mas sobretudo os últimos (por isso que ele denomina de ariana), esforçam-se por mostrar uma Grécia romântica, com ideias originais, autônoma, criativa, dinâmica, mas sobretudo branca. É assim que, deliberadamente, acadêmicos europeus de renome elaboram uma historiografia onde a Grécia é o berço da civilização universal e

do pensamento filosófico. O mesmo autor afirma que, a partir sensivelmente de 1880, o modelo ariano entra na sua segunda fase, a «extremista». Nesta, no seu entender, há «negação sistemática» de qualquer influência africana ou asiática na civilização grega. Segundo Bernal, entre 1880 e 1945 dá-se a *final solution*, a solução final. Por esta data, mais exatamente em 1980, são publicados dois artigos pelos alemães Julius Beloch e Salomon Reinach nos quais reclamam abertamente que a civilização grega era puramente «europeia», enquanto os fenícios, não teriam contribuído em nada para o desenvolvimento da cultura helênica [Bernal 1987, 34] (Idem, p. 129-130)

Pois bem, a questão em foco também pode ser formulada nos termos colocados pelo filósofo sul-africano Mogobe Ramose. O filósofo entende que o problema está ligado simplesmente ao epistemicídio sistemático que os povos africanos sofreram devido aos processos de colonização impetrada pelos europeus. Por epistemicídio se deve entender o assassinato de perspectivas intelectuais que não estão dentro dos cânones europeus, no caso sob análise, Ramose, Diop e Bernal convergem para um entendimento comum, a filosofia africana foi invalidada pelos critérios ocidentais de filosofia.

Muitas(os) filósofas(os) com boa formação ocidental fazem uma objeção que à primeira vista parece muito razoável. Por que usar o termo “filosofia” para designar pensamentos de culturas fora do circuito ocidental? Por que não aceitar que a *filosofia*, considerando que a própria palavra é grega na “origem”, emerge de um contexto histórico, cultural e político particular e bastante específico? A principal réplica integra os argumentos ramoseanos.

Ramose critica a ideia de universalidade, advogando a favor do conceito de pluriversalidade. Com isso, Ramose pretende denunciar uma contradição posta pelo ocidente. A questão é simples, como podemos considerar que, apenas, uma perspectiva particular seja base da universalidade? Por que a Grécia tem direito a fazer da sua particularidade um exercício universal do pensamento e outras culturas não tem esse direito? Se a filosofia é universal por que precisa ter uma origem específica? “A contradição precisa ser solucionada através do reconhecimento da particularidade como um critério válido para toda ou para nenhuma filosofia” (RAMOSE, 2011, p.11). A abordagem ramoseana nos ajuda a trazer à tona mais do que um “alargamento” do conceito de filosofia. Mas, carrega outra questão: num aspecto de muita relevância – o

epistêmico –, o cânone filosófico “hegemônico” funciona dentro de dispositivos de operam buscando que a área de conhecimento seja “homogênea”. Ora, isso quer dizer que a “filosofia profissional” tem rechaçado pesquisas que advindas de territórios epistêmicos que não sejam ocidentais, recusando o que podemos denominar dos “sotaques da filosofia”.

Outro argumento está ancorado na ideia de que o modelo ariano foi responsável por transformar a filosofia no suprassumo da cultura ocidental, a atividade distintiva do ocidente. “‘Filosofia’ é o rótulo de maior status no humanismo ocidental. Pretender-se com direito à Filosofia é reivindicar o que há de mais importante, mais difícil e mais fundamental na tradição do Ocidente” (APPIAH, 1997, p.131). O ponto de vista de Appiah é uma pista contundente do modo como a filosofia foi e continua sendo tratada pelo mundo ocidental. Para a tradição do Ocidente, filosofar é um traço distintivo de um desenvolvimento histórico e cultural que teve início e se desdobrou no continente europeu. O escopo especulativo estaria todo firmado e assentado em bases culturais gregas e na modernidade teria se desenvolvido exclusivamente na Europa com destaque para Alemanha, França e Grã-Bretanha, durante o século XX os Estados Unidos da América passou a participar efetivamente do mundo filosófico com a escola do pragmatismo. Portanto, para uma boa parte das pessoas que ensinam filosofia em universidades de todo o mundo, na antiguidade o escopo especulativo estaria restrito ao mundo helênico.

Obenga é enfático ao dizer que é prejudicial para o pensamento especulativo reduzir o seu escopo à tese do surgimento da filosofia na Grécia no século V a.C. Diante de uma blindagem aparentemente intransponível que defende essa tese canonizada e posta num altar que a mantém imaculada; os argumentos adversários, com raras exceções, não foram sequer examinados pela maioria dos defensores da certidão grega. O silêncio a esse respeito ainda é uma estratégia amplamente usada por uma parcela significativa de filósofos(as) que não querem visitar sua formação. Para que possamos ter discussões mais ricas e críticas, filósofos e filósofas que concordam com a noção de que a Grécia é o berço da filosofia, precisam incluir, pelo menos, em suas referências bibliográficas os escritos de Cheikh Diop, George James, Molefi Asante, Maulana Karenga, Martin Bernal, Théophile Obenga, Marimba Ani, Nkolo Foé, Mogobe Ramose e José Nunes Carreira. Na leitura desses textos encontramos um elenco vasto de

argumentos colocando a atividade filosófica como patrimônio da humanidade desde o seu nascimento. Ora, nada mais enriquecedor para o campo da filosofia do que o debate, principalmente quando pontos de vista pouco frequentados podem ser colocados à mesa para um exame que, dentro da medida do possível, seja imparcial.

O espírito da filosofia chinesa, filosofia indiana, filosofia africana, filosofia europeia e filosofia maia podem diferir bastante em relação ao tratamento do sujeito; mas, filosofia sempre lida com o conhecimento humano e elevação mental. A filosofia futura no mundo deve levar em conta os grandes sistemas especulativos de toda a humanidade (OBENGA, 2004, p.31).

No caso específico da filosofia africana na antiguidade, precisamos adentrar no pensamento filosófico egípcio. As pesquisas de Molefi Asante apontam que os primeiros registros filosóficos remontam à Imhotep por volta de 2700 a. C. José Nunes Carreira também concorda com a datação proposta por Asante. O pensador português diz que a filosofia começou “no vale do Nilo com Imhotep (c. 2700 a. C.), mais de dois milênios antes de despontar a Hélade” (CARREIRA, 1994, p.95) A monumental obra de Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère* (1990), localiza os primeiros registros em 2780 a.C. com Imhotep. Obenga tem uma vigorosa pesquisa, além de filósofo, o congolês é arqueólogo e historiador, especialista em hieróglifo, o que permitiu que fizesse uma bela tradução comentada dos textos ao lado de uma contextualização histórica. As suas obras, assim como as pesquisas de G. James, C. A. Diop e M. Asante são paradas obrigatórias para quem deseja adentrar com profundidade o universo da filosofia egípcia. A questão central que atravessa os trabalhos desses autores pode ser colocada numa frase, a filosofia é pluriversal.

Com efeito, como anteriormente foi dito nossa posição pretende colocar o maior tabu da filosofia em xeque (a ideia de que a filosofia tem certidão grega), fazendo aquilo que é mais caro ao espírito filosófico propriamente dito: problematizar certezas que pareciam inabaláveis. É importante explicar que não se trata apenas de um suposto alargamento da atividade filosófica; mas, de um olhar crítico que vai de encontro ao marasmo intelectual que somos lançados toda vez que transformamos ideias filosóficas em dogmas. Ora, não é escopo deste artigo tratar do maior tabu filosófico; mas, vale a pena mencionar que num mundo intelectual em que praticamente tudo é colocado sob o

crivo de interrogações e críticas. Por que o surgimento da filosofia deveria ficar blindado de objeções?

É importante mencionar que esta incursão pelo pensamento filosófico egípcio precisa levar em conta uma questão linguística, o egípcio é uma língua que não é mais falada e contou com diversas fases. O acesso à escrita egípcia é um desafio que tem a mesma envergadura que o estudo crítico e analítico dos textos filosóficos. O Mdw nTr vocalizado como medju netjer, popularmente conhecido como hieróglifo, não é de fácil acesso.

A escrita egípcia antiga fascina a humanidade desde a Antiguidade, seja pela sua beleza ou pela dificuldade em decifrá-la. A expressão *ta hieroglyphica* tem origem grega, significando “as (letras) sagradas esculpidas”, de onde vêm “hieroglífica” (...). Para os egípcios, a escrita era uma invenção de Toth, deus da sabedoria, que decidiu ensiná-la aos homens contrariando uma ordem do deus Ra. O nome dado por eles à sua escrita era medju netjer, ou literalmente, “palavras dos deuses” (COELHO, 2012, p. 189).

Uma distinção importante é que Mdw nTr, nome da escrita do Kmt (Kemet), significa palavra ou falar de nTr [deus]. Enquanto mdt nfr quer dizer palavra bem feita e remete à rekhet. O que denominamos de filosofia não se restringe ao nome grego, afinal, entendemos que um nome não esgota uma atividade intelectual ampla como a filosofia. Obenga explica que no Egito antigo existia um termo que circunscrevia a filosofia, sabedoria e ciência: rekhet. No caso da filosofia, o termo remete à ideia de mdt nfr que podemos traduzir como palavra bem feita ou palavra bonita, fala bem esculpida e cuidadosamente talhada. O filósofo Ptah-Hotep deixou registros que a arte da palavra bem feita precisa de humildade, “pois os limites da arte não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita” (PTAH-HOTEP, 2000, p. 247). Para Ptah-Hotep ele fazia uma arte que nunca tem um artista perfeitamente destro, o caráter inconcluso do rekhet indica que a dissecação perfeita nunca é alcançada, se trata de um artesanato do pensamento que está em contínuo curso. Meri-ka-Rá em seus *Ensinamentos* converge com o mesmo conceito indicando, “Sê um artesão da palavra e vencerás, (pois) a língua é a espada[de um rei]: as palavras têm mais força que qualquer combate, o de coração destro não é vencido” (MERI-KA-RÁ, 2004, p.283-284).

É importante examinar uma das objeções mais fortes à existência da filosofia antiga africana. Historiadores(as) da filosofia ocidental insistem em afirmar que mesmo existindo textos que abordem questões morais, nenhuma cultura teceu especulações ontológicas, aspecto nodal da filosofia que demarcaria definitivamente a exclusividade grega.

O pensamento egípcio lançou a base mais importante para a criação de uma autêntica ontologia, a saber, os meios linguísticos (...). Há na língua egípcia dois verbos para “ser”, um dos quais (*wn/n/*) com dois participios, designando o “ente” e “o que foi”, uma capacidade que o latim não possui. (...) O Egípcio diferencia com exatidão os verbos “ser”, “tornar-se”, “viver”. (CARREIRA, 1994, p.55).

Vale a pena mencionar que o desconhecimento dos textos egípcios é fiador dessa ideia inverídica de que os filósofos africanos antigos não tratavam das questões do *ser*. O escopo deste artigo não vai levar adiante as indagações, por assim dizer, metafísicas do Egito antigo. Mas, é relevante registrar que boa parte da crítica está assentada na ignorância dos escritos africanos. O estudo de Obenga, uma pesquisa que sistematizou um longo período da história africana, cobrindo mais de dois mil anos, não deixa dúvidas quando justifica a existência de escolas filosóficas no Egito antigo, explicando que a arte da palavra perfeita [*medet nefer*] também denominada de *rekhet* significa:

Perguntar pela natureza das coisas (*khēt*) baseado no conhecimento acurado (*rekhet*) e bom (*nefer*) discernimento (*upi*). A palavra *upi* significa “julgar”, “discernir”, o que é “dissecar”. A palavra cognata *upet* significa “especificação”, “julgamento” e *upset* quer dizer “específico”, isto é, dar os detalhes de algo (OBENGA, 2004, p.33-34).

Portanto, filosofar é um exercício de julgamento, sopesar, detalhar e apresentar num exercício rigoroso com a palavra o objeto que é retratado, tomado como fonte, ponto de partida e linha de chegada ao mesmo tempo. Muitos filósofos egípcios usam a “barca” e a “balança” como fiadoras desse exercício de pensamento específico. Amen-eme-ope usa tanto a barca como a balança para seu *medet nefer*. Obenga (1990;1992) ainda traz detalhes das escolas de escribas, espaços efervescentes que funcionavam como centros de estudos e difusão filosófica. O Papiro Sallier II (Museu Britânico

10182) traz a *Sátira das profissões* escrita por Khéti e que remonta à 19ª Dinastia. O texto elenca diversas profissões, destacando o trabalho de escriba como o de melhor sorte, por ser “tido como aquele que ouve, e o (bom) ouvinte é o que age” (KHÉTI, 2000, p.224). O agir é considerado um resultado do que sabe ouvir Maat [verdade, justiça, harmonia]. Pois bem, neste trabalho devido às limitações de um artigo acadêmico, vamos nos ater a um filósofo egípcio, Amen-em-ope.

A filosofia de Amen-em-ope

Quem foi Amen-em-ope? Quais as questões colocadas pelo seu pensamento filosófico? Nós encontramos mais de uma figura proeminente chamada Amen-em-ope. O quarto Faraó da 21ª Dinastia. Mas, o autor dos *Ensinamentos* (2000) que foram preservados na íntegra e estão acessíveis no Papiro 1074 do Museu Britânico datam aproximadamente 1300 a.C. e são de autoria do alto funcionário de mesmo nome, filho de Ka-nakht, um escriba (ASANTE, 2000, p.107).

Amen-em-ope apresenta uma primorosa estruturação da obra, que divide em trinta capítulos – uma inovação sem precedentes. Como (...) bom egípcio, não podia ignorar os antecessores; inspirou-se em materiais da tradição. Mas acabou por atingir invejável inovação. É ler a abertura de ópera que é o prólogo, enunciando os temas a desenvolver no corpo da Instrução (CARREIRA, 1994, p.139).

O prólogo apresenta o autor e informa que os ensinamentos servem como testemunho para a felicidade, “saber como replicar o que lhe é dito” (Amen-em-ope, 2000, p. 262). O livro conta com prólogo, 30 capítulos e registro do período em que o texto foi escrito e pequeno desfecho intitulado Colofão. Amen-em-ope tem uma questão que atravessa toda a obra, a virtude do silêncio ou ética da serenidade tomada como alvo da arte de usar o discernimento e “Escrito pelo supervisor dos campos, experiente em seu ofício, rebento de um escriba do Egito, supervisor dos cereais que controla a medida dos grãos e envia os impostos da colheita para seu senhor” (Ibidem). O livro é endereçado para seu filho, “o mais novo de seus filhos, o menor de sua família” (Idem, p. 263). A nossa leitura do texto pretende recobrir dois objetos que encarnam o projeto

filosófico egípcio de Amen-em-ope, a barca e a balança. Nós vamos examinar mais detidamente os capítulos nove, 16, 17 e 29. O que permite uma divisão que informa duas possibilidades para obtenção de uma vida serena: (1) caminhos da barca e (2) medida da balança. Esses dois elementos da filosofia de Amen-em-ope integram o que denomino de *ética da serenidade*.

Uma primeira leitura dos *Ensinamentos* de Amen-em-ope não deixam dúvidas, dois temas protagonizam o escopo do trabalho: 1º) A caracterização da pessoa serena *versus* a pessoa acalorada; 2º) Exortação à retidão. O alvo principal está na circunscrição do geru maa [verdadeiro silencioso ou sereno], isto é, uma pessoa que sabe perfazer as palavras (filosofar), portanto, tem autocontrole e capacidade de medir o alcance dos sentimentos que passam pelo seu coração. Mas, para uma primeira leitura de Amen-em-ope vale a pena observar dois quesitos que aparecem ao longo de todo o trabalho: a barca e a balança.

Os caminhos da barca

A transliteração do hieróglifo [barca] é *dpt*, é importante observar que [experimentar] transliterado como *dp* significa degustar e experimentar. Neste sentido, o termo barca circunscreve ideias como experimentar, degustar, testar o gosto e participar de uma experiência que não seja ordinária. A barca carrega a ideia de que a travessia é uma experimentação. Ou ainda, a possibilidade fazer um novo caminho, ou ainda, percorrer o mesmo destino para compreender, aprender e ensinar. No capítulo 29, podemos ler “Não impeças as pessoas de atravessarem o rio se tens cabine em tua barca. Quando te derem um remo em meio às águas profundas, estende teus braços e pega-o” (AMEN-EM-OPE, 2000, p.2790280). Amen-em-ope está dizendo algo bem simples: as pessoas habilitadas na arte da palavra não podem se esquivar de ensinar a usar a barca que atravessa as tormentas de dúvidas e falta de discernimento. A barca é a experimentação do discernimento. A pessoa que tem lugar na cabine de sua barca tem a tarefa de educar os que não têm barca.

Uma questão chave dos ensinamentos está em discernir sobre si. Uma pessoa vive em meio a um rio imprevisível de acontecimentos, dúvidas, interrogações e escolhas morais. A vida pode ser tomada como uma travessia, um desafio de atravessar

as vicissitudes da vida. O que a barca promove? Ora, a barca é mais do que uma alegoria, ela é *depet* e *medet nefer*, ela evita que nos tornemos uma pessoa inflamada, o uso da barca é *rekhet*, antídoto de fala que tal como uma “tempestade irrompe como fogo na palha, assim é o homem inflamado em sua hora” (AMEN-EM-OPE, 2000, p. 265). A fala inflamada é artefato de palavras sem preparo e faz do homem que as emite, “barqueiro de palavras enganosas” (Idem, p. 269). O que Amen-em-ope tenta evitar são as palavras enganosas e o tipo de pessoa que as diz. O que significa que estamos diante de uma questão ética. Na cultura kemética, ética diz respeito ao agir reto, à capacidade de viver em equilíbrio consigo diante dos desafios e escolhas. O que passa por um exercício filosófico de afastamento da inflamação que impede o discernimento. A capacidade de discernir é um tipo de travessia existencial dentro de uma barca que não se deixa levar pelas intempéries externas. Ou seja, mesmo diante dos problemas concernentes à vida, não devemos ter pressa em respondê-los, correndo o risco de que a irritação seja guia do pensamento e das palavras.

A medida da balança

“A palavra Maa vem do termo ‘Maat’ significando certeza, ordem e balança” (ASHBY, 2005, P. 23). Para uma incursão a respeito da balança como quesito filosófico na tradição egípcia, precisamos tratar de Maat. A palavra balança [Maa] está intimamente ligada ao nome da deusa. Maat é representada como uma mulher (negra) segurando o símbolo de Ankh [vida] numa das mãos e um cetro na outra, ela usa uma pena de avestruz na coroa.

A balança recheia inúmeras narrativas keméticas. Na cosmovisão egípcia a balança é um signo que remete à medida da justiça. Muata Ashby em *Introduction to Maat Philosophy* ajuda leitores e leitoras a empreenderem um mergulho profundo sobre as grandes questões filosóficas de Maat. *O Livro do vir à luz do dia* [The Book Coming Forth by Day], traduzido equivocadamente como *O Livro dos mortos* por muitos especialistas, encontra na tradução do filósofo e sociólogo Maulana Karenga uma primorosa exposição dos princípios de Maat e os protocolos comportamentais no tribunal depois da morte. Maat é uma deusa muito importante na cultura egípcia, seu nome não pode ser traduzido por um só termo; “Maat” circunscreve retidão, verdade, harmonia e justiça. Ela é filha de Rá, deus do sol, casa da com Toth, deus do

conhecimento e da escrita, responsável por pesar o coração dos que deixam o mundo dos “vivos”. Maat dá a medida da balança, o juízo pautado pela verdade.

Na cosmovisão egípcia, o ser humano é formado por cinco elementos, *ka*, *ba*, *akh*, *sheut* e *ren*. Os termos, apesar de difícil tradução, apontam para força vital (*ka*); coração/alma (*ba*); força divina (*akh*) sombra (*sheut*) e identidade (*ren*). O endereço pós-morte física é um julgamento, *ba* – pode ser traduzido como coração [alma] – deixa o corpo material acompanhado do *ka* – força vital – vai, guiada pelo deus Anúbis, para o tribunal presidido pelo deus Osíris. Diante de Osíris, o coração da pessoa que deixou a vida terrena é colocado num dos pratos da balança (Maa), Maat, deusa da justiça coloca sua pena de avestruz no outro prato. O objetivo é medir o peso, se o coração for leve, uma vida melhor será dada como recompensa, festejando a vida eterna. Mas, se o coração for mais pesado do que a pena, a pessoa iria se encontrar com Ammit, deus com cabeça de crocodilo, corpo de leão e membros inferiores de hipopótamo responsável por aterrorizar as pessoas que têm o coração pesado por uma vida fora da medida (da harmonia).

No texto de Amen-em-ope, a balança aparece como guia importante. No décimo sexto capítulo dos *Ensinamentos*, o filósofo egípcio adverte: não altere “as escalas nem falsifiques os pesos ou diminuas as frações da medida (...). O Macaco posta-se junto à balança” (AMEN-EM-OPE, 2000, p. 273). É importante explicar que Macaco é uma alcunha para Toth, esposo de Maat, deus da sabedoria, conhecimento e escrita. As narrativas sobre Maat e Toth indicam e circunscrevem o que denominamos de “medida da verdade” ou “peso da verdade” – remetendo à Maat. Em paralelo, coextensivamente à medida da verdade, encontramos a “escrita da verdade”, esta, por sua vez diz respeito ao esposo de Maat, Toth. A medida e a escrita da verdade, da justiça, harmonia e conhecimento são como as duas asas do íbis ou da avestruz. O íbis só pode voar com as duas, a avestruz tampouco pode se equilibrar e andar sem percalços com uma somente. Na mitologia egípcia, Maat e Toth perfazem um casamento que dá o panorama e os detalhes daquilo que a rekhet [filosofia] busca.

A questão em jogo é como a medida da palavra e, por conseguinte da escrita, devem estar devidamente alinhado ao peso e medida da verdade. Amen-em-ope alerta, no capítulo 17, “Guarda-te de alterar a medida” (Idem, p.273). O adequado é falar pautado pelo silêncio, preparando a palavra enquanto artífice tomando a medida da

verdade. Amen-em-ope faz uso da narrativa mítica imprimindo um sentido filosófico, o silêncio aparece como condição de possibilidade para que a gestação da medida de Maat seja bem feita, culminando com o parto – manifesto pela escrita de Toth. O silêncio é uma característica própria da serenidade. Amen-em-ope não defende que mudez, não se trata de deixar de falar ou escrever. Mas, de uma fala que se alimenta de algo que só a serenidade do silêncio é capaz de doar. A serenidade é o que permite o discernimento, o conhecimento de uma situação, das coisas, dos modos como nossa força vital e coração brigam diante de um desejo. Amen-em-ope propõe com a ética da serenidade um tipo de reflexão silenciosa que nos coloca diante da balança de Maat para medir as coisas, as palavras e agir de uma maneira que a harmonia interna não seja perdida. O filósofo propõe um percurso filosófico, o uso da barca no sentido do estar de bem consigo, a barca é tão somente o signo de atravessar o mundo em busca de si.

Conclusão parcial, a ética da serenidade

Este texto introdutório teve como alvo, despertar a curiosidade de estudantes e docentes de filosofia para retirar o véu que cobre o fantástico mundo do pensamento filosófico egípcio. O intuito é estimular a revisão da vasta literatura sobre o assunto e, quiçá, novas pesquisas trazendo os textos egípcios para o foco de interesse do ensino médio, cursos de graduação e pós-graduação.

O artigo pretendia apresentar as primeiras impressões de uma pesquisa em curso numa subárea pouco frequentada. A conclusão parcial deste trabalho é bem simples. Por um lado, a medida da verdade da balança de Maat. Por outro, o curso da barca na senda de um caminhar que não chega à conclusão. Os dois “instrumentos” são indispensáveis na conquista daquilo que é a principal tarefa dos escritos de Amen-em-ope, a ética da serenidade. Como já foi dito, o texto do alto funcionário do Egito antigo é destinado ao filho. O filósofo pretende que a vida seja objeto de um exercício disciplinar filosófico, alvo de uma atividade que não descola o plano discursivo do plano existencial. O objetivo da filosofia, *medet nefer* ou *rekhet*, é promover exercícios existenciais que direcionem a vida moral. O que não significa que as especulações acerca do mundo, interrogações ontológicas não estejam presentes nos trabalhos egípcios. Sem dúvida, uma das mais renitentes objeções à filosofia antiga africana estaria na ausência de princípio como o comentador Carreira observa.

O que caracteriza a ética da serenidade? As pistas de Amen-em-ope convergem para um aspecto. As características do *geru maa* circunscrevem pelo menos uma questão: a possibilidade de uma vida feliz. Numa leitura sistemática da tradição egípcia, Ashby aponta um aspecto que atravessa o trabalho de alguns filósofos, incluindo o de Amen-em-ope, “a felicidade só pode vir do conhecimento de si” (ASHBY, 2005, p.84). O discernimento é o veículo que torna possível o conhecimento de si, o que torna viável a felicidade. De modo simples, uma pessoa serena é alguém que conhece a si, sabe sobre si porque usa do discernimento e, portanto, pode levar uma vida feliz independente do destino. Ashby alerta que não existe uma diferença efetiva entre destino e ação. A questão central está no discernimento que a filosofia propicia para viver com a ação tomada. Uma ação tomada com discernimento equivale a falar depois do silêncio que encontra a si antes da palavra ser arremessada para fora. Dito de outro modo, a serenidade é uma posição moral sugerida por Amen-em-ope. Mas, para atingir esse estado, o que se realiza discernindo silenciosamente sobre a medida da verdade.

Ora, o discernimento silencioso proposto por Amen-em-ope incide sobre os cinco elementos constitutivos de uma pessoa *ka, ba, akh, sheut e ren*. Um mergulho em si mesmo, traz à tona as nuances mais específicas de cada elemento, força vital (*ka*); coração/alma (*ba*); força divina (*akh*) sombra (*sheut*) e identidade (*ren*). O conhecimento de si passa pelo modo como esses elementos interagem e a ação/destino se organiza e desenvolve. O conhecimento de si provoca o discernimento devido para uma vida feliz. Uma vida ajustada com a ação. Por exemplo, inúmeras vezes Amen-em-ope critica o homem inflamado. Ora, o homem inflamado, se apressa em agir, fala de modo apressado depois de ser acometido por intempéries ou dificuldades. Em seguida, esse homem se sente mal como a ação/destino para o qual suas palavras o levam. Um destino tempestuoso pode ser resultado de palavras que vibram como tempestade; o desconforto de estar sendo levado para momentos terríveis de tempestade impedem uma vida feliz. Para Amen-em-ope, uma pessoa serena sabe a respeito de si de modo que navega por caminhos confortáveis, usando a medida da verdade.

Com efeito, este trabalho é apenas um convite. Nós convidamos quem lê para experimentar leituras que foram feitas com pressa ou, em muitos casos, ainda são desconhecidas. A intenção é tão somente enriquecer o debate, trazendo medidas,

peças e escritas que foram forjadas e gestadas na África de 1.300 anos antes da Era Comum.

Referências bibliográficas

ALLEN, J. *Genesis in Egypt, The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven: Yale Egyptological Studies 2, 1988.

_____. *Middle Egyptian: an introduction to the language and culture of hieroglyphs*. Publisher: Cambridge University Press, 2001.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da Cultura*. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Editora Contraponto, 1997.

ASANTE, Molefi. *The Egyptian philosophers: ancient African voices from Imhotep to Akhenaten*. Illinois: African American images, 2000.

BAINES, John; MALIK, Jaromir. *Cultural Atlas of Ancient Egypt*. London: Andromeda Oxford Limited, 2004.

BBC, Documentary. *Chapter 6 – The Secrets of the Hieroglyphs* (no Brasil: Capítulo 6 – O Segredo dos Hieróglifos)

CARREIRA, José. *Filosofia Antes dos Gregos*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994.

COELHO, Liliane C. *Hieróglifos e Aulas de História: Uma Análise da Escrita Egípcia Antiga em Livros Paradidáticos* In **Revista Mundo Antigo – Ano I – Volume I – Junho – 2012**.

DIAGNE, Mamoussé. *De La Philosophie et des philosophie en Afrique noire*. Dakar/Paris: IFAN/Karthala, 2006.

DIOP, Cheikh Anta. *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?* Paris: Présence Africaine, 1967.

_____. *Nations nègres et culture*, t. i, Paris: Présence africaine, 1954.

_____. *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, Paris: IFAN/NEA, 1977

FOÉ, Nkolo. “África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? ‘Acomodação de Atlanta’ ou iniciativa histórica?” In **Educar em Revista**, Curitiba, Brasil, n. 47, p. 175-228, jan./mar. 2013. Editora UFPR

FONTOURA JR, Antônio. *Hieróglifos Egípcios: um curso de introdução à leitura e decifração de textos do Antigo Egito*. Curitiba: PatolaLivros, 2010.

KARENKA, Maulana. *Maat, the Moral Ideal in Ancient Egypt: an study in classical african ethics*. New York: Routledge Press, 2004.

NOGUERA, Renato. *Ensino de filosofia e a Lei 10639*. 1.ed. Rio de Janeiro: Ceap, 2011.

_____. *Era uma vez no Egito*. Rio de Janeiro: Editora Evangraf, 2013.

OBENGA, Théophile. *Ancient Egypt and Black Africa*. Chicago, IL: Karnak House, 1992.

_____. “Egypt: Ancient History of African Philosophy” In *WIREDU, Kwasi. A companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004, pp. 31-49.

_____. *La philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 a. C.)*, Paris: L’Harmattan, 1990.

_____. *L’Égypte, la Grèce et l’École d’Alexandrie*. Paris: L’Harmattan, 2005.

RAMOSE, Mogobe. *Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana*. Tradução Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: *Ensaio Filosóficos, Volume IV, Outubro de 2011*. Disponível em: <http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf>. Acesso em 01.12. 2013.

Aspectos da vontade e da memória na individuação biológica

Ricardo Cezar Cardoso¹

951

Resumo

Sendo a *Cibernética* “a arte do comando”, vemos que esse princípio deixa de lado a questão de se saber quem está no comando quando da ontogênese de toda e qualquer máquina. Em vista disso, procuramos aqui traçar alguns pontos fundamentais para a ontogênese dos sistemas biológicos e do estatuto da *Vontade* e da *Memória* como vetores para uma abordagem biofilosófica da individuação.

Palavras-chaves: Ontogênese. Transdução. Metaestabilidade. Vontade e Memória.

Résumé

Être la *Cybernetique* « l’art du commandement », nous voyons que ce principe laisse de côté la question de savoir qui est en charge lorsque l’ontogenèse de n’importe quelle machine. Dans cette perspective, nous essayons d’esquisser ici quelques points clés pour l’ontogenèse des systèmes biologiques et l’état de la Volonté et de la Mémoire entant que vecteurs pour l’approche biophilosophique à l’individuation.

Mots-clés : Ontogenèse. Transduction. Métastabilité. Volonté et Mémoire.

Introdução

Ashby define a *Cibernética* como sendo “a arte do comando”². Com efeito, uma máquina, seja ela natural ou artificial, se caracterizaria por seu *modo de comportamento*. Assim, a teoria da informação, confundindo-se com uma teoria das máquinas, não se ocuparia das coisas segundo um princípio ontológico, não se trata, aqui, de saber o que a coisa é, mas, ao contrário, de como a coisa funciona, trata-se, portanto, de saber como

¹ Doutorando do ppgfil UERJ. E-mail: ricecardoso@hotmail.com

² ASHBY, W.R. *Introdução à Cibernética*. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970. p. 1.

ela se comporta. Isso faz da cibernética “a ciência do controle e da comunicação, no animal e na máquina”³.

Controle é aqui entendido como sendo o envio de mensagens que efetivamente alteram o comportamento de um sistema ao qual a mensagem é enviada, isto é, opera numa relação emissor-receptor, é o que podemos deduzir da definição de *Cibernética* dada por Wiener⁴. Com razão, é irrelevante se os sistemas cibernéticos são fechados ou abertos à energia⁵, porém, o são “... fechados à informação e ao controle”⁶. Apesar de o modelo cibernético ter se mostrado eficaz quanto a um melhor entendimento do modo de operação das máquinas, ao se deter no aspecto analítico de seu funcionamento, contudo, ele deixaria de lado uma questão fundamental para a compreensão da ontogênese de toda e qualquer máquina, sobretudo no que diz respeito à ontogênese dos sistemas biológicos, a saber: quem está no comando? É em torno desta questão que esse artigo procura desenvolver alguns pontos fundamentais para uma abordagem *biofilosófica* da individuação.

Das Máquinas Informacionais

Em um livro datado de 1870, Samuel Butler – a parte a visão um tanto alarmista com que aborda a questão, decorrência de sua veia ficcionista – prevê o tempo em que as máquinas evoluirão até o ponto de se tornarem capazes de se autocontrolarem por meio de um sistema de informação.

Até o presente, as máquinas recebem suas impressões por meio dos sentidos do homem. Uma locomotiva em marcha lança um grito de alarme agudo para outra locomotiva, esta lhe dá passagem imediatamente, mas é através do ouvido do maquinista que uma produz a impressão na outra. Sem o maquinista, a locomotiva alvo da mensagem teria permanecido surda a esse chamamento. Foi-se o tempo em que teria sido bem improvável que as

³ WIENER, N. *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge: Mit Press, 1965. Com relação às referências em língua estrangeira utilizadas no texto, foi usada uma **tradução nossa**.

⁴ WIENER, N. *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*. Boston: Da Capo Press, 1954. p. 15-17.

⁵ Por **energia**, entende-se como sendo uma “grandeza física abstrata associada a todo sistema físico e estreitamente ligada à evolução ou à transformação desse sistema.” Cf. ROBERT, J. *Dictionnaire de Physique et de Chimie*. Paris :Éditions Nathan, 2007. Por sua natureza, a energia está diretamente relacionada à realização de **trabalho**.

⁶ ASHBY, W.R. *Idem*, p. 4.

máquinas pudessem aprender a conhecer suas necessidades por sons, mesmo por meio dos ouvidos do homem. Não podemos imaginar, a partir disso, que um dia virá em que elas não terão mais necessidade deste ouvido, e em que elas ouvirão graças à delicadeza de sua própria organização? E em que seus meios de expressão serão conduzidos desde o grito do animal até uma linguagem complicada como a do homem?⁷

Essa passagem de *O Livro das Máquinas* deixa claro que para o sucesso de uma máquina qualquer é preciso que haja, por parte desta, uma capacidade de se autocontrolar, porém, esse autocontrole pressupõe a existência da combinação de uma consciência com um sistema sensorial:

O fato de que as máquinas só possuam atualmente muito pouca consciência, não nos autorizam de forma alguma a crer que a consciência mecânica não atingirá ao longo um desenvolvimento perigoso para nossa espécie.⁸

Há nessa questão levantada por Samuel Butler a necessidade de um ser consciente capaz de apreender uma *significação* contida na informação. Para a cibernética, contudo, o problema da informação reside menos na consciência que na ação que ela desencadeia: “o sentido, a consciência na informação, não tem nada de essencial; ou mais exatamente, o sentido de uma informação não é nada mais que o conjunto das ações que ela desencadeia e controla.”⁹ Temos, assim, que o que a informação transmite é uma ordem estrutural de magnitude tal que implicaria num aumento de ordem do sistema receptor. Com isso, os sistemas cibernéticos teriam como característica essencial um princípio físico de entropia negativa; em outras palavras, as máquinas informacionais são, por princípio, sistemas neguentrópicos.

O problema é que nos seres vivos, sobretudo nos seres dotados de consciência, os animais, a transmissão de uma ordem estrutural pode ser tomada como transmissão de uma *forma* como unidade interna ao próprio sistema, ao contrário de uma transmissão estritamente mecânica que “é apenas a transmissão de uma estrutura, ou de uma ordem estrutural sem unidade interna.”¹⁰ É a isso que Canguilhem chama de “não

⁷ BUTLER, S. *Erewhon*. Trad. Valery Larbaud. Paris : Gallimard, 1920. p. 241.

⁸ BUTLER, S. Idem, p. 236.

⁹ RUYER, R. *La Cybernetique et l'Origine de l'Information*. Paris : Flammarion, 1954. p. 9.

¹⁰ RUYER, R. Idem, p. 11.

indiferença às condições de existência”¹¹, condição essencial ao que chamamos ser vivo.

Da Individuação

Ora, o problema da *forma* tem se prestado, desde Platão e Aristóteles, a uma série de equívocos levando a alguns entraves para uma compreensão razoável da individuação biológica.

Se a doutrina aristotélica do hilemorfismo se apresentou ao pensamento biológico como um modelo viável, capaz de exprimir a singularidade do ser vivo, numa reação aos entraves da mecânica cartesiana, com o tempo, ele se mostrou uma barreira intransponível para a compreensão dos mecanismos reais que asseguram a sua *ontogênese*, preso, como se encontra, ao velho dilema de se colocar entre a “realidade” do indivíduo concreto e a “realidade” abstrata da espécie, aliando-se, assim, à tradição filosófica estabelecida entre o *particular* e o *universal*. Todo esse problema resulta do fato de o hilemorfismo tomar o indivíduo constituído como sendo a realidade a ser explicada, como bem assinalou Simondon¹². Agindo dessa forma, o hilemorfismo nada mais fez que retroceder a origem do indivíduo a um princípio anterior à própria individuação. O mesmo erro pode ser atribuído aos naturalistas do séc. XIX ao tomarem o *Plano de Organização* como princípio de explicação da organização biológica. Nesse sentido, as críticas de Simondon ao *princípio de individuação* ganham força, já que, em conformidade ao princípio hilemórfico, a *ontogenia* é concebida a partir de princípios *estáticos*, perdendo, assim, o aspecto *dinâmico* que a caracteriza.

A filosofia de Gilbert Simondon tem por objeto o *processo de individuação* enquanto tal e sua anterioridade com relação ao *indivíduo*, este último, sendo apenas uma *fase*¹³ de um processo pré-individual por excelência. Com efeito, sua problemática se organiza em torno da *physis* grega e da noção platônico-aristotélica de

¹¹ CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*. Paris : Vrin, 1985. p. 96.

¹² SIMONDON, G. *L'Individu et sa genèse physico-biologique*. Paris : PUF, 1964. p. 2.

¹³ Entende-se por fase de um sistema como sendo “... parte homogênea e contínua de um sistema termodinamicamente em equilíbrio (caracterizado por sua composição, sua estrutura). – *Dictionnaire de Physique et de Chimie*. Coordenação Jérôme Robert. Paris: Nathan, 2004.

Forma, motivo de sua crítica em concordância com as descobertas contemporâneas, tais com as noções de *Potencial*, *Informação*, *Metaestabilidade*¹⁴ e *Transdutividade*¹⁵.

Assim, ele recusa não somente a gênese do indivíduo “por oposição à gênese mais vasta como a da espécie”, mas, sobretudo, de ver na ontogênese a resultante de um processo de transmissão de informação, próprio a um processo por hereditariedade. Para ele, o ser individuado resultaria sempre de um processo genético, mas este teria uma característica de transdutividade, a tal ponto que ele identifica *ontogênese* e *transdução*. Isso dá à ontogênese um caráter de estruturação do ser segundo uma operação de defasagem do ser: uma operação que se daria entre o ser pré-individual, tomado em seu estado metaestável, e o ser individuado, que resultaria desse estado por diferenciação.

Vê-se que o maior desafio que se apresenta a uma abordagem *biofilosófica* da individuação consiste em separar o conceito de *indivíduo* do conceito de *individuação* ao qual este último tem estado equivocadamente subordinado. O conceito de indivíduo tem como característica fundamental os princípios de *unidade* e *totalidade*. Nesse sentido, a individualidade biológica se apresenta como “... uma parte do mundo com alguma identidade e tende a tornar-se independente da inconstância do mundo que o rodeia.”¹⁶ É nessa confusão entre *indivíduo* e *individuação* que o modelo cibernético se vê ainda enredado. Dessa forma, tomando-se o indivíduo como uma totalidade distinta do meio exterior, pressupõe-se o meio como sendo *homogêneo* e *uniforme*, não levando em consideração o fato de que o meio é “... originalmente atravessado por uma tensão

¹⁴ **Metaestável** “se diz de um **equilíbrio**, de um **estado**, de uma **estrutura** correspondendo a um aporte local mínimo de energia e não a um mínimo global” – *Dictionnaire de Physique et de Chimie*. Coordenação Jérôme Robert. Paris: Nathan, 2004. “Se diz de um equilíbrio, de um composto, de uma mistura, cuja velocidade de transformação ou de reação é muito fraca e dá a aparência da estabilidade. *Um equilíbrio metaestável pode ser brutalmente rompido por fraco aporte externo*”. – *Le Petit Robert*. 2011.

¹⁵ **Transdução** diz-se 1) Transferência de material genético entre bactérias por intermédio de um Fago. 2) Processo pelo qual um sinal extracelular provoca uma resposta celular. – *Dictionnaire de Biologie*. Coordenação de Jacques Berthet. Paris: De Boeck, 2006. Já Simondon define *Transdução* como “... uma operação, física, biológica, mental, social, pela qual uma atividade se propaga gradativamente no interior de um domínio, fundando esta propagação sobre uma estruturação do domínio operada aleatoriamente: cada região de estrutura constituída serve à região seguinte de princípio de constituição, ainda que uma modificação se estenda progressivamente ao mesmo tempo em que esta operação estruturante.” *Idem*, p. 18.

¹⁶ Wagensberg, J. *Complexity versus uncertainty: The question of staying alive*. *Biology and Philosophy*, 15, p. 493-508, 2000.

entre duas ordens extremas de grandeza que mediatiza o indivíduo quando ele vem a ser.”¹⁷

Por ser o indivíduo o resultado de um estado de tensão, sendo ele mesmo este estado de tensão, Simondon poderá “Conceber a individuação como *operação* [...], pois o indivíduo não é a única realidade, o único modelo do ser, mas somente uma fase.” Isso significa que, do ponto de vista metodológico:

O indivíduo seria então tomado como uma realidade relativa, uma certa fase do ser que supõe antes dela uma realidade pré-individual, e que, mesmo após a individuação, não existe completamente só, pois a individuação não esgota de uma só vez os potenciais da realidade pré-individual, por outro lado, o que a individuação faz aparecer não é somente o indivíduo, mas o par indivíduo-meio.¹⁸

Desse modo, a individuação biológica corresponderia a uma retomada constante da individuação em vez de se dirigir a uma estabilização. “O vivo conserva nele uma atividade de individuação permanente; ele não é somente resultado da individuação, como o cristal ou a molécula, mas o teatro da individuação [...] de uma individuação perpetuada, que é a própria vida”¹⁹.

Nesse sentido, Jacques Monod nos esclarece que a *ontogênese molecular* reside na propriedade estereoespecífica das proteínas, sendo esta resultante das interações físicas e químicas dos radicais aminoácidos dispostos numa sequência topologicamente linear que constitui a estrutura dita primária das proteínas, ganhando uma estabilidade em virtude do número de interações que associam entre si estes radicais aminoácidos, possibilitando, com isso, que a fibra polipeptídica se dobre sobre si mesma de modo complexo numa estrutura globular que determinam as zonas topológicas que possibilitam o aparecimento de “... áreas de associação estereoespecíficas, pela qual a molécula exerce sua função de reconhecimento.”²⁰ É em virtude da propriedade estereoespecífica das proteínas que a individuação biológica é um autêntico processo de *morfogênese espontânea*, pois resulta das interações físico-químicas dos radicais

¹⁷ SIMONDON, G. op. cit. nota de pé de página. p. 4

¹⁸ SIMONDON, G. op. cit. p. 4.

¹⁹ SIMONDON, G. op. cit. p. 9.

²⁰ Monod, J. *O Acaso e a Necessidade*. Petrópolis: Vozes, 19---. p. 106.

aminoácidos dispostos ao acaso, e *autônoma*, já que não pressupõe nenhum acréscimo de informação exterior ao sistema. Dessa forma, os sistemas biológicos se distinguiriam dos sistemas físicos, na medida em que produzem uma mudança de qualidade em relação à matéria bruta²¹.

Porém, o fato do conceito de indivíduo biológico referir-se ao conceito de organismo, pressupõe a ideia de organização, que é sua própria *Forma*. Assim, o problema metodológico levantado por Simondon deve levar em consideração “... o estudo da integração nos sistemas de organização.” Contudo, esses sistemas podem se dar de duas maneiras, ou se faz relativamente a cada ser distinto, nesse caso a integração dos sistemas de organização leva em consideração apenas os estados das estruturas que o constitui – é o caso da abordagem fisiológica do organismo – ou então se faz pela relação orgânica entre diferentes seres. “Neste último caso, a integração interna é duplicada no ser de uma integração externa”.²²

A Duração como Prerrogativa do Vivo

Assim sendo, a individuação biológica se daria numa zona limítrofe entre o indivíduo e seu nicho. Porém, “o nicho representa um ajustamento provisório num tempo e num lugar dados entre constrangimentos ambientais e faculdades genéticas”²³. Daí não ser possível pensar a *evolução* sem a ideia de *tempo* que a corrobora. Contudo, esse tempo não pode ser tomado de forma linear e sucessiva, erro atribuído por Bergson tanto ao transformismo de Lamarck quanto ao evolucionismo de Darwin²⁴.

No mesmo sentido, o biólogo E. Mayr aponta para as modificações do comportamento como um fator importante para o processo da evolução:

²¹ André Lwoff em *L'Ordre Biologique*. Paris: Robert Laffont, 1969, nos dá mostras de que qualquer mudança num sistema biológico não acarreta qualquer modificação na *quantidade* de informação do sistema, do ponto de vista físico, ao passo que, do ponto de vista biológico, a menor mudança opera uma modificação na *qualidade* da informação “Com efeito, para o físico, mesmo se a mutação é letal, nada mudou: a carga em entropia negativa não variou. Mas a mutação sendo letal, o organismo transformado é então incapaz de funcionar normalmente e de se reproduzir.” p. 168-169.

²² SIMONDON, G. op. cit. p. 138.

²³ RUFFIÉ, J. *Traité du vivant*. Vol. 1. Paris : Champ-Flammarion, 1986. p. 23. O nicho ecológico pode ser pensado etologicamente por meio da noção de mundo próprio elaborada por Jacob von Uexküll.

²⁴ BERGSON, H. *L'Évolution Créatrice*, cap. I. Paris : Félix Alcan, 1928.

O deslocamento para um novo nicho ou zona adaptativa é, quase sem exceção, iniciado por uma modificação no comportamento. As outras adaptações ao novo nicho, particularmente as de ordem estrutural, são adquiridas secundariamente.²⁵

Nesse processo em que se cruzam o potencial genético e as variações do meio na determinação da individuação, há que se dar destaque a um elemento complicador que é o aparecimento do sistema nervoso ao longo do processo evolutivo dos animais, mais especificamente o desenvolvimento do *cérebro*. Nesse sentido, as neurociências têm demonstrado que a diversidade comportamental numa população se relaciona mais com a diferenciação ao nível das ramificações sinápticas do que ao nível da invariância genética responsável pela determinação da estrutura e da disposição das células nervosas numa região determinada do cérebro²⁶.

Ora, ao que tudo indica, tanto maior é a complexidade da organização de um ser, quanto maior for a complexidade de suas relações com o meio que o envolve, portanto, mais complexa será a constituição de seu nicho ecológico. Vemos, contudo, que o aparecimento do cérebro durante a evolução como um sistema integrador do estado interior do organismo com as variáveis exteriores que constituem seu nicho colocam o cérebro no ponto de intersecção de duas linhas aparentemente divergentes que estabelecem o seu funcionamento, a saber: a especificidade e a plasticidade cerebral.

A especificidade determina as características das espécies e da população; a plasticidade determina a característica inimitável do indivíduo [...] A especificidade pode definir a equivalência dos gêmeos idênticos, mas a plasticidade os distingue, faz de cada um a soma de suas experiências específicas. [É, portanto, a plasticidade cerebral] que possibilita a ocorrência da memória e do aprendizado, que imprime sobre cada indivíduo um conjunto de comportamentos, pensamentos e emoções específicos e característicos. [Em resumo, a

²⁵ Apud J. J. W. Baker e G. E. Allen, *Estudo da Biologia*. 2 vols. Trad. Elfried E. Kirchner. São Paulo: Editora Edgar Blucher, 1975. p. 588.

²⁶ Citando as pesquisas de Levinthal et col., Jean-Pierre Changeux – *O Homem Neuronal*. Trad. Artur Jorge Pires Monteiro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985. p 210-13 – demonstra que as diferenças individuais entre gêmeos idênticos se devem ao *número de sinapses nervosas* decorrentes das *arborizações axônicas*, o que indica a interação divergente de cada indivíduo com o meio. Assim, embora eles sejam geneticamente idênticos não o são anatomicamente idênticos (quando tomados pelo lado da anatomia neuronal).

plasticidade cerebral é a *experiência da duração*. É ela que imprime:] a capacidade evolucionária da espécie humana, fazendo com que essencialmente o mesmo cérebro que serviu outrora para o homem das cavernas possibilite aos humanos contemporâneos funcionar no ambiente enormemente mais complexo que eles próprios criaram.²⁷

Da Vontade e Da Memória

É aqui que reside todo o problema da individuação biológica, pois, tal como foi colocado por Simondon, corroborado pelas pesquisas em biologia, percebemos que, do nível molecular ao nível eto-ecológico, a individuação se opera segundo um estado contínuo de tensão, possibilitando aquilo que poderíamos chamar de *capturas transdutivas*. Nesse sentido, Simondon é enfático quando diz que a individuação não esgota o estado de tensão do equilíbrio metaestável, se não fosse assim, os sistemas vivos se apresentariam como sistemas fechados, o que tornaria qualquer mudança de “estado” impossível, em resumo, tornaria a própria evolução impossível. Isso confere a solução cibernética o *status* de solução parcial ao problema da individuação, posto que pensada a partir de um sistema fechado à informação. Com isso, a cibernética só é válida a partir de indivíduos constituídos e isolados do meio, o que nos remeteria de volta ao problema hilemórfico próprio à teologia aristotélica.

Vemos, contudo, a Biologia Molecular se orientar pelo princípio de que a estruturação das formas de vida se deve ao fato dos sistemas biológicos se desenvolverem a partir da quantidade de informação contida no interior do próprio sistema (sem necessidade de um aporte de informação exterior a ele). Contudo, um sistema bioquímico ou biofísico está sujeito a processos físico-químicos de dissipação, conferindo um caráter entrópico ao sistema. Um sistema biológico, ao contrário, opera a partir daquilo que os físicos chamam de *entropia negativa*, se estruturando por graus de complexidade crescente. Porém, definidos como sistemas *neguentrópicos*, os sistemas biológicos só teriam algum sentido válido para uma compreensão da atividade biológica se tomados como *sintomas*, no sentido nietzschiano; a forma não passa de um sintoma de uma atividade vital mais “profunda” de um *querer fundador*.

Vimos anteriormente que a forma foi tomada nos seres conscientes como sendo sua unidade interna. Mas o que vem a ser a consciência? Ninguém foi tão feliz quanto

²⁷ Sobre o problema da especificidade e da plasticidade do cérebro cf. Steven Rose *O Cérebro Consciente*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1984. cap. VIII.

Nietzsche ao abordar o tema da consciência. Para ele, articular a consciência à consciência de uma unidade é incorrer em erro, “se comparamo-la à unidade verdadeiramente inata, incarnada, ativa de todas as funções. A grande atividade principal é inconsciente”²⁸. Em outra passagem, ao tratar do papel da consciência, Nietzsche aponta para o fato de que a consciência se desenvolve a partir de “nossa relação com o ‘mundo exterior’. (...) ‘Relação’ se entende aqui como as ações exercidas pelo mundo exterior, e as reações necessárias que elas provocam em nós, tanto quanto nossa própria ação sobre o *exterior*.”²⁹ A consciência nada mais seria que um órgão cuja função residiria em coordenar as ações recebidas em função das ações executadas face a exterioridade do mundo.

Num trabalho recente, Barbara Stiegler³⁰ (Nietzsche et la Biologie) aponta para o fato de que para Nietzsche “a vontade de potência deve se interpretar como o fio condutor do organismo”, pois, para ele, a vontade de Potência é antes uma *vontade-viva*: “Lá onde eu encontrei o vivo, eu encontrei vontade de potência”, diz Nietzsche em Zarathustra³¹.

Para entendermos o que vem a ser essa vontade-viva, é preciso confrontá-la com a biologia darwinista e sua interpretação da vida como “luta pela existência”; um querer-sobreviver. Nietzsche entende a vida como “um poder interno de criar formas”, o que o aproxima de Lamarck, que vê no organismo um poder de responder ativamente às necessidades que o meio lhe impõe criando novas formas de vida. Mas o que vem a ser essa *Vontade de Potência*? Nietzsche responde: tender ao poder, aumentar sua potência. Isso significa que uma vontade só aumenta sua potência numa relação com outra vontade: em outras palavras, a vontade de potência pressupõe um estado de tensão por meio do qual se exprime – a vontade é imanente a um estado de tensão – uma vontade só se expressa dominando outra vontade, subjugando-a, colocando-a à seu serviço.

Vimos anteriormente que Simondon atribui à metaestabilidade a propriedade de se manter num estado constante de tensão, no e pelo qual se dá a individuação por meio do regime de transdutividade. Ora, sendo a transdução a marca da individuação, a

²⁸ NIETZSCHE, F. *La Volonté de Puissance*. Tome II. Trad. G. Bianquis. Paris : NRF, 1947. 227.

²⁹ NIETZSCHE, F. *Idem*. 253.

³⁰ STIEGLER, B. *Nietzsche et la Biologie*. Paris : PUF, 2001. p. 44.

³¹ NIETZSCHE, F. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris : Gallimard-Folio, 1971. p. 148.

ontogenia pressupõe uma duração real como escopo do *dever do ser*. Durar é diferenciar-se num processo de repetição infinita expressa pelo movimento de estruturação do ser. Assim, não há como pensar em individuação sem a corroboração da *memória*: não uma memória no sentido de “... uma faculdade de classificar recordações numa gaveta...”, tal como objetava Bergson³², mas uma memória que se constitui a cada efetuação transdutiva; a cada individuação consumada.

Esse componente da memória lança o problema da individuação biológica numa posição original, pois ela se efetua nos seres vivos segundo três sentidos bem distintos: o primeiro diz respeito à *memória da espécie* expressa pelo sistema genético (comum a todos os organismos) e retém o passado evolutivo da espécie. O segundo sentido diz respeito à *memória imunológica* expressa pelo sistema imune (próprio aos organismos mais complexos) e se refere à capacidade dos indivíduos de conservar a “memória de uma infecção”. Assim, o sistema genético e o sistema imune funcionam como memórias que registram o passado da espécie e o passado do indivíduo, respectivamente. Porém, há um terceiro sentido para memória, que não se limita em registrar o passado, mas uma memória que se volta para o futuro, e que, por isso mesmo, é capaz de inventar um porvir, diz François Jacob³³. Essa memória é expressa pelo sistema nervoso, por sua capacidade de integração entre as diversas células dos organismos multicelulares e as variáveis ambientais.

Com efeito, falar em ser vivo é instalar-se no primado da *Vontade* e da *Memória*. De fato, de acordo com Jacques Monod³⁴, os processos moleculares que presidem a morfogênese biológica são frutos do *acaso* tornado *necessidade*, porém é a necessidade, enquanto vontade fundadora, que dá à individuação uma direção precisa, ao mesmo tempo em que constrói para si uma memória.

³² BERGSON, H. op. cit.

³³ JACOB, F. *Le jeu des possibles*. Paris : Fayard, 1981. Cap.3.

³⁴ MONOD, J. *O Acaso e a Necessidade*. Petrópolis: Vozes, 19---. p. 113.

Referências Bibliográficas

- ASHBY, W.R. *Introdução à Cibernética*. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970.
- BAKER, J. J. W. e ALLEN, G. E. *Estudo da Biologia*. 2 vols. Trad. Elfried E. Kirchner. São Paulo: Editora Edgar Blucher, 1975.
- BERGSON, H. *L'Évolution Créatrice* Paris : Félix Alcan, 1928.
- BUTLER, S. *Erewhon*. Trad. Valery Larbaud. Paris : Gallimard, 1920.
- CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*. Paris : Vrin, 1985.
- CHANGEUX, J.-P. *O Homem Neuronal*. Trad. Artur Jorge Pires Monteiro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.
- JACOB, F. *Le jeu des possibles*. Paris : Fayard, 1981.
- LWOFF, A. *L'Ordre Biologique*. Paris: Robert Laffont, 1969.
- MONOD, J. *O Acasso e a Necessidade*. Petrópolis: Vozes, 19--.
- NIETZSCHE, F. *La Volonté de Puissance*. Tome II. Trad. G. Bianquis. Paris : NRF, 1947.
- NIETZSCHE, F. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris : Gallimard-Folio, 1971.
- ROBERT, J. *Dictionnaire de Physique et de Chimie*. Paris :Éditions Nathan, 2007.
- ROSE, S. *O Cérebro Consciente*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1984.
- RUFFIÉ, J. *Traité du vivant*. Vol. 1. Paris : Champ-Flammarion, 1986.
- RUYER, R. *La Cybernetique et l'Origine de l'Information*. Paris : Flammarion, 1954.
- SIMONDON, G. *L'Individu et as genèse physico-biologique*. Paris : PUF, 1964.
- STIEGLER, B. *Nietzsche et la Biologie*. Paris : PUF, 2001.

WAGENSBERG, J. *Complexity versus uncertainty: The question of staying alive.* Biology and Philosophy, 15, p. 493-508, 2000.

WIENER, N. *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine.* Cambridge: Mit Press, 1965.

_____. *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society.* Boston: Da Capo Press, 1954.

UEXKÜLL, J. v. *Mondes animaux et monde humain.* Paris : Denoël, 1965.

ATRAVESSANDO O MAR COM PAULINHO DA VIOLA: *Provocações acerca do problema da individuação em Aristóteles-Simondon*

Pedro Menezes¹
Wallace Lopes Silva²

Resumo:

O objetivo deste ensaio é possibilitar o diálogo transdisciplinar do pensamento filosófico acerca do problema da individuação em Aristóteles-Simondon, utilizando a paisagem musical produzida nos sambas de Paulinho da Viola como atravessamento que traga o mar como uma temática que possa ser pensada pela filosofia. Irei tematizar o pensamento-mar de Paulinho da Viola como elemento crucial deste ensaio, lançando o pensamento a novas fronteiras geográficas de relações que possam ser inventadas.

Palavra chave: Atravessamento, Território, Paulinho da Viola e Filosofia.

Abstract:

The purpose of this essay is to enable transdisciplinary dialogue of philosophical thought about the problem of individuation in Aristotle and Simondon. Using the musical landscape produced in sambas of Paulinho da Viola as crossing that brings the sea as a theme that might be thought by philosophy. I will thematize the thought-Sea of Paulinho da Viola as a crucial element of this test, launching new thinking geographic boundaries of relationships that can be invented.

Key-words: Crossing. Territory. Paulinho da Viola. Philosophy .

Homem livre, o oceano é um espelho fulgente
Que tu sempre hás de amar. No seu dorso agitado,
Como em puro cristal, contempas, retratado,
Teu íntimo sentir, teu coração ardente.

Gostas de te banhar na tua própria imagem.
Dás-lhe beijo até, e, às vezes, teus gemidos
Nem sentes, ao escutar os gritos doloridos,
As queixas que ele diz em mística linguagem.

Vós sois, ambos os dois, discretos tenebrosos;
Homem, ninguém sondou teus negros paroxismos,

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UFCH/UERJ).

E-mail: oemaildopedro@hotmail.com

² Programa de Mestrado em Relações Etnicorraciais (PPRER/CEFET-RJ). Vinculado às linhas de pesquisa do CNPq- Campo Artístico e Construção de Etnicidade (PPRER/CEFET-RJ), Poder simbólico no espaço (Lab/ ESPAÇO-IPPUR/UFRRJ) e o Afrosin (Grupo de Pesquisa Afroperspectivas, Saberes e Interseções/ Instituto Multidisciplinar da UFRRJ). E-mail: wartelopes@yahoo.com.br

Ó mar, ninguém conhece os teus fundos abismos;
Os segredos guardais, avaros, receosos!

E há séculos mil, séculos inumeráveis,
Que os dois vos combateis n'uma luta selvagem,
De tal modo gostais n'uma luta selvagem,
Eterno lutador, ó irmãos implacáveis!

Charles Baudelaire, in "As Flores do Mal"
Tradução de Delfim Guimarães

Atravessar é preciso:

O que pode ser uma travessia? O que é atravessar? Quais os perigos e riscos consistem nessa travessia? As forças? Os desejos? As estratégias? As paisagens e seus traços, curvas e linhas de fuga? Cezanne não pinta com cores definitivas, mas, cria novas paisagens do pensamento ao inventar um território expressionista singular. O atravessar não necessariamente está expresso no ponto de chegada do outro lado da rua, mas pode ser desenhado por (des) encontros com conceitos que nunca estão prontos e acabados, sempre a serem produzidos.

No diálogo com Deleuze: “Quais as necessidades de um conceito? O que pretende esse conceito? Só crie um conceito quando houver necessidade”. A travessia não tem nenhuma garantia de um território sólido, concreto e estável para que possa ser concluída. Para essa realização é preciso estar aberto a novas percepções, criar novos ouvidos e um corpo estranho e instaurar um estrangeirismo dentro de uma língua. No percurso do atravessar novos corpos são construídos, somos afetados por outras vozes e por uma monstruosidade de outros autores. O ato de atravessar consiste em resistências, negociações, improvisos e estratégias.

Pedindo licença poética ao Poeta Guimarães Rosa é preciso criar uma terceira margem do rio, talvez um entre lugar e um território subterrâneo onde talvez morem novas vias de criação.

Os conceitos são máquinas de guerra que trazem em si diferentes forças vitais, outras redes relacionais e históricas, um novo agenciamento que fabrica ferramentas para que uma nova leitura possa problematizar um novo mundo.

Nesse sentido pensar no que pode ser uma travessia é compreender quais as conexões, articulações e composições que Paulinho da Viola produziu em seus textos, possibilitando novos espaços de abertura povoada por outras vozes. Tal exercício de criar articulações com outros autores faz com que Paulinho da Viola seja atravessado por uma multidão de vozes que possibilita a emergência de conectar redes estratégicas para ler novas configurações do

pensamento tectônico. Nessa travessa de horizontes a serem desenhados, tentarei estabelecer um breve diálogo com Paulino da Viola a partir de uns alguns textos.

Primeiro marca passo:

O ato de escrever exige daquele que escreve um obscurecimento da alma, tempestades de solidão, buscar aquilo que não esteja encharcado de tão somente humano e moral; provocações, inquietações, paixões, atos de fúrias, tentativas de assassinatos na alma e todos os tipos de riscos. A escrita possui sua magnitude, seus tremores e turbulências. Acredito que seja necessário um transbordamento de vida sobre aquilo que você realiza, semelhante a Van Gogh que pintou girassóis que ainda não existiam na tela em branco de um quadro. Do mesmo modo que Clarice Lispector inventa seus demônios em seu quarto para escapar dos problemas existenciais e, também, tal como Marx transforma a opressão do operário uma máquina de guerra contra a burguesia e a ascensão capitalista. Posturas e posicionamentos completamente diferentes, mas que estão assentados no mesmo plano turbulento de criação, ou seja, justamente na cisão e na quebra com o senso comum. Já não há tempo para paz nem para apaziguamento, se não criamos morremos e nisso podemos dizer: é preciso algum risco e desconfiança ao escrever, pois os atos trazem na sua própria ação alguma tentativa de fazer o que não seja possível e mergulhar em esforços que exigem do poeta, filósofo, geógrafo e músico algo com o que a vida possa ser expressa na sua própria ação, em seu próprio plano desmedido e transbordante. No exercício da escrita me faço essa breve pergunta: é possível articular Aristóteles, Simondon e Paulinho da Viola?

O navegante seduzido pelas infinitas ondas e seus movimentos constantemente irregulares está sempre à deriva produzindo territórios, que sabe ele, são completamente instáveis e incertos, portanto ilusórios e espectrais. O território produzido tem seu caráter problemático, pois como um acontecimento ele emerge da/na instabilidade total, ele é uma conquista, ele é metaestável e não requer outra coisa que não as nuances marítimas para constituir-se e constituir-se ao infinito.

Parto de algumas provocações de que talvez a filosofia tenha encantado Paulinho da Viola, onde que essa relação entre paixões seja encharcada de transbordos e afetos oceânicos de superfícies instáveis e profundidades enigmáticas. Ou poderíamos dizer que Paulinho da Viola seja um inventor de movimentos-imagens, pois o mesmo fabrica um ritmo musical que implica uma forma de inteligibilidade do mundo, capaz de levar o indivíduo a sentir, constituindo o tempo, como se constitui as forças que atravessam a vida e as linhas de fuga do mar:

atravessamento. Com isso podemos apontar que a arte é não apenas um modo de pensar, ela é o próprio bojo e vitalidade que transborda o pensamento que toma força com a modalidade musical expressada por Paulinho da Viola a partir de imagens, blocos de sensações e paisagens efêmeras que não se cristalizam, sendo articuladas com o devir. Devir-mar. O mundo é uma correnteza, cheio de obscuridades, imprevistos e tempestades em que o homem é fraco perante certas forças que o atravessa. Se a humanidade é uma forma, então o além-do-homem ainda está no porvir... é preciso arrombar.

A força de uma potência é maior do que a nossa, humana; capaz de dominar o rumo que tomamos, alterando-o, forjando descaminhos a-teleológicos. O risco é sempre a estagnação da água parada sendo supostamente apenas uma imagem imobilizada, mas lembremo-nos que por mais parado que um lago parece ser, a força do vento e de tantos outros elementos que entram em contato com ele, nunca o deixam isolado do mundo, ou seja, um mundo é sempre uma composição de uma infinidade de elementos, os mais variados possíveis. Nada é menos óbvio que um objeto de destaque. Assim, Paulinho da Viola se recobre de uma série de imagens ligadas à água que flui. A ideia de um pensar em movimento onde o navegante não tem força perante a vida, ele precisa ser na própria correnteza.

Aristóteles-Simondon-Paulinho:

Se pretendermos de alguma forma pensar uma relação precisa entre Aristóteles, Simondon e Paulinho da Viola, esta relação é dada ou bem construída de alguma maneira, ou seja, ela já se apresenta como um fluxo. Trataremos dela, sobretudo, através da ideia bastante problemática no campo da filosofia, chamada princípio de individuação. Em linhas gerais, o que esse princípio formula? O princípio de individuação é pensado geralmente como uma base, um meio, um fundamento, uma forma, de onde e como os indivíduos em seus caracteres mais simples e complexos são produzidos; Aristóteles pensa um, Simondon pensa outro e Paulinho da Viola podemos dizer que o expressa também, a sua maneira. Queremos no final deste ensaio, concluir com a ideia de que a arte também é possibilidade de individuação dos seres e dos mundos, e não é mais nem menos poderosa ou eficiente que a filosofia; o que interessa fundamentalmente seria a ideia de expressão em que o ser que se expressa não se diferencia da expressão efetuada, ou seja, que ele próprio é seu próprio processo, sua obra, sua dobra, sua revolução e utopia. Esta ideia articula-se entre Simondon e Paulinho da Viola, primeiramente, o campo pré-individual (mar) em uma pura imanência no homem (homem-mar). O homem toma outra configuração, podemos dizer que homem e risco não são diferentes; a humanidade torna-se uma conquista e não uma atualização em via de seus próprios fins.

Iniciaremos este trabalho com o pensamento aristotélico esboçado em alguns conceitos. O mundo. O que é o mundo? O que existe? Aristóteles pensa o mundo e os existentes através dos indivíduos particulares, e esta sua concepção rompe com a de outrora, proposta por Platão, que diz que o que existe realmente são as ideias, pois, o mundo sensível, o mundo do devir e da transformação, não pode ter nada efetuado, construído e produzido por inteiro, portanto, o que existe são as ideias, que são os modelos os quais os seres inseridos no devir, no mar, na correnteza, no rio, nas dunas e pântanos, se apoiam e de alguma forma participam delas. Mas se há relação de participação entre os seres do mundo sensível e do devir com as ideias, imóveis e imutáveis, deve haver uma ideia desta participação, uma vez que isto não pode haver no universo sensível – estando tudo em constante transformação -, portanto parece haver um problema com a concepção de Platão no que concerne à possibilidade dos próprios seres sensíveis se desenvolverem... Se inserirmos o pensamento aristotélico nessa dificuldade que encontramos em Platão, nos parece que Aristóteles facilita e simplifica o contato dos indivíduos – seres que estão sempre no devir – com as ideias, que em Aristóteles, estão integradas nos indivíduos, mas somente a partir de Deus, pensamento do pensamento, do motor-imóvel.

O mundo não é mais mera cópia das ideias, mas é agora atualização das formas contidas nos indivíduos. Estes indivíduos só são do modo que são em função das formas que neles estão, ou mais precisamente, da atualização que se efetua. Diversos conceitos são utilizados por Aristóteles nesse problema, iremos nos servir de alguns: substância, matéria, potência, forma e ato. Com essas noções acreditamos poder situar o problema da individuação em Aristóteles e confrontá-lo com Simondon; não que haja um duelo entre ambos, mas nesse problema do princípio de individuação, com Simondon fica evidente a possibilidade de outro caminho, um outro modo de expor e pensar. Todos os indivíduos são substâncias, e o que isso significa? A substância é ao mesmo tempo a unidade, nos seres, que suporta os acidentes, a pluralidade dos caracteres, mas também, a substância é a totalidade dos elementos essenciais e accidentais, portanto, essa noção é utilizada em dois sentidos, um estrito, como suporte e um lato, como totalidade. A substância nos remete a outros dois conceitos, a saber, os de forma e matéria; a forma diz respeito àquilo que faz com que a coisa seja o que ela é, ela confere unidade e sentido (finalidade, *telos*) aos elementos materiais; e a matéria é aquilo de que é feito algo, e nesse sentido, é ela que potencializa a forma, ou seja, a forma por si só não existe no mundo, o que existe é sempre um misto de forma e matéria, e nesse misto é que acreditamos poder pensar a noção de substância: unidade de matéria e forma na existência individual. Ao mesmo tempo em que as substâncias são mistas, os seus devires, os seus movimentos estão sempre articulados com sua totalidade e unidade, expressa através das atualizações possíveis – pois há matéria – pela forma. Do mesmo modo como no mundo não há forma pura, também não há matéria pura;

mas, se matéria pura seria pura potência e possibilidade, a forma pura seria puro ato, pura atividade; a forma pura, para Aristóteles, tem nome, chama-se Deus. Deus é o motor-imóvel, o que significa que ele move sem ser movido, ele é o princípio do movimento e sua existência é necessária tendo em si mesmo a razão do existir, no entanto, ele mesmo não pode se mover, uma vez que se se movesse iria de onde está para onde não está, e isto não possível, pois, Deus é pleno. Puro ser, puro pensamento, imaterial, pois todo material é preenchido por movimento.

Aristóteles pensa o movimento como o protótipo do contingente, como uma atualização constante do ser e não-ser de forma sucessiva, no que concerne aos seres individuados. Se estamos em um mundo de movimento é necessário que este mundo tenha sido posto em movimento por outra força, essa força é Deus. O mundo é formado a partir do pensamento de Deus, ele pensa seu próprio pensamento. E nada mais que isso. O universo está formado e tudo, nos indivíduos, se dá por atualização da forma:

“Se a forma da coisa é aquilo que confere à coisa sua inteligibilidade, seu sentido, seu *telos*, seu fim, não há mais remédio que admitir que cada coisa foi feita do mesmo modo como o escultor faz a estátua. Tiveram que ser feitas todas as coisas no universo, todas as realidades existenciais por uma causa inteligente, que pensou o *telos*, a forma, e que imprimiu a forma, o fim, a essência definitiva na matéria” (MORENTE, Manuel Garcia. *Fundamentos de Filosofia – Lições Preliminares*. Página 97. 1967).

Mas, se a matéria é também de extrema necessidade para o desenvolvimento dos seres existentes, devemos encontrar um mundo demasiado apaziguado e simplificado, pois, as formas estão aí, é evidente e claro; nada mais ocorre no mundo do que atualizações sucessivas de formas prévias. Os seres tendem de um horizonte já estabelecido, a atravessar o mundo já inserido no seu fim; não há novo, não há quebra. Poderíamos pensar o novo no interior do esquema material, mas, a pura materialidade não é possível de ser pensada. A forma é senhora do mundo e a matéria simples amiga da forma, sem ação por si, mas possibilitando ações já constituídas no intelecto divino. É a forma que explica tudo e os seres limitam-se em desenvolver aquilo que contem em germe, que pré-existe na matéria enquanto possibilidade de seu acabamento.

Portanto, temos o princípio de individuação no pensamento aristotélico vinculado a um esquema conceitual bastante complexo, articulado e sistematizado. Mas, por mais que haja uma infinidade de problemas no próprio aristotelismo, o necessário nesse sistema nos parece ser a necessidade da anterioridade de Deus, que pensa as formas que estarão posteriormente contidas nos seres individuais como a própria possibilidade de suas individuações, através de um

processo limitado de atualização, uma vez que este processo se apoia na forma e em seus limites. Enquanto, em Simondon, o princípio de individuação compõe-se com o puro devir, com a total ausência de determinação *a priori* e limites internos. Agora, pensa-se o indivíduo como contemporâneo a sua individuação, ao seu princípio. “(...) o princípio deve ser verdadeiramente genético, não simples princípio de reflexão” (DELEUZE, Gilles. *Gilbert Simondon, O indivíduo e sua gênese físico-biológica*. Página 1, 1966). Esta reflexividade podemos verificar no pensamento de Aristóteles, uma vez que os indivíduos nada mais fazem que refletir as possibilidades contidas na forma. Com Simondon, o próprio indivíduo passa ser um meio de individuação, e não mais resultado. A individuação é um processo intensivo e infinito. Pretendemos estar nesse problema da individuação, em Simondon, nestes termos que foram apresentados, pois eles já nos dão ferramentas para articular os dois pensadores com Paulinho da Viola, com o Timoneiro, com o homem-mar.

Como poderíamos situar o princípio de individuação pensado por Aristóteles e Simondon com Paulinho da Viola? Percebemos de imediato o caráter de finitude no pensamento aristotélico para com as individuações e o caráter de intensidade e de permanente metamorfose, em Simondon. Como poderia o homem individuar-se?

Homem-mar: Territórios instáveis:

O homem andou por andar, andou. E parou na beira do mar. Um assovio, os pés descalços na areia. O barulho das ondas. Um aquário gigante e infinito que permite pescar a vida toda. Ele andou por andar e, de tanto andar, encontrou o mar. E de perto dele não quer mais sair. Paulinho da Viola é o homem-mar. Um assovio e pouca fala fazem parte do seu teatro marinho. A bela canção vai começar. O músico está certo: quem vem pra beira do mar nunca mais quer voltar. E é perto do mar que o homem faz sua história, sua vida. É no mar que as histórias se (des) encontram.

O mar é o elemento topográfico que está interposto entre homem e certeza. É, através dele, que, desde o século XV, laços históricos e interculturais constroem-se entre ambos os povos e, cada vez mais, configuram-se para além de um topo fronteiro. Vale lembrar que entendo como fronteira, como demarcação de limites territoriais, pontos não fixos e deslocamentos. Podemos dizer que o “homem-mar” é espaço de mar-terra, lugar de novas experiências não acabadas, com isso todo homem é um pedaço de oceano, no acaso. Nessa dinâmica, o mar torna-se território de encontros, diálogos e transformações do olhar diante do mundo. Com um movimento cronotrópico, a dissolução de fronteiras com outros territórios

ainda a serem inventados. O mundo do homem-mar é um turbilhão espiralado sem entrada e saída, sem começo e fim; expressar é misturar-se.

Nos fluxos e refluxos das ondas, a poesia de Paulinho da Viola desenha uma espécie de simbiose entre navegante-mar, traço perceptível nas imagens metonímicas do corpo cambiante poetizado nas expressões:

Ele que me leva/ E o mesmo que me traz dentre outras...

É no corpo da linguagem que o interior e o exterior geram encontros e desencontros:

Olha o mar não tem cabelos/ O leme da minha vida / Ele me faz navegar...

O navegante é produzido e gestado pelo mar. Suas relações são instáveis como o mar que é eterno movimento de si mesmo.

Onde está meu corpo? Cadê a unidade das coisas? Os encontros geram tudo, mas também desmancham e derretem as coisas. Em um simultâneo de tempo, todo o universo marítimo corrobora para o deslocamento dos corpos que já não operam pelo livre-arbítrio da vontade em função do bom uso da razão, mas pela progressiva composição eterna com o caos-mar, ininterrupto. Os corpos são como que deslumbres do próprio mar para consigo; são micro e macro simultaneamente, e todo mundo situado fora dos corpos são muito mais intensivos e desmedidos que supostamente extensos e mensuráveis; a criação é mais mar no próprio mar: potencialização. Onde está meu corpo? Cadê a unidade das coisas? Sejamos livres, mesmo que por um instante.

Desenhando o risco:

As potências que encerram a vida remontam a um princípio de extrema importância para o pensamento, mas ainda pouco explorado por parte da filosofia contemporânea. Trata-se do princípio de individuação. Encontramos em Gilbert Simondon um estudo desse princípio e uma teoria profundamente original da individuação, capazes de nos lançar novos desafios e de promover novos modos de pensar relações entre Aristóteles e o poeta Paulinho da Viola. Não se separa o mar do ser, pois o ser é o próprio mar... O mar se estende e retorna ao seu mesmo movimento, sempre diferenciado:

*Não sou eu quem me navega/ Quem me navega é o mar/ É ele quem me
carrega/ Como nem fosse levar...*

A individuação produz o indivíduo e faz parte de todo o processo, isto é, desde o pré-individual até o indivíduo constituído como mar e o navegante de Viola:

É ele quem me carrega/ Como nem fosse levar...

Desse modo o mar e o indivíduo, que não é o ser em sua totalidade, é tão somente o resultado relativo de um estado do ser no qual não existia antes nem como indivíduo, nem como princípio de individuação. O que podemos então dizer é que o mar e o navegante se fazem em um eterno movimento de si mesmo. As relações desenhadas entre o “navegante-mar” realizam uma individuação que diz respeito à aparição de fases no ser. Ela não é uma consequência que se deposita na borda do devir e que se isola, mas a própria operação enquanto efetuação do mar:

Pra nunca mais se acabar/ Essa viagem que faz/ O mar em torno do mar...

A individuação do mar com o navegante surge de uma supersaturação inicial do ser homogêneo e sem devir que, a seguir, estrutura-se e devém, fazendo surgir indivíduo e meio, a partir do devir que é resolução e conservação das primeiras tensões ou tendências sob a forma de estrutura:

A onda que me carrega/ Ela mesma é quem me traz...

O destino das relações entre o mar-navegante não está pronto, em ambos, parece ser único: encarnar-se na matéria. Desse modo, a relação que mantêm a forma e a matéria é sempre de exterioridade mar-navegante:

*Essa viagem que faz/ O mar em torno do mar/ A rede do meu destino/ Parece
a de um pescador/ Quando retorna vazia/ Vem carregada de dor /Vivo num
redemoinho/ Deus bem sabe o que ele faz...*

De tal modo o mar é uma operação de individuação que possa explicar como o indivíduo vem a existir, ao mesmo tempo em que lança luz sobre todo o desdobramento do processo de individuação, ou seja, o mar não é anterior ao navegante eles fazem parte do mesmo processo:

É ele quem me carrega/ Como nem fosse levar/ É ele quem me carrega/
Como nem fosse levar...

O meio não é uniforme e homogêneo como o mar e o rio. Simondon aponta: “... o meio é atravessado por uma tensão entre forças”:

Ah! Minha Portela!/ Quando vi você passar/ Senti meu coração apressado/
Todo o meu corpo tomado/ Minha alegria voltar/ Não posso definir/ Aquele
azul/ Não era do céu/ Nem era do mar/ Foi um rio/ Que passou em minha
vida/ E meu coração se deixou levar...

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução: Edson Bini. São Paulo, AP: EDIPRO, 2006.

BERGSON, Henri. *Cursos sobre a Filosofia Grega*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Tradução revista de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *A ilha deserta*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

GUIMARÃES, Rosa. “*Primeiras Estórias*”, Editora Nova Fronteira – Rio de Janeiro, 1988, página 32.

MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento Antigo II*. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1967.

MORENTE, Manuel Garcia. *Fundamentos de Filosofia – Lições Preliminares*. Tradução de Guillermo de la Cruz Coronado. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1964.

SIMONDON, G. *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris: PUF, 1964.

_____. *L'individuation psychique et collective*, Paris: Aubier, 1969.

VIOLA, Paulinho. *Timoneiro*. Acústico MTV 2007.

Entrevista

Maria Helena Lisboa da Cunha é professora titular do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Dedicase, principalmente, às questões de Estética e História da Filosofia, dando ênfase ao pensamento Pré-socrático, Platão, Nietzsche e Jung. É autora dos livros *Espaço real, espaço imaginário* (Uapê, 1998), *Nietzsche: espírito artístico* (Cefil, 2003) e *Rhizoma* (Verbete, 2009), além de diversos artigos em revistas especializadas, como *O conceito de liberdade e suas interfaces* (*Ensaaios Filosóficos*, 2011).

Revista Ensaaios Filosóficos: Como a senhora poderia descrever sua trajetória na filosofia e sua relação com o grande Mestre Gerd Bornheim?

Maria Helena Lisboa: Agradeço a oportunidade de escrever sobre o filósofo e professor Gerd Bornheim, meu orientador do doutorado em filosofia pela UFRJ com tese defendida em 1990 e assíduo frequentador da minha casa em festas e violonadas, sendo a recíproca também verdadeira, eu e meus filhos frequentávamos a sua casa em almoços e festas desde a época do doutorado até a sua morte inesperada e precoce. É verdade que nos estressamos algumas vezes, mas nada que não aconteça também com os amigos, com os pais e principalmente com os companheiros de estrada. Mas isso são águas passadas, nós, nietzschianos sabemos o preço do ressentimento e, por isso, temos o dever de virar as páginas do livro da vida e recomeçar. Você me coloca quatro questões, sendo a 1ª sobre a minha trajetória na Filosofia e a minha relação com o “Mestre Gerd Bornheim”, como você o cognomina. Eu conheci o Gerd, como eu o chamava, no final do Mestrado em Filosofia na UFRJ, sendo meu orientador o Prof. Celso Lemos, meu professor desde a UEG, Universidade do Estado da Guanabara, posterior UERJ, onde me formei. Ele foi meu professor em estética filosófica, mas o curso foi muito bom e ficamos amigos, pois tínhamos o hábito estudantil de sairmos da aula e tomarmos uns chopps pelo centro da cidade, o Gerd adorava isso, o chopp e os alunos à volta, por isso o convidei para a minha banca de dissertação do mestrado na qual constava o nome também da Profa. Telma Donzelli, uma dama inglesa, quem a conheceu pode conferir. Eu fiz todos os cursos do Gerd e assisti a todas as suas

Conferências, só tenho a dizer que todos foram excelentes; tenho todos os livros dele com dedicatória, a maioria já lida, mas o curso que mais me impactou foi um curso de férias sobre Sartre, uma interseção de filosofia com literatura, especialmente Flaubert, seu velho conhecido, de muita intensidade! Faço a ressalva que a minha trajetória na filosofia não começou com o Gerd, mas com outro excelente professor que, infelizmente, abandonou a vocação e abraçou outra de menor intensidade: Luiz Alfredo Garcia Rosa, meu professor de filosofia no Colégio Andrews onde, nos cursos sobre Platão e Aristóteles deu o pontapé que eu precisava para escolher a carreira que abracei. Suas aulas até hoje ressoam nos meus ouvidos, e, como ele também era psicólogo, acho que foi aí que eu fiz a intercessão da Filosofia com a Psicanálise, porque era tema frequente em suas aulas essa importantíssima e essencial ligação.

Revista *Ensaio Filosóficos*: Nas últimas décadas a filosofia vem se relacionando de maneira mais íntima com a psicanálise, seja pela crítica ou pela composição. Sabemos que a senhora trabalhou com o pensamento de Carl Jung e Nise da Silveira. A partir desse dado, qual a importância de se pensar a relação filosofia e psicanálise?

Maria Helena Lisboa: Eu trabalhei o pensamento de Jung na minha tese de doutorado, mas comecei a trabalhá-lo na dissertação de mestrado por uma coincidência, se assim podemos chamar o que eu vou relatar: na verdade, eu pretendia fazer uma dissertação sobre a mitologia grega como alternativa ao pensamento racional, pesquisando especialmente Vernant e Détiene, uma vez que a minha monografia de graduação com o professor Celso Lemos tinha sido sobre os Pré-socráticos, minha paixão até hoje! Ocorreu que no dia que cheguei para a primeira aula, conheci uma aluna chamada Selma Ávila que era gaúcha e conhecia o Gerd do Rio Grande do Sul, ele era gaúcho, também, e essa aluna, inteligente, por sinal, era psicóloga e conhecia o grupo de estudos da Dra. Nise. Ora, quando eu lhe disse que iria fazer uma Dissertação sobre os Mitos, ela me arrastou para o *Museu do Inconsciente* e não parava de falar que eu teria que estudar os mitos da *psúkhe* se eu quisesse realmente estudar mitos..., dei uma guinada na direção que eu iria tomar, porque depois do Museu, eu me encontrei naquilo que eu vi e tinha vivido na minha vida: não que eu tenha abandonado o Vernant, nada disso, adoro tudo que ele escreve, tenho toda a sua obra filosófica, mas o que eu vi no Museu era outra coisa e mudou minha vida para sempre, foi uma relação visceral com a *psúkhe*,

com Jung e com a Dra. Nise, uma pessoa única no mundo e braba, muito braba. Dela posso contar o seguinte fato, muito significativo, para mostrar do que ela era capaz: quando essa aluna Selma me apresentou à Dra. Nise, disse: a Maria Helena é Profa. da UERJ e vai defender uma dissertação de mestrado em Jung, ao que ela mais que depressa respondeu, com chispas nos olhos: é mais fácil beber do leite de uma onça do que defender uma dissertação em Jung! Aquilo fez o efeito de uma bomba na minha *psique* e eu decidi abandonar imediatamente o Projeto da Dissertação; à tarde, na aula do Gerd relatei o ocorrido aos prantos me sentindo aniquilada! Prontamente, o Gerd muito sensibilizado e gentilmente querendo me apoiar disse que aquilo fora uma prova para ver do que eu era capaz e que eu deveria levar adiante o projeto de todo modo! E assim eu fiz, não sem me deparar com muitas resistências até porque eu estava contando com a Dra. para me sanar algumas dúvidas, mas isso não seria mais possível. Bem, o resto é fácil de adivinhar, eu estudei como uma leoa, comprei todas as obras do mestre de Zurich e passei com 10,0 com todos os examinadores, mas o melhor foi o que aconteceu depois: marquei uma visita com a acompanhante da Dra. Nise na sua casa, depois que a dissertação foi editada e, gentilmente, mas não sem uma certa ironia escorpiana (sou do signo de Escorpião) lhe entreguei um exemplar com dedicatória e essas palavras: Dra. Nise, eu matei a onça! Ao que ela me respondeu: aquilo foi uma provocação para ver do que você seria capaz, agora eu vejo que foi capaz! E eu saí de lá com a sensação do dever cumprido, com uma paz imensa no coração. Para finalizar essa questão, faço a observação que Filosofia e Psicanálise têm tanto a ver quanto Filosofia e literatura, poesia, física, direito, matemática, história; a Filosofia no entender de Foucault é uma “ascese de si no pensamento”, e essa ascese pode se articular com todo e qualquer saber, desde que traga potência às nossas vidas; sabemos das críticas que Deleuze dirige à Psicanálise e eu não lhe tiro a razão, mas isso não impede que com ela façamos intercessões, como ele próprio fez com a literatura, o teatro, o cinema e a pintura de Bacon. No fundo é sempre aquela questão seríssima colocada por Nietzsche: de que vida se trata? De uma vida alegre, potente com muitos gastos afetivos ou de uma vida triste, impotente, com poucos gastos afetivos? E aí tudo muda de figura, essa vida que levamos é única, singular e, portanto, merece que a levemos do modo mais nobre possível, do contrário, ela não merece ser vivida.

Revista Ensaaios Filosóficos: Atualmente, qual seria a importância da contribuição do pensamento de Schopenhauer para filosofia?

Maria Helena Lisboa: Você me questiona da importância do pensamento de Schopenhauer para a Filosofia na atualidade e eu vou lhe responder sucintamente até porque eu não sou especialista em Schopenhauer, você deveria dirigir essa questão para a professora Rosa Maria Dias, que tem escrito muitos textos sobre ele, assim como também sobre Nietzsche, mas a questão pode ser vista por duas vias: de um lado, toda filosofia, seja deste filósofo, dos Pré-socráticos, de Platão ou de Marx, é importante para a atualidade, porque a filosofia trabalha com as forças do pensamento, com possibilidades, com virtualidades e nesse sentido, com as forças da vida. Ora, nada é mais importante do que a vida, e o trabalho das forças é o alimento essencial da alma, aquilo sem o qual ela define e com o qual ela se potencializa, por isso Nietzsche o chamou de vontade de potência! Nada mais vulgar e despotencializador do que as opiniões correntes, o “dejà vu”, as ideologias, as crenças, os pré-conceitos que sendo não filosóficos voejam pela sociedade, pelos informativos, pela mídia, pelos canais de comunicação da atualidade: nesse sentido, podemos dizer que isso que está aí, despotencializa e que a filosofia potencializa (um bom exemplo do que estou me referindo é o programa da Rede Globo, Big Brother Brasil). Por outro lado, temos que certos conceitos schopenhauerianos tais como o querer-viver, essa vontade cega que atravessa indômita a existência e se representa nas formas que existem produzindo o que denominamos realidade, foram incorporados por Nietzsche que o transformou no conceito de vontade de potência ou de poder (*Wille zur Macht*), conceito este visceral que encontramos com outras roupagens desde Heráclito até a física quântica! Faço a ressalva que uso o termo vontade de potência como Deleuze usa (*volonté de puissance*), posto que o termo poder (*Macht*), que em alemão também tem o sentido de fazer, construir, indicando ação, em português tem o sentido de domínio, de submissão, o que contraria a imagem que o filósofo faz do termo: no *Zaratustra* tem um capítulo chamado, “Da virtude que dá”, onde Nietzsche aponta a generosidade e nunca o domínio para compor o conceito de vontade de potência!

Revista Ensaios Filosóficos: Como estudiosa de Nietzsche, a senhora poderia destacar os pontos de maior relevância no pensamento desse filósofo? Principalmente no que diz respeito à relação pensamento e vida.

Maria Helena Lisboa: Nietzsche é um filósofo trágico, como também Heráclito, e o que ele entendia por trágico é o fato de a vida ser ambígua, esse Deus que é “dia e noite, inverno e verão, saciedade e fome”, de que fala Heráclito no fragmento DK 67, isto é, não há com eliminar a contradição quando se trata de forças da natureza, “o mundo é um monstro de forças em conflito, jogo de forças e ondas de forças, uno e múltiplo ao mesmo tempo”, que ele cunhou de dionisíaco, daí que essa nostalgia da unilateralidade que o ocidente tem, privilegiando o Bem, o Belo e a Verdade como Ideias retoras desde Platão, seja o objeto privilegiado da crítica do filósofo. Nietzsche é um filósofo que fala da vida, dessa vida que nós vivemos e não de outra de promessas vãs, ele fala daquilo que é nosso por natureza, o corpo, os afetos, a alimentação, o clima, a vestimenta, não de ideias abstratas que só dizem respeito a quem as inventou! O conceito de vontade de potência articulado ao de *eterno-retorno*, dá conta de uma vida com grandes gastos afetivos, singular e criativa, incomum numa sociedade globalizada que pensa no bem atrelado à mídia e ao lucro, se esquecendo das minorias, dos animais e do ecossistema, posto que ainda se pauta pelos abstratos Direitos Humanos, quando isso, para Deleuze, não passa de falácia; Deleuze fala no *Abecedário* em Jurisprudência, único Direito possível, há “situações que evoluem, não ordens abstratas”; nada existe “em si mesmo, como as Ideias platônicas, mas casos particulares: Direito plural para a multiplicidade que nós somos enquanto singularidades; Direito que devém como tudo na existência, se é o homem o inventor das leis, não há como serem eternas, elas têm, por princípio, que se transformar! Nietzsche pensa o corpo e o pensamento como um amálgama, nenhuma físsura é possível, “Nós, filósofos, não podemos, como faz o povo separar a alma do corpo, ainda menos, separar a alma do espírito. Não somos rãs pensantes, aparelhos registradores sem entranhas”, afirma em *A Gaia ciência*, aforismo 3 do Prefácio à 2ª Edição. A Filosofia como política trágica da *Grande-saúde*, como o filósofo a entende, deixa de ser um sistema racional, um sistema de pensamento e passa a ser um combate, um corpo a corpo, uma “máquina de guerra” segundo Deleuze, um hino à solidão criativa de Zarathustra na caverna com seus animais, um ditirambo que afirma o valor de uma vida potente, nobre e saudável, descartando tudo o que a diminui e a adoce. Um

filósofo que se expõe, se arrisca como ele fez, é raro, podemos também nos lembrar de Spinoza que no séc. XVII foi expulso da comunidade religiosa pela mesma força de combate às crenças, aos preconceitos, à mesmice do rebanho, do Estado, enfim, de uma sociedade que, como a nossa, continua com as mesmas artimanhas despotencializadoras da vida. A relevância do seu pensamento está, desde já, justificada, muito obrigada.