

DA [IM]POSSIBILIDADE DA TOLERÂNCIA PARA COM O INTOLERANTE

Filipe Silveira de Araújo*

Leonardo Marques Kussler*

Resumo: Como usar da *tolerância* como modo de superar racionalmente as diferenças subjetivas, evitando conflitos exacerbados, mas sem admitir-se uma relação de subserviência? No presente artigo, refletimos sobre o paradigma da necessidade de *tolerar o intolerante*, tanto em termos individuais, intersubjetivos, quanto em termos relacionais de indivíduo-Estado. Assim, na primeira seção, definimos o conceito de *tolerância*, distinguindo-o do da *ética* e do *respeito*, comumente tidos como sinônimos intercambiáveis. Também abordamos os modos e os limites de classificar padrões de ações que podem ser relevadas ou rechaçadas em nome da tolerância social. Na segunda seção, abordamos o paradoxo da tolerância, proposto por Popper, argumentando que não é salutar às instituições o negligenciamento de atitudes intolerantes — por vezes, antidemocráticas —, que, como mostraremos, com Rawls, podem enfraquecer o contrato social. Por fim, elaboramos algumas críticas com relação às limitações da tese popperiana e atentamos para o modo pelo qual são aceitas determinadas atitudes individuais/sociais, claramente intolerantes, em determinados grupos sociais e a ameaça disso à instituição democrática contemporânea.

Palavras-chave: Tolerância. Paradoxo da tolerância. Karl Popper. John Rawls.

ON THE [IM]POSSIBILITY OF TOLERANCE TOWARDS THE INTOLERANT

Abstract: How to use *tolerance* as a way of rationally overcoming subjective differences, avoiding exacerbated conflicts, but not allowing a relationship of subservience? In this article, we think on the paradigm of the necessity to *tolerate the intolerant*, both in individual and intersubjective terms, and in relational terms of individual-state. Thus, in the first section, we define the concept of *tolerance*, distinguishing it from *ethics* and *respect*, commonly regarded as interchangeable synonyms. We also address ways and limits of classifying patterns of actions that can be either relieved or rejected in the name of social tolerance. In the second section, we approach the paradox of tolerance proposed by Popper, arguing that it is no salutary to institutions to neglect intolerant — sometimes undemocratic — attitudes which, as we will show, with Rawls, might weaken the social contract. Finally, we elaborate few critiques regarding the limitations of Popper's thesis and consider the way in which

*Doutor em Filosofia pela UNISINOS, Professor da Unileste, MG. E-mail: fsafilos@gmail.com.

*Doutor em Filosofia pela UNISINOS, Pós-doutorando pela UNISINOS. Pesquisador Visitante DCR CNPq/FAPEPI na UFPI. E-mail: leonardo.kussler@gmail.com.

certain individual/social, clearly intolerant attitudes are accepted in certain social groups and the threat to the contemporary democratic institution.

Keywords: Tolerance. Paradox of Tolerance. Karl Popper. John Rawls.

Introdução

Os constantes conflitos religiosos, sociais e políticos que marcaram o processo civilizatório da sociedade ocidental foram, ao longo dos séculos, temas de inúmeros debates e tratados, mas é apenas com o pensamento iluminista que temos uma reflexão filosófica sobre a ideia de *tolerância*. Embora possamos remontar ainda ao pensamento de autores renascentistas, como Pico della Mirandola, é no pensamento de autores iluministas como John Locke e Voltaire que a questão adquire maturidade filosófica. Seus pensamentos inspiraram tratados, editos — consideremos, aqui, a influência do pensamento iluminista no Edito de Tolerância, promulgado por José II, o ‘déspota esclarecido’, em 1782. A premissa do pensamento dado à tolerância é que, não obstante nossas diferenças, somos sujeitos racionais e, portanto, capazes de compreender e superar a diferença das subjetividades humanas. Como sujeitos racionais, devemos, portanto, ser tolerantes.

Diante do pluralismo étnico-racial, cultural, religioso, ético, moral, político etc., que marca a experiência humana sobre a Terra, sobretudo na contemporaneidade, a *tolerância* se torna uma ideia não apenas desejada, mas necessária. Não é, contudo, o que temos e vemos no nosso cotidiano. Desejamos tolerância, mas nos confrontamos diariamente com atitudes intolerantes dos mais diversos tipos. Tal situação cria, certamente, um paradoxo: como lidar com atitudes e discursos intolerantes no seio de uma sociedade que preza por tolerância? Em suma: devemos tolerar o intolerante?

Na primeira seção, desenvolveremos algumas noções relativas ao conceito de *tolerância*, distinguindo-o dos conceitos de *ética* e *respeito*, a dimensão da vida em sociedade e os elementos que mostram os limites da tolerância. Classificaremos alguns modos de melhor compreender a tolerância e algumas nuances de sua intervenção no meio social, especialmente ao tratar de contendas de diferentes estratos sociais, econômicos e políticos. Por fim, mostraremos também como não é possível desenvolver simplesmente um tipo de *classificação* específica que sirva para identificar padrões de

ações a serem relevadas ou rechaçadas, dada a complexidade do caso — com exceção daqueles que infringem a constituição de uma nação e/ou simplesmente incidem e ofendem diretamente sobre a liberdade de alguém.

Já na segunda seção, defenderemos por que a intolerância não pode ser aceita por indivíduos tolerantes e como é negligenciada pelas instituições sociais que representam um determinado grupo social de um país. A partir do *paradoxo da tolerância*, de Popper, mostraremos alguns pontos negativos no que se refere à aceitação de atitudes (individuais e/ou sociais) intolerantes em determinado grupo social. Na sequência, trataremos de exemplificar a crítica e a contribuição de John Rawls no que se refere às possíveis limitações da tese popperiana.

1 Algumas considerações acerca da tolerância

Em um primeiro momento, *tolerância* é comumente compreendido como indulgência, como a capacidade de *desculpar falhas*. Ao admitir, *em outros*, diferentes modos de pensar, agir, sentir, quem tolera adota uma postura de condescendência e admissão de reconhecimento de *modos de ser* e *discursos* heterodoxos. Resumindo, a interpretação corrente considera a perspectiva de *aceitação* e/ou *não interferência* com algo ou alguém, em nível pessoal, social, político, filosófico etc.

Ao longo da história da Filosofia, já há indícios e argumentos convincentes e atuais — apesar de limitados e com diferentes vieses —, como se pode perceber na tentativa de *universalidade liberal metafísica* de Locke²⁰⁴, por exemplo, que defende uma perspectiva providencialista e baseia-se em um valor absoluto divino, a partir do qual os seres humanos derivam. Apesar disso, a postura lockiana pauta-se pela proposição de um Estado que não interfira diretamente na visão e crença religiosa dos cidadãos; trata-se de uma proposta laica paradoxalmente baseada em um tipo de temor divino unívoco. Assim, a tolerância aplicar-se-ia apenas àqueles pertencentes a um nicho teológico específico, não se abrindo necessariamente a opiniões divergentes e que explorem a pluralidade humana.

²⁰⁴ Cf. LOCKE, John. “A Letter Concerning Toleration”. In: _____. *The Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Ed. by Ian Shapiro. New Haven; London: Yale University Press, 2003.

Diferentemente de Locke, Voltaire²⁰⁵ propõe uma teoria da tolerância, em forma de tratado, que é muito mais universalista, partindo de uma questão fática religiosa, mas não se restringindo à temática e à justificativa teológicas. Voltaire busca uma posição de tolerância mais abrangente, que se condiciona à lógica *específica*, isto é, do ser humano enquanto uma espécie de seres semelhantes e detentores dos mesmos direitos. De acordo com Araújo²⁰⁶, “A repulsa de Voltaire pela religião em seu aspecto institucional, dogmático, o conduz a um humanismo não menos dogmático, mas certamente mais heterogêneo”.

Entretanto, para que se caracterize a *[in]tolerância* é necessário que haja um *componente de objeção*²⁰⁷, que, por sua vez, seja atrelado a um componente de *aceitação* — que se fundamenta em um princípio de julgamento negativo —, do contrário, tratamos apenas de *indiferença* ou *afirmação*. Assim, podemos afirmar que há determinado *limite* para a tolerância e para *o que é ou não tolerado*, que, normalmente, resume-se ao fato de as razões para rejeitar algo serem mais fortes do que as razões para aceitar. Assim, de acordo com Forst²⁰⁸, há a) práticas e crenças com as quais é possível se concordar; b) práticas e crenças que sejam compreendidas como erradas, porém, toleráveis; e c) práticas e crenças que são simplesmente consideradas erradas e rejeitadas, consideradas intolerantes.

Por outro lado, mais um aspecto a respeito da tolerância é que se trata de algo que ocorre e é permitida no âmbito das ações *voluntárias* e não *obrigatórias/compulsórias*, pois, do contrário, tratar-se-ia de uma questão de *sofrimento* ou *resiliência* sobre determinadas atitudes com as quais se discorda, mas se é impotente para mudar ou contrapor. Isso não significa que alguém tolerante precisa estar em uma posição de poder para proibir ou interferir com práticas toleradas, uma vez que minorias

²⁰⁵ Cf. VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

²⁰⁶ ARAÚJO, Filipe Silveira de. *Por uma filosofia da tolerância: diferença, pluralidade, diálogo*. 121 f. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia) -- Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2016, p.102.

²⁰⁷ KING, P. *Toleration*. New York: St. Martin's Press, 1976, p.44.

²⁰⁸ Cf. FORST, Rainer. “Os limites da tolerância”. In: *Novos Estudos*, n.84, julho, pp.15-29, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n84/n84a02.pdf>>. Acessado em: 20 jun. 2020.

com prospecto de determinada situação de poder podem não usar ela para oprimir outros grupos, caracterizando-se como tolerantes²⁰⁹.

Aqui, vale ressaltar a diferença básica entre *tolerância* e *ética*, uma vez que, por vezes, são tomadas como sinônimos, mas, para fins de clareza conceitual, devem ser propriamente delimitadas. Percebendo a não capacidade de universalização de princípios éticos aceitos por toda a humanidade, muitas vezes, o que nos resta, enquanto seres humanos imbuídos e mergulhados em determinada cultura, é ser *tolerantes* com relação à desaprovação de aspectos morais e culturais não pertencentes à nossa própria cultura. De acordo com Horton²¹⁰, há alguns paradoxos no que diz respeito às limitações também ao conceito de tolerância, dentre os quais destacamos, aqui, o da *tolerância moral*, que admite, por exemplo, a existência de comportamentos ou representações culturais e sociais que não são toleradas por serem consideradas *moralmente erradas*. Entretanto, o problema, aqui, é de como compreendemos *moral*, isto é, que tipo de moralidade estamos falando? Qual é o padrão utilizado para reconhecer e julgar aspectos morais do outro?

Conforme Forst²¹¹, há quatro concepções principais no que se refere à tolerância, a saber: 1) *concepção de permissão*, no sentido de ser uma relação entre autoridade/maioria com relação a uma minoria para viver de acordo com determinadas regras/crenças; 2) *concepção de coexistência*, que muito se assemelha à primeira concepção, porém, com o acréscimo de se relacionar dos sujeitos e objetos de tolerância, uma vez que não se trata de diferenças de poder com relação à submissão, mas de grupos com poder equitativo, porém, com objetivos diferentes que devem coexistir tolerantemente; 3) *concepção de respeito*, que se refere ao modo como diferentes cidadãos, com crenças e práticas culturais diferentes reconhecem-se como semelhantes e seguem um mesmo panorama comum de vida social, preservando direitos e liberdades fundamentais garantidas por normas supostamente neutras; e 4) *concepção de estima*, que não se resume ao respeito a indivíduos de grupos cultural, moral, política

²⁰⁹ Cf. WILLIAMS, B. "Toleration: An Impossible Virtue?" In: HEYD, D. (Ed.). *Toleration. An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p.18-27.

²¹⁰ Cf. HORTON, J. "Three (Apparent) Paradoxes of Toleration". *Synthesis Philosophica*, v.17, 1994, pp.7-20.

²¹¹ Cf. FORST, Rainer. "Os limites da tolerância". In: *Novos Estudos*, n.84, julho, pp.15-29, 2009.

e religiosamente diversos, mas a também ter um determinado tipo de *estima*, por estes, isto é, considerá-los eticamente valiosos.

De acordo com Forst, “[...] os limites da tolerância devem ser postos onde a intolerância começa. A tolerância só pode exigida em face daqueles que são tolerantes; é uma questão de simples reciprocidade”²¹². Dito de outra forma, é no momento em que a intolerância é gerada que se pode visualizar com maior clareza conceitual que tipos de discursos e/ou atitudes agridem outras formas de ser, sendo, portanto, passíveis de negação e rechaço por parte de quem é e exige, reciprocamente, tolerância.

Feito esse pequeno sobrevoos conceitual acerca do conceito de tolerância em alguns expoentes da área, na próxima seção, abordaremos especificamente o *paradoxo da tolerância*, de Popper, bem como suas implicações no âmbito individual e institucional e os desdobramentos exemplificados em casos reais contemporâneos, que demonstram que estamos sempre à mercê de *levantes de intolerância* que devem ser identificados, discutidos e refutados/negados se dizem respeito à sobreposição antiética e imoral de determinados modos de *ser-no-mundo*.

2 Tolerância e intolerância: liberdade e alteridade entre indivíduo e instituição

Não é de hoje que discursos e seus mo[vi]mentos intolerantes são constatados. Ao longo de toda história humana houve excessos por parte de grupos normalmente *numericamente minoritários* que se sobrepunham — via de regra por meio da força, dos mecanismos de controle e/ou dispositivos de segurança absolutos, como diria Foucault²¹³ — a grandes massas que representa[va]m sempre uma *minoría em termos de garantias socioeconômicas*. Nos últimos cem anos, vimos fatídicos episódios ocorrendo especialmente nos absurdos dos campos de concentração da Segunda Grande Guerra, mas também nas formas de controle mais sutis que sucederam tais fatos.

Os ecos da repetição histórica provam isso na dificuldade em grupos religiosos fundamentalistas brasileiros, por exemplo, que representam uma minoria numérica, porém, impõem-se com discursos e projeção midiática e financeira, proliferando

²¹² FORST, Rainer. “Os limites da tolerância”. In: *Novos Estudos*, n.84, julho, pp.15-29, 2009, p.16. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n84/n84a02.pdf>>. Acessado em: 20 jun. 2020.

²¹³ Cf. FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

atitudes extremamente intolerantes para com o outro, com o diferente — similar à noção lockiana previamente apresentada. Os dados de pesquisas no Brasil, dos quais citaremos apenas alguns, aí estão para não nos deixar mentir: índices altíssimos de violência contra a mulher²¹⁴, contra a população LGBT, em seus variados espectros²¹⁵; indiferença quanto à fome²¹⁶ e ao déficit habitacional²¹⁷, que demonstra um amplo contrassenso tanto com a produção superavitária dos setores agropecuário e imobiliário brasileiros, além de uma realidade inconstitucional por inúmeras razões.

No entanto, com relação às ondas de intolerância contemporâneas, Forst²¹⁸ afirma que estas levaram a respostas de movimentos e alianças pela tolerância em países que vivenciaram eventos de incitação ao ódio e à violência. Nesse sentido, há um movimento contra a maré de violência e exceção social, o que não impede que haja novos *rebotes intolerantes*. No início do segundo semestre de 2017, o mundo inteiro assistiu o lamentável episódio de Charlottesville, que trouxe à tona a intolerância em um de seus piores prismas, a saber, a ignorância, o racismo, o mito da supremacia racial, a xenofobia etc. No Brasil, episódios similares — de perseguições, julgamentos socialmente seletivos, grupos políticos fundamentalistas e de extrema-direita, defendidas abertamente desde a ascensão do novo governo federal, no início de 2019 —, guardadas as proporções, também manifestam-se em grupos intolerantes, o que também demonstra a difusão e o retrato da ignorância e a necessidade de se refletir e agir sobre a intolerância hoje, não amanhã.

²¹⁴ Cf. BRASIL. *Panorama da violência contra as mulheres no Brasil*: indicadores nacionais e estaduais. Brasília: Observatório da mulher contra a violência, 2016. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br/institucional/datasenado/omv/indicadores/relatorios/BR-2018.pdf>>. Acessado em: 20 jun. 2020.

²¹⁵ Cf. BRASIL. *Relatório sobre violência homofóbica no Brasil*: ano de 2012. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2012. Disponível em: <<http://www.rcdh.es.gov.br/sites/default/files/RELATORIO%20VIOLENCIA%20HOMOFOBICA%20A%20NO%202012.pdf>>. Acessado em: 20 jun. 2020.

²¹⁶ Cf. FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION - FAO. *The State of Food Security and Nutrition*. Italy: Fao, 2017. Disponível em: <<http://www.fao.org/state-of-food-security-nutrition/en/>>. Acessado em: 20 jun. 2020.

²¹⁷ Cf. ALVES, José Eustáquio Diniz. *As Características dos domicílios brasileiros entre 1960 e 2000*. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2004.

²¹⁸ Cf. FORST, Rainer. “Os limites da tolerância”. In: *Novos Estudos*, n.84, julho, pp.15-29, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n84/n84a02.pdf>>. Acessado em: 20 jun. 2020.

É para e por isso que decidimos, aqui, tratar do *paradoxo da intolerância*, de Popper. Resumidamente, o autor afirma: “Nós devemos portanto declarar, em nome da tolerância, o direito de não tolerar o intolerante”²¹⁹. Descreveremos e analisaremos, abaixo, de forma pormenorizada, o paradoxo na íntegra:

Muito menos conhecido é o paradoxo da tolerância: tolerância ilimitada deve levar ao desaparecimento da tolerância. Se estendermos tolerância ilimitada mesmo àqueles que são intolerantes, se não estivermos preparados para defender uma sociedade tolerante contra a investida do intolerante, então, o tolerante será destruído, e, com ele, a tolerância (1). Nessa formulação, não implico, por exemplo, que devemos sempre suprimir a expressão de filosofias intolerantes; enquanto pudermos combatê-los pelo argumento racional e mantê-los sob controle da opinião pública, a supressão seria certamente imprudente. Mas devemos reivindicar o direito para suprimi-los, pois pode-se facilmente descobrir que eles não estão preparados para nos corresponder no nível do argumento racional, mas começar por denunciar todos os argumentos; eles podem proibir que seus seguidores ouçam a qualquer coisa tão enganosa como um argumento racional e ensiná-los a responder argumentos usando seus punhos (2). Portanto, devemos reivindicar, em nome da tolerância, o direito de não tolerar o intolerante. Devemos reivindicar afirmar que qualquer movimento pregando intolerância coloca-se fora da lei, e devemos considerar o estímulo à intolerância e perseguição como crime, exatamente como devemos considerar o estímulo ao assassinato ou sequestro; ou como devemos considerar o estímulo à ressurreição do tráfico de escravos (3)²²⁰.

A fim de analisar e refletir sobre a argumentação popperiana com mais facilidade, dividimos o paradoxo emblemático do autor em três partes principais, sobre as quais debruçar-nos-emos a seguir. (1) A tolerância ilimitada pode levar à intolerância, paradoxalmente, porque, se considerarmos que toda atitude deve ser aceita no meio público, chega-se a um ponto crítico em que toda atitude intolerante entra no espectro da tolerância, devendo ser acolhida e aceita pelo Estado e não reconhecida como crime. Pensemos no exemplo de atitudes racistas e homofóbicas, por exemplo, que geram violência e morte, como já apontado na seção anterior deste artigo. Se o

²¹⁹ POPPER, Karl. *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1: The Spell of Plato. London: Routledge, 1947, p.226.

²²⁰ POPPER, Karl. *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1: The Spell of Plato. London: Routledge, 1947, p.226.

Estado não faz intervenção alguma — seja criando medidas protetivas, campanhas a favor do respeito à diversidade, julgamentos mais justos e punição aos criminosos etc. —, acaba-se por aceitar toda e qualquer ação discriminatória de grandes massas em nome de uma suposta *alta cultura* e/ou *alta moralidade unívoca*.

(2) Opiniões e modos de ser divergentes devem ser respeitados à medida que podem ser enfrentados com argumentos racionais. Quanto a esse segundo trecho, podemos facilmente reconhecer situações nas quais vivenciamos, em nosso país, tanto individual quanto socialmente. Quando alguém se mostra intolerante com relação a opiniões contrárias e/ou modos de ser diferentes do que se acredita como melhores para si e, junto a isso, não consegue argumentar em favor de seu ponto de vista e, por vezes, parte para agressão moral e/ou física, estamos diante de um caso claro de alguém *incapaz de tolerância*. A tolerância, nesse sentido, exige um grau mínimo de racionalidade, e quando não há essa garantia, não há por que tentar manter o diálogo com quem deseja e impõe um monólogo.

(3) Em nome da tolerância, devemos ter o direito de rechaçar qualquer apologia à intolerância tal como qualquer crime hediondo. Isso faz todo sentido se presta-se atenção às premissas anteriores, especialmente àquela que se refere à possibilidade de não compactuar, enquanto indivíduo e/ou Estado, com discursos e atitudes intolerantes, conforme as inúmeras descrições possíveis do que denote intolerância, como disposto na primeira seção deste artigo. Resumidamente, podemos afirmar que, a fim de preservar a própria tolerância, que se explicita, basicamente, como a coexistência harmônica e minimamente respeitosa de divergências, não se pode acolher formas de pensar e agir que a agridam e destituam.

No entanto, em 1971, John Rawls conclui, em *A Theory of Justice*, que a sociedade justa deveria tolerar o intolerante, visto que, do contrário, esta tornar-se-ia intolerante e injusta. Veja, na verdade, Rawls se refere à noção de *sociedade* e aplica um adjetivo (justa) para denotá-la e defender que esta não poderia negar indivíduos intolerantes em seu seio. Entretanto, em nenhum momento Rawls afirma que *indivíduos tolerantes devem aceitar indivíduos intolerantes*, o que não necessariamente refuta e/ou nega a proposta popperiana. O autor mesmo afirma, no § 35, intitulado *Toleration of the Intolerant*, que se encontra na seção *Equal Liberty*, que a sociedade, como um todo, tem

um *direito razoável de autopreservação que supera o princípio da tolerância* (1999). Nas palavras de Rawls²²¹, fica claro que o posicionamento está em aberto e faz-se o questionamento sobre a possibilidade de aceitar ou não grupos intolerantes:

Primeiro, tem a questão de quando uma seita intolerante tem qualquer direito de reclamar se não é tolerada; segundo, sob quais condições seitas tolerantes têm direito a não tolerar aqueles que são intolerantes; e, por último, quando têm o direito de não tolerá-los, para quais fins isso deve ser exercido.

Assim, na visão de Rawls, não é tão claro quando um grupo que é intolerante tem algum direito quanto ao fato de ser rechaçado e/ou um grupo tolerante por não ser tolerado. De acordo com Cohen²²²,

Há, em qualquer sociedade, modos legais e sociais de não conseguir tolerar; isto é, algo pode ser ilegal (por exemplo, não toleramos uso de maconha) ou algo pode ser legal, mas socialmente censurado (por exemplo, não toleramos homens usando vestidos — ao menos não bem).

Nesse sentido, retomando e esmiuçando o que já fora afirmado na seção anterior, há formas de tolerar algo, independentemente de essa coisa ser *legal* ou *ilegal*, *socialmente aceita* ou *socialmente negada*. Não é o conteúdo legal e/ou apenas o aspecto cultural que faz com que algo seja tolerado ou não em determinado grupo social. Tolerar não é ser indiferente ou neutro, não é apenas *suportar o que não se gosta*, não é apenas pluralismo ou encorajamento da diferença, não é apenas *não interferência*, não é permissividade. Ser tolerante com relação a algo não significa simplesmente *fazer de conta que aguenta* um discurso ou uma ação; trata-se de reconhecer o diferente, e, nesse reconhecimento, abarca-se o respeito à sua liberdade de coexistir, contanto que isso não se sobressaia ao modo de ser de outrem.

Obviamente, negar discursos e atitudes intolerantes não faz com que elas não existam, mas as coloca em um patamar de desaprovação social e não os reconhece como

²²¹ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p.190.

²²² COHEN, Andrew Jason. "What Toleration Is". In: *Ethics*, v.115, pp.68-95, 2004, p.69. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/421982>>. Acessado em: 20 jun. 2020.

parte salutar do convívio social, visto que pode ofender moral e fisicamente diferentes formas de vida. Mas há também o oposto, que acontece quando há uma superproteção às formas de ser em uma sociedade, que não permite que se conheça sobre formas de vida radicais e diferentes das comumente aceitas e praticadas. De acordo com Ivanhoe²²³,

Se, por acaso, alguém vive em uma classe social que a protege do contato regular com pessoas que defendem crenças e práticas radicalmente diferentes, a tolerância oferece uma desculpa conveniente e atraente para não se envolver, conhecer sobre e vir a apreciar a natureza dessas formas de vida alternativas.

Entretanto, Rawls²²⁴ volta a afirmar que a intolerância não deve ser negada, mas com uma restrição importante, uma vez que “[...] quando a própria constituição está protegida, não há razão para negar liberdade ao intolerante”. Vemos aí dois pontos a serem sublinhados: (1) a seguridade da constituição e o que esta representa e (2) a liberdade do intolerante que difere da isenção de qualquer sanção legal. (1) De certa forma, se pensarmos historicamente, houve inúmeros casos em que a demonstração de intolerância não veio de grupos sociais, mas de um próprio grupo político que, ao se tornar totalitário, invalidou qualquer contrato social. (2) Com relação ao segundo aspecto, ressaltamos que a liberdade de o intolerante agir em determinado grupo social não significa que a) o Estado o reconheça com dignidade; b) o Estado estimule que mais grupos ajam dessa forma, por algum tipo de omissão e/ou corresponsabilidade por isenção; e c) o Estado não julga ou não pune quem [ab]usa da liberdade individual ou de determinado segmento social para arrogar-se no *exercício da liberdade de expressão* como um pretexto medíocre para agir impune e desdenhosamente.

Requeremos atenção, nessa passagem, especialmente porque ela mostra o pano de fundo da crítica rawlsiana: a “[...] liberdade do intolerante deve ser limitada para preservar a liberdade em uma constituição justa dependendo das circunstâncias”²²⁵. Resumindo: a sociedade, enquanto reconhecidamente dentro de um Estado de direito (instituição) só pode restringir a liberdade de um *outro intolerante* quando este ameaça

²²³ IVANHOE, Phillip J. “Toleration, and Ethical Promiscuity”. In: *The Journal of Religious Ethics*, v.37, n.2, pp.311-329, 2009, p.321. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40378047>>. Acessado em: 20 jun. 2020.

²²⁴ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p.192.

²²⁵ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p.193.

a liberdade alheia. Nesse sentido, vale frisar que Rawls não encontra um argumento tão forte para fortalecer sua brecha argumentativa com relação ao *paradoxo da tolerância* popperiano. Inclusive a conclusão de Rawls²²⁶ afirma que quem é reconhecidamente tolerante deve [fazer] restringir a liberdade do intolerante uma vez que acreditar que a segurança do bem comum está sob ameaça:

A conclusão, então, é que enquanto uma seita intolerante não tem razão para reclamar de intolerância, sua liberdade deve ser restrita apenas quando o tolerante sinceramente e com razão acreditar que sua própria segurança e a das instituições da liberdade estão em perigo. O tolerante deve refrear o intolerante apenas nesse caso.

Por fim, refletimos sobre a pergunta de Michael Walzer²²⁷, ao questionar-se sobre o dever de tolerar os intolerantes. Sua análise diz respeito à sua percepção de que a maioria dos grupos religiosos minoritários, beneficiados pelo manto da tolerância, são intolerantes pelo menos em alguns aspectos. Em um tipo de organização social que é tolerante, as pessoas pertencentes a esses grupos podem aprender a tolerar ou pelo menos comportar-se como se tivessem a *virtude da tolerância*. Assim, parece que somos levados a crer que indivíduos que são intolerantes — isto é, têm dificuldade em conviver com o diferente, mesmo que isso não interfira em nada em seu próprio modo de ser, tampouco desafie sua liberdade —, quando forçados a viver em comunidades de matiz tolerante, são estimulados a tornarem-se tolerantes, se tiverem uma noção minimamente racional da realidade.

Entretanto, isso não significa que temos uma fórmula suficientemente boa, que atenda parâmetros mais adversos e responda os anseios nacionais e globais da contemporaneidade, marcadamente intolerante em diferentes níveis e espaços. Talvez seja o momento de se refletir sobre as consequências que já enfrentamos por não encararmos o tema da intolerância como de suma importância em um mundo globalizado, cosmopolita e internacionalizado, em que culturas se cruzam e diferentes grupos sociais convivem por inúmeras razões que as compelem a tal. Repensar os moldes de como nos organizamos socialmente e, conseqüentemente, expressamos

²²⁶ Ibid., p.193.

²²⁷ WALZER, Michael. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press, 1997, pp.80-81.

nossas idiossincrasias sociopolíticas em diferentes povos pode oportunizar uma nova forma de percepção acerca da sobreposição de crenças, etnias e modos de ser que causam, até hoje, inúmeros conflitos e desequilíbrio nas relações sociais.

Considerações finais

Na primeira seção, realizamos um sobrevoo sobre o conceito de tolerância, diferenciando-o da ética e ressaltando como a temática fora recorrente na história da Filosofia, especialmente a partir do pré-contratualismo. Tratamos de alguns aspectos da vida em sociedade e da importância da tolerância para que os indivíduos sejam bem-vindos e vivam com um mínimo de respeito e segurança em seus respectivos grupos sociais. Por último, enfatizamos como não há um tipo específico e unívoco de classificação para identificar tipos de ações que podem ser rechaçadas e/ou relevadas, pois depende de caso a caso.

Após, na segunda seção, argumentamos que a intolerância não pode ser aceita por indivíduos e como não deveria ser desconsiderada pelas instituições sociais, sob pena de se tornar um comportamento excepcionalmente fora das regras e prejudicial para a vida em comunidade uma regra institucionalizada e irrefreável. Feito isso, analisamos o *paradoxo da tolerância*, de Popper, ressaltando alguns pontos negativos implicados à aceitação cega de ações intolerantes para um determinado meio social. Adicionalmente, tratamos das críticas rawlsianas à tese popperiana, enfatizando como o fato de limitar a aceitação de indivíduos intolerantes, por meio da esfera pública, não exime o Estado da sanção destes, tampouco implica a aceitação horizontal por parte dos indivíduos.

Por fim, ressaltamos que, assim como Rawls atenta para algumas limitações e problemáticas acerca do *paradoxo da tolerância* de Popper, tentamos, aqui, simplificar ao máximo e exemplificar factualmente algumas implicações dos discursos e dos comportamentos intolerantes contemporâneos. Se nem o Estado tem necessidade de acolher comportamentos intolerantes que afrontem à constituição consolidada de uma nação, por que indivíduos deveriam aceitar passivamente comportamentos que geram violência, discriminam pessoas por sua identidade de gênero, seu credo religioso, sua

etnia etc.? A resposta à intolerância e ao *fascismo social*²²⁸ fantasiado de *liberdade democrática* é a negação e publicização de tais atitudes negativas, a fim de mitigá-las antes que tomem proporções abissais e fundamentem um Estado anticonstitutivo e não institucional.

REFERÊNCIAS:

ALVES, José Eustáquio Diniz. *As Características dos domicílios brasileiros entre 1960 e 2000*. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2004.

ARAÚJO, Filipe Silveira de. *Por uma filosofia da tolerância: diferença, pluralidade, diálogo*. 121 f. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia) -- Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2016.

BRASIL. *Relatório sobre violência homofóbica no Brasil: ano de 2012*. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2012.

BRASIL. *Panorama da violência contra as mulheres no Brasil: indicadores nacionais e estaduais*. Brasília: Observatório da mulher contra a violência, 2016.

COHEN, Andrew Jason. "What Toleration Is". In: *Ethics*, v.115, pp.68-95, 2004. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/421982>>. Acessado em: 20 jun. 2020.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION - FAO. *The State of Food Security and Nutrition*. Italy: Fao, 2017. Disponível em: <<http://www.fao.org/state-of-food-security-nutrition/en/>>. Acessado em: 20 fev. 2019.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FORST, Rainer. "Os limites da tolerância". In: *Novos Estudos*, n.84, julho, pp.15-29, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n84/n84a02.pdf>>. Acessado em: 20 jun. 2020.

FORST, Rainer. "Toleration". In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 2012. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/toleration/>>. Acessado em: 20 jun. 2020.

IVANHOE, Phillip J. "Toleration, and Ethical Promiscuity". In: *The Journal of Religious Ethics*, v.37, n.2, pp.311-329, 2009. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40378047>>. Acessado em: 20 jun. 2020.

²²⁸ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reinventar la Democracia, Reinventar el Estado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2004; _____. *Pensar el estado y la sociedad: desafíos actuales*. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2009.

- HORTON, J. “Three (Apparent) Paradoxes of Toleration”. *Synthesis Philosophica*, v.17, pp.7-20, 1994.
- LOCKE, John. “A Letter Concerning Toleration”. In: _____. *The Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Ed. by Ian Shapiro. New Haven; London: Yale University Press, 2003. pp.211-254.
- KING, P. *Toleration*. New York: St. Martin's Press, 1976.
- POPPER, Karl. *The Open Society and Its Enemies, vol. 1: The Spell of Plato*. London: Routledge, 1947.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reinventar la Democracia, Reinventar el Estado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pensar el estado y la sociedad: desafíos actuales*. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2009.
- VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- WALZER, Michael. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- WILLIAMS, B. “Toleration: An Impossible Virtue?” In: HEYD, D. (Ed.). *Toleration. An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press, p.18-27, 1996.

A MÔNADA DE LEIBNIZ E O PRINCÍPIO DA HARMONIA PREESTABELECIDADA

Arthur Leandro da Silva Marinho*

Resumo: O presente artigo consiste em descrever a concepção de mônada apresentada nos escritos filosóficos de Leibniz. A definição de mônada, proposta pelo filósofo Leibniz, é uma grande invenção da modernidade. Sabendo disso, nossa proposta visa examinar o conceito de mônada nos escritos filosóficos de Leibniz. A seguir, apontamos para a definição do Princípio da Harmonia Pré-estabelecida no sistema filosófico de Leibniz. Acreditamos que as relações entre as noções de mônada e o Princípio da Harmonia Pré-estabelecida alicerçam o sistema filosófico de Leibniz.

Palavras-Chave: Leibniz. Modernidade. Mônada. Princípio da Harmonia Preestabelecida.

THE MONAD OF LEIBNIZ AND THE PRINCIPLE OF HARMONY PRE-ESTABLISHED

Abstract: The present article consists of describing the monad conception presented in Leibniz's philosophical writings. The definition of monad as proposed by the philosopher Leibniz is a great invention in modernity. Knowing this, our proposal aims to examine the concept of monad in Leibniz's philosophical writings, next, we point to the definition the Pre-established Harmony Principle within Leibniz's philosophical system. We believe that the relations between the notions of monad and the Principle of Pre-established Harmony underpin Leibniz's philosophical system.

Keywords: Leibniz. Modernity. Monad. Principle of Pre-established Harmony.

A atualidade do pensamento de Leibniz consiste na introdução do conceito de mônada no quadro metafísico da modernidade. Na sua obra *Monadologia*, ele começa caracterizando o que seriam as mônadas. Vemos que elas são substâncias simples, sem partes, e o mais intrigante, no nosso ponto de vista, é que elas não apresentam extensão. Não sendo materiais, Leibniz deixa bastante claro que devemos entendê-las antes como força, ou seja, uma pulsão. Também as mônadas, justamente porque são criadas por Deus, são sem extensão e imperecíveis. É apenas por aniquilamento que as mônadas se extinguem, portanto, as pulsões, ou melhor, as mudanças internas de uma mônada jamais podem ser alteradas por qualquer outra. Vemos deste modo que as mônadas

* Graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor do Departamento de Filosofia na Universidade Estadual da Paraíba. E-mail: arthurlsmarinho@hotmail.com.

jamais recebem qualquer influência externa e, deste modo, deve haver algum princípio de pulsão interna que abarque a multiplicidade na unidade da mônada.

Leibniz estabelece que as mônadas são os verdadeiros átomos da Natureza, além disso, existe uma multiplicidade de mônadas. Sendo assim, as mônadas são substâncias simples que se mantêm como verdadeiras unidades, que ele considera como os elementos constituintes das coisas. Com isso, é visível que ele distingue uma substância simples de uma substância composta. O sistema monadológico de Leibniz forma um só sistema com o sistema da harmonia preestabelecida. Nesse sentido, explica Adelino Cardoso (2016):

As mônadas constituem o alfabeto de um universo em que a máxima variedade é compensada pelo exercício de unificação no qual consiste a ação das verdadeiras mônadas ou unidades reais. O sistema das mônadas forma um só com o sistema da harmonia preestabelecida: uma mônada é um exercício harmônico, uma variação do universo comum, não uma mera diferença ou uma entidade discreta. (CARDOSO, 2016, p. 6).

A novidade na ontologia de Leibniz consiste em definir o que é a mônada, ou seja, que significa essa unidade simples como elemento básico na natureza. A mônada e o princípio da harmonia preestabelecida fundamentam o sistema filosófico leibniziano. Inclusive, esta expressão ‘mônada’ foi resgatada na Filosofia Moderna por ele, justamente para responder a problemática da diversidade de substâncias individuais, como deixa evidente, na sua obra ‘Princípios da Natureza e da Graça’ (2008), § 1-2:

A substância é um Ser capaz de Ação; ela é simples ou composta. A substância simples é aquela que não possui partes. A substância composta é uma reunião de substâncias simples ou Mônadas. Monas é uma palavra grega que significa unidade ou quilo que é único. Os compostos ou corpos são multiplicidades e as substâncias simples – os Espíritos, as Almas, as Existências – são unidades. E deve haver substâncias simples por toda a parte, pois sem o simples não haveria compostos; e, por isso, a totalidade da natureza está repleta de vida. As Mônadas, por não possuírem partes, jamais podem ser feitas ou desfeitas. Elas não podem começar ou terminar naturalmente e, portanto, continuarão existindo enquanto durar o universo, que passa por mudança, mas jamais será destruído. (LEIBNIZ, 2008, p. 1).

A definição de substância para Leibniz parte da compreensão de que a substância é uma força, uma potência e, por isso, é capaz de ação. A substância só pode ser simples ou composta, contudo, Leibniz acredita que só existe o composto porque previamente existiu o simples, ou seja, o composto é justamente o aglomerado das unidades substanciais simples. Assim, o mundo tem que ser o mais variado e diversificado possível das substâncias, por isso, que substâncias idênticas é um absurdo, tendo em vista que fere o princípio da multiplicidade entre as substâncias simples. Na verdade, o melhor mundo possível é o mais variado possível. Este, conseqüentemente, é o melhor mundo possível que foi criado, absurdamente contingente, livre, espontâneo e diverso. Por sua vez, a mônada contém uma diversidade que não pode ser apenas uma agregação de partes, como o composto, mas antes contém uma diversidade que não manifesta conflito com a unidade. Há uma profunda organização na natureza, de forma que, unidade e multiplicidade não se opõem, ao contrário, são manifestações complexas da ordem na natureza. Em outra obra ‘Sobre a Origem fundamental das coisas’, § 1, Leibniz (2008) diz:

Além do mundo, isto é, além do agregado das coisas finitas, existe alguma unidade dominante que o rege e que está para aquele mundo não só como a alma para mim mesmo, ou melhor, como eu para o meu corpo, mas também em um sentido mais elevado. Pois a unidade que domina o universo não apenas rege o mundo, mas também o constrói ou faz; ela é superior ao mundo e, por assim dizer, extramundana. Por conseguinte, ela é a razão fundamental das coisas. Com efeito, não podemos achar em qualquer das coisas singulares, ou mesmo em agregados completos e nas séries de coisas, uma razão suficiente pela qual existam. (LEIBNIZ, 2008, p. 1).

Com isso, vemos que as mônadas são unidades fundamentais que constituem o mundo. Devemos considerar que as mônadas se distinguem umas das outras porque são unidades pulsantes, características que lhes são próprias, e sendo assim, são qualidades que lhes foram atribuídas por Deus no momento que foram criadas. Na verdade, Leibniz está fazendo uso de uma argumentação escolástica na modernidade, tendo em vista o seu espírito conciliador podemos compreender a centralidade do argumento da harmonia preestabelecida no sistema racionalista leibniziano. Cada mônada é uma unidade viva, que tem um movimento próprio, estando todas as mônadas reguladas por

uma ordem perfeita. Esta ordem distingue cada mônada pelos graus de percepções distintas. A razão ordenadora das mônadas é o sistema da harmonia preestabelecida:

Tal razão encontra-se no princípio ordenador do sistema leibniziano – o princípio da harmonia –, que constitui o limite e a condição radical do ser atualmente existente. Leibniz exprime-o com grande acuidade em carta a Magnus Wederkopf, de maio de 1671: “Qual é, portanto, a razão última da vontade divina? – O intelecto divino. Com efeito, Deus quer as coisas que o seu entendimento lhe mostra serem ótimas e as mais harmoniosas e elege-as dentre o número infinito de todos os possíveis. Qual é a razão última do intelecto divino? – A harmonia das coisas. E [a razão] da harmonia das coisas? – Nada.” (CARDOSO, 2016, p. 24).

A ordem e a distinguibilidade entre as mônadas é estabelecida por um intelecto divino que conhece todos os infinitos possíveis. A compreensão de que a razão da harmonia das coisas é o ‘nada’ significa que não uma razão humana que possa compreender a harmonia entre coisas, ou seja, a harmonia preestabelecida é um dado primordial. Como explica Cardoso (2016, p. 24): “A razão da harmonia é nada, quer dizer, não se pode dar uma razão da harmonia porque ela é o dado primordial, o requisito último de todas as coisas, incluindo o próprio Deus.” Todas as mônadas são únicas e suas diferenças estabelecem uma ordem entre elas. Logo, “uma criatura é mais perfeita do que outra na medida em que encontra em si o que serve para dar razão a priori daquilo que se passa na outra, e é por via disso que se diz que ela age sobre a outra.” (LEIBNIZ, 2016, p. 53).

Consequentemente, há uma unicidade entre as mônadas proporcionada pelas pulsões internas. Essa unicidade das mônadas cria diferenças entre elas, ou seja, todas as mônadas são singulares. Sobre a pulsão das mônadas, Heidegger, numa preleção durante o semestre de verão de 1928, realiza uma discussão sobre Leibniz e diz que o problema da substancialidade, como Leibniz propôs, é um problema da unidade, ou seja, da mônada. Este problema se aprofunda na metafísica de Leibniz na medida em que Heidegger vai à busca da unidade que se esconde por trás da substancialidade. Portanto, Heidegger retorna à metafísica leibniziana para manifestar que substância para Leibniz é aquilo que constitui a unidade de um ente. Heidegger entende que este elemento unificador monadológico no ente é a pulsão, pois esta pulsão reúne em si o

múltiplo, como uma tendência para ultrapassagem do diverso para o uno. A pulsão, que é a natureza de um ente, passa a ser entendido como ato de criação.

Ele argumenta que a característica fundamental da mônada é a pulsão, para explicar que as mônadas possuem em si uma ‘capacidade para...’, contudo, esta capacidade da mônada não deve ser entendida como uma capacidade em repouso, mas antes como força já efetivada, que leva à ação a si, a partir de si mesma, não ocasionalmente, mas obviamente por natureza. Portanto, a mônada tem a capacidade de captar a si mesma através da pulsão. É esta capacidade fundamental da mônada de perceber a si mesma e estar aberta para si, que Heidegger entende que na mônada acontece um desvelamento de si, e assim, sobre as mônadas Heidegger diz o seguinte no seu discurso intitulado ‘A determinação do Ser do ente segundo Leibniz’:

Este estar-desvelando-para-si-mesmo pode ter vários graus, desde a plena transparência até o atordoamento e tontura. A nenhuma mônada faltam perceptio e appetitus e, por conseguinte, uma certa abertura para si mesma (que, sem dúvida, não é o co-representar-se-a-si-mesmo), ainda que seja no grau mais baixo. A este corresponde cada ponto-de-vista e conforme a possibilidade de unificação é a unidade cada vez o elemento individuador de cada mônada. (HEIDEGGER, 1971, p. 101).

Heidegger argumenta, com isso, a multiplicidade e variação entre mônadas que por estar-desvelando-para-si-mesma estabelece uma identidade e distinguibilidade entre as mônadas. Em todas as mônadas é assegurado movimentos de percepção e apercepção, que são movimentos distintos. Por um lado, a percepção ocorre por razões mecânicas como um movimento sem que haja consciência de que está ocorrendo. Por outro lado, apercepção é o equivalente a consciência. Consequentemente, apetição é um princípio de movimento interno da unidade substancial monadológica, através deste movimento de mudança entre percepções é que surgem a tendência a algo, ou seja, apetição é um movimento de passagem das percepções e que caracteriza a unidade dinâmica da substância monadológica leibniziana. Por isso, faz sentido a argumentação de Heidegger (1971) de que há na mônada uma abertura para si mesma. Portanto, as mônadas possuem qualidades e ações internas que as distinguem umas das outras, como diz Leibniz (2008) na obra ‘Princípios da Natureza e da Graça’:

Uma Mônada em si mesma e em um instante não pode ser diferenciada de uma outra exceto por suas qualidades e ações internas, as quais não podem ser outra coisa que suas percepções (ou seja, as representações dos compostos, ou do que é externo, no simples) e suas apetições (isto é, suas tendências de moverem-se de uma percepção a outra) que são os princípios da mudança. Pois a simplicidade de uma substância não exclui de modo algum uma multiplicidade das modificações que devem encontrar-se juntas em uma substância simples; e essas modificações devem consistir em uma variedade de relações a coisas externas a ela – tal qual o modo como em um centro ou em um ponto, embora seja completamente simples, encontra-se uma infinidade de ângulos formados através das linhas que nele se interceptam. (LEIBNIZ, 2008, p. 1).

Nesse sentido, o que distingue uma mônada da outra são as suas qualidades intrínsecas, ou seja, são os movimentos internos da mônada. Assim, a dinâmica interna monadológica é organizada através de um movimento de apetição que move as percepções internas da mônada. Por isso, cada mônada tem um movimento interno próprio e único, isso torna a unidade monadológica distinta de outras as outras substâncias simples. Para Leibniz, o melhor mundo possível seria o mundo mais variado possível, em que cada mônada é livre, variada e pulsante. As mônadas são unidades simples e variadas que constituem a exterioridade de forma relacional. Da mesma forma, internamente há na mônada uma infinidade de predicados que são únicos. Este fenômeno de pulsão em si reside sempre num desencadeamento de movimentos (ou pulsões internas) em si que gera uma ação interna; isso significa que essa pulsão é produtiva. Assim, existe na mônada um impulsionamento que leva a uma unificação na substância. Consequentemente, aparecem duas questões fundamentais para compreensão da Monadologia:

1º) em que consiste a originalidade e unificação da pulsão?

2º) como se deve interpretar a substância da mônada, sua unidade e conexão com o Universo?

O fato de toda mônada ter a pulsão de si, significa que ela carrega em si mesma o essencial do seu ser. Sendo assim, como explicar a relação entre as mônadas, já que nenhuma é capaz de oferecer à outra a sua própria pulsão (ou essência)? A resposta é que o impulsionamento de uma mônada é paralelo a outras mônadas individuais e, deste

modo, como o próprio Leibniz (2016, p. 40) explica, “as Mônadas não têm janelas pelas quais alguma coisa possa entrar ou sair.” e, “assim, nem a substância nem o acidente podem entrar de fora numa Mônada” (LEIBNIZ, 2016, p. 40). Estas mônadas são denominadas “enteléquias”²²⁹, segundo Leibniz (2016):

18. Poder-se-ia dar o nome de Enteléquias a todas as substâncias simples ou Mônadas criadas, pois elas contêm uma certa perfeição (ékhoui tò entelés), há uma suficiência (autárkeia) que as torna fontes das suas ações internas e por assim dizer Autômatos incorpóreos. (LEIBNIZ, 2016, p. 44).

Enteléquias são substâncias, perfeitas, autossuficientes, fonte das ações internas e, o que chama nossa atenção, são incorpóreas. Também na Monadologia, Leibniz (2016) assume a interpretação de Hermolaus Barbarus, tradutor e comentador de Aristóteles no Renascimento, considerando “Enteléquia” no sentido da palavra em latim, ou seja, *perfecti habia*. O termo Enteléquia foi usado primeiramente por Aristóteles para designar o ato final, perfeito e também designa a realização acabada da potência. Leibniz, retoma o sentido da expressão no grego, porém, não descarta a interpretação latina de Barbarus, que o leva atribuir as mônadas uma certa perfeição que lhe tornem autossuficientes, melhor dizendo, autômatos incorpóreos. Com isso, as mônadas são consideradas enteléquias, pois elas são a fonte de suas ações internas, ou seja, elas são substâncias simples e perfeitas porque em si mesmas possuem uma capacidade de se bastar a si mesmas.

Vemos que a enteléquia, ou melhor, a mônada tem como característica a pulsão e, esta por sua vez, reside na substância enquanto brota de um constante exercício de desdobramento de si. Nesta medida, a unidade da mônada não pode ser simplesmente um resultado de agregado, mas antes é uma pulsão constitutiva da substância que estabelece uma unidade. Quanto a isto, Heidegger (1971) afirma que o projeto metafísico da Monadologia consiste em estabelecer o ser do ente. Com isso, é

²²⁹ O termo Enteléquia, do grego *εντελέχεια*, foi criado por Aristóteles. Este termo designa o ato concluído em oposição ao ato que está se realizando, e a perfeição que resulta desta completude. Também designa a forma ou a razão que determina a atualização de uma potência. Esta expressão foi retomada por Leibniz, que aplicada a Mônada, adquire o sentido de ato permanente, ou melhor, como princípio de um esforço a fazer. Enteléquia de Leibniz está no tempo enquanto que a de Aristóteles está acima dele. Cf. LALANDE, André. **Vocabulário técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.305-306.

necessário com que se pense a formação da ideia de ser. Então, para Heidegger (1971), nós nos relacionamos com o ente, nos reduzimos a ele e, deste modo, nos perdemos nele e somos, ao mesmo tempo, entes.

Heidegger (1971) acredita que nós somos estes entes, porém somos indiferentes ao ente porque o que nos importa é o nosso próprio ser. Na sua filosofia quando Heidegger (1971) trata da manifestação do ser-aí, como modo próprio do eu, de certa maneira, ele se apropria dos argumentos de Leibniz e, estabelece um modelo para unidade de cada ente. O caráter fundamental desta unidade de cada ente é esclarecer o ser do ente, no próprio eu, o que, de certa maneira, está de acordo com o § 11 do ‘Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias’ de Leibniz (2008):

Além disso, por meio da alma ou forma, há em nós uma verdadeira unidade que corresponde ao que denominamos “Eu”; isso não pode ter lugar nas máquinas artificiais ou em uma massa simples de matéria, por mais organizada que seja. Tais massas somente podem ser pensadas como semelhantes a uma multidão ou um bando, ou como a uma lagoa repleta de peixes, ou como a um relógio composto de molas e rodas. (LEIBNIZ, 2008, p. 4).

Aqui estamos diante do problema filosófico da união da alma com o corpo. Por isso, “As almas agem segundo as leis das causas finais por apetições, fins e meios. Os corpos agem segundo as leis das causas eficientes ou dos movimentos. E os dois reinos, o das causas eficientes e o das causas finais são harmônicos entre si.” (LEIBNIZ, 2016, p. 61). De fato, há uma espécie de unidade entre alma e corpo, que seguem suas próprias leis, e esta unidade entre alma e corpo constitui o ‘Eu’. Isso, nos faz pensar que, por meio desta unidade, não somos máquinas ou simplesmente matéria inteligente.

A alma segue as suas próprias leis e o corpo também as suas; e encontram-se em virtude da harmonia preestabelecida entre todas as substâncias, já que todas elas são representações de um mesmo Universo. (LEIBNIZ, 2016, p. 61).

Evidentemente, Leibniz está fazendo uma forte oposição ao sistema, pois “este Sistema faz com que os corpos ajam como se (por impossível) não houvesse Almas; e as Almas ajam como se não houvesse corpos; e que ambos ajam como se um influísse sobre o outro.” (LEIBNIZ, 2016, p. 61). Vale ressaltar que, Leibniz comparava a

mônada que é indivisível e dotada de caráter pulsivo com o ‘Eu’. A respeito disso, Leibniz torna mais clara esta compreensão no § 30 da Monadologia em que diz:

30. É também pelo conhecimento das verdades eternas e pelas suas abstrações que somos elevados aos Atos reflexivos, que nos fazem pensar naquilo a que se chama Eu, e a considerar que isto ou aquilo está em nós: e é assim que, pensando em nós, pensamos no Ser, na Substância, no simples e no composto, no imaterial e no próprio Deus; concebendo que aquilo que é limitado em nós, é nele sem limites. E estes atos reflexivos fornecem os objetos principais dos nossos raciocínios. (LEIBNIZ, 2016, p 47).

Aqui Leibniz trata dos objetos de nossos raciocínios que se organizam graças aos atos reflexivos. Nós temos conhecimento das verdades eternas por meio dos atos reflexivos que organiza a unidade chamada ‘Eu’. É na própria experiência nascida das mudanças perceptíveis no ‘Eu’, que é tomada a ideia de ser para construção de seu projeto metafísico. O ‘Eu’ é que toma consciência, ou seja, percebe os objetos sensíveis e também a própria atividade do ‘Eu’ que pensa. Assim Leibniz afirma, na Monadologia, que “pensando em nós, pensamos no Ser, na substância, no simples e no composto, no imaterial e até mesmo em Deus, concebendo como sem limites nele aquilo que em nós é limitado” (LEIBNIZ, 2016, p. 47). Parece que, deste modo, o conceito de ser, de verdade e de subjetividade são unidos por ele para podermos possuir, ao voltar para si mesmo, a ideia do ser.

Vimos que as estruturas monadológicas do ser são explicadas pela pulsão. É ela que, determinada como pulsionante, garante-lhe a unidade na medida em que se torna aquilo que impulsiona. Para tanto, a mônada deve ser simples e não apenas um agregado, como ele mesmo diz no § 1-2 da Monadologia:

1. A Mônada de que vamos falar aqui não é outra coisa senão uma substância simples, que entra nos compostos; simples, quer dizer, sem partes.
2. E é preciso que haja substâncias simples, visto que há compostos. Efetivamente, o composto não é outra coisa senão uma amálgama (amas) ou aggregatum dos simples. (LEIBNIZ, 2016, p. 36).

A mônada não tem partes, é simples. Assim, só há o composto a partir da agregação das unidades monadológicas simples. Ora, torna-se evidente que se a

substância é unificante, é porque deve haver o múltiplo que por ela é unificado. Esta pulsão unificadora deve, enquanto pulsiona, possibilitar a capacidade de ser múltiplo. Como o próprio Heidegger (1971) diz em ‘A determinação do ser do ente segundo Leibniz’:

Então, também o múltiplo deve ter o caráter de pulsão, de com-pulsão e impulsionado, de mobilidade como tal. Multiplicidade é movimento, é o mutável e o que está em transformação. O com-pulsado na pulsão é a própria pulsão. A modificação da pulsão, aquilo que se modifica na com-pulsão é o im-pulsionado. (HEIDEGGER, 1971, p. 95).

O múltiplo é pulsão, sendo assim, a multiplicidade representa a constante transformação da mônada. Na pulsão que se origina a própria pulsão mesma. Ou seja, é na pulsão é que se encontra a origem e o modo de ser do mutável. A unificação, então, deve ser anterior àquilo que o múltiplo recebeu na unidade. O que unifica deve antecipar e abarcar a multiplicidade, que estava se multiplicando num âmbito anterior. Deste modo, a pulsão deve ser aquilo que abarca uma dimensão, fazendo com que a mônada seja uma unidade re-presentadora.

A filosofia leibniziana da representação fornece o quadro da relação alma-corpo, que estão um para o outro como representante e representado. A alma representa e o corpo é representado, mas é por meio deste que a alma comunica e se liga ao mundo. Portanto, não há almas separadas, incluindo as almas mais elevadas dos espíritos, que têm a prerrogativa de exprimir não só o mundo, mas também o próprio Deus e de entrar em sociedade com ele, enquanto membros da república universal dos espíritos. (CARDOSO, 2016, p. 27).

Na filosofia de Leibniz, a alma representa. Por outro lado, o corpo é representado, de forma que a alma está para corpo do mesmo modo que o corpo está para alma formando, ambos, uma unidade. Não há alma separada do corpo, sendo assim, toda alma exprime o universo. O caráter representativo da mônada é a sua função unificadora da pulsão. Esta por sua vez, tem que ser aquilo que simplesmente unifica, tornando-se representadora. Deste modo, a representação proporciona uma relação entre alma e corpo.

Assim, embora cada Mônada criada represente todo o universo, ela representa mais distintamente o corpo que lhe está particularmente afetado e do qual ela constitui a Enteléquia: e como este corpo exprime todo o universo por meio da conexão de toda a matéria no pleno, a Alma representa também todo o universo ao representar este corpo que lhe pertence de uma maneira particular. (LEIBNIZ, 2016, p. 56-57).

Assim, há uma ligação do próprio corpo à alma, pois o corpo determina, inclusive, o ponto de vista pelo qual a alma representa o mundo. As almas são princípio de vida, cuja finalidade consiste em representar o universo conforme o seu corpo é afetado pelas pulsões das demais mônadas. O próprio pulsar tem por característica o estático e, com isso, o representar unifica, de tal modo que unifica para si o múltiplo. Por isso deve haver uma multidão no simples, ou seja, há uma mudança constante de estado passageiro na substância simples, há uma pluralidade na mônada, mas não há partes. Assim,

O estado passageiro, que envolve e representa uma multidão na unidade ou na substância simples, não é outra coisa senão aquilo a que se chama a Percepção, que se deve distinguir da apercepção ou da consciência, como se evidenciará no seguimento. E foi nisso que os Cartesianos falharam muito, ao considerarem como nada as percepções de que não nos apercebemos. Foi também isso que levou a crer que só os Espíritos eram Mônadas e que não havia Almas dos Animais Irracionais nem de outras Enteléquias; e que confundiram um longo atordoamento com uma morte em rigor, o que os levou ainda a cair no preconceito escolástico das almas inteiramente separadas e, mesmo, confirmou os Espíritos mal formados na opinião da mortalidade das Almas. (LEIBNIZ, 2016, p. 42).

O conceito de mônada apresentado por Leibniz deve ser entendida como uma crítica as teses materialistas na modernidade. Leibniz está se contraponto aos argumentos dos cartesianos, como também, as suposições da escolástica, fazendo com ele apresente os principais problemas das teses levantadas por estes movimentos. Há um princípio interno na mônada que possibilita mudanças, de forma que haja sempre novas percepções. Uma mônada é diferenciada de outras através de suas propriedades, ações, qualidades internas. Isso significa que a simplicidade monadológica não é uma contradição às multiplicidades infinitas de modificações na substância simples. Enquanto Heidegger (1971) defende que o ‘representar’ também o ‘aspirar a...’ faz parte

da estrutura da pulsão”. Leibniz nomeia o perceptio (representatio) e ainda vai dizer que a pulsão é, em si, um tender para... E ainda, estabelece o significado de ‘apetitus’ como um momento próprio da pulsão, isto é, suas tendências de mover-se de uma percepção a outra, assim como a ‘perceptio’ é a representação dos compostos, ou do que é externo, no simples.

A pulsão originária unificadora se antecipa e unifica a multiplicidade; vemos que a pulsão, que causa a multiplicidade em si, realiza um movimento de ex-pulsão, ou seja, temos na pulsão a origem da multiplicidade. Sendo a pulsão, natureza da substância, Leibniz lembra no § 12 da Monadologia:

12. Mas é preciso que, além do princípio da mudança, haja um pormenor daquilo que muda, que faça por assim dizer a especificação e a variedade das substâncias simples. (LEIBNIZ, 2016, p. 42).

Podemos dizer a pulsão é o princípio de mudança da mônada. Sobre a pulsão, Heidegger comenta na ‘A Determinação do ser do ente segundo Leibniz’ (1971, p. 98):

Pulsão com-pele por natureza para o outro, é pulsão que se ultrapassa. Isto quer dizer: o múltiplo se origina naquilo que (im-) pulsiona, sendo ele mesmo (im-) pulsionante. (HEIDEGGER, 1971, p.98).

Então, a pulsão se oferece como pulsão no suceder, diferente dela mesma, mas com alguma parte dela. Parece que aquilo que a pulsão procura ex-pulsar faz parte de si e, sendo assim, o múltiplo não lhe é estranho, mas de alguma forma faz parte de si. Vemos que ‘apetição’ é uma determinação da Mônada que mantém sua capacidade representadora. Esta tendência manifesta a unidade que antecipa e unifica, unificando em um representar o outro, ou seja, como próprio Heidegger diz: momentos ex-pulsos na pulsão e que se com-pulsam. Assim, “A ação do princípio interno que opera a mudança ou a passagem de uma percepção para outra pode chamar-se Apetição: é verdade que o apetite não poderia sempre chegar inteiramente a toda a percepção para a qual tende, mas obtém sempre alguma coisa e chega a percepções novas.” (LEIBNIZ, 2016, p. 42).

O avanço da “percepção” é uma tendência à ultrassagem, ou melhor, para mudança através da pulsão. Devemos então entender a estrutura da pulsão que é unificante, pois a pulsão compreende nela mesma a percepção. Sendo assim:

No entanto, contrariamente a Descartes, para quem a vida é meramente orgânica, consistindo numa certa chama¹⁶, Leibniz assume que a vida é também e primordialmente psíquica, exercendo-se através da atividade perceptiva, na qual consiste o dinamismo espontâneo da mônada. Enquanto tal, a mônada é um si percipiente: não um eu que tem consciência imediata de si, mas a unidade de um fluxo espontâneo de percepções. (CARDOSO, 2016, p. 14).

Nesse sentido, Leibniz propõe a distinção entre percepção e apercepção (que é consciência). A percepção é um estado passageiro, que envolve uma multidão na unidade. Por isso, a substância simples, através das representações simples, envolve uma multidão de estados momentâneos, “Leibniz, a percepção inclui uma dimensão de potencialidade que a torna irreduzível à apreensão de um conteúdo determinado. Toda a percepção visa sempre mais do que aquilo que pode realmente alcançar” (CARDOSO, 2016, p. 17). A representação é sempre um estado de passagem, isso significa a percepção é impulsionada pelo movimento da apetição, com isso, é estabelecido na mônada uma dimensão dinâmica. A percepção é comum a todas os seres vivos e, nesse sentido, “ser é agir e agir é perceber. O vitalismo leibniziano desenvolve-se através de uma filosofia da percepção entendida como modalidade originária da ação, cuja natureza é eminentemente expressiva.” (CARDOSO, 2016, p. 17-18). De fato, o que constitui a substância simples são as representações e suas mudanças:

É-se, aliás, obrigado a confessar que a percepção e aquilo que dela depende é inexplicável por razões mecânicas, ou seja, pelas figuras e pelos movimentos. E congeminando que haja uma Máquina, cuja estrutura faça pensar, sentir, ter percepção: poder-se-á concebê-la aumentada conservando as mesmas proporções, de maneira que se possa entrar nela como num moinho. E posto isso, não se achará ao visitá-la por dentro senão peças que se empurram umas às outras, e nunca com que explicar uma percepção. Assim, é na substância simples e não no composto ou na máquina que é preciso procurá-la. De igual modo não há senão isso que se possa achar na substância simples, quer dizer, as percepções e as suas mudanças. É também apenas nisso que podem consistir todas as Ações internas das substâncias simples. (LEIBNIZ, 2016, p. 43-44).

A percepção não pode ser explicada pelas leis mecânicas. A percepção deve ser compreendida como fundamento das substâncias simples. A pulsão é um progresso da

percepção que se impulsiona e quando se ultrapassa a partir de então, é apetição. Levando em consideração que Leibniz estabelece as próprias mônadas como fonte de suas ações internas e autossuficientes, portanto, são autômatos incorpóreas, percebemos que Leibniz se opõe ao sistema cartesiano, ou seja, resiste a ideia de dualidade entre res extensas e res cogitans. Percebemos que as mônadas representam a unidade da alma com a matéria. Na *Monadologia*, Leibniz explica:

Descartes reconheceu que as Almas não podem dar força aos corpos, porque há sempre a mesma quantidade de força na matéria. No entanto, acreditou que a Alma podia alterar a direção dos corpos. Mas foi porque se não conheceu no seu tempo a lei da natureza que implica também a conservação da mesma direção total na matéria. Se ele o tivesse notado, teria caído no meu Sistema da Harmonia preestabelecida. (LEIBNIZ, 2016, p. 61).

O corpo em nada altera a alma, mas a alma pode alterar o corpo. De toda forma, a lei da natureza não se opõe a lei da matéria, ao contrário, a lei da matéria contribui com a lei da natureza para compreensão da estrutura do real. Contudo, na construção do real devemos entender como ocorre a relação entre as substâncias monadológicas. Percebemos que Leibniz instaura uma lei que correlacione a lei da natureza com a lei da matéria, como também, uma harmonia preestabelecida entre todas as substâncias que atuam em perfeita sincronia desde a criação de todas elas. E ainda, Leibniz diz que Deus criou todas as coisas em uma harmonia preestabelecida, manifestando uma relação do criador com as criaturas, como se lê na segunda carta de sua *Correspondência com Clarke*:

Não digo que o mundo corporal é uma máquina ou um relógio que anda sem a intervenção de Deus, e professo absolutamente que as criaturas têm necessidade de sua influência contínua; mas sustento que se trata de um relógio que anda sem ter necessidade de ser regulado, porque senão se deveria dizer que Deus volta atrás. Deus previu tudo e cuidou de tudo de antemão. Em suas obras há uma harmonia, uma beleza já preestabelecida. (LEIBNIZ, 1974, p. 409).

Deus não interfere nas leis mecânicas. Há uma racionalidade que conhece todas as coisas, inclusive, todos os futuros possíveis das criaturas. Se Deus interferisse nas leis naturais não haveria necessidade da lei natural. Todas as coisas estão postas em

ordem perfeita, de forma que há uma harmonia estabelecida antes mesmo da criação delas. Também, novamente, há uma crítica a concepção mecanicista de natureza cartesiana. Deve haver uma racionalidade que ordena e organiza todas as substâncias de acordo com a lei da natureza. Portanto, Leibniz chama esse ordenamento perfeito de Princípio da harmonia preestabelecida.

Como estabelecemos acima uma Harmonia perfeita entre dois Reinos Naturais, um das causas Eficientes, o outro das Finais, devemos notar aqui ainda uma outra harmonia entre o reino Físico da Natureza e o reino Moral da Graça, quer dizer, entre Deus considerado como Arquiteto da Máquina do universo, e Deus considerado como Monarca da cidade divina dos Espíritos. (LEIBNIZ, 2016, p. 63).

A causa eficiente que possibilita o surgimento da substância individual é conciliada com a causa final que aponta a finalidade da substância individual. De forma que há uma harmonia na união da alma com o corpo, como também, há uma perfeita harmonia entre todas as substâncias individuais, que são distintas pelas diferentes graus de percepções. Por isso, Deus é “arquiteto da máquina do universo”, como também, “monarca da cidade divina dos espíritos”. Assim todas as coisas que acontecem conduzam à graça divina. Sendo assim, as mônadas, em suas singularidades, relacionam-se como se não existissem outras. Porém, Leibniz diz que todas se influenciam mutuamente nas suas ações, tendo em vista que há uma lei da continuidade. Esta lei, em curtas palavras, quer dizer que a natureza nunca dá saltos e, deste modo, o movimento da mônada não pode nascer do repouso. Há uma relação de causa e efeito em toda substância individual, de forma que existe uma manutenção da lei da continuidade de qualquer ação da mônada. Portanto, ‘o presente está prenhe do futuro’ (LEIBNIZ, 2016) como se lê na Monadologia e, a partir disto,

Veem-se, aliás, no que eu acabo de referir, as razões a priori por que as coisas não poderiam passar-se de outra maneira. Porque Deus, ao regular o todo, teve em consideração cada parte, e particularmente cada Mônada; a natureza da qual sendo representativa, nada a poderia limitar a representar apenas uma parte das coisas; embora seja verdade que esta representação é meramente confusa no pormenor de todo o Universo e só possa ser distinta numa pequena parte das coisas, isto é, naquelas que são mais próximas ou maiores relativamente a cada uma das Mônadas; de outro modo, cada Mônada seria uma Divindade. (LEIBNIZ, 2016, p. 55).

Deve haver uma razão *a priori* que estabelece o objeto e as modificações do objeto na natureza, ou seja, existe uma razão que compreende todas as substâncias no mundo e como elas são postas no mundo. Deus regula todas as coisas, de forma que a natureza da mônada é representativa e, sendo assim, as mônadas são limitadas nas modificações que conhecemos do objeto. As mônadas tendem a representar o todo, contudo, são limitadas e distinguidas por meio das percepções distintas entre elas. Através do princípio universal da harmonia preestabelecida, cada substância individual exprime exatamente todas as outras por meio das relações de diferenças entre elas. Através desta razão *a priori*, percebemos que o presente é sempre uma continuação do estado anterior da mônada e, portanto, Leibniz acredita que este é o melhor dos mundos possíveis, justamente porque a perfeição consiste no intercâmbio entre a unidade e multiplicidade da substância da substância simples. Segundo Cardoso (2016, p. 26): “Segundo Cardoso (2016, p. 25): “Deus não cria a harmonia, mas é ele próprio harmonia plena e infinita, que comunica a todos e cada um dos seres.” Com isso, vemos Leibniz (1974) tentando uma solução que explique a relação entre diversidade e simplicidade, no ‘Discurso de Metafísica’ diz que:

No que se refere á simplicidade das vias de Deus, esta realiza-se propriamente em relação aos meios, como, pelo contrário, a variedade, riqueza ou abundância se realizam relativamente aos fins ou efeitos. E ambas as coisas devem equilibrar-se, como os gastos destinados a uma construção com o tamanho e a beleza nela requeridos. (LEIBNIZ, 1974, p.80).

Deus faz o melhor possível, conhecer as razões para as escolhas de Deus ultrapassa as forças dos espíritos finitos. A beleza do universo consiste no equilíbrio entre a simplicidade de Deus e a riqueza e variedade das substâncias simples. Assim, o fim de Deus é que manutenção da harmonia preestabelecida para felicidade de todas almas. A harmonia preestabelecida comprova a grandiosidade Deus pela riqueza de variedade de mônadas, multiplicidade, como também, da simplicidade.

No quadro leibniziano, a harmonia universal não podia ser senão preestabelecida, porque ela é a chave do sistema, a condição de possibilidade da relação ajustada entre as coisas: cada mônada se

desenvolve de acordo com uma lei interna, mas simultaneamente a série ordenada dos seus estados é uma expressão das séries infinitas que constituem todas as outras mônadas. A harmonia universal desdobra-se em níveis específicos de ordem, nomeadamente a que regula as relações entre o corpo e a alma ou entre eficiência e finalidade, natureza e graça, inferior e superior. Os graus da percepção formam uma escala harmónica, que acompanha o dinamismo das formas vivas. (CARDOSO, 2016, p. 26).

O princípio da harmonia preestabelecida é universal. A relação entre o princípio da harmonia preestabelecida e a mônada constituem o sistema filosófico leibniziano, por isso, há sentido que o princípio da harmonia preestabelecida seja universal num sistema monadológico. O equilíbrio entre a simplicidade da unidade e a multiplicidade demonstram a beleza da natureza. Portanto, percebemos que para ele este é o melhor dos mundos possíveis porque, ao mesmo tempo, nele encontramos uma identificação entre harmonia e perfeição, assim, sobre a diversidade dos objetos no mundo, ele diz na sua carta a Des Billetes:

Não é necessário, para explicar a multidão das coisas, aumentar a pluralidade dos mundos, porque não há quantidade [numerus] de coisas que não esteja nesse único mundo e, de fato, em qualquer de suas partes. (LEIBNIZ, 2007, p.1).

Entendemos que a mônada é a unidade unificadora das percepções e, portanto, é a percepção que além de unificar também individualiza a mônada. A pluralidade encontra-se na própria mônada. Leibniz acredita que é a reunião entre o uno e múltiplo na mônada que possibilita a distinguibilidade e a harmonia preestabelecida.

Esta Harmonia faz com que as coisas conduzam à Graça pelas próprias vias da Natureza e que este globo, por exemplo, deva ser destruído e reparado pelas vias naturais nos momentos em que o exige o governo dos Espíritos; para castigo de uns e recompensa dos outros. (LEIBNIZ, 2016, p. 63).

O Princípio da harmonia preestabelecida nos leva à compreensão de que todas as coisas, por vias naturais, seguem a lei da natureza e da alma. Esta harmonia organiza as leis físicas da natureza com as leis da moral e da graça. Por isso, Deus é o arquiteto da máquina universal, como também, aquele que sustenta a cidade dos espíritos. Isso

significa que a harmonia preestabelecida organiza as leis da natureza que sua consequência se sinta no reino dos espíritos. Leibniz aproxima as leis mecânicas das leis do governo do espírito, não uma separação ou oposição entre a estrutura mecânica das mônadas com a cidade divina dos espíritos.

Conclusão:

Pudemos perceber que a ontologia monadológica de Leibniz aponta a riqueza das mônadas repleta de pulsões internas. As mônadas se constituem como unidade de fluxo contínuo e espontâneo de percepções, unidades infinitamente ricas em predicados e, ao mesmo tempo, estão configuradas como unidades simples. Isso significa que as mônadas (enteléquias) se distingam uma das outras por causa dos fluxos contínuos de percepções internas, logo, toda mônada é infinitamente rica em percepções diversas, mas também, são distintas e simples. Deste modo, o Princípio da Harmonia Preestabelecida se configura como um princípio central que estabelece a diversidade das mônadas, de modo que não ocorre de existir duas substâncias completamente iguais, justamente porque todas as substâncias completamente semelhantes têm que divergirem internamente, pois internamente todas as mônadas possuem distintas pulsões e representam o mundo de forma diferente. O princípio da harmonia preestabelecida é um princípio forte no sistema filosófico de Leibniz, pois fortalece a tese metafísica de que todas as coisas têm que divergirem. Além disso, o Princípio da harmonia preestabelecida complementa o sistema filosófico de Leibniz com outros princípios, como o Princípio da identidade dos indiscerníveis, e juntos fortalecem a tese filosófica de que a mônada é uma unidade infinitamente simples e diversa. Sendo assim, cada mônada é uma unidade substancial única e não existe outra substância completamente semelhante na natureza, pois deve haver uma distinguibilidade entre as substâncias, mesmo que sejam completamente semelhantes. Por isso, a harmonia entre as substâncias simples é uma condição radical do ser existente, sendo fonte de explicação da relação entre alma e corpo, como também, da diversidade, ordem e perfeição entre as substâncias simples.

Bibliografias:

CARDOSO, Adelino. O universo monadológico: natureza, vida e expressão. In: LEIBNIZ. *Monadologia*. Lisboa: Edições Colibri, 2016.

LEIBNIZ. *Carta a Des Billetes*. Trad. e notas Juliana Cecci Silva e William de Siqueira Piauí. Edição digital, 2007. Disponível: www.leibnizbrasil.pro.br. Disponível: 20 de mar de 2020 às 15h.

LEIBNIZ. *Correspondência com Clarck*. Trad. E notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção “Os Pensadores”).

LEIBNIZ. *Discurso de Metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção “Os pensadores”).

LEIBNIZ. *Monadologia*. Trad. e apresentação: Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2016.

LEIBNIZ. *Princípios da Natureza e da Graça*. Trad. Fernando Barreto Gallas. Edição digital, 2008. Disponível: https://leibnizbrasil.pro.br/leibniz-pdf/principios_natureza_graca.pdf. Acesso: 01 de mai de 2020 às 07h17min.

LEIBNIZ. *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias*. Trad. Fernando Barreto Gallas. Edição digital, 2008. Disponível: https://leibnizbrasil.pro.br/leibniz-pdf/novo_sistema_da_natureza.pdf. Acesso: 01 de mai de 2020 às 06h55min.

LEIBNIZ. *Sobre a Origem Fundamental das Coisas*. Trad. Fernando Barreto Gallas. Edição digital, 2008. Disponível: https://leibnizbrasil.pro.br/leibniz-pdf/origem_fundamental_das_coisas.pdf. Acesso: 01 de mai de 2020 às 8h35min.

HEIDEGGER, Martin. *A determinação do Ser do ente segundo Leibniz*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

(NEO)LIBERALISMO E *HOMO OECONOMICUS* COMO PERSPECTIVAS BIOPOLÍTICAS

Felipe Sampaio de Freitas*

Resumo: O seguinte artigo tem como finalidade abordar as questões presentes, principalmente no curso de 1979, de Michel Foucault, quais sejam, as de liberalismo, neoliberalismo e, no seio dessas duas, a do *homo oeconomicus*, apontando suas perspectivas bioeconômicas e biopolíticas, além de tecer-lhes uma análise crítica. O texto se apresentará em três momentos e terá como motor as obras de Foucault, principalmente o curso já citado, bem como, a análise de algumas das principais literaturas secundárias a respeito do tema.

Palavras-chave: Liberalismo; Neoliberalismo; Biopolítica, Bioeconomia.

(NEO)LIBERALISME ET L'*HOMO OECONOMICUS* COMME PERSPECTIVES BIOPOLITIQUES

Résumé: L'article suivant a pour but d'aborder les questions présentes, principalement, au cours de 1979, de Michel Foucault, c'est-à-dire, le libéralisme, le néolibéralisme, et, au sein de ces deux, l'*homo oeconomicus*, en montrant ses perspectives bioéconomiques et biopolitiques, en plus de leur faire une critique d'analyse. Le texte se présentera en trois moments et il aura pour moteur les œuvres de Foucault, principalement le cours déjà citée, ainsi que de quelques-unes des littératures secondaires plus importants sur le thème.

Mot-clés: Libéralisme ; Néolibéralisme ; Biopolitique ; Bioéconomie.

Introdução

“[...] por que é preciso governar? Ou seja: o que é que torna necessário que haja um governo e que finalidades deve ele perseguir, em relação à sociedade, para justificar sua existência.”
(Foucault. *Nascimento da biopolítica*, p. 434)

No âmbito dos estudos foucaultianos a figura do *homo oeconomicus* (homem econômico) é uma premissa importante, diríamos até “um chavão”, do conjunto

* Licenciado e mestre em filosofia pelo PPGFIL-UFPA. Durante o mestrado estudou as diversas nuances do termo biopolítica na obra de Michel Foucault. Doutorando em Psicologia Social pelo PPGP-UFPA, onde desenvolve pesquisa acerca da constituição de subjetividade na era da internet e da tecnologia, averiguando quais os principais impactos destes últimos no sujeito contemporâneo e no âmbito social. Professor da disciplina filosofia, do Ensino Fundamental II ao Ensino Médio, no Colégio Modelo/PA. E-mail: felipesampaiodefreitas@gmail.com ; ORCID : <https://orcid.org/0000-0001-9071-0652>

chamado de “analítica do poder”. Este termo é utilizado pelo filósofo francês principalmente no curso *Naissance de la Biopolitique* (1978/79) para designar o indivíduo moderno como “empresário de si”, ou, aquele que é “seu próprio capital”, “capital humano”, isto é, o indivíduo contemporâneo que faz da sua vivência um “modo de ser” produtivo.²³⁰ O ensejo significativo deste chavão resvala na mudança de temas e questões diretamente ligadas à economia, para uma análise de outro âmbito, qual seja, o social.²³¹ A título de exemplo, como muito bem menciona Maurizio Lazzarato, o contexto no qual o *homo oeconomicus* estaria inserido, nas sociedades contemporâneas, seria o de uma *bioeconomia*. Ou seja, encontrar-se-ia imerso à aspectos econômico-políticos que estariam adjuntos aos cálculos vitais, assim, influenciando-os.²³² Em outras palavras, a economia não poderia mais ser vista aquém do que é relativo à vida. Logo, o *homo oeconomicus* dá abertura interpretativa não só ao sujeito econômico – aquele que visa a riqueza e o lucro, evita o trabalho “desnecessário”, opera em prol do consumo e da produção própria – mas, também, ao sujeito social: aquele que se casa, cria filhos, comete delitos, etc.²³³

A análise que Foucault faz e profere a respeito desta questão, no curso de 79, apresenta-se de forma mais intensa nas últimas aulas deste ano de atividades no *Collège de France*. Apesar de ser pouco tempo destinado para um assunto tão complexo e antigo²³⁴, fica evidente que o mesmo oferece uma luz às questões anteriores de sua obra, tais como: a norma e o funcionamento do poder disciplinar; bem como, de assuntos paralelos, dos quais a psicologia figuraria como um caso. A biopolítica se insere neste debate na medida em que o sujeito moderno pode ser tido como “livre” para “bem agir”,

²³⁰ “L’*homo oeconomicus*, c’est un entrepreneur et un entrepreneur de lui-même. Et cette chose est si vraie que, pratiquement, ça va être l’enjeu de toutes les analyses que font les néolibéraux, de substituer à chaque instant, à l’*homo oeconomicus* partenaire de l’échange, un *homo oeconomicus* entrepreneur de lui-même son propre producteur, étant pour lui-même la source de [ses] revenus.” (cf. e.g. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique* : cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Gallimard/Seuil. 2004: p. 232)

²³¹ Ibidem. p. 271, 272.

²³² LAZZARATO, Maurizio. “Biopolítica/Bioeconomia”. In PASSOS, Izabel C. Friche (Org.). *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. BH: Autêntica Editora. 2013: p. 41-52.

²³³ FOUCAULT, Michel. op. cit. p. 272.

²³⁴ N.B.: Esta discussão tem de pelo menos dois séculos. Além disso, encontra-se uma grande produção acadêmica que o discute, seja a respeito de sua origem ou morfologia, como sua ontologização e universalização de problemáticas. (cf. BROWN, Wendy. “Revisando Foucault: *homo politicus* e *homo oeconomicus*”. Trad.: Danielle G. Archela, Gustavo H. Dalaqua e Sibebe Paulino. in *Revista DoisPontos*., Curitiba: São Carlos, vol. 14, nº. 1, p. 265-288, 2017: p. 266. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v14i1.48108>)

em torno de si e para si mesmo, marcando uma individualização de corpo e de *ethos*; bem como, na maneira em que os próprios sistemas econômicos – liberais, ou melhor, neoliberais – configuraram-se como peças importantes e articuladoras de uma intensa governamentalidade populacional, que não só gere a vida, mas que a constitui (ao nível individual e populacional). Como afirma Laura Bazzicalupo: “é justamente na indagação do *modus* governamental que encontramos a relação adequada entre poder e *bíos*, entre a vida conduzida e que conduz, vida governada e que governa.”²³⁵.

Um ano antes, no curso de 1978, Foucault lançara mão da discussão de diversos parâmetros históricos das chamadas *artes de governar*, cuja finalidade é a de “exercer o poder na forma e *segundo o modelo da economia*”²³⁶, algo que durante os séculos XVII e XVIII fora uma novidade, já que até então a economia era vista isoladamente. Figura também neste curso a temática da transição do Estado de soberania (feudal) para um Estado administrativo (gestor), entre outros temas.²³⁷ No curso precedente, a análise não difere do anterior. Desta vez, se debruçando sobre o matiz da arte de governar neoliberal, Foucault investiga alguns modelos econômicos, quais sejam, os da Escola de Chicago (neoliberalismo americano) e o modelo Ordoliberal (germano-europeu), para dar prosseguimento ao que vinha discutindo desde a última aula do curso *Il faut défendre la société*, de 1976, isto é, o já supracitado termo “biopolítica” (*biopolitique*). Não a esmo, este debate ocupa grande destaque nos cursos que prosseguiriam, em 78 e 79. Entretanto, sob outro viés: corriqueiramente, o econômico-político.

No curso de 79, o qual trataremos aqui, Foucault atribui ao modelo liberal de governo – mais precisamente, à governamentalidade neoliberal – o *locus* ideal, tanto para o desenvolvimento, quanto para o cotejo da biopolítica:

²³⁵ BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Trad.: Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS. 2017: p. 54.

²³⁶ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population* : cours au Collège de France (1978-1979). Paris : Seuil/Gallimard. 2004: p. 98; (tradução nossa, grifos nossos).

²³⁷ Ibidem. p. 92.

Mas me parece que a análise da biopolítica não pode se fazer antes de nossa compreensão do regime geral dessa razão governamental que lhes falo, este regime geral o qual podemos chamar a questão de verdade, primeiramente, da verdade econômica no interior da razão governamental; e, por consequência, se compreendermos bem do que se trata este regime que é o liberalismo, o qual se opõe à razão de Estado – ou, mais ainda, [a] modifica fundamentalmente sem talvez por em causa seus fundamentos –; uma vez que soubermos o que era este regime governamental chamado liberalismo, que poderemos, parece-me, compreender o que é a biopolítica.²³⁸

Esta incursão, presente no pensamento de Foucault, se desenvolve por meio de um deslocamento histórico que perpassa a emergência do modelo econômico liberal no século XVIII, indo ao neoliberal, em meados do século XX. Analisaremos como a produção de um sujeito econômico está relativa a uma noção moderna de *bioeconomia*, sendo assim, uma perspectiva biopolítica.

O (neo)liberalismo em chave crítica

Tendo em vista o objeto deste artigo, de antemão, deve-se tomar nota de que *liberalismo* e *neoliberalismo* são designações possuidoras de vias diversas que, ora convergem, ora divergem. Dentre elas, as mais evidentes intersecções residem na temática da *liberdade*, mais especificamente, da *liberdade de mercado*. Em simples palavras: enquanto naquele a chamada “liberdade de mercado” era entendida como algo “natural” – o que, de fato, já era presente na *fisiocracia*, muito embora essa última ter constado, *grosso modo*, como uma tentativa de reforço das bases da soberania –; neste, levava-se em consideração que a liberdade deve (ou deveria) ser sempre movida e fundamentada através da competição.²³⁹

A emergência histórica do liberalismo coincide também com a própria história da democracia. Sendo assim, é difícil identificar o que há de democrático e liberal nas mesmas; ou seja, o liberalismo não teria sido sincrônico no plano histórico, fato este que, consecutivamente, torna impossível identificar um “momento fundador” que

²³⁸ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique* : cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Gallimard/Seuil. 2004: p. 24. (tradução nossa)

²³⁹ VEIGA-NETO, Alfredo. “Governamentalidade, neoliberalismo e educação” in BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Foucault: filosofia & política*. BH: Autêntica Editora, 2013: p. 38.

unifique as histórias diversas nos diferentes países os quais o liberalismo se apresentou. Além disso, não há um momento fundador/possibilitador, ou único do mesmo, podendo ser caracterizado através de um partido, movimento político, instituição, etc.²⁴⁰ Por exemplo, enquanto na Inglaterra pode-se apontar a Revolução Gloriosa (1688-1689)²⁴¹ como sendo de uma aberta manifestação “germinal” deste modelo, nos demais países europeus será um fenômeno muito mais comum e presente apenas no século XIX, aparecendo durante a modernidade, e tendo como *baricentro* a Europa. Do mesmo modo, o liberalismo fora percebido mais intensamente nos países onde houvera certa hegemonia cultural europeia na era da descolonização, como na Austrália, América Latina, parte da Índia e do Japão. E é o menos exportável entre os ideais políticos da Europa, se comparado a outros tipos de democracias, tais como, os diversos nacionalismos, socialismos; o catolicismo social, etc.²⁴²

Nos registros existentes a respeito dos inúmeros momentos liberais na historiografia moderna, façamos rápida menção ao liberalismo econômico da Escola de Manchester que, segundo Norberto Bobbio et. al., fora um tipo de liberalismo que defendera a liberdade como uma *incessante busca pela felicidade*²⁴³, para cada indivíduo. De fato, principalmente após o iluminismo, o sentido que se entrega ao

²⁴⁰ BOBBIO. Norberto, et al. *Dicionário de Política*. Trad.: Carmen C. Varriale et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1998: p. 686, 687.

²⁴¹ cf. e.g. HILL, Christopher. *The Century of Revolution (1603-1714)*. London & New York: Routledge Classics/Taylor & Francis e-Library, 2002: p. 273-276; Cap. 18: “Politics and Constitution: The Glorious Revolution”.

²⁴² BOBBIO. Norberto, et al. *Dicionário de Política*. Trad.: Carmen C. Varriale et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1998: p. 686, et. seq.

²⁴³ Bobbio atenta-nos para um problema: é que tal premissa também fora comum entre os Estados absolutistas. Ademais, este é um tema que possivelmente pode ser interligado também à noção de utilitarismo o qual, em linhas gerais, norteava-se pela mesma prerrogativa: a busca pela felicidade. Bentham coloca o princípio de utilidade como fundamento desse sistema “cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da Lei.”²⁴³ O utilitarismo, segundo Bentham, tem como finalidade a *felicidade*, visto que ele é uma marca presente em qualquer objeto ou “coisa” que almeja “produzir ou proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou a própria felicidade”²⁴³. Em uma de suas obras capitais, qual seja *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1786), sustenta que a sociedade não começa partindo do “todo” – ou, como ele mesmo diz: da *comunidade geral* –, mas pela parte, ou seja, centralizando-se no sujeito desta comunidade, cuja a soma dos indivíduos presentes no “todo” formariam o “corpo fictício” ou a sociedade. Sobre isto, Bentham comenta que “é inútil falar do interesse da comunidade, se não se compreender qual é o interesse do indivíduo” que, como sabemos, visa à felicidade. Para corroborar, ele define o *princípio de maior felicidade* da seguinte maneira “[...] o princípio da maior felicidade [...] estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana. [...] A palavra ‘utilidade’ não ressalta as idéias de *prazer* ou *dor* com tanta clareza como o termo ‘felicidade’ [...]; tampouco o termo nos leva a considerar o *número* dos interesses afetados...” (cf. e.g. BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. In *Os Pensadores*. 1ª. ed. São Paulo: Abril Cultural & Industrial, v. XXXIV, 1974: p. 9, 10)

liberalismo recai sobre o "individualismo", i.e, definindo: não apenas a defesa radical do indivíduo, mas também, a contraposição a todo tipo de “sociedade intermediária” que se interpõe entre ele e o Estado. Neste sentido, no mercado, na política ou na economia, "o homem deve agir sozinho". Se o pensarmos sob outro aspecto sócio/institucional, tomando como baluarte a sociedade civil, atentemos que, na Inglaterra, durante o século XVII, o indivíduo se apresentava "naturalmente" incutido na sociedade, desembocando na ideia de que a liberdade individual sempre era avistada contrapondo-se à ideia de governo (tido como "um mal necessário").²⁴⁴

Avançando alguns séculos, no caso do modelo *neoliberal*, poderíamos pensar como peça-chave de interpretação a relação entre as “instituições e a ação individual”; há também o movimento crítico de se deixar de lado condutas econômicas “maximizadoras”, que antes – no liberalismo clássico (do ponto de vista de seu *laissez-faire*) – eram “naturalizadas” em prol de um “equilíbrio geral da economia”. Uma diferença capital que os autores do neoliberalismo dão às questões econômicas, reside para além da recusa do intervencionismo institucional respaldada através da busca pela *eficiência* mercadológica: “uma economia de mercado sem *laissez-faire*, isto é, uma política ativa sem dirigismos”²⁴⁵, dito de outra forma, que preza pela chamada *autogestão* (eficiência que, cabe lembrar, o modelo persegue, mas nunca chega à “perfeição”). É claro, dentre os autores neoliberais há divergências de opiniões: alguns economistas, principalmente se pensarmos em Louis Rougier (1889-1982) ou Walter Lippmann (1889-1974), bem como, os chamados “ordoliberais alemães”, mantiveram a necessidade de certas medidas e intervenções governamentais; conquanto, segundo Laval e Dardot, por erro de interpretação de alguns críticos, atribuiu-se que Ludwig Von Mises (1881-1973) teria apoiado-se fortemente sobre o princípio do *laissez-faire* e, conseqüentemente, aparentado um retorno ao liberalismo dogmático. Fato errôneo que gera um risco analítico, pois deixa de lado pontos importantes do pensamento econômico de Von Mises, principalmente, quanto à suas críticas. Retomando, para Foucault, seria, então, o (neo)liberalismo, a “valorização da concorrência e da empresa como forma geral da sociedade”, ou, em seu jargão, como *verdades* daquele momento. Inclusive, o filósofo de Poitiers comenta de forma ácida, em uma de suas aulas no curso

²⁴⁴ BOBBIO, Norberto, et al. op. cit.: p. 686 et. seq.

²⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique* : cours au Collège de France (1978-1979). Paris : Gallimard/Seuil. 2004 : p. 137.

de 79, a corriqueira análise crítica do liberalismo feita na França de sua época a qual, segundo ele, era uma análise que atentava a velhos temas: Smith, Marx, Soljenitsin, etc.; e que contribuiria, em relação ao neoliberalismo, para não se “[...] fazer praticamente nada a seu respeito” (*sic*).²⁴⁶

Grosso modo, O ponto comum entre os modelos (liberal e neoliberal) reside na justificação da limitação do Estado “em nome do mercado”; bem como, da importância da liberdade avistada na “máquina econômica”, além de sua já dita *eficácia*. Suas vias se bifurcam na medida em que, no modelo liberal, a economia de mercado deverá ser um recorte a se adequar a um Estado pré-configurado ou “dado”, como se fosse parte de uma natureza primitiva, uma peça posta por último no “quebra-cabeças” da sociedade. No modelo neoliberal, ocorre justamente o contrário: busca-se regular de maneira global o poder político, tendo como base a economia de mercado, a qual é pensada por meio de uma nova *arte de governar* e de novos princípios formais.²⁴⁷

Esta série de mudanças expostas no curso de 79 ilustram a reinterpretação do liberalismo econômico, feita em julho de 1939, durante o Colóquio “Walter Lippmann”. Este último reuniu diversos dos grandes nomes²⁴⁸ da economia mundial, sendo organizado por ocasião da publicação da tradução para o francês do livro *La cité libre* (*A cidade livre*, 1938), do mesmo autor que deu nome ao evento: ainda carregando informações que, de certo modo, rememoram o liberalismo clássico, a obra também “apresenta elementos que fazem parte do neoliberalismo”. Seguindo pela via do distanciamento entre os modelos econômicos (para sanar eventuais dúvidas): enquanto o liberalismo ostentou um caráter de *laissez-faire*, ou seja, um *modus operandi* que entregou certa liberdade de mercado, em pleno século XVIII, e no seio de um Estado policial (*Polizeiwissenschaft*), nos restaria a dúvida: como, justamente, fora possível tal liberdade? (Já que o Estado é quem gere tudo e quem entrega a todos os indivíduos a autonomia, a profissão, os privilégios, etc.). É este o problema exposto por Foucault: reiterando, a passagem do modelo liberal ao neoliberal foi necessariamente marcada pelo esquecimento de um “dirigismo” do Estado. Por outro lado, a mecânica do *laissez-*

²⁴⁶ cf. e.g. Ibidem. p. 135-137 ; LAVAL, Christian, & DARDOT, Pierre. *A Nova Razão do Mundo*: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Trad.: Mariana Echalar. SP: Boitempo. 2016: p. 197, 198 (Kindle Edition).

²⁴⁷ cf. e.g. Ibidem. loc. cit.; Ibidem. loc. cit.

²⁴⁸ No evento estiveram, por exemplo, Röpke (1899-1966), Rüstow (1885-1963), Von Mises (1881-1973), Rueff (1896-1978), Marjolin (1911-1986), Aron (1905-1983), etc.

faire, advinda do liberalismo clássico de Smith e Ricardo, permitiu ao Estado continuar governando os indivíduos e visando o “enriquecimento”, tanto de crescimento, como de *poder*. Brevemente falando, a ideia era “alcançar mais Estado com menos governo: era essa, em suma, a resposta do século XVIII”.²⁴⁹

E esse era o grande problema levantado pelos neoliberais, isto é, na medida em que o Estado ainda atuava pelos bastidores dos jogos de poder estabelecidos no âmbito social, continuou dirigindo a sociedade, mesmo quando permaneceu entregando ao corpo social uma dita liberdade, seja de mercado ou de qualquer outro tipo. “Como a liberdade econômica pode ser ao mesmo tempo fundadora e limitadora, garantia e caução de um Estado?”²⁵⁰. Quer dizer, dever-se-ia possibilitar uma estrutura “real” de mercado que possibilitaria a concorrência “pura” no centro do liberalismo clássico, e, como menciona Foucault: “[...] sob o signo de uma vigilância, de uma atividade, de uma intervenção permanente”. Esses eram os tomos principais do neoliberalismo: repelir a naturalização do mercado em detrimento a uma política, de fato, não dirigida.²⁵¹

Ora, na maneira como é exposto o argumento, entende-se que a interpretação de Foucault, acerca do neoliberalismo, *reverte* o que comumente se pensa a respeito deste modelo, entregando-lhe “suavidade”, ou “otimismo”. Devemos entender que o filósofo francês não enxerga o liberalismo, tampouco sua ressignificação, como uma teoria econômica, ou, ainda como uma ideologia política: ele é uma arte de governo, necessariamente, de governo da vida. Esta arte de governo introduz uma nova racionalidade governamental que rompe, efetivamente, com o modelo medieval de dominação e a razão de Estado moderna. Essa mesma dinâmica de governo da vida é, em última instância, um vetor constituidor de subjetividades (mercadológicas). Este é o ponto biopolítico presente na discussão neoliberal.

À *guisa de exemplificação*: em países como os Estados Unidos, onde o modelo neoliberal impera há pelo menos meio século, existem altas taxas de competitividade entre empresas, sejam elas pequenas ou grandes. Isso gera força motriz para os preceitos que, há muito, já conhecemos a respeito deste modelo, a saber: liberações econômicas

²⁴⁹ cf. e.g. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard/Seuil. 2004: p. 106.

²⁵⁰ Ibidem. loc. cit.

²⁵¹ Ibidem. p. 137.

extensas, privatizações de empresas estatais, a chamada austeridade fiscal, o livre comércio, a desregulamentação cambial, cortes de despesas governamentais; enfim, o implante de um “Estado mínimo”, bem como, o reforço do setor privado.²⁵² No Brasil, mais ou menos a partir da década de 30, acontecera o inverso: houve o implante do “desenvolvimentismo” que, em outros termos, remete a um período em que o Estado esteve intervindo fortemente, política e economicamente, nos setores sociais. Dentre os principais ganhos destas medidas, podemos citar: a instituição do salário mínimo, “a reestruturação de uma rede de bancos oficiais com vistas a resolver a questão relativa ao financiamento do processo de acumulação”, a dinamização do setor produtivo de bens de capital (máquinas, equipamentos e instalações) e de insumos básicos, etc. Contudo, este processo entrou em profunda crise, principalmente com a chamada “década perdida”, tendo seu estopim entre os anos 1989/1990. Com o esgotamento deste modelo “intervencionista estatal”, apresentado à nação em 1930, o Brasil seria um dos últimos países latino-americanos a entrar no eixo e na engrenagem da *liberalização* financeira, a partir da década de 90.²⁵³

Isto é, o liberalismo, ou melhor, o neoliberalismo, é um sistema que, “na teoria”, funciona muito bem. No entanto, quando partimos para o campo prático, atestamos o contrário. Maurizio Lazzarato, por exemplo, em seu livro recente, *O Governo do Homem Endividado* (2017), tece duras críticas ao modelo neoliberal norte-americano, tomando como eixo teórico os estudos de Michel Foucault referentes aos cursos de 78 e 79. O sociólogo italiano mobiliza-os para pensar a questão da dívida financeira, à qual os indivíduos contemporâneos estão comumente expostos. Ele afirma que

²⁵² BOAS, Taylor C. & GANS-MORSE, Jordan. “Neoliberalism: from new liberal philosophy to anti-liberal slogan” in *Studies in Comparative International Development*. vol. 44, Issue 2, Jun/2009, pp. 137-161. ISSN: 1936-6167. DOI 10.1007/s12116-009-9040-5. Devemos levar em conta de que este é um exame que Foucault constantemente denota de forma *crítica*, devido ao modelo *neoliberal*, segundo o mesmo, ainda manter relações com o Estado. Todavia, é necessário entender *como* se dá esta relação que, é claro, consoma-se de forma diferente em relação a modelos totalizadores, isto é, aqueles em que o Estado intervém diretamente na economia.

²⁵³ TAVARES, M^a da C. & MELIN, L. Eduardo. “Mitos globais e fatos regionais.” In FIORI, J. L, Lourenço, M. S. & NORONHA, J. C. (Orgs.) *Globalização: o fato e o mito*. RJ: EdUERJ. 1998: p. 41-54.

Nos Estados Unidos, dois terços dos diplomados saem endividados da Universidade. O número de pessoas que se endividaram para terminar seus estudos corresponde hoje a 37 milhões. As pessoas se endividam antes de entrar no mercado de trabalho e se endividam para o resto de suas vidas. [...] O endividamento de estudantes manifesta de maneira exemplar a estratégia neoliberal aplicada desde os anos 1970: a substituição de direitos sociais (direitos à formação, à saúde, à aposentadoria etc.) pelo acesso ao crédito, quer dizer, pelo direito de contrair dívidas...²⁵⁴

Seríamos néscios se não percebêssemos os percalços encrustados neste modelo. Principalmente quando refletimos um pouco mais a fundo sobre a situação da América Latina (elencando a Argentina como exemplo), frente ao avanço do neoliberalismo. Constata-se que, inclusive, no Brasil, o modelo quase nunca, ou, pouco “deu certo”; se for coerente e permitido elencarmos o exemplo norte-americano, e, é claro, isso não quer dizer uma concordância ou aceitabilidade de nossa parte para com este.²⁵⁵

Como de praxe, Foucault apresenta o passo-a-passo de suas indagações logo no começo de seus cursos. Ainda na “Aula de 17 de janeiro de 1979”, quando expôs sua metodologia, atenta que seria necessário mostrar a “inteligibilização do mercado” como *veridicção*. Ou seja, mostrar *como* o mesmo foi *possível*, muito mais que demonstrar sua *origem*:

²⁵⁴ LAZZARATO, Maurizio. *O Governo do Homem Endividado*. Trad.: Daniel P. P. da Costa. SP: N-1 Edições. 2017: p. 62-64.

²⁵⁵ Para ilustrar melhor esta reflexão, cf.: BURNS, Tyler. “O Estado do neoliberalismo na Argentina”. Trad.: Rebeca Ávila. In *Ópera: Revista independente*. 13-02-2019. Link: <https://revistaopera.com.br/2019/02/13/o-estado-do-neoliberalismo-na-argentina/>; CARNEIRO. Marina. “Entenda a crise cambial que levou a Argentina de novo ao FMI” In *Folha de São Paulo*. 09-05-2018. <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2018/05/entenda-crise-cambial-que-levou-a-argentina-de-novo-ao-fmi.shtml>; PORTO. Maria Célia da Silva. “Estado e Neoliberalismo no Brasil contemporâneo: implicações para as políticas sociais” in *IV Jornada Internacional de Políticas Públicas*, UFMA/Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, São Luís/MA: 25 a 28 de Agosto de 2009: s/p. Disponível em: http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppIV/eixos/1_Mundializacao/estado-e-neoliberalismo-no-brasil-contemporaneo.pdf

Dito de outro modo, não creio que devamos pesquisar – e, por consequência, não penso que possamos achar – a causa da constituição do mercado como instância de veridicção. O que haveria de ser feito, se quiséssemos analisar este fenômeno, absolutamente fundamental, creio, na história da governamentalidade ocidental, esta irrupção do mercado como princípio de veridicção, [seria] simplesmente efetuar, a relação destes diferentes fenômenos que evoquei neste instante, a relação de inteligibilização destes processos. Demonstrar como ele foi possível, isto é, não mostrar que teria sido necessário – o que é de todo modo uma tarefa vã –, não mais mostrar também que é um possível, um dos possíveis num campo indeterminado de possíveis... Digamos que o que permite fazer inteligível o real é mostrar, simplesmente, que ele foi possível. Que o real seja possível, é isso que o torna inteligível.²⁵⁶

Essa tal “possibilidade” teria consigo um aparato histórico que permitiria a incursão feita por Foucault: é muito mais prática e do campo do real, avessa a uma ideia tradicional de se pensar um mercado como natureza quase que “orgânica”, presente desde sempre no meio social. Foucault, analisando a passagem do século XIX ao XX, identifica que o antigo *modus operandi* de uma arte de governar liberal buscava o auto-fortalecimento – via de regra, por meio de uma série de intervenções – naquele Estado que chamou de “frugal”, ou seja, que agia prolificamente por meio de regulamentações e era mantenedor de um “preço justo”, tanto para o produtor, quanto para o consumidor; isto é, aquele Estado que versava conquanto uma “justiça distributiva”, a qual se traduzia por uma intensa gama de processos que permitiriam a todos o acesso à alimentação, ao direito à compra, etc.; e que buscava, de todo modo, assegurar a sociedade contra fraudes; acima de tudo, que “era um lugar de jurisdição”; e esse Estado, ou melhor, esse modelo de razão de Estado, falhará, dando lugar à outra configuração.²⁵⁷

Podemos, então, começar a genealogia do desenvolvimento deste debate partindo da questão do mercantilismo: essa antiga arte de governar, que é oriunda do século XVIII, antepara-se em três pontos cruciais, recapitulando: 1- na guia econômica: sua “forma de governo” era assentada no mercantilismo, o qual, de todo modo, segundo Foucault, “é algo bem diferente de uma doutrina econômica”, pois ele atua muito mais como um fator organizacional, de produção e de circuitos comerciais que asseguram,

²⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique* : cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Gallimard/Seuil. 2004: p. 35. (tradução nossa)

²⁵⁷ Ibidem. 31, 32.

assim, primeiramente, o enriquecimento do Estado; secundariamente, a saúde, bem como, o crescimento populacional; e, por fim, perdurando em uma relação de enfrentamento mercadológico (de concorrência) entre as demais potências mercantilistas; 2- a sua gestão interna era mantida pelo mecanismo policial de modos de ser, atuar, cuidar, gerir; em suma, era gestor; 3- matinha uma diplomacia “militar”, ou seja, fortalecia o exército e fronteiras, não para uma guerra constante e imperial, mas para salvaguardar a paz e uma dita hegemonia territorial, através da diplomacia. Logo, para que fosse possível haver uma “pluralidade” e um “equilíbrio” entre os Estados.²⁵⁸ “Mercantilismo portanto, Estado de polícia por outro lado, balança europeia: tudo isso é que fora o corpo concreto dessa arte de governar que se pautava pelo princípio da razão de Estado”; isto é, o mercantilismo.²⁵⁹

A passagem para qual se deu o liberalismo econômico e que o fincou como pedra fixa do exercício das relações de poder – principalmente de mercado –, condizia também com o estabelecimento de um novo regime de verdade: o princípio do “deixai-nos fazer”. Colocou-se, então, ainda no século XVIII, uma razão de “autolimitação da razão governamental”, isto é, um “novo tipo de cálculo”, uma “fobia”, segundo Foucault nos simplifica, que traduziu-se por uma máxima que também é uma questão: “aceito, quero, projeto, calculo que não se deve mexer em nada disso?” Para encerrar esta seção, vamos sublinhar a visão de Foucault sobre o liberalismo. Pois bem, para ele, “o liberalismo é uma prática”.²⁶⁰ Esta prática, convém dizer, atua por meio de métodos e limites próprios – do Estado e do governo – que agem em torno de questões, tais como: a constituição/parlamento; a opinião/imprensa; as comissões/inquéritos, em suma, através do meio sócio-político e, porque não, cultural. Por ser um *modus* moderno de governo, pode-se elencá-lo como um tipo de governamentalidade. Não mais aquela pautada na razão de Estado, mas sobreposta justamente ao redor da limitação governamental; limites estes fincados em termos de “veridicção”. Convém também assinalar que, para Foucault, o direito e os limites jurídicos impetrados através dele afirmam o liberalismo, por meio, é claro, de tensões. “Essa tarefa é a de estabelecer em direito a autolimitação que o saber prescreve a um governo”. Há, então, segundo nos

²⁵⁸ Ibidem. p. 7.

²⁵⁹ Ibidem. loc. cit.

²⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris : Gallimard/Seuil. 2004 : p. 23.

conta o filósofo, uma tarefa: questionar esta *ratio* governamental, i.e, indicar sua autolimitação, pois assim se estabelecem, de uma só vez, o que se deve fazer/deixar estar livre; e, se for necessário, entregar todos os direitos ao cidadão (de moradia, emprego, etc.), onde o governo só se forma e se autorregula se, por meio disso, passar, sendo de suma importância, então, a largada de mão do “imperialismo”. Mas, apenas do imperialismo territorial e feudal: a concorrência deve, em absoluto, agir de forma também imperial. A biopolítica, então, vai outra vez se afirmar na medida em que o Estado versar sobre a dita população que deverá ser administrada.²⁶¹

“O Estado não tem essência”: é a resposta que Foucault nos entrega para uma possível dúvida metodológica que se geraria em seu leitor a respeito de sua recusa em estabelecer uma teoria de Estado, pois esse ato conduziria, segundo tal, à análise das questões “em si” e por “natureza”, do mesmo. Deste modo, ficariam de lado as práticas, relações, vieses, enfim, as características passíveis de constatação dos eventos decorrentes *do* e *no* Estado. Ao invés disso, seria muito mais interessante investigá-lo a partir de suas “práticas de governamentalidade”, onde o liberalismo e neoliberalismo são novas versões.²⁶² O interessante disto tudo é pensar que, por serem práticas, fazem parte também da constituição de um *ethos*, hoje, contemporâneo. Como visto no início do texto, a figura de um *homo oeconomicus* marca uma transição para com a ideia de um sujeito de direto. Veremos agora como esta constituição de subjetividade pode ser atribuída.

Comportamento e interesse: peças-chave da bioeconomia

Bastaria refletirmos sobre o que nos rodeia para averiguarmos um pouco de algumas “manifestações” deste tema, e, assim, facilmente encontrarmos, hoje, profissionais especializados, em áreas diversas da psicologia (por exemplo), atuando no mercado empresarial, seja para dar palestras motivacionais; os chamados *coachs*; ou para promover cursos diversos com temas como os da “oratória”; “técnicas para se

²⁶¹ Ibidem. p. 23, 24.

²⁶² FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris : Gallimard/Seuil. 2004 : p. 79, 80.

portar bem em uma entrevista de emprego”; desembocando até mesmo em “como preparar um bom *curriculum vitae*”, etc. Isto reflete certa característica do *homo oeconomicus*, qual seja, a empreitada de sempre atuar como um “auto-empresário”, isto é, aquele que é em si mesmo uma fonte de produção constante.

Seria o behaviorista radical Burrhus Frederic Skinner (1904-1990), segundo Foucault, o ponto de emergência deste envolvimento de técnicas comportamentais para com a economia neoliberal, já que, tanto na economia, quanto na psicologia comportamental, é importante “saber como um dado jogo de estímulos vai poder, por mecanismos ditos de reforço” acarretar “respostas cuja sistematicidade poderá ser notada e a partir da qual poderemos introduzir outras variáveis de comportamento...”.²⁶³ Este mecanismo de averiguação da *sistematicidade* do comportamento muito bem pode ser aplicado à análises de mercado.

De certo modo, entende-se que o *homo oeconomicus* está submerso na sistematicidade governamental, ou seja, a governamentalidade neoliberal seria como que o seu lugar *par excellence*. Mais ainda, como aponta Lagasnerie, o instrumento do neoliberalismo – o *homo oeconomicus* – “é a grade de inteligibilidade de todos os atores e todas as ações”, isto se dá devido a oposição entre a forma antiga de se enxergar o homem – compartimentado, que pensava ações econômicas só e somente para fins econômicos – e sua nova maneira: em torno da coerência e unificação de seus “valores sociais, morais, políticos”.²⁶⁴ Deve-se ainda ressaltar: o homem econômico é aquele em que “não se deva mexer”, ou seja, é justamente o contrário: aquele que se deve “deixar fazer”. Ele é aquele que “aceita a realidade” e se adequa a ela, nas mais variadas mudanças que a mesma possa apresentar. Em sua mais alta definição, Foucault nos mostra que ele é o “*vis-à-vis*”, ou, um elemento de base – para a nova razão governamental que se cunhou no decorrer do século XVIII.²⁶⁵

Não há, de fato, um ponto seguro de emergência deste *homo oeconomicus*, ou seja, um período determinado historicamente em que o mesmo viria a surgir. O filósofo de Poitiers faz uso, e um uso arbitrário (como ele próprio menciona), então, do período

²⁶³ cf. Ibidem. p. 274 (tradução nossa).

²⁶⁴ LAGASNERIE, Geoffroy de. *A última lição de Michel Foucault: sobre o neoliberalismo, a teoria e a política*. Tradução: André Telles. SP: Três Estrelas. 2013: p. 149.

²⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris : Gallimard/Seuil. 2004 : p. 275.

em que, na Inglaterra, se discutiu a teoria do sujeito, por meio do empirismo filosófico, para traçar sua genealogia. Este caminho se apresenta através de John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1776). Destes dois, imediatamente daremos atenção ao último, por ser ele, segundo Foucault, quem delimitou a noção de *sujeito de interesse*.

“Interesse”. Qual sentido possui esta palavra/termo, na filosofia do francês, para o entendimento da questão do “homem econômico”?

Pensando bem, todas as ações que podemos tomar ao nosso redor partem da escolha. E esta última remete sempre às vistas de nosso interesse: desde um curso superior em uma universidade conceituada, passando por qual empresa queremos trabalhar, indo até a questão *em qual escola matricularemos nossos filhos?* Tudo, dentre as mais variadas relações de poder, seria advindo da questão “qual meu interesse sobre isso?”. Este interesse, ou também, *vontade*, é uma ação “imediate e absolutamente subjetiva”.²⁶⁶ Desta forma, seria o *homo oeconomicus* um *sujeito de interesse*, isto é, aquele que visa sempre o seu *próprio* interesse, em suas medidas, querereres e possibilidades, dentro da *ratio* governamental do (neo)liberalismo.²⁶⁷

Nesta análise, reside também uma dicotomia: se estamos nos limites do contrato social, ou seja, aquele em que cede-se liberdade para ter, em troca, “direitos naturais”, seríamos muito mais *homo juridicus* do que *homo oeconomicus*, ou seja, *sujeitos de direito* em detrimento a sermos *sujeitos econômicos*.²⁶⁸ E, além de tudo, estaríamos incutidos numa ótica de proibições e normas, ao contrário do que seria apto na mecânica dos interesses: nela nunca se pede renúncia ao sujeito, este último nunca retrocede os seus interesses. Em contrapartida a isso, no mundo contemporâneo, como afirma Foucault

²⁶⁶ Ibidem. p. 277.

²⁶⁷ Ibidem. p. 277, 278.

²⁶⁸ LAZZARATO, Maurizio. « Du biopouvoir à la biopolitique », *Multitudes*, 2000/1 (nº 1), p. 45-57. DOI : 10.3917/mut.001.0045

O sujeito de direito não vem tomar lugar no sujeito de interesse. O sujeito de interesse permanece, subsiste e continua até o momento onde há estrutura jurídica, até o momento cujo contrato existe. Durante todo o tempo onde a lei existe, o sujeito de interesse continua a existir. Ele permanece transbordando a sujeito de direito. Ele é, então, irreduzível ao sujeito de direito. Ele não é absorvido por ele. Ele transborda, contorna, está em condição de funcionamento permanente. Logo, em relação à vontade jurídica, o interesse constitui um irreduzível.²⁶⁹

O *homo legalis*, ou, *homo juridicus*, seria totalmente heterogêneo ao *homo oeconomicus*, apesar dos dois residirem nos mesmos espaços, afinal, vivemos ainda sob regimes de leis e normas. Foucault menciona o muito conhecido texto em que Adam Smith (1723-1790) menciona a famosa alegoria da “mão invisível” que rege o mercado, qual seja, *Uma investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações* (1776), diz o inglês que

Preferindo o sucesso da indústria nacional ao da indústria estrangeira, o comerciante só pensa em obter pessoalmente maior segurança; dirigindo essa indústria de maneira que seu produto tenha o maior valor possível, o comerciante pensa apenas em seu próprio ganho; nesse e em muitos outros casos, ele é conduzido por uma mão invisível para alcançar um fim que não está em absoluto nas suas intenções.²⁷⁰

Esta mão invisível, segundo a crítica de Foucault, regeria o mercado por meio de uma espécie de *otimismo* econômico, ou, um pensamento “teológico” da ordem natural. Ela é um ponto de análise também correlativo ao *homo oeconomicus* que, segundo o francês, possui essa “mecânica bizarra que faz funcionar [...] como sujeito de interesse individual no interior de uma totalidade que lhe escapa e que, portanto, funda a racionalidade de suas ações egoístas”.²⁷¹ Desta análise se extraem questões interessantes: além de um otimismo mercadológico, essa mão invisível seria tal como um Deus de extensão inteligível, possuidor de povos e superfícies onde haveriam mercados, comerciantes, navios, etc., ou seja, como dito, está ancorada em uma noção *teológica*. E, lendo mais atentamente Smith, atribui-se também que agiríamos por nosso

²⁶⁹ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris : Gallimard/Seuil. 2004 : p. 278 (tradução nossa).

²⁷⁰ Ibidem. p. 282 (tradução nossa).

²⁷¹ Ibidem. loc. cit. (tradução nossa).

próprio interesse econômico, sempre. Logo, o comerciante, no mais alto patamar, nunca age pensando no próximo e, mesmo a sociedade, não teria essa tendência. Extrai-se disso, também, que o bem coletivo não deve ser visado, pois dele não podemos ter o controle, ou o cálculo exato de seus custos.²⁷²

Na sua versão contemporânea, o liberalismo, metamorfoseado para neoliberalismo, perderia tal dimensão teológica, tendo como base apenas a economia. É célebre a frase de Foucault sobre a economia – ela é também uma crítica ao liberalismo clássico –, segundo o filósofo de Poitiers, a mesma deve ser

[...] uma disciplina atéia; a economia é uma disciplina sem Deus; a economia é uma disciplina sem totalidade; a economia é uma disciplina que começa a manifestar não apenas a inutilidade, mas a impossibilidade de um ponto de vista soberano, de um ponto de vista do soberano sobre a totalidade do Estado que ele tem de governar.²⁷³

Ou seja, mesmo o soberano não poderia dar conta dos eventos econômicos em sua totalidade. Ele pode deter tudo, todavia, não o mercado. A economia seria, assim, como uma crítica da razão “governamental”. O *homo oeconomicus*, tal como a economia, assumiria um “viés que pode ser qualificado como bioeconômico no sentido de configurar um implante estrutural e direto do econômico nas dinâmicas do ser vivente”²⁷⁴.

Quanto mais a economia se torna cognitiva e imaterial, orientada a um mercado de serviços, tanto mais o capital humano posto em jogo envolve toda a unidade psicofísica do empreendedor-trabalhador e influencia bioeconomicamente a articulação das suas relações sociais, desestruturando-as e representando-as na forma de relação social adequada ao mercado.²⁷⁵

Para finalizar, nota-se que uma das características da subjetividade constituída através da ideia moderna de *homo oeconomicus*, a do eventual sucesso financeiro, por

²⁷² FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique* : cours au Collège de France (1978-1979). Paris : Gallimard/Seuil. 2004 : p. 283.

²⁷³ Ibidem. p. 285, 286 (tradução nossa).

²⁷⁴ BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Trad.: Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS. 2017: p. 82.

²⁷⁵ LAGASNERIE, Geoffroy de. *A última lição de Michel Foucault: sobre o neoliberalismo, a teoria e a política*. Trad.: André Telles. SP: Três Estrelas. 2013: p. 84.

meio do empresariamento de si, pautado na lógica do interesse, possui vieses bifurcados em suas análises. Isto é, tanto a lógica neoliberal entrega ao indivíduo uma sensação de “sucesso próprio”, devido aos ganhos econômicos-sociais, em termos de acúmulo de capital; quanto, segundo Hamann – indo um pouco mais além da já mencionada ideia de liberdade – condiz, do mesmo modo, para com a própria racionalização das atividades vitais dos sujeitos neoliberais, o que, entre outras palavras quer dizer: se se está em uma posição marginal na sociedade, isto se deve a uma falha, ou, fraca tentativa, de busca por capital humano, endossando, assim, uma visão ética acerca da questão. A culpa da marginalidade do indivíduo, em relação aos outros, ou, entre outras palavras, de sua não produção de capital humano, seria dele mesmo, dentro da lógica neoliberal.²⁷⁶ Coadunamos com Hamann quando este também menciona que a análise biopolítica das formas de controle biológico presentes em nossa sociedade se intensificou no registro neoliberal de tal maneira que Foucault considerou “relevante o suficiente para examinar e discutir em suas aulas de 1978-1979 em maior profundidade do que havia planejado antes”.²⁷⁷

Na verdade, poucos seguem, de fato, a maneira a qual Foucault faz uso do neoliberalismo, que é a de uma “estrutura geral” ou de uma “condição de inteligibilidade da biopolítica”. Então, a caracterização do neoliberalismo, no escopo foucaultiano, seria como a de um pano de fundo para análise da biopolítica, mas com um adendo, segundo Lemke, que “refere-se também a processos de subjetivação e de formação estatal”²⁷⁸. Logo, tendo a figura do *homo oeconomicus* como epicentro da questão (no caso do neoliberalismo econômico, antecedida pela emergência da economia política em substituição ao mercantilismo e ao cameralismo, no caso do liberalismo econômico). A biopolítica tem o foco analítico expandido durante os cursos de 78 e 79, quando não mais atenta somente à regularização da população do ponto de vista de quem deve morrer ou viver nas sociedades, mas a partir da “investigação dos

²⁷⁶ HAMANN, Trent H. Neoliberalismo, governamentalidade e ética. In. *ecopolítica*, 3: 99-133, Trad. André Degenszajn. 2012, p. 104, 105.

²⁷⁷ Ibidem. p. 117.

²⁷⁸ LEMKE, Thomas. *Foucault, governamentalidade e crítica*. Tradução: Mário Antunes Marino & Eduardo Altheman C. Santos. SP: Editora Filosófica Politeia. 2017: p. 61.

processos de subjetivação e das formas morais de existência”, com a inserção da análise do “governo”: “surge a questão de como os sujeitos devem ser governados”.²⁷⁹

Como sugerem muito apropriadamente Laval e Dardot, esta herança de um tal “subjetivismo” neoliberal, isto é, como já vimos, a da formatação da subjetividade concorrencial, em grande medida se deve à tradição austro-americana nas figuras de Mises e Hayek. Logo, poderíamos dizer que, em grande medida, somos atingidos direta ou indiretamente pelos efeitos do modelo; podemos nos encontrar ativos e resistentes; passivos ou normalizados; conscientes ou inconscientes; a um tipo de “conduta” “que tenta superar e ultrapassar os outros na descoberta de novas oportunidades de lucro”, sendo, então, a doutrina austríaca neoliberal, uma espécie *agon* o qual finca em nossa constituição subjetiva ideias como as de “competição e rivalidade”.²⁸⁰ Até onde e quando o neoliberalismo seria capaz de “remoldar” nossa subjetividade? Esta talvez seja uma pergunta para outras gerações responderem. Hoje, este ainda é o grande desafio analítico e crítico dos intelectuais contemporâneos: entregar instrumentais para que a resistência (ou amenização dos efeitos) ao capital se dê de maneira eficaz; visto que, como sabemos, o mesmo, atualmente, reverte-se de variadas formas *antissociais* e *antiprogressistas* de governo das vidas. Fica então o convite para reflexão: como resistir e este sútil e, aparentemente, imanente exercício de poder?

Bibliografia:

BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Trad.: Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS. 2017.

BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. In *Os Pensadores*. 1ª. ed. São Paulo: Abril Cultural & Industrial, v. XXXIV, 1974.

BOAS, Taylor C. & GANS-MORSE, Jordan. “Neoliberalism: from new liberal philosophy to anti-liberal slogan” in *Studies in Comparative International Development*. vol. 44, Issue 2, Jun/2009, pp. 137-161. ISSN: 1936-6167. DOI 10.1007/s12116-009-9040-5.

BOBBIO, Norberto, et al. *Dicionário de Política*. Trad.: Carmen C. Varriale et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1998.

²⁷⁹ Ibidem. p. 64.

²⁸⁰ LAVAL, Christian, & DARDOT, Pierre. *A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad.: Mariana Echalar. SP: Boitempo. 2016: p. 200. (Kindle Edition)

BROWN, Wendy. “Revisando Foucault: *homo politicus* e *homo oeconomicus*”. Trad.: Danielle G. Archela, Gustavo H. Dalaqua e Sibeles Paulino. in *Revista DoisPontos.*, Curitiba: São Carlos, vol. 14, nº. 1, p. 265-288, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v14i1.48108>

BURNS, Tyler. “O Estado do neoliberalismo na Argentina”. Trad.: Rebeca Ávila. In *Ópera: Revista independente.* 13-02-2019. Link: <https://revistaopera.com.br/2019/02/13/o-estado-do-neoliberalismo-na-argentina/>

CARNEIRO, Marina. “Entenda a crise cambial que levou a Argentina de novo ao FMI” In *Folha de São Paulo.* 09-05-2018. <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2018/05/entenda-crise-cambial-que-levou-a-argentina-de-novo-ao-fmi.shtml>

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique* : cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Gallimard/Seuil. 2004.

FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population* : cours au Collège de France (1978-1979). Paris : Seuil/Gallimard. 2004.

HAMANN, Trent H. Neoliberalismo, governamentalidade e ética. In. *ecopolítica*, 3: 99-133, Trad. André Degenszajn, 2012.

HILL, Christopher. *The Century of Revolution (1603-1714)*. London & New York: Routledge Classics/Taylor & Francis e-Library, 2002.

LAGASNERIE, Geoffroy de. *A última lição de Michel Foucault: sobre o neoliberalismo, a teoria e a política*. Tradução: André Telles. SP: Três Estrelas. 2013.

LAVAL, Christian, & DARDOT, Pierre. *A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad.: Mariana Echalar. SP: Boitempo. 2016. (Kindle Edition)

LAZZARATO, Maurizio. “Biopolítica/Bioeconomia”. In PASSOS, Izabel C. Friche (Org.). *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. BH: Autêntica Editora. 2013.

LAZZARATO, Maurizio. « Du biopouvoir à la biopolitique », *Multitudes*, 2000/1 (nº 1), p. 45-57. DOI : 10.3917/mut.001.0045

LAZZARATO, Maurizio. *O Governo do Homem Endividado*. Trad.: Daniel P. P. da Costa. SP: N-1 Edições. 2017.

LEMKE, Thomas. *Foucault, governamentalidade e crítica*. Tradução: Mário Antunes Marino & Eduardo Altheman C. Santos. SP: Editora Filosófica Politeia. 2017.

PORTO, Maria Célia da Silva. “Estado e Neoliberalismo no Brasil contemporâneo: implicações para as políticas sociais” in *IV Jornada Internacional de Políticas Públicas*, UFMA/Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, São Luís/MA: 25 a 28 de Agosto de 2009: s/p. Disponível em:

http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppIV/eixos/1_Mundializacao/estado-e-neoliberalismo-no-brasil-contemporaneo.pdf

TAVARES, M^a da C. & MELIN, L. Eduardo. “Mitos globais e fatos regionais.” In FIORI, J. L, Lourenço, M. S. & NORONHA, J. C. (Orgs.) *Globalização: o fato e o mito*. RJ: EdUERJ. 1998.

VEIGA-NETO, Alfredo. “Governamentalidade, neoliberalismo e educação” in BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Foucault: filosofia & política*. BH: Autêntica Editora, 2013.

O CORDEL DO SANTO E DA FÉ: UMA LITURGIA PARA A POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT E GIORGIO AGAMBEN

Antônio Justino Arruda Neto*

Resumo: Este texto tem como objetivo discutir a relação do movimento político-social, denominado de ‘Caldeirão de Santa Cruz do Deserto’, localidade da região do cariri, interior do estado do Ceará, na cidade do Crato. Dois indivíduos se encontram o Padre Cícero Romão e o ‘beato’ José Lourenço, esse motivado pelo ‘padrinho’ em constituir uma comunidade, baseada nos princípios cristãos e preceitos do Catecismo católico. Por conseguinte, o problema de pesquisa decorre do cordel com as narrativas do acontecimento, por isso, em que medida as ações desempenhadas pelos membros desta comunidade convergem para uma liturgia política articuladas ao pensamento de Hannah Arendt e Giorgio Agamben? Responderemos esse questionamento em compreender, através de dois termos que observamos a ‘desobediência civil’ e a ‘liturgia política’ como uma ‘forma-de-vida’. Sendo assim, o texto será dividido em três seções: (1) corresponde ao político do ‘Caldeirão’, explicaremos o movimento político; (2) A desobediência civil em Hannah Arendt, identificaremos a questão do conceito em razão das ações desenvolvidas pelos membros da comunidade e (3) O conceito de liturgia como uma forma-de-vida, ou seja, a inseparabilidade da vida de fé.

Palavras-chave: Caldeirão de Santa Cruz do Deserto. Beato José Lourenço. Desobediência Civil. Liturgia.

THE CORDEL OF SANTO AND FAITH: A LITURGY FOR POLICY IN THE THOUGHT OF HANNAH ARENDT AND GIORGIO AGAMBEN

Abstract: This text aims to discuss the relationship of the political and social movement, called ‘Caldeirão de Santa Cruz do Deserto’, a locality in the Cariri region, in the interior of the state of Ceará, in the city of Crato. Two individuals meet Father Cícero Romão and the ‘blessed’ José Lourenço, motivated by the ‘godfather’ constitutes a community, based on the Christian principles and precepts of the Catholic Catechism. Therefore, the research problem stems from the cord with the narratives of the event, therefore, to what extent the actions performed by the members of this community converge on a political liturgy articulated to the thinking of Hannah Arendt and Giorgio Agamben? We will answer this question to understand, through two terms that we observe ‘civil disobedience’ and ‘political liturgy’ as a ‘life-form’. Therefore, the text will be divided into three sections: (1) it corresponds to the ‘Caldeirão’ politician, we will explain the political movement; (2) Civil disobedience in Hannah Arendt, we will identify the question of the concept due to the actions developed by members of the community and (3) The concept of liturgy as a way of life, that is, the inseparability of the life of faith.

* Mestrando em Filosofia Política pela Unisinos; Bacharel em Direito Pela Universidade de Pernambuco. E-mail: netojustinoarruda@gmail.com

Keywords: Caldeirão de Santa Cruz do Deserto. Blessed José Lourenço. Civil disobedience. Liturgy.

1 INTRODUÇÃO

Em pleno sertão cearense na região do cariri, encontra-se uma fazenda na cidade do Crato testemunha de um movimento político, ou seja, a fundação da comunidade messiânica ou romeira, esse seria o termo correto. Pois seu fundador, denominado de ‘Beato’, alcançou a bem-aventurança terrestre e social, embora não tenha alcançado os altares dos templos religiosos, conforme o preceito do processo canônico. Importa-nos que o ‘Caldeirão de Santa Cruz do Deserto’, representa o sentimento da cooperação política e social em comunidade.

Por conseguinte, o problema de pesquisa decorre do cordel com as narrativas do acontecimento, por isso, em que medida as ações desempenhadas pelos membros desta comunidade convergem para uma liturgia política articuladas ao pensamento de Hannah Arendt e Giorgio Agamben? Responderemos esse questionamento articulados com os pensamentos dos autores e propomos a divisão deste texto em três partes, a primeira seção discutiremos o cordel e o ‘Caldeirão de Santa Cruz do Deserto’, ou seja, partiremos das narrativas da literatura de folheto ou cordel sobre o tema. A segunda seção, como o questionamento sobre a ‘possível desobediência civil? Com isso, observaremos os conceitos de liberdade, política, autoridade como argumentos para discutirmos o conceito de desobediência civil em Hannah Arendt.

A terceira seção, apresentamos o pensamento de Giorgio Agamben e sua discussão sobre o resgate da teologia como paradigma para a política, por isso, interligaremos com o exemplo do ‘Caldeirão’ como uma questão da liturgia. Portanto, analisaremos os termos *Auctoritas* e *potestas*, o poder e a glória, liturgia e política, liturgia e regra, além da forma-de-vida, esses fazem parte de seu projeto *Homo Sacer*. Portanto, os membros desta comunidade constituíram uma liturgia política com a união entre a cooperação e a política.

2 O CORDEL E O CALDEIRÃO DE SANTA CRUZ DO DESERTO

“Dum beato analfabeto, Porém muito inteligente. Um líder nato, eficaz, Moderado e consciente, Corajoso e cauteloso, Querido de sua gente” (BATISTA, 2015). Essas frases do cordel representam não só as características subjetivas do ‘Beato José Lourenço’, mas de toda a comunidade do ‘Caldeirão’. Observamos nas narrativas sobre o ‘movimento político’ e de seus participantes, o sentimento inerente a liberdade em cultivar a terra e em desempenhar sua cidadania, ou seja, romperam com uma condição de vida-‘coronel’,²⁸¹ pois não seriam tratados como ‘servos’ ou ‘escravos da seca ou da necessidade’. Portanto, a fazenda que foi nomeada de ‘Caldeirão’ tinha como função a hospitalidade em receber os membros da comunidade.

Por conseguinte, o ano de 1926 não apresentou condições extraordinárias para mudanças sociais e políticas no contexto nacional. O ano marcava os últimos dias ou ações de uma política, denominada de café-com-leite, permutas de interesses entre os políticos de São Paulo e Minas Gerais. Contudo, no interior do estado do Ceará, um simples encontro e orientação serviram para guiar José Lourenço para o caminho da comunidade ‘Caldeirão’. Sua função era receber os ‘romeiros’²⁸², pois o Juazeiro do Norte tinha uma notoriedade na região nordeste, fruto das realizações do Padre Cícero Romão. A cidade já era caminho dos ‘romeiros’ para realizar as conversas com o ‘padrinho’ ou ‘padim’, como eles denominam o Padre, que foi considerado como cidadão cearense do Século XX.

Discutiremos, nestes próximos parágrafos os elementos históricos e fundacionais do que denominamos, movimento político-social. Sobre a existência de um movimento, interessa-nos saber que este deverá ser desempenhado pela vontade dos indivíduos que convergem ao sentimento político comum, ou seja, ao agir político. Sendo assim, observamos três elementos essenciais, o conceito de liberdade, o exercício da cidadania e o *Oikouméne* (o mundo habitado).

Dum beato analfabeto, Porém muito inteligente. Esse é o primeiro elemento a ser discutido, a figura do ‘Beato’, esse termo advém do processo canônico para a

²⁸¹ Apresentamos esta condição de ser uma vida política, ou seja, a condição que a política de curral ou de coronéis impuseram no período denominado de República velha, além de vivermos os resquícios desta no Século atual. Aos sertanejos era a alternativa única para não morrer de sede ou de fome. Ou seja, uma forma-de-vida inseparável. Embora, com o movimento eles conseguiram romper com esta condição de vida.

²⁸² São pessoas que realizam uma peregrinação para determinado local, esse deverá ter um significado religioso.

santidade, ou seja, o indivíduo é declarado como venerável ou bem-aventurado. Embora, exista um paradoxo, pois José Lourenço não foi beatificado pela Igreja Católica Romana, mas pela ‘fé’ ou ‘crença’ popular, que o considerou com este título. O povo da comunidade o indicou como ‘feliz’ ou ‘bem-aventurado’ por ter conseguido fundar o local de hospitalidade, pois:

Em seus apetites pelo passado, história e memória até sofrem a sedução da via conciliatória e não é raro encontrar essa diplomacia, mas, nesses acordos, o que se vê é a diluição das fronteiras e a consequente mistura que passa a justificar sem argumentar, que afirma a diferença sem afirmar o direito à igualdade, criando outras discriminações sociais (RAMOS, 2011, p.03).

Nesta citação, o diálogo intrínseco é em relação aos relatos sobre a personalidade do ‘Beato’ e do movimento político. Ou seja, a história poderá ser distanciada do objeto principal e a memória é fruto de interpretações conforme ou disforme os acontecimentos narrados. O argumento contrário as palavras de José Lourenço, que este poderia ser um ‘manipulador’ ou ‘realizar outras manifestações’, que não seguissem a fé católica, pelo contrário, a narrativa histórica é que, “[...] a comunidade utilizava a fé para melhorar suas condições de vida e fugir da pobreza e das injustiças impostas por um contexto social desfavorável” (ALMEIDA, 2011, p.63). Por isso, a inteligência de José Lourenço apresentava em condição de orações, palavras e conselhos para quem chegasse na comunidade do ‘Caldeirão’ (ALMEIDA, 2011).

O elemento da fé representa uma aliança, confiança ou crédito para alguém ou algo, mas a fé era a expressão que o sertanejo depositava em Deus e nas orientações dos representantes temporais (neste caso, o Padre Cícero e no Beato José Lourenço). Por isso, a fé, de acordo com sua etimologia e como conceituou Émile Benveniste (1989), o termo latino *fides* representa um reflexo da religião, ou seja, uma relação entre o fiel e Deus, além de dispor da credibilidade e manifestação da Confiança sendo ela social ou política ou religiosa. Sendo assim, outro fato para o estabelecimento de credibilidade seria o instrumento do juramento, ou seja, seguir os mandamentos e documentos da Igreja, assim o fizeram em comunidade. Ou seja, o juramento é a faculdade de manter o compromisso (BEVENISTE, 1983).

“Um líder nato, eficaz, Moderado e consciente, Corajoso e cauteloso, Querido de sua gente” (BATISTA, 2015). Esses versos representam a segunda parte das

características de José Lourenço. Liderança, consciente e popular entre seu povo. Por isso, o que faz um líder ter popularidade? A resposta corresponde ao elemento do ‘ter confiança’ ou convalidar uma ‘amizade’, baseada na confiança mútua. À vista disso, a liderança consiste em um contrato entre o líder e os membros de uma comunidade, contudo, quem lidera tem o dever da responsabilidade de decisão e proteção. Por isso, “outra maneira que alguns flagelados encontraram para escapar da seca foi se abrigarem no Caldeirão [...] muitos deles por lá ficaram, integrando-se ao sistema cooperativista de trabalho exercido pela comunidade” (ALMEIDA, 2011, p.70).

Esse sistema baseado na cooperação, compreende elementos justos na distribuição das atividades e na ajuda mútua. Decerto, a comunidade não foi fundada para estabelecer modelos econômicos ou políticos, mas uma delineação das narrativas bíblicas ou o modo como o ‘Messias’ convivia em comunidade. Com isso, o termo apropriado seria uma ‘comunitarismo’, ou seja, o exercício e a identidade de ser parte da comunidade com os instrumentos justos, pois, “o ponto de partida da teoria da justiça como equidade é a ideia central de uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos que são pessoas livres e iguais em uma sociedade bem-ordenada” (COITINHO, 2014, p.128). Por isso, o propósito da liberdade como instrumento e direito do ‘sertanejo’ ou o ‘homem da seca’, que a propósito é o cidadão é constituir um processo, baseado na justiça. Sendo assim, esse despertou para a liberdade ou ser o ‘homem livre’.

Por conseguinte, o exemplo latino, ou seja, em Roma você “nasce livre ou nasce escravo” (BENVENISTE, 1983, p.208), nesse caso apresentado seria a condição política. Em um comparativo, a seca como processo físico empreende um ‘novo tipo’ de nascimento para o cidadão sertanejo, este se ver obrigado conviver no ‘curral eleitoral’ de um Coronel, ou seja, o que detinha o poder de acesso a água.

Por isso, as palavras de José Lourenço serviram como argumentos para o sertanejo abandonar e romper com a condição da ‘vida escrava’ pela seca. Para ter acesso a liberdade, por isso, quando se discute o termo ‘homem livre’, isso não representa, apenas a liberdade subjetiva, mas a liberdade no exercício da cidadania. Por esse motivo, livre é motivo de expandir as relações sociais e políticas, ou seja, uma manifestação de vontades sociais, políticas ou jurídicas em comunidade

(BENVENISTE, 1983). Outro termo dessa discussão refere-se ao vocábulo grego, *Oikonouméne*, o significado literal é ‘mundo habitado’,²⁸³ nesse caso observamos que existe uma amplitude no significado desse termo. Hans Georg Gadamer, discutiu este tema como instrumento de compreender o outro em comunidade, pois *oikos* representa o local da convivência social em uma comunidade (GADAMER, 2007).

Sendo assim, o ‘Caldeirão’ foi um mundo habitado não tem como questionarmos isto. Pois o ‘Beato’ fundou uma comunidade, ou seja, um local de convivência social. Diante disso, quando há uma integração ou interação do homem em sociedade, este procede o exercício social. Com isso, em se tratando de uma especificidade, o ‘Caldeirão’ é retratado como: “que apenas a relação de hospitalidade estabelecida entre indivíduos ou entre comunidades após um acordo concluído em circunstâncias particulares” (BENVENISTE, 1983, p.238).²⁸⁴

Por conseguinte, um líder *moderado e consciente*, como narra o cordel é baseado na capacidade de “o poder social é a distribuição, negativa ou positiva, de prestígio entre os grupos de *status*. A categoria de prestígio é expressa no significado, mas não é em si mesma, normativa ou ideológica” (SILVA; CARVALHO NETO, 2012, p. 25). Ou seja, ele conseguiu distribuir o poder social pelo mecanismo do comunitarismo. A palavra do cordel no início dessa seção remonta que José Lourenço era *querido pela sua gente!* Entretanto, a incompreensão da sociedade de coronéis tornou-se evidente com a morte de Padre Cícero, acusado de charlatanismo ou de ser comunista José Lourenço não detinha as bençãos do ‘padrinho’.

Por isso, após o crescimento da comunidade, ocorreu um desequilíbrio de mão-de-obra disponível na região do cariri, por isso, “havia escassez de braços para engenhos e fazendas. Surgiram, então, o despeito e a inveja da parte de alguns proprietários de sítios. O bispo de Crato e outros elementos do clero caririense alertavam para o risco de uma nova Canudos” (GOMES, 2009, p.61). A incompreensão não foi com o sertanejo, mas sim com o ‘líder’, pois assumiu a responsabilidade da

²⁸³ Termo utilizado por Aristóteles para discorrer sobre as expedições de Alexandre, o grande. Ou seja, representa a conquista de terras e a submissão a cultura helena.

²⁸⁴ [...] que la relación de hospitalidad sólo se ha establecido entre individuos o entre colectividades tras un pacto concluido en circunstancias particulares (BENVENISTE, 1989, p.238).

representação. O comunitarismo ou cooperação foi entendido como uma prática contrária ao estado político que vigorava na República Velha e nos governos estaduais.

Por isso, para a classe política e econômica cearense José Lourenço era uma ameaça. À vista disso, o fim da comunidade já estava nos planos políticos do estado e eclesiástico para a Diocese do Crato. Sendo assim, o ‘jogo político’ começou para que o Caldeirão tivesse seu fim, após a morte do Padre Cícero Romão o processo do cumprimento de seu testamento principiou, sendo as terras que compreende o ‘Caldeirão’, foram destinadas a ordem católica Salesiana e os Padres residentes no Juazeiro do Norte, pediram a posse daquelas terras (GOMES, 2009).

Portanto, a deflagração do julgamento político, social e jurídico do ‘Caldeirão’ já tinha começado, o motivo compreende “o pretexto para invadir o Caldeirão surgiu quando chegou ao sítio uma caixa de madeira com objetos importados da Alemanha. Segundo o relato do Capitão José Bezerra, na caixa havia armas e munições” (GOMES, 2009, p.62). Por conseguinte, o dia 11 de setembro de 1936 foi marcado pela invasão da comunidade, ou seja, o emprego da violência não foi desprezado, pelo contrário. Tiros e bombardeamento, tirou não só a vida dos membros da comunidade, mas o fim do sentido político de fazer parte de uma comunidade (GOMES, 2009). “Depois das bombas lançadas; Marcha toda a tropa atrás; Trucidando quem encontra com crueldade voraz; Matando mulher e homem, menino, moça e rapaz” (BATISTA, 2015), assim encerram as palavras do cordel, pois o ‘Caldeirão’ é memória política da ação de exceção em não compreender o outro.

3 UMA POSSÍVEL DESOBEDIÊNCIA CIVIL?

O questionamento infere-se no pensamento de Hannah Arendt, essa em seus escritos dedica um ensaio sobre o tema Desobediência Civil (1973). Sendo assim, o percurso metodológico ao pensamento político da autora apresenta três questionamentos, ‘O que é Política’; ‘O que é Autoridade’ e ‘O que é Liberdade?’, o primeiro está contido no livro ‘A Promessa da Política’(2005), enquanto os dois últimos ensaios são do livro ‘Entre o Passado e o Futuro’(1954-1968). Observamos o tema da desobediência civil inerente a uma especificidade, assim ocorreu com David Henry

Thoreau, em negar-se a pagar o imposto, pois o considerava injusto. No contexto, arendtiano, por exemplo, a luta pelo direito civil com a liderança de Martin Luther King Jr.

Com isso, não podemos afirmar ou forçar que o ‘Caldeirão’ foi um movimento de desobediência civil, pois sua essência primordial é o ‘messianismo’. Contudo, foram contestadores indiretos, mas foram desobedientes da ordem política vigente (a política de coronéis), romperam com uma estrutura de desumanização para encontrar-se com o humano em comunidade (ou seja, ‘o direito a ter direitos’, que Hannah Arendt defendeu), direito de ser reconhecido como cidadão, além de conquistar sua parcela social, o direito da alimentação.

Observamos que ser desobediente civil não é negar a lei, mas sim suas interpretações e aplicações. Sabemos que o veredito de Sócrates era injusto, suas atitudes foram consideradas ameaças, no final, cumpriu a sentença. Sendo assim, diz Hannah Arendt sobre o Sócrates, “[...] porque Sócrates, durante seu julgamento, nunca contestou as leis em si mesmas – mas sim aquele erro judicial específico, ao qual se referiu como o ‘acidente’” (ARENDR, 2017, p.56).

À vista disso, o primeiro questionamento desta seção, *O que é Autoridade?* Sabemos que a lei incide como um instrumento de autoridade para o exercício do indivíduo no convívio em comunidade. Para responder esse questionamento Hannah Arendt, indicou no ensaio, que a autoridade passava por momentos de instabilidades ou como ela apresentou dois termos ‘sintoma e crise’ em elementos definidos elementares para a interação privada e social (ARENDR, 2014). Sendo assim, reportamos ao sentido do termo, “visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou” (ARENDR, 2014, p.129).

Por isso, a autoridade e seu exercício são estabelecido em preservar o desempenho da liberdade para o cidadão, por causa de “ O pluralismo associado à liberdade – tal como Arendt a entende na convivência política entre os homens – não exclui a ideia do conflito enquanto resultado das visões plurais que os homens têm no espaço público do viver junto” (RAMOS, 2010, p. 291). Nessa citação, compreendemos que o pluralismo em Hannah Arendt compreende uma relação com a liberdade, destarte

a autoridade seria o instrumento da estabilidade das relações desses termos em razão dos indivíduos.

Decerto, a autoridade constituída no ‘Caldeirão’ correspondeu as palavras do ‘Beato José Lourenço’, ou seja, o estabelecimento das ordens para a convivência social, moral e religiosa no ambiente desta comunidade. Entretanto, esta autoridade advém do rompimento da condição social e humana, que o ‘sertanejo’ era constituído, pelo que Hannah Arendt, denominou de “necessidade”. Nesse contexto, não era autoridade a vida pretérita dos membros do ‘Caldeirão’, mas um domínio ou extensão do Coronel. Pois, “o domínio sobre a necessidade tem então como algo controlar as necessidades da vida, coagem os homens e mantêm sob seu poder” (ARENDR, 2014, p.159).

Pela necessidade biológica e física, o homem utiliza o instinto da sobrevivência, ou seja, aceita uma parcela ou a totalidade em renunciar sua liberdade ou outros direitos, mas assume um ônus com deveres e obrigações *ad infinitum*. Sendo assim, o domínio é o controle do outro e a violência é a confirmação deste processo. Por isso, “o homem livre, o cidadão da *polis*, não é coagido pelas necessidades físicas da vida nem tampouco sujeito à dominação artificial dos outros” (ARENDR, 2014, p.159). Sendo assim, “a necessidade, para autora, é relacionada ao necessitarismo [sic] próprio aos repetitivos processos inerentes aos ciclos vitais, tanto em sua dimensão biológica quanto econômico-social” (AGUIAR, 2012, p.38-39).

Deste modo, a preocupação da autora na citação é a proximidade com a condição de ação, que o homem pode desempenhar em romper com o determinismo ou a inércia social, quanto o final da citação, o termo ‘artificial’ é os fatos ocorridos com a aceitação do totalitarismo, esse conseguiu o domínio total, pois instrumentalizou a vida como uma ‘vida matável’, ou seja, a ação do humano em negar o humano (LAFER, 1988). Em uma possível comparação com a *polis* o ‘Caldeirão’ era sinônimo de segurança para o exercício da liberdade no espaço público.

Posto isto, para responder o questionamento do ensaio, observamos elementos como a influência romana na discussão em Hannah Arendt. Os termos são, tradição e crença na comunidade política. Sendo assim, “a própria palavra autoridade, por derivar de *augere*, que significa ‘aumentar’, remete-nos a essa ideia de que se trata de ampliar algo que já foi estabelecido, que já foi fundado” (TORRES, 2013, p.166). Portanto,

umentar representa o sentido do pluralismo, ou seja, a autoridade não converge na vontade subjetiva e sim na coletividade, por isso, o propósito de Hannah Arendt era defender uma comunidade deliberativa, baseada no pluralismo (TCHIR, 2017).

O segundo questionamento e ensaio contido no livro ‘Entre o Passado e o Futuro’, *O que é Liberdade?* Observamos que a liberdade é articulada com o conceito de autoridade, pois essa é elemento essencial para o estabelecimento do exercício político do indivíduo em comunidade. Por isso, “a liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também [sic] de um espaço público comum para encontrá-los [...]” (ARENDDT, 2014, p.194). Sobre a questão do espaço comum, ou seja, de convivência social e política, observamos outros dois termos do pensamento de Hannah Arendt, a ação no desenvolvimento da pluralidade e o termo do ‘domínio público’.

Com isso, na obra ‘A Condição Humana’ (1958), a autora apresenta a *vita activa*, com os elementos trinitários, especialmente, a ação como a condição política por excelência. Nesse caso, a ação condiciona e preserva os ‘corpos político’, além da pluralidade ser requisito da ação. Enquanto o conceito do termo ‘público’, “[...] significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (ARENDDT, 2018a, p.64).

Em outro ensaio, intitulado ‘Liberdade Para Ser Livre’ (1966)²⁸⁵, Hannah Arendt discute sobre a importância da liberdade, articulado com períodos revolucionários. O aspecto principal de convergência entre as Revoluções e o ‘Caldeirão’, é a ruptura da condição político-social do indivíduo. Sendo assim, a liberdade seria condicionada em dois momentos, o primeiro na ruptura do movimento, a segunda em razão da preservação dos corpos políticos que surgem em períodos revolucionários. Após a ocorrência dos fatos, o homem(cidadão) busca a estabilidade política para a comunidade, portanto, “liberdades no sentido dos direitos civis resultam da libertação, mas não são de modo algum o conteúdo real da liberdade, cuja essência é a admissão no âmbito público e a participação nos assuntos públicos” (ARENDDT, 2018b, p.25).

Na segunda parte do ensaio sobre *O que é Liberdade?*, Hannah Arendt, indica-nos que “a liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade”

²⁸⁵ O ensaio é traduzido no Brasil pela editora Bazar do Tempo.

(ARENDDT, 2014, p.197). Por conseguinte, a questão da capacidade de vontade é referente ao ‘Querer’,²⁸⁶ elemento da segunda parte da *vita contemplativa*. Poderemos resumir este termo como a capacidade de escolha de algum objeto ou assunto, pelo cidadão ou pela coletividade. Portanto, “o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide sempre com o ato de realização” (ARENDDT, 2014, p.199). À vista disso, “[...] a segurança do seu povo passava pelo reconhecimento político, pela conquista de espaços de interação político-jurídico e não pela simples garantia ao trabalho e à sobrevivência. Tratava-se de uma conquista de espaços propiciadores da liberdade[...]” (AGUIAR, 2012, p. 42). Portanto, a questão que a autora defende é que o conceito de liberdade é inerente a preocupação e proteção com a vida do cidadão.

Dessarte, o terceiro questionamento realizado por Hannah Arendt, *O que é política?*²⁸⁷ No ensaio, a autora preocupa-se com o objeto da política. A primeira frase do ensaio é a apresentação do objeto da política “a política se baseia no fato da pluralidade humana” (ARENDDT, 2008, p.145). Por conseguinte, outro elemento característico é “Política diz respeito à coexistência e associação de homens *diferentes*” (ARENDDT, 2008, p.145). Neste caso, a política indica uma unidade com objetivos definidos e comuns para os membros de uma comunidade, por isso, “os conselhos [...] cumpriram o papel de abertura nas formas de mediação entre o indivíduo e a política institucionalizada” (AVRITZER, 2006, p.165). Ou seja, os conselhos políticos foram os locais para a deliberação política para a comunidade, além de convergirem a pluralidade de opiniões, de ações dos indivíduos.

Por conseguinte, o primeiro questionamento para o desobediente civil é saber o tipo de liberdade que ele tem, isso mesmo, o ‘tipo’ (a liberdade ampla ou a liberdade restrita, a primeira resume-se ao sentido de conviver na sua comunidade privada, enquanto o segundo a restrição deve-se ao respeito pelo outro, ou seja, a liberdade de convivência). Por conseguinte, Hannah Arendt no ensaio, identifica dois indivíduos, o contestador e o desobediente. Sendo o objeto da desobediência civil para autora é:

²⁸⁶ Não é propósito deste texto realizar uma discussão sobre a *vita contemplativa*, neste tópico sobre a liberdade.

²⁸⁷ Ensaio contido na obra *A Promessa da Política*, coletânea de ensaios compilados em 2005 por Jerome Kohn, no Brasil foi publicado pela Editora DIFEL, em 2008.

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e que as queixas serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas (ARENDDT, 2017, p.68).

Os romeiros, os sertanejos foram convencidos pelo discurso da fé e da mudança, assim seguiram para o ‘Caldeirão’. Nos relatos sobre as motivações de fundar a comunidade, o principal argumento foi a hospitalidade, ou seja, de receber os romeiros ou retirantes. Por isso, o sentimento de fundar uma comunidade nos moldes da cooperação social e política, não era o objetivo principal, embora a vontade coletiva dos membros que chegavam em permanecer e instituir um lar, tornou-se o objetivo principal do ‘Caldeirão’, pois estes apresentavam, apenas uma condição ou opção para recorrer, que seria a sobrevivência social e política, por isso buscaram a ‘desobediência civil’ (ILIVITZKY,2011). Portanto, o objetivo da desobediência civil converge a um resgate para o homem pertencer a uma comunidade, por isso, não perder sua dignidade enquanto pertencente a uma comunidade²⁸⁸. Contudo, este motivo, gerou incômodo as autoridades eclesiásticas e políticas da região do cariri.

Sabemos que o momento de ruptura da relação cordial entre as classes políticas desta região do Ceará, foi a morte do Padre Cícero Romão, posteriormente, a leitura do testamento. Com isso, as terras cedidas foram objeto de reintegração de posse. Contudo, o argumento utilizado em invadir e retirar os habitantes da comunidade, antes de findar o processo jurídico, foi indicar argumentos falsos para os indivíduos do ‘Caldeirão’, ou seja, eles estariam praticando uma ‘desobediência criminosa’ (ARENDDT, 2019). Entretanto, não concordamos com esta tese, pois, os membros romperam com uma política instrumentalizada, devido ao seu direito ou voz não eram ouvidos ou respeitados.

Sendo assim, o desobediente civil exercita a liberdade em duas acepções, a primeira como princípio e a segunda como direito. Observamos na discussão do ensaio em Hannah Arendt, a divisão metodológica entre o desobediente e o contestador civil.

²⁸⁸ Neste caso, o pertencimento em comunidade representa a manutenção da dignidade do homem, enquanto membro de uma comunidade. Sendo assim, Arendt indica que a privação pela vivência em comunidade é que o homem é expelido da condição de humana (ARENDDT, 2012, p.405).

Esse “já o contestador civil, ainda que seja um dissidente da maioria, age em nome e para o bem de um grupo; ele desafia a lei e as autoridades estabelecidas no terreno da dissensão básica, e não porque, como indivíduo, queira algum privilégio para si, para fugir com ele”(ARENDT, 2017, p.69). Como líder, poderíamos apresentar como o ‘Contestador Civil’, José Lourenço. Pois, suas ações convergiram para o bem dos membros da comunidade. Entretanto, como o número de indivíduos superaram a vontade subjetiva para a coletiva, indiretamente convergiram para uma desobediência civil.

Uma característica importante para o conceito de desobediência civil é a ‘não-violência’, ou seja, esse conceito representa um instrumento político da promessa que deverá ser cumprida pelos membros de uma comunidade política. Pois, “toda organização de homens, seja social ou política, se baseia fundamentalmente na capacidade do homem de fazer promessas e mantê-las” (ARENDT, 2017, p.82). Sendo assim, a principal influência da desobediência civil é criar uma consciência política de deliberação.

Sobre o questionamento inicial do título desta seção, sobre uma possível desobediência civil? Podemos afirmar, através de duas acepções, a primeira em relação aos aspectos do movimento político do ‘Caldeirão’ e segunda, sobre as principais características da desobediência civil em Hannah Arendt. No pensamento da autora, os atos apresentados constituem ‘remédios’ para evitar a ‘exceção’ do abuso do poder político (ARENDT, 2011).²⁸⁹ Portanto, fundar uma comunidade baseada em princípios da cooperação foi um dos principais argumentos para estabelecer, que ocorreu um rompimento com a estabilidade social e política da região geográfica do cariri, pois sabíamos do tipo de política que era realizada no começo do Século passado.

4 A LITURGIA POLÍTICA

²⁸⁹ Na obra ‘Sobre a Revolução’ (1963), Arendt dedicou o último capítulo referente aos ‘Sistemas de Conselhos’ como ‘remédios’ para a interação entre o cidadão e as instituições políticas de uma comunidade. Neste caso, para evitar o abuso do poder político ou público a ‘esfera pública’, este como local de encontro do homem com o outro seria o local ideal para o homem participar da política (ARENDT, 2011, p.317).

Giorgio Agamben discute no projeto *Homo Sacer*, elementos como *Auctoritas* e *potestas*, o poder e a glória, liturgia e política, liturgia e regra, além da forma-de-vida. Esses representam os institutos na discussão onto-político de seu pensamento. Para o contexto desta discussão sobre o ‘Caldeirão’, infere-se a comunidade como uma forma-de-vida, através da liturgia e regra. Sendo assim, discutiremos sobre estes elementos articulados com o acontecimento do ‘Caldeirão’.

No livro “O Reino e a Glória”, na segunda parte do projeto *Homo Sacer*, Giorgio Agamben, realiza uma investigação sobre ‘dois paradigmas’, a teologia política e a teologia econômica, o ponto em comum desse paradigma seria a condição e o cuidado pela vida do homem, enquanto, cidadão de uma comunidade. Outra característica compreende o conceito de poder, ou seja, a ordem que deverá indicar a estabilidade social e política, segundo o autor em sua análise entre os pensamentos de Schmitt e Peterson, para Agamben “[...] a teologia política fundamenta a política em sentido mundano, o ‘agir político’ que está em questão em Peterson é, como veremos, a liturgia (remetida ao seu significado etimológico de práxis pública)” (AGAMBEN, 2011, p.28).

Sobre isso, o agir político representa a vontade do indivíduo em realizar as ações políticas para a fundação de uma unidade social e política. Com isso, há uma proximidade com as palavras do cordel, *A fazenda era do padre. Recebida em doação. De terras ricas e férteis. Com verde vegetação. E todos nelas viviam. Na mais completa união* (BATISTA, 2015). Sendo assim, o principal elemento é a união dos indivíduos. Outro componente compreende ao termo ‘viviam’, ou seja, o indicativo de serem membros de uma localidade, apresentam como sinônimos o verbo habitava que em sua etimologia representa o *habitus* (o hábito, como uma regularidade de ações a serem desempenhadas pelos indivíduos em um contexto).

Por isso, no segundo capítulo do livro, Agamben discute sobre ‘O Mistério da Economia’, ou seja, os aspectos da administração política. O termo que ele resgata, advém da influência grega, *oikonomia* que apresenta como significado literal, a gestão, direção ou administração da casa (*oikos*). Por isso, a influência do pensamento de Agamben, nesta discussão é paulina (ou seja, a formação das comunidades cristãs e sua organização, conforme as orientações e exortações de Paulo de Tarso). Sendo o ‘Caldeirão’, com os aspectos de um movimento messiânico, que proporciona a espera

de um ‘salvador’. À vista disso, “que a comunidade messiânica seja representada desde o início nos termos de uma *oikonomia*, e não naqueles de uma política, é um fato cujas implicações para a história da política ocidental ainda restam a ser discutidas” (AGAMBEN, 2011, p.39).

As inferências sobre a *oikonomia* é estabelecer uma ordem para a convivência social e política, pois “o sentido estratégico do paradigma da *oikonomia* acaba sendo esclarecido na extensa passagem do capítulo 3, na qual a economia é remetida à sua natureza originária de ‘administração da casa’” (AGAMBEN, 2011, p.55). Sobre este capítulo mencionado, intitulado ‘Ser e Agir’ é uma continuação da discussão sobre a ‘economia divina’. Sobre essa discussão, Agamben introduz o ‘ser’, ou seja, o indivíduo e sua condição como objetivo central dessa argumentação, sendo assim, “ a ‘gigantomaquia’ em torno do ser é, também e antes de mais nada, um conflito entre ser e agir, entre ontologia e economia, entre um ser em si incapaz de ação e uma ação sem ser – e entre os dois, como aposta, a ideia de liberdade (AGAMBEN, 2011, p.73). Portanto, o ser como indivíduo de uma comunidade deverá realizar ações tendente a coletividade, por isso, o ser necessita de um ‘governo’, ou seja, uma ‘administração’ para seus atos economia.

Por conseguinte, o ‘Reino e o Governo’, observamos a retomada da discussão entre Schmitt e Peterson em razão dos conceitos de soberania e de administração, além da confirmação de Agamben que a administração está relacionada com a comunidade e seus membros. Decerto, o elemento para reinar e governar, são ações dos ‘ser’, dependem do ‘poder’ e ‘autoridade’, por isso, “o poder – todo poder, tanto humano quanto divino – deve manter juntos esses dois polos, ou seja, deve ser, ao mesmo tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente” (AGAMBEN, 2011, p.97).

Ao discutirmos sobre autoridade, dois termos de influência do direito romano, advém o *auctoritas* e *potestas*. O primeiro vocábulo refere-se “o termo deriva do verbo *augeo*: *autor* é *is qui auget*, aquele que aumenta, acresce ou aperfeiçoa o ato – ou a situação jurídica – de um outro” (AGAMBEN, 2004, p.118). Ou seja, refere-se ao poder de representação política, além de ser considerado como poder do *Senatus*. Além de ser considerado o poder que procede poder. Quanto ao *potestas*, seria a faculdade do poder

em dividir com os demais membros de uma comunidade. O *auctoritas* é referente a um poder que é exercido na extrapolação da lei, ou seja, confere momentos de exceção (AGAMBEN, 2004). Sendo assim, o ‘Caldeirão’ como uma comunidade política e pela sua organização de cooperação social e econômica, detém os dois termos, pois José Lourenço representa um *auctoritas* no sentido de representar a comunidade, enquanto a comunidade compreende o *potestas*, pois tem a capacidade de deliberação do poder.

“Por que o poder necessita da glória?” (RUIZ, 2014, p.185). Observamos esse questionamento, que advém do livro de Giorgio Agamben, ‘O Reino e a Glória’. Afinal, o que seria a ‘glória’? O termo representa os feitos heroicos, que modificaram as estruturas sociais e políticas no âmbito interior de um Estado ou local distinto. Sendo assim, podemos afirmar que a ‘glória’, enquanto elemento político seria a confirmação dos atos de poder, esses seriam exercidos pelos indivíduos e seus representantes. A razão de responder essa pergunta apresenta-se como premissa, “a genealogia do poder tinha focado sua pesquisa nos dispositivos de governo e gestão, deixando de lado, como superficiais, a sua ritualização ou manifestação gloriosa” (RUIZ, 2014, p.188-189).

Sobre a tese de poder em Agamben, Ruiz (2014, p.190) propõe a análise sobre “[...] a tese de que a Glória é o arcano central do poder, o mistério oculto e não revelado da origem e finalidade do poder”. Sendo assim, a propositura de indicar que a glória é imanente do indivíduo, ou seja, do representante do poder. Isso indica-nos que quando o acontecimento ou realização é proveitosa, o protagonista tem para si toda a glória, do contrário (o fracasso é compartilhado com todos). De acordo, com Giorgio Agamben, o principal elemento da ‘Glória’ é a aclamação, ele questiona “o que é uma aclamação?” como resposta, “uma aclamação de aplauso, de triunfo (*Io triumphae*), de louvor ou de desaprovação (*acclamatio adversa*) era gritada por uma multidão em determinadas situações” (AGAMBEN, 2011, p.187). Com isso, Ruiz (2014, p.191) “o que caracteriza a Glória é seu caráter aclamativo”.

Porquanto, no limiar do capítulo sobre ‘O poder e a Glória’, Agamben realiza alguns questionamentos sobre o poder sendo a potência, a ação ou pujança de quem o detém, necessita de ritos, métodos, cantos ou exaltações para sua comprovação ou demonstração (AGAMBEN, 2011). Os romanos foram além de aclamações, simbolizaram seus triunfos com ‘monumentos’, pinturas ou registros. Por exemplo, para

demonstrar a autoridade de um ‘Deus’ na terra, necessário locais de cultos (templos e monumentos), esse era o sentido do *re-ligare*, ou seja, o contato entre o humano e o divino.

Quanto a narrativa do Cordel sobre o ‘Caldeirão de Santa Cruz do Deserto’, no próprio nome da comunidade, ocorreu uma legitimação da representação, a ‘cruz’ como sinal da fé, ou seja, o símbolo da fidelidade e confiança, além da representatividade do poder divino naquela localidade. Para manter esta confiança e a ação da fé, criaram uma ‘Irmandade’, que deveriam seguir os preceitos da Igreja Católica. “A Glória é o dispositivo através do qual se reconhece o poder soberano de Deus, na liturgia, e se legitima a soberania política, nos Estados” (RUIZ, 2014, p.208).

Por isso, observamos outro conceito de Giorgio Agamben nesta discussão, liturgia, o rito propriamente dito. No livro ‘*Opus Dei*’, o autor dedica o primeiro capítulo para ‘Liturgia e Política’. Ou seja, o resgate da teologia como instrumento de discutir a política. Sendo assim, apresenta-nos o conceito “a etimologia e o significado do termo grego *leitourgia* (do qual deriva nosso vocábulo ‘liturgia’) são perspicuos” (AGAMBEN, 2013, p.13). O significado principal do termo grego seria o seu caráter político, além de estar ligado a função de ‘servir’ ou ‘cooperar’ para a comunidade como um todo (RUIZ, 2014).

O conjunto de elementos, que significa a liturgia correlaciona com o sentido da ordem ou autoridade. Ou seja, o exercício do poder em uma comunidade, razão pela qual “a organização da comunidade primitiva pode ter, conseqüentemente, só um caráter carismático” (AGAMBEN, 2013, p.20). Nessa citação, o autor não exprimi o valor reducionista do conceito de comunidade, a narrativa compreende o sentido da liturgia, baseada nos ensinamentos do Cristo e nos documentos cristãos que narram a missão do Messias. Pois a resposta para o questionamento sobre o que seria o termo *oikonomia*, ou seja, a administração divina ou da casa, tem-se “o mistério da economia é um mistério doxológico, isto é, litúrgico” (AGAMBEN, 2013, p.28). Com isso, “a liturgia que detém esta identidade repetível do sacrifício cristológico, nos remete a noção de que o poder imanente à ação das comunidades primitivas, certamente se pautava por uma força carismática não institucionalizada” (DECOTHÉ JUNIOR, 2016, p.79).

Por conseguinte, o limiar do primeiro capítulo do livro *Opus Dei*, Agamben observamos a primeira conclusão, que remonta a importância teológica da liturgia para a política, sendo assim, “a liturgia realiza a comunidade política entre Igreja celeste e Igreja terrena e, ainda, a unidade de trindade imanente e trindade econômica em uma praxe sacramental” (AGAMBEN, 2013, p.36). Por isso, “a liturgia para Agamben tem a tarefa de ajustar o mistério vicário unívoco, com o ministério da gestão divina no âmbito da ação que é conferida a outros sujeitos como é o caso dos sacerdotes” (DECOTHÉ JUNIOR, 2016, p.80). Portanto, observamos que a liturgia representa uma ordem para o serviço do ministério leigo, sacerdotal ou político. No caso em estudo a Irmandade desempenharia esta função, ou seja, do ministério da liturgia.

Isto posto, a liturgia seria o elemento formador e de estabilidade comunidade política? Com isso, constituiria uma forma-de-vida ou formas de vida? Esses questionamentos tentaremos responder com os argumentos de Giorgio Agamben. Em seu livro ‘Altíssima Pobreza’, referente a primeira da quarta parte do projeto *Homo Sacer*, o autor resgata o *modus* de viver monástico. Isso representa o *habitus*, ou seja, o habitar em comunidade, com rituais a serem cumpridos, pois representa uma liturgia para servir. Por conseguinte, em ‘Uso dos Corpos’, último livro do projeto *Homo Sacer*, ele discute sobre o termo forma-de-vida. Ou seja, a preocupação do autor nessa fase final do projeto compreendia a vida e sua condição, sendo assim, um movimento onto-político, ou seja, o cuidado com o indivíduo membro de uma comunidade.

Regra e vida; Liturgia e regra e Forma-de-vida são os elementos que Giorgio Agamben irá discutir no livro ‘Altíssima Pobreza’. Como estamos discutindo sobre o tema vida em comunidade, Agamben discorre sobre o tema, relacionando o comum com a vida, por isso, “o tema vida comum tinha seu paradigma nos Atos dos Apóstolos, em que a vida dos apóstolos e dos que ‘perseveraram em seu ensinamento’ é descrita em termos de ‘unanimidade’ e comunismo” (AGAMBEN, 2014, p.21). Esses argumentos são aplicados a vida em comunidade, por isso, “a forma aplicada à vida designa aspectos que compõem uma rotina que chega a definir a própria vida. A vida pode adquirir assim uma forma de vida” (NASCIMENTO, 2014, p.47).

Desse modo, “é no contexto da vida monástica que o termo *habitus* [hábito] – que em sua origem significa ‘modo de agir’ e, no estoicismo, se torna sinônimo de

virtude” (AGAMBEN, 2014, p.25). Por isso, o termo apresentando configura a morada do monge, esse deverá seguir as regras e uma forma de vida. Nesse sentido, um questionamento sobre o que seria forma de vida e forma-de-vida no pensamento de Giorgio Agamben, a palavra separada com hifens, discorre o autor no prefácio do livro ‘Altíssima Pobreza’, “ o objeto desta investigação é a tentativa – averiguada no caso exemplar do monasticismo – de construir uma forma-de-vida, ou seja, uma vida que se vincule tão estreitamente a sua forma a ponto de ser inseparável dela” (AGAMBEN, 2014, p.09). Para complementar esse conceito, em ‘O Uso dos Corpos’, Agamben, discorre “por sua vez, com o termo *forma-de-vida*, entendemos, uma vida que nunca pode ser separada de sua forma, uma vida que nunca é possível isolar ou manter separado algo com uma vida nua” (AGAMBEN, 2017, p.233).

Quanto ao termo sem o hífen, representa uma vida livre, que convive em comunidade, ou seja, uma vida que rompe com os elementos vinculativos sociais ou políticos. À vista disso, “uma vida política, ou seja, orientada pela ideia de felicidade e reunida numa forma-de-vida, só é pensável a partir da emancipação com relação a essa cisão” (AGAMBEN, 2017, p.236). Com isso, a vida do indivíduo no ‘Caldeirão’ é demarcada com uma forma de vida, ou seja, rompe com a sua vida social pretérita e constitui novas relações em comunidade, além da forma-de-vida que representa a sua condição posterior ao nascimento, a vida sertaneja, marcada pela exploração política e social, assim como ocorria na política de ‘coronéis’.

Contudo, Daniel Arruda Nascimento apresenta-nos que “a forma de vida, escrita sem hifens, indica uma separação ontológica e política [...]” (NASCIMENTO, 2014, p.131). Portanto, quando discutimos sobre a liturgia, essa representa uma regra que deverá ser obedecida e respeitada pelos membros de uma comunidade. A regra é um ato constitutivo para uma forma de vida, seja com o uso do hífen ou não. Sendo assim, “uma forma de vida seria, por conseguinte, o conjunto das regras constitutivas que a definem” (AGAMBEN, 2014, p.79). Portanto, a liturgia política que observamos no ‘Caldeirão’ remete ao conjunto da cooperação social e política, além de seguirem as regras de convivência baseadas nos preceitos da fé, ou seja, constituíram uma nova forma-de-vida, fundamentada na fidelidade aos ensinamentos cristãos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“E pra o poder não foi glória; Foi desonra, foi ruína” (BATISTA, 2015). As palavras do cordel representam uma tristeza para o fim do ‘Caldeirão’, a violência foi a ação de negar o outro, assim agiram os representantes políticos daquela região. A desonra foi para o poder político, a honra ou a bem-aventurança foi na capacidade dos ‘sertanejos’ ou ‘romeiros’ em romperem com sua situação de servidão e seguirem para uma comunidade política, que aderiu a cooperação de forma espontânea. Com isso, o ‘Caldeirão’ foi a identidade política em reconhecer o outro.

Sobre a desobediência civil, apresentamos a proximidade com os atos que foram desenvolvidos no âmbito da comunidade ‘Caldeirão’, além das ações dos indivíduos articuladas com o pensamento de Hannah Arendt. Observamos que o sentido principal do termo é quando uma coletividade aceita ou compreende determinado assunto e convergem para si o objetivo a ser desempenhado pelos que corroboraram com a ideia principal do movimento. Pois, eles tiveram a liberdade em concordar com os conselhos de José Lourenço em serem recebidos como membros. Portanto, o sentido principal é que os membros da comunidade despertaram a incompreensão dos representantes políticos, que foram apáticos com a comunidade e desejavam seu fim.

Por conseguinte, a vida em comunidade infere desafios pela compreensão do outro. Para que ocorra uma interação salutar, regras devem ser condicionadas para os membros e esses devem obedecer e aceitá-las. Sendo assim, o *habitus*, discutido por Giorgio Agamben, representa a habitação ou a formação da identidade pela localidade. Sendo a liturgia como elemento em constituir os procedimentos para a funcionalidade, ou seja, seria o elemento da operatividade. Pois a liturgia política era o elemento da promoção e do cuidado pela interação social comum.

Portanto, um movimento incompreendido que não buscou o poder e nem a glória. O sentimento era de viver uma vida livre, condicionada ao trabalho e ao sustento próprio e dos seus. No rito católico, professar a fé é sinal de aliança entre Deus e o homem, quando elegeram a ‘cruz’ no lema da Irmandade, esse sinal representa a trindade que provem a relação de confiança. Sendo assim, as ações desenvolvidas pelos indivíduos representam uma liturgia não só católica, mas essencialmente política. Portanto, a aclamação que os ‘romeiros’ não foi, apenas o amém como manifestação

teológica do sim aos ensinamentos religiosos, mas a aclamação de reconhecerem suas vidas sertanejas.

REFERÊNCIAS:

- AGAMBEN, Giorgio. **O Uso Dos Corpos**. Tradução de Selvino J. Assmann. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei**. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória: Uma Genealogia Teológica da Economia e do Governo**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGUIAR, Odílio Alves. Necessidade e Liberdade em Hannah Arendt. **Revista Princípios**, Natal, v.19, n. 32, p.35-54, jul./dez., 2012.
- ALMEIDA, Maria Isabel Medeiros. **Memória e História: o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto na Narrativa Histórica**. 2011. 123 f. Dissertação (Mestrado em História Social), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo e Rev. de Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018a.
- ARENDT, Hannah. **Liberdade Para Ser Livre**. Tradução de Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018b.
- ARENDT, Hannah. **Crises da República**. Tradução de José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- AVRITIZER, Leonardo. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. **Revista Lua Nova**, São Paulo, v.68, p. 147-167, 2006.
- BATISTA, Francisco Edésio. **Cordel O Caldeirão e o Beato José Lourenço**. 1. ed. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.
- BENVENISTE, Emile. **Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas**. Versión de Mauro Armíño e Revisión de Jaime Syles. Madri: Taurus, 1983.

DECOTHÉ JUNIOR, Joel. A Dialética Entre Ser e Dever-Ser: Operatividade e Comando no Ministério Litúrgico em Agamben. **Tear Online**, São Leopoldo, v.05, n.01, p.77-88, jan./jun., 2016.

GADAMER, Hans Georg. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marcos Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. A Destruição da Terra Sem Males: O Conflito Religioso do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto. **Revista USP**, São Paulo, n.82, p.54-67, jun./ago., 2009.

ILIVITZKY, Matías Esteban. La Desobediencia Civil: Aporte Desde Bobbio, Habermas y Arendt. **CONfines**, Monterrey, n.07, v.13, enero./mayo., 2011.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**: Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt. 8. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Umbrais de Giorgio Agamben**: Para Onde nos Conduz o *Homo Sacer*?. São Paulo: LiberArs, 2014.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. Objetos do Caldeirão: Museu, Memória e Cultura Material (1936 – 1997). **Est. Hist.** Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p.366-384, jul./dez., 2011.

RAMOS, Cesar Augusto. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Revista Filosofia Aurora**, Curitiba, v.22, n.30, p.267-296, jan./jun. 2010.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Giorgio Agamben, Liturgia (e) Política: Por que o Poder Necessita da Glória. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, n.108, p. 185-213, jan./jun., 2014.

SILVA, Antonio dos Santos; CARVALHO NETO, Antonio. Uma Contribuição ao Estudo da Liderança Sob a Ótica Weberiana de Dominação Carismática. **Revista Administração Mackenzie**, São Paulo, v. 13, n.6, p. 20-47, nov./dez., 2012.

TCHIR, Trevo. **Hannah Arendt's Theory of Political Action**. London: Palgrave macmillian, 2017.

TORRES, Ana Paula Repôles. **Direito e Política em Hannah Arendt**. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

FRIEDRICH NIETZSCHE E A IMAGINAÇÃO COMO INTERPRETAÇÃO DAS SENSAÇÕES E SUAS IMPLICAÇÕES NOS SONHOS DE ZARATUSTRÁ

Leonardo Souza dos Santos*

Resumo: Esse trabalho desenvolve uma investigação sobre o conceito de imaginação nos aforismos escritos esparsamente por Friedrich Nietzsche (1844-1900). O filósofo não escreveu um livro ou um conceito unívoco, mas muitos aforismos oferecem explicações sobre o tema. A imaginação atribui causalidade à sensação corporal e quase que instantaneamente ocorre uma inversão temporal (ou sucessão invertida): como se o motivo da excitação nervosa fosse a causalidade oferecida pelo imaginário, a sensação corpórea é dominada pelo sentido atribuído. Para interpretar a sensação corporal como causalidade as imagens adquiridas de impressões recentes são fornecidas, de maneira que o indivíduo acredita experienciar primeiro as circunstâncias ocasionadoras do passado próximo transformado em presente e depois a sensação que lhe ocorre. A imaginação inibe a investigação das causas que realmente excitam o sistema nervoso para eliminar os estados penosos do corpo e habituar as interpretações acerca dos acontecimentos. Para Nietzsche, a íntima felicidade ou miséria do indivíduo está nos motivos que os instintos se habituaram a acreditar. Essa pesquisa, após um desenvolvimento do conceito de imaginação, busca verificar alguns usos nas obras (e.g., *Assim falou Zaratustra*, magnanimidade) e investigar a relação entre imaginação e conhecimento, privilegiando a beleza na percepção que o corpo tem de si mesmo.

Palavras-chave: Imaginação; Imagem; Conhecimento; Nietzsche; Zaratustra.

FRIEDRICH NIETZSCHE AND IMAGINATION AS AN INTERPRETATION OF SENSATIONS AND THEIR IMPLICATIONS IN ZARATUSTRA'S DREAMS

Abstract: This work develops an investigation about the concept of imagination in aphorisms written sparingly by Friedrich Nietzsche (1844-1900). The philosopher did not write a book or an univocal concept, but many aphorisms offer explanations on the subject. Imagination attributes causality to bodily sensation, and almost instantaneously there is a time reversal (or inverted succession): as if the motive of the nervous excitement was the causality offered by the imaginary, the bodily sensation is dominated by the attributed sense. To interpret bodily sensation as causality the acquired images of recent impressions are provided, so that the individual believes first to experience the circumstances of the near past transformed into present and then the sensation that occurs to him. The imagination inhibits the investigation of the causes that actually excite the nervous system to eliminate the painful states of the body and to habituate the interpretations about the events. For Nietzsche, the intimate happiness or

* O pesquisador Leonardo Souza dos Santos concluiu a graduação em Música na Faculdade Santa Marcelina em 2016, com trabalho de conclusão de curso em Bento Espinosa, assim como a graduação e o mestrado em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em 2019, com dissertação em Paul B. Preciado e trabalho de conclusão de curso em Friedrich Nietzsche. Atualmente (2020) cursa Licenciatura em Filosofia na Rede de Educação Claretiano. Email para contato: lleonardodossantos@gmail.com.

misery of the individual lies in the motives instincts have become accustomed to believe. This research, after the development of the concept of imagination, seeks to verify some uses in the works (eg, Thus spoke Zarathustra, magnanimity) and investigate the relation between imagination and knowledge, privileging beauty in the perception that body has of itself.

Keywords: Imagination; Image; Knowledge; Nietzsche; Zarathustra.

INTRODUÇÃO

*As verdades já são imaginações
e a imaginação está no poder desde sempre!*

Paul Veyne²⁹⁰

O conceito de imaginação e o conceito de conhecimento conflitam na história da filosofia. Desde Platão (427 a.C.- 348 a.C.), a idéia (essência) e a imagem (aparência) são distintas apreensões que a alma faz dos objetos, em que a segunda está submetida à primeira, ou seja, a imagem (aparência) é uma cópia da idéia (essência) do objeto. Vejamos a resposta de Sócrates à Glauco a respeito da dialética, o método que, segundo o diálogo da Republica, possibilita que a visão sobre as coisas passe da imagem à verdade.

Ninguém nos contestará se dissermos que nenhum outro método tenta, sistematicamente, apreender em cada coisa o que ela é. Ao contrário, todas as outras artes se referem a opiniões e desejos dos homens, ou estão todas elas voltadas para processos de geração ou composição ou para cuidados com produtos naturais ou artificiais. Quanto às restantes, as que, segundo afirmamos, apreendem algo do ser, isto é, a geometria e as que dela derivam, vemos que elas sonham com o ser.³

René Descartes (1596-1650), aproximadamente dois milênios depois de Platão, mantém a distinção estabelecendo a imaginação como primeira faculdade do conhecimento, em que pela união com um corpo o espírito analisa coisas materiais (corpos), e a compreensão como segunda faculdade do conhecimento, em que a razão (matemática) entende as verdadeiras operações que o objeto realiza.

²⁹⁰ 2015, p. 71.

Além disso, a capacidade de imaginar, que há em mim e a qual percebo por experiência que emprego quando me aplico à consideração das coisas materiais, é capaz de me convencer da existência delas; já que, quando analiso atentamente o que é a imaginação, comprovo que ela não passa de uma aplicação da faculdade de conhecer o corpo, que lhe é intimamente presente e, por conseguinte, que existe. A fim de tornar isso mais claro, percebo em primeiro lugar a diferença que existe entre a imaginação e o puro ato de conhecer ou de conceber. E concebo com facilidade que, se algum corpo existe ao qual meu espírito esteja conjugado e unido de tal forma que ele possa apreciá-lo quando o desejar, pode ocorrer que por este meio ele imagina as coisas corpóreas: de maneira que esta forma de pensar difere apenas da concepção pura no fato de que o espírito, concebendo, volta-se de algum modo para si mesmo e aprecia algumas das idéias que ele tem em si; porém, ao imaginar, ele se volta para o corpo e considera nele algo idêntico à idéia que formou de si mesmo ou que recebeu pelos sentidos.⁴

Porém, como Friedrich Nietzsche (1844-1900), que anuncia no ocidente o fim da distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente,⁵ conceitua a imaginação em seus escritos? Nietzsche não escreveu um livro em que tratasse univocamente sobre a imaginação. É predominante em seu estilo a escrita de aforismos. Então, para tecermos um comentário sobre o conceito de imaginação buscando proximidade ao pensamento do filósofo, diversos aforismos esparsos foram reunidos. A reunião desses aforismos busca estabelecer as relações necessárias que permitissem elaborar considerações sobre a atividade do conceito de imaginação nessa filosofia. Para isso, outros conceitos recorrentemente citados nos aforismos reunidos (e.g., sonho, magnanimidade, ponto de teatro, conhecimento) contribuíram como pontos de encontro para desenvolver o uso que o conceito de imaginação propõe aos seus objetos. O objetivo da pesquisa é tecer um comentário sobre a imaginação na filosofia nietzscheana que, ao romper com a tradição, abandona a distinção entre um intelecto racional (que pensa com idéias) e outro imaginativo (que pensa com corpos). Para isso, é necessário tecer os nós entre a imaginação e outros conceitos que demonstram a atividade do que é entendido pela tradição filosófica por mente ou alma.

UM CONCEITO DE IMAGINAÇÃO EM NIETZSCHE.

Um dia imaginei ver a alma de um deus brincar

em vossos brinquedos, ó homens do puro conhecimento!

Um dia não imaginei arte melhor do que vossas artes!

Friedrich Nietzsche²⁹¹

A imaginação e o sonho estão implicados nos aforismos de Friedrich Nietzsche. A imbricação conceitual entre a imaginação e o sonho pode ser percebida no aforismo 13 de *Humano, demasiado humano* (1878), no aforismo 119 de *Aurora* (1881) e no aforismo 4 e 5 do capítulo VI “Os quatro grandes erros” de *Crepúsculo dos ídolos* (1889).^[10] A imaginação e o sonho *atribuem causas à sensação do corpo*. Ocorre uma sensação corporal e a imaginação oferece a causa da sensação. No entanto, quase que instantaneamente ocorre uma *inversão temporal* (ou *sucessão invertida*): como se o motivo da excitação nervosa fosse a causa oferecida pelo imaginário, *a sensação corpórea é dominada pelo sentido atribuído*. O corpo, cujo sistema nervoso é constantemente estimulado pela atividade interna (e.g., órgãos, membros) e externa (e.g., luminosidade, pressão), dispõe de uma condição fisiológica específica e procura a razão para a sensação que encontra. A razão atribuída domina a sensação corpórea. A imaginação e o sonho atribuem sentido causal à sensação corpórea após a excitação nervosa e propõem a *crença na imagem* oferecida como o motivo da disposição corporal. A imaginação se implica ao sonho porque ambos interpretam a realidade em *diferentes estágios de cultura*. No entanto, ambos não são contrários, pois no sonho a imaginação atua oferecendo figuras para interpretar a sensação do corpo. A diferença entre a imaginação desperta e a imaginação onírica é a liberdade para oferecer causas às sensações. Observemos a seguir um excerto do aforismo 13 de *Humano, demasiado humano*.

Se fechamos os olhos o cérebro produz uma quantidade de impressões luminosas e de cores, provavelmente como uma espécie de poslúdio e eco de todos os efeitos luminosos que o penetram durante o dia. Mas a razão (juntamente com a imaginação) transforma de imediato esses jogos de cores, em si amorfos, em determinadas figuras, formas, paisagens, grupos animados. Aqui o processo efetivo é novamente uma espécie de dedução da causa a partir do efeito; ao perguntar de onde vêm essas cores e impressões luminosas, o espírito supõe como causa

²⁹¹ Assim falou Zarathustra, pt. 2, “Do imaculado conhecimento” (2011, p. 117-118).

essas figuras e formas: ele as vê como determinando essas cores e luzes, porque de dia, com olhos abertos, está habituado a achar uma causa determinante para cada cor e cada impressão luminosa. A imaginação continuamente lhe oferece imagens, recorrendo às impressões visuais do dia para produzi-las, e exatamente assim faz a imaginação do sonho: – isto é, a suposta causa é inferida do efeito e representada *após* o efeito: tudo isso com extraordinária rapidez, de modo que, como diante de um prestidigitador, pode haver uma confusão do julgamento e uma sucessão se apresentar como algo simultâneo, ou mesmo como uma sucessão invertida.²⁹²

Friedrich Nietzsche exemplifica a imaginação com a quantidade luminosa de cores produzidas pelo cérebro ao fechar os olhos (as imagens oferecidas). Em si as imagens produzidas pelo cérebro são amorfas e resultam do efeito que a atividade ordinária exerceu sobre o corpo. Com as cores, a razão inventa figuras, formas, paisagens, grupos animados. A cada instante, os estímulos nervosos são interpretados pela imaginação a partir de *razões diversas*; os instintos se alimentam das *experiências cotidianas* impulsionando o sentido da vivência. De onde vem a causa atribuída à sensação? A imaginação *recorda as imagens adquiridas de impressões recentes*²⁹³ de maneira que o indivíduo pensa experienciar primeiro as circunstâncias ocasionadoras acreditadas – do *passado próximo transformado em presente* – e depois a sensação que lhe ocorre. As imagens recentes são revividas como causas da sensação corporal estranha. As imagens recentes estimulam a razão, de maneira que a mente acredita na imagem recente como causa da sensação corporal.

As vivências diárias ocasionam a *alimentação* ou o *definhamento* dos instintos que, por sua vez, se manifestam na imaginação inventando diferentes razões para cada acontecimento. A chance se oferece ao instinto a espreita como uma presa para que a agarre, como obra do acaso, alimentando ou definhando os diversos instintos à mão cega. Os instintos em desuso enfraquecem, no entanto a fome aumenta impulsionando-os à manifestação. Observemos um excerto do aforismo 119 de *Aurora* que explicita a

²⁹² NIETZSCHE, 2005b, p. 22-24; grifos do autor.

²⁹³ Desde o aforismo 13 de *Humano, demasiado humano* até os aforismos 4 e 5 do sexto capítulo “Os quatro grandes erros” de *Crepúsculo dos ídolos* §4 e 5 é recorrente a interpretação de que a imaginação é a interpretação da causa da sensação a partir do efeito exercido no corpo e que a causa atribuída domina o sentido da sensação, assim como a ideia de que a vivência diária explica a interpretação da sensação pela consciência (cf. NIETZSCHE, 2005b, p. 22-24; 2017, p. 35, 36).

manifestação dos instintos na imaginação. No aforismo, Nietzsche compara as razões fornecidas pela imaginação ao interpretar uma sensação ao comentário de um texto.

Se esse texto, que em geral pouco varia de uma noite para a outra, é comentado de maneira tão diversa, se a razão inventiva *imagina*, hoje e ontem, *causas* tão diversas para os mesmos estímulos nervosos: o motivo para isso está em que o *souffleur* [ponto de teatro] dessa razão foi hoje diferente do de ontem – um outro *impulso* quis satisfazer-se, ocupar-se, exercitar-se, reanimar-se, desafogar-se –, ele estava em sua maré, ontem foi a vez de outro.²⁹⁴

A sensação que uma experiência ocasiona no corpo não é tão determinante quanto os impulsos instintivos que compõem o corpo. Nos escritos predomina a disposição dos impulsos instintivos corporais sobre a sensação na experiência. A sensação ocorrida em uma experiência é dominada pelos impulsos corporais. A importância é centrada nos impulsos que se manifestam. Existe uma desarticulação entre a ocorrência e o impulso no corpo: se um impulso não se manifesta em uma experiência vivida, pode manifestar-se em outra experiência. Ainda assim, a experiência está submetida ao impulso instintivo dominante no corpo. Ou mais especificamente, é *com* as vivências diárias que ocorre o comentário da experiência pelos impulsos. Ainda, uma vivência é usada para avaliar outra. No entanto, Nietzsche escreve com uma atenção maior aos impulsos que compõem o corpo que às experiências porque as mesmas experiências podem ocasionar as manifestações mais sentimentais mais diversas. No aforismo 119 de *Aurora*, Nietzsche exemplifica com o sorrir de alguém em um mercado que pode ocasionar no observador diferentes reações.

Uma pessoa o toma como uma gota de chuva, outra o afasta de si como um inseto, outra vê aí um motivo para brigar, outra examina sua própria vestimenta, para ver se algo nela dá ensejo ao riso, outra reflete sobre o ridículo em si, outra sente-se bem por haver contribuído, sem o querer, para a alegria e a luz de sol que há no mundo – e em cada caso houve a satisfação de um impulso, seja o da irritação, o da vontade de briga, da reflexão ou da benevolência.²⁹⁵

A razão que a pessoa coloca no acontecimento direciona as atividades corporais. Outro exemplo fornecido no aforismo é a queda de um homem no mercado.

²⁹⁴ NIETZSCHE, 2016a, p. 85-88.

²⁹⁵ NIETZSCHE, 2016a, p. 85-88.

Nietzsche escreve que não sentiu nada específico, mas que um aviso prévio o faria imaginar e sentir distintamente a mesma imagem do evento, assim como poderia ter agido de maneira diferente.

Pouco tempo faz, às onze horas da manhã, um homem caiu subitamente à minha frente, como que atingido por um raio, e todas as mulheres em volta gritaram; eu o ajudei a levantar-se e esperei até que recuperasse a fala – nenhum músculo de meu rosto se moveu enquanto isso, e eu nada senti, nem espanto nem compaixão, apenas fiz o que era necessário e razoável e prossegui meu caminho. Supondo que me tivessem anunciado, um dia antes, que às onze horas da manhã alguém desmaiaria de tal fora junto a mim – eu teria sofrido tormentos variados, não teria dormido à noite e, no instante decisivo, talvez tivesse ficado indiferente ao homem, em vez de socorrê-lo. Pois, naquele ínterim, todos os impulsos possíveis teriam *tido tempo* de imaginar a experiência e comentá-la.²⁹⁶

Com o tempo, a mesma experiência pode ocasionar a manifestação de diversos impulsos distintos. É patente que os impulsos estimulam a imaginação e que a imaginação prepara a ação. O estímulo da imaginação pelos impulsos definem o que se sente, a atividade do corpo no sentimento, bem como a ação que conseqüente do sentimento. Nesse aforismo, Nietzsche escreve que *o sentido imaginado pela consciência direciona a atividade dos instintos e os condiciona*. Os instintos são habituados. Os instintos habitua a imaginação e reciprocamente a imaginação habitua os instintos. A consciência, onde a imaginação atua, é um instinto que domina ou é dominada pelas demais atividades do corpo. As vivências diárias ocasionam a manifestação dos impulsos, alimentando-os ou definhando-os e a repetição os fortalecem e a ausência de repetição os enfraquecem. A fraqueza do instinto pode levá-lo a se manifestar com mais força, dominando os outros, ou ao desaparecer. O fortalecimento do instinto pode levá-lo à não proporcionar o mesmo prazer com que se satisfazia na manifestação anterior, mas a estar a espreita para o próximo evento.

Ainda no aforismo 119 de *Aurora*, Nietzsche vincula a linguagem e a fisiologia. O corpo manifesta sensações com a apreensão da linguagem e conseqüentemente a linguagem satisfaz certos impulsos no corpo. O corpo dispõe de uma fisiologia em que diferentes impulsos se manifestam, como a fome (exemplo fornecido no próprio aforismo) que é satisfeita pela comida e no entanto, a fome não se

²⁹⁶ NIETZSCHE, 2016a, p. 85-88.

satisfaz com a comida sonhada, como ocorre com os impulsos morais. A vida é a interpretação dos estímulos fisiológicos. A linguagem é a aplicação de outras sensações aos estímulos fisiológicos. Na vida desperta, o corpo interpreta os estímulos com um grau de liberdade e no sonho, a liberdade para interpretar a causa dos estímulos é maior, ou seja, a imaginação interpreta os estímulos do corpo com menos limites que a percepção do ambiente impõe na vida desperta. Por isso, Nietzsche escreve que “nossos *sonhos* têm precisamente o valor e o sentido de, até certo grau, *compensar* a casual ausência de 'alimentação' [dos impulsos] durante o dia”.²⁹⁷ Ou seja, nos sonhos a imaginação atua através dos impulsos enfraquecidos, que não tiveram a chance de se manifestar e a vida é essa atividade das sensações nos acontecimentos. Como quer o aforismo, a vida é invenção.

Antes de partirmos para o terceiro aforismo reunido para elaborar um conceito de imaginação, faremos um recuo para compreendermos melhor algumas noções a respeito da imaginação no sonho e na vida desperta. No aforismo 13 de *Humano, demasiado humano* investigado anteriormente nesse trabalho, Nietzsche escreve sobre a atividade da imaginação na vida desperta e na vida sonhada como atividade em diferentes *estágios de cultura*. No aforismo 119 de *Aurora*, Nietzsche escreve sobre a atividade da imaginação na vida desperta e na vida sonhada como atividade com diferentes liberdades.

Ainda comparando os dois aforismos, para Nietzsche há milênios a humanidade extrai conclusões do sonho a partir da primeira causa que ocorresse ao espírito para a explicação de qualquer coisa exigida. A atividade da imaginação que ocorre com mais liberdade no sonho implica em um sentido da ação desperto.²⁹⁸ Sobretudo a boa ou a má consciência em relação a uma pessoa, que despertamente nos paira a dúvida, é esclarecida pelo sonho.²⁹⁹ Se no aforismo 119 de *Aurora* contém a afirmação de que no sonho os impulsos enfraquecidos estimulam a imaginação com

²⁹⁷ NIETZSCHE, 2016a, p. 85-88; grifos do autor.

²⁹⁸ *Humano, demasiado humano*, §13 (cf. NIETZSCHE, 2005b, p. 22-24). Na *História da sexualidade 3: o cuidado de si*, Michel Foucault interpreta o sonho na Grécia Antiga com os escritos de Artemidoro. O sonho é entendido como um oráculo que habita o corpo, um indivíduo comum, que interpreta o presente demonstrando ao ser seu desejo (sonho de estado) ou prevenindo o acerca dos próximos (sonho de acontecimento) a partir de elementos já existentes (cf. FOUCAULT, 2014, p. 9, 11-12, 15-16).

²⁹⁹ O uso do sonho para o esclarecimento da boa ou má consciência em relação a uma pessoa que desperta dúvidas acordado é explorado em *Humano, demasiado humano II*, “I. Opiniões e sentenças diversas”, aforismo 76 (cf. NIETZSCHE, 2008c, p. 42).

maior liberdade, podemos concluir que a ação consequente do sonho (como consta no aforismo 13 de *Humano, demasiado humano*) é uma ação com um maior grau de liberdade, que compensa os impulsos enfraquecidos e transformadora da cultura. O sonho é compreendido como “fundamento sobre o qual evoluiu a razão superior”...³⁰⁰ mas que razão superior? O corpo é a grande razão nos escritos nietzscheanos.³⁰¹ O corpo como grande razão indica que *o sonho é o fundamento para a evolução (adaptação) do corpo!*

Outra característica que até então ficou despercebida na comparação entre esses aforismos é a relação entre a imaginação e a arte. No aforismo 13 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche escreve que “também o poeta, o artista, atribui a seus estados e disposições causas que não são absolutamente as verdadeiras; nisso ele nos recorda uma humanidade antiga e pode nos ajudar a compreendê-la”.³⁰² No aforismo 119 de *Aurora*, ao interpretar o sonho, Nietzsche questiona por que razão desfruta belezas indescritíveis da música e conceitua o instante em que a imaginação inventa razões distintas para os eventos é conceituado *ponto de teatro [souffleur]*. No aforismo 4 do sexto capítulo “Os quatro grandes erros” de *Crepúsculo dos ídolos*, o sonhador é descrito como o personagem principal de um pequeno romance, o que evidencia o papel da literatura no exemplo acerca da imaginação.³⁰³ É certo que para interpretar a relação entre a imaginação e a arte para Nietzsche, é necessária uma investigação mais cuidadosa em outros escritos acerca do conceito de artista, assim como das respectivas artes (e.g., poesia, música, teatro, entre outras). Porém, para esboçar uma interpretação acerca da relação entre imaginação e arte com o arquivo selecionado, atentemo-nos às relações apresentadas até aqui. O artista atribui causas aos estímulos corporais que não ocorreram verdadeiramente, ou seja, imagina razões para o domínio do sentido das sensações corporais. A arte é a invenção de causas para a sensação do corpo, ou ainda, o artesanato de sentimentos para guiar as ações do homem. A imagem que o artista apresenta é resultado da própria experiência na vivência cotidiana e essa imagem direciona o sentimento (e a ação) daqueles que convivem com essa arte. Outra característica é a relação entre o artista e a humanidade antiga. Segundo a interpretação

³⁰⁰ *Humano, demasiado humano*, §13 (cf. NIETZSCHE, 2005b, p. 22-24).

³⁰¹ *Assim falou Zaratustra*, pt. 1, cap. “Dos desprezadores do corpo” (cf. NIETZSCHE, 2011, p. 34-36).

³⁰² NIETZSCHE, 2005b, p. 22-24.

³⁰³ *Crepúsculo dos ídolos*, VI. “Os quatro grandes erros”, §4 e §5 (cf. NIETZSCHE, 2017, p. 35, 36).

de Nietzsche acerca dos gregos antigos, a crença no sonho refletia a *experiência na vida desperta com outras luzes*; para os gregos antigos, a crença no sonho é o gesto de *pintar a vida com esplendor cromático*. As *vivências*, que saciam os instintos através da imaginação (desperta ou sonolenta), eram sentidas pelos antigos como um *deus atravessando com brilho*.³⁰⁴ Em outro aforismo, o personagem Prometeu, oriundo da mitologia grega, figura entre os exemplos que Nietzsche oferece sobre o conceito de imaginação. Prometeu roubou o fogo dos deuses para os homens para dispô-los de habilidades diante os animais e, por causa do roubo, foi castigado por Zeus. Nietzsche conta o mito de maneira que, para que Prometeu roubasse o fogo, a imaginação fosse necessária – e a entrega do fogo resultou na criação do homem e da divindade (que o castiga).

Foi preciso que Prometeu *imaginasse* antes de haver roubado a luz e pagasse por isso – para finalmente descobrir que havia criado a luz, ao ansiar por ela, e que não apenas o ser humano, mas também a *divindade* fora obra de suas mãos e agila em suas mãos? Tudo apenas imagens do formador de imagens?³⁰⁵

O fogo é usado como metáfora para a ciência nos escritos de Nietzsche: o fogo é a imagem do conhecimento.³⁰⁶ Prometeu imaginando roubou o conhecimento da divindade aos homens, foi castigado pelo conhecimento que transmitiu, *criou* o homem que recebeu o fogo e a divindade que o acorrentou. Nos afastemos da relação entre imaginação e conhecimento um instante. Se há relação entre o artista e o grego antigo, a imagem que o artista inventa transforma a sensação do receptor, assim como para os gregos antigos o sonho transforma o brilho da vida desperta ou Prometeu imaginando prepara uma ação que transforma a habilidade dos homens. O artista proporciona para os demais uma outra adaptação do corpo, uma *cultura superior, divina*. O artista adapta as sensações dos homens aos estímulos fisiológicos que atuam corporalmente e lhes prepara uma nova ação.

Nos aforismos 4 e 5 do sexto capítulo “Os quatro grandes erros” de *Crepúsculo dos ídolos* a imaginação aparece, não no corpo do texto, mas no título. O título do aforismo 4 é “erro das causas imaginárias”. Nesses aforismos, Nietzsche dirige a

³⁰⁴ *Gaia ciência*, §152 (cf. NIETZSCHE, 2012, p. 149).

³⁰⁵ *Gaia ciência*, §300 (cf. NIETZSCHE, 2012, p. 180).

³⁰⁶ O fogo como imagem do conhecimento pode ser percebido em *Gaia ciência*, §344 (cf. NIETZSCHE, 2012, p. 208-210).

atenção do leitor ao instante em que age a imaginação. O texto do aforismo descreve a atividade da imaginação. A imaginação convence a *acreditar como realidade* nas hipóteses sobre o sentido das sensações corpóreas. O erro reside na atividade da *recordação* das impressões recentes para a explicação da sensação, pois a recordação *inibe a investigação* das causas que realmente excitam o sistema nervoso para *eliminar os estados penosos* do corpo e habituar as interpretações causais acerca dos acontecimentos. A imagem da recordação erra o sentido dos estímulos fisiológicos do corpo para proporcionar o prazer de uma explicação conhecida e habitual.

A recordação, que nesses casos entra em atividade sem que o saibamos, faz emergir estados anteriores da mesma espécie e as interpretações causais a eles ligadas – não a sua causalidade. Sem dúvida, a crença de que as ideias, os concomitantes processos conscientes tenham sido as causas é também trazida à tona pela recordação. Desse modo nos tornamos *habitados* a uma certa interpretação causal que, na verdade, inibe e até exclui uma *investigação* da causa.³⁰⁷

No aforismo 4 do sexto capítulo do *Crepúsculo dos ídolos* é mais explícito (assim como inverte) o que foi escrito sobre a imaginação no aforismo 119 de *Aurora*: a imaginação *habitua* os impulsos. Em *Aurora*, a imaginação resultava das experiências cotidianas e inversamente no *Crepúsculo dos ídolos*, a atividade do corpo nas experiências cotidianas resulta da imaginação. No aforismo seguinte, número 5, a recordação *remonta algo desconhecido a algo conhecido* para eliminar a preocupação, o desassossego, o perigo, ou seja, a recordação procura a semelhança para aliviar, tranquilizar, satisfazer, proporcionar o sentimento de poder. Esse argumento propõe que *na atividade imaginária, o instinto provocado pelo medo do desconhecido sugere a causalidade conhecida (estimulando a recordação)*. Em primeiro lugar, “alguma explicação é melhor do que nenhuma”.³⁰⁸ Em segundo lugar, o *prazer* é experienciado como o *critério da verdade*. A verdade é o prazer da imaginação. A imaginação verdadeira é aquela que encontra o prazer na imagem do pensamento para proporcionar sentimento de poder. Com essa afirmação, podemos apreciar melhor a epígrafe da introdução desse trabalho. A frase de Paul Veyne (1930-), um historiador filósofo apreciador de Nietzsche, escreve: “as verdades já são imaginações e a imaginação está

³⁰⁷ *Crepúsculo dos ídolos*, VI. “Os quatro grandes erros”, §4 (NIETZSCHE, 2017, p. 35).

³⁰⁸ *Crepúsculo dos ídolos*, VI. “Os quatro grandes erros”, §5 (cf. NIETZSCHE, 2017, p. 36).

no poder desde sempre”³⁰⁹. Na frase de Veyne ressoa o acordo com a filosofia de Nietzsche porque em primeiro lugar, a verdade é conceituada como imaginação e em segundo lugar, porque a relação entre imaginação e poder encontrada no aforismo 4 e 5 do sexto capítulo de *Crepúsculo dos ídolos* pode ser a fonte de reflexão para a frase na introdução de *Os gregos acreditavam em seus mitos?*. O importante para a reflexão aqui inserida entre esses autores é que a atividade da recordação na imaginação proporciona o domínio dos estímulos corporais (poder) e que as imagens dominantes (prazer) condicionam a ação dos homens. No aforismo seguinte (no aforismo 6 do sexto capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*), Nietzsche explicará a sustentação do cristianismo no poder através da imaginação. No aforismo, Nietzsche exemplifica que no cristianismo o mal estar fisiológico é explicado como pecado e, inversamente, o bem estar fisiológico é explicado com as virtudes cristãs: fé, amor e esperança, decorrentes da confiança em Deus.³¹⁰

Retornando ao aforismo 5 do sexto capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche propõe éticamente que as explicações para os que buscam as causas para suas sensações corporais devem fornecer uma *espécie de causa habitual, algo conhecido*, vivenciado, inscrito na recordação, concentrando-se como *afeto dominante* (em forma de sistema) na vontade que a figura impulsiona, ou mais especificamente, as explicações devem fornecer a causa em torno de uma tipologia fisiológica: “O banqueiro pensa de imediato no ‘negócio’, o cristão no ‘pecado’, a garota em seu amor”.³¹¹ A imaginação depende da perspectiva de *quem* imagina e, assim, a condução da imaginação através do prazer em pensar depende da atividade que este exerce.

Nos atentemos por um instante à relação entre imaginação e afeto. O egoísmo presente em dois personagens paradoxais embranhados no afeto de *magnanimidade*

³⁰⁹ VEYNE, 2015, p. 71. A frase pode ser encontrada na introdução do livro *Os gregos acreditavam em seus mitos?*

³¹⁰ No aforismo 15 de *Anticristo*, Nietzsche elaborará outra relação entre cristianismo e imaginação distinguindo o que no cristianismo se imagina como causa (e.g., Deus, alma, eu, espírito, livre arbítrio) e como efeito (pecado, salvação, graça, castigo), criticando que diferentemente do sonho, o cristianismo se opõe à realidade. A imaginação cristã conduz o homem a outro mundo, outra realidade diferente daquela em que ele se insere, tanto para explicar a causa dos efeitos que ocorrem próximos a si quanto para tentar causar através da própria realidade uma outra imaginária.

³¹¹ *Crepúsculo dos ídolos*, VI. “Os quatro grandes erros”, §4 e 5 (cf. NIETZSCHE, 2017, p. 35, 36). Suponho que Nietzsche trate o afeto como elemento musical, pois recorre ao termo *tônica* para descrevê-lo (*Anticristo* §7) presente na terminologia técnica e, ao mesmo tempo, descreve a imaginação como função configuradora de forças (instintos, impulsos) e recorre ao termo *dominante*, igualmente presente na terminologia técnica.

encenam a atividade da imaginação: por um lado, a súbita frieza na conduta do emotivo (decorrendo no repentino asco em que se satisfaz a inveja) e, por outro lado, o perdão súbito do inimigo por alguém que se ergue para além de si, abençoando e homenageando (decorrendo na repentina saciedade pela renúncia à vingança). A magnanimidade, o contraste de conduta que desencadeia espasmo no sentimento, provoca uma satisfação tão rápida e tão forte que é imediatamente seguida de fastio e aversão. Com essa violentação a si próprio, o extremo apetite de vingança obedece ao novo impulso que acabou de se tornar poderoso, a náusea, *já na imaginação satisfaz de maneira plena e profunda*.³¹² O magnânimo que inverte a sua conduta por vingança ou perdão súbito do inimigo se satisfaz imaginariamente. A imaginação é um impulso que atua nos afetos, que age pela satisfação, e que pode proporcionar a autoconservação ou a autodissipação do homem. Há satisfação imaginária tanto na preservação quanto na violentação de si próprio através das imagens que conduzem a ação humana.

Observemos a relação estabelecida por Nietzsche entre imaginação e conhecimento. O sentimento do homem é condicionado pela crença nos motivos que a imaginação oferecem e, como visto, essas imagens que interpretam as sensações podem preservar ou dissipar a sua disposição corporal. Nesse aforismo, Nietzsche direciona a atenção do homem do conhecimento não ao motivo que guiou a conduta, mas ao motivo que o homem acreditou guiar a própria conduta. O conhecimento é indicado como um modo de crença. Verifiquemos o aforismo 44 de *Gaia ciência* (1882).

Por mais importante que seja conhecer os motivos que realmente guiaram a conduta humana até hoje, talvez a *crença* neste ou naquele motivo, isto é, o que a humanidade presumiu e imaginou ser o autêntico motor de seu agir até agora, seja algo ainda mais essencial para o homem do conhecimento. Pois a íntima miséria e felicidade é dada aos homens de acordo com a sua crença nestes ou naqueles motivos – *não* em virtude do que era realmente motivo!³¹³

A imaginação pode tanto fortalecer quanto enfraquecer aquele que a possui. A imagem que a mente oferece para explicar a sensação no corpo é a razão da miséria ou da felicidade humana. A *miséria e a felicidade* do homem é o resultado do *motivo em que acredita* guiar a sua conduta. A miséria ou a felicidade reside na imagem que

³¹² *Gaia ciência*, §49 (cf. NIETZSCHE, 2012, p. 86-87).

³¹³ *Gaia ciência*, §44 (NIETZSCHE, 2012, p. 83; grifos do autor).

motiva a ação do homem. Nietzsche relaciona a imaginação e o conhecimento no aforismo 44 de *Gaia ciência*, mostrando como essencial para o homem do conhecimento entender o que o homem imagina como o autêntico motor de suas ações. O conhecimento se relaciona com a imagem que guia a conduta humana e explica as sensações corporais. O conhecimento é o prazer da imaginação em oferecer interpretações causais a respeito das sensações de outros corpos e, assim, com tais imagens, condicionar-lhes a ação. Retornando à relação entre imaginação e conhecimento que esboçamos anteriormente (ao investigar a imaginação dos gregos antigos no aforismo 300 de *Gaia ciência*) que referencia a imaginação de Prometeu, personagem mítico que Nietzsche descreve ter imaginado antes de roubar a luz, interpretamos aqui que o fogo é metáfora para o conhecimento nos escritos nietzscheanos e, logo, o conhecimento é consequência do excesso de imaginação.³¹⁴ A imaginação de Prometeu criou a luz antes de a possuí-la e, com a entrega aos homens, criou a divisão entre humanidade e divindade. A entrega da luz aos homens condicionou-lhes a ação. Com a afirmação de que Prometeu criou a luz com a imaginação, podemos concluir que a imaginação é criadora.³¹⁵ A distinção mais exata entre imaginação e conhecimento é que com as razões que a mente oferece para interpretação das sensações, *o conhecimento coloca beleza nas coisas*.³¹⁶

A IMAGINAÇÃO NOS SONHOS DE ZARATUSTRA.

Explicamos um conceito de imaginação na filosofia de Friedrich Nietzsche. No entanto, no início do texto afirmamos que o sonho e a imaginação estão relacionados. Outro caminho para a investigação da imaginação é a compreensão da atuação que exerce nos sonhos e, decorrentemente, outro caminho para a investigação dos sonhos é a interpretação de *Assim falou Zaratustra* (1885). Como a imaginação opera nos sonhos de Zaratustra? Para responder a essa pergunta, foram selecionados os capítulos: “O

³¹⁴ No aforismo 300 de *Gaia ciência*, investigamos o seguinte excerto.

Foi preciso que Prometeu *imaginasse* antes de haver roubado a luz e pagasse por isso – para finalmente descobrir que havia criado a luz, ao ansiar por ela, e que não apenas o ser humano, mas também a *divindade* fora obra de suas mãos e ágil em suas mãos? Tudo apenas imagens do formador de imagens? (NIETZSCHE, 2012, p. 180)

A interpretação aqui esboçada sobre a relação entre o fogo e o conhecimento nos escritos nietzscheanos se referencia ao aforismo 344 de *Gaia ciência* (cf. NIETZSCHE, 2012, p. 208-210).

³¹⁵ Nietzsche escreve sobre a importância da solidão para a criação no capítulo “Do caminho do criador” na segunda parte de *Assim falou Zaratustra* (cf. NIETZSCHE, 2011, p. 60).

³¹⁶ A afirmação de Nietzsche de que o conhecimento coloca a beleza nas coisas é verificável no aforismo 550 de *Aurora* (cf. NIETZSCHE, 2016a, p. 243).

menino com o espelho”, “O adivinho”, “A hora mais quieta” e “Dos três males”, capítulos da segunda e da terceira parte de *Assim falou Zaratustra* (1885) que tratam sobre os sonhos de Zaratustra e que oferecem uma possibilidade de interpretação sobre como a imaginação é exercida na personagem de Nietzsche. Diversas imagens são oferecidas nessa obra filosófica e literária de Nietzsche, no entanto, a interpretação aqui esboçada se direciona não às imagens da narrativa, mas à imaginação de Zaratustra nos capítulos em que sonha. Logo, as imagens serão aqui apresentadas, não para uma interpretação completa do capítulo, mas para uma interpretação parcial (dentre outras perspectivas possíveis) de como a imaginação de Zaratustra atua na relação com os sonhos.

No sonho “O menino com o espelho”, capítulo homônimo da segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, uma criança aparece a Zaratustra mostrando-o um espelho refletindo a imagem com a careta e o riso de um demônio galhofeiro.³¹⁷ O sonho é compreendido por Zaratustra como um aviso de que a imagem da *doutrina* de Zaratustra é distorcida pelos inimigos, de modo que aqueles que mais ama se envergonharão dos presentes que ele lhes fez e de que as amizades estão a se dispersar. Zaratustra levanta-se rapidamente, admirando sua serpente e sua águia com seu rosto que irradiava (como a aurora) uma felicidade iminente e comentando a seus animais a própria transformação, pronto a descer da montanha para curar-se com os sofredores, a aproximar-se de seus amigos e seus inimigos e a apresentar aos que mais ama. Ao descer da montanha, Zaratustra segue por novos caminhos, cansa-se das velhas línguas e uma nova fala o vem como a um criador, seu espírito deseja não mais caminhar com solas gastas e então, pula para a carruagem do furacão para o fustigar com sua maldade, com grito e júbilo viaja por amplos mares até encontrar as ilhas bem aventuradas onde se encontra com seus amigos e onde pode agradecer a seus inimigos por arremessar-lhes a sua lança. Essas são as imagens oferecidas por Nietzsche no capítulo “O menino com o espelho” de *Assim falou Zaratustra*. Como se manifesta a imaginação de Zaratustra nesse capítulo?

Ao Zaratustra interpretar as sensações de seu corpo enquanto dormia, em sonho aparece-lhe um menino com um espelho e o objeto, por sua vez, reflete um demônio

³¹⁷ *Assim falou Zaratustra*, pt. 2, “O menino com o espelho” (cf. NIETZSCHE, 2011, p. 79-81).

galhofeiro que ri. A criança e o espelho aparecem a Zaratustra pela recordação das imagens que o afetou desperto. A reflexão de Zaratustra no espelho como um demônio galhofeiro que ri é interpretada por ele não como a si mesmo, mas como sua doutrina, ou seja, a própria imagem expressa aquilo que ele acredita e ensina a acreditar, assim como seus gestos para com os demais. A imagem própria é expressão da crença e da atividade que essa crença exerce corporalmente. A distorção das crenças de Zaratustra por seus inimigos o faz imaginar a vergonha sentida por aqueles que estabelece uma relação de amor e como o afastamento dos amigos. Zaratustra se relaciona consigo a partir das consequências que exerce naqueles por quem nutre afeto; a imagem de si expressa o afeto exercido em quem tem vínculo. Dessa maneira, Zaratustra imagina a si mesmo como o vínculo com seus inimigos pela lança, com seus amigos pela proximidade e com aqueles que ama pela dádiva. Ou seja, trata-se de interpretar a si como a relação com aqueles a quem se é afetado negativamente e da influência que o afeto negativo exerce sobre aqueles a quem se vincula por afeto positivo. Atentemo-nos que a relação que Zaratustra escolhe para se vincular com os seus inimigos é expressa pela lança, ou seja, a violência que Zaratustra escolhe exercer é à distância. Zaratustra age desperto tendo em vista seu sonho. A distorção da imagem o felicita, ou seja, as más condições o motivam como uma oportunidade de agir para a transformação. Em seguida, Zaratustra comenta com seus animais (a águia e a serpente) a própria oportunidade de transformar a relação com os demais como uma bem aventurança. A explicação aos animais estimula a interpretação dos outros sobre si mesmo com sensação de alegria e, conseqüentemente, a atividade que os outros exercem visa a alegria da própria condição. Os sofredores são percebidos como médicos porque as imagens que Zaratustra está disposto a oferecer para a interpretação dos sofredores acerca da própria disposição corporal colocam prazer na relação que estabelecem consigo e, da mesma maneira, Zaratustra pode perceber a própria aptidão de transformação dos demais. O sonho de Zaratustra o leva a descer da montanha e a procurar por novos caminhos, por novas línguas, ou seja, a imaginação o estimula a relacionar-se com imagens desconhecidas, a interpretar outras sensações de outra maneira. A imagem em que o espírito deseja não caminhar solas gastas significa que o uso da mesma interpretação acerca das coisas é enfraquecedora. Para Nietzsche, o pensamento deve interpretar as transformações. Zaratustra, então, entra no furacão,

submetendo-se a condições adversas que recondicionam seus impulsos, até que possa *agradecer* a seus inimigos pela crítica que está disposto a direcionar-lhes, ou seja, a estar em condição em que a oposição o fortalece, assim como a ensinar a vontade aos amigos e aos que ama.

•

No capítulo “O adivinho” de *Assim que falou Zaratustra*, o sonho de Zaratustra é motivo de fonte de conclusões a partir da primeira causa que ocorresse ao espírito, ao descrevê-lo aos seus amigos e discípulos como um enigma cujo sentido está escondido e aprisionado. Segundo a profecia de um adivinho no sonho de Zaratustra, o trabalho para os homens tornam-se vão, o vinho torna-se veneno, o mau olhado cresta o campo e o coração – o mar recua, o chão abre e a profundidade não quer devorar. Ao escutar a profecia de um adivinho que vê descer sobre os homens uma grande tristeza e os melhores entre eles cansarem de suas obras, acompanhando a crença de que tudo é vazio, de que tudo é igual e de que tudo foi, o corpo de Zaratustra se transforma nos homens proferidos pelo adivinho.³¹⁸ Zaratustra – preocupado em como salvar a sua luz através do crepúsculo – sonha que havia renunciado à vida, que se tornara noturno e solitário guardião de túmulos no cemitério, que zelava por ataúdes de vidro respirando o cheiro de eternidades empoeiradas enquanto a vida vencida o contemplava. A imobilidade, a pior de suas amigas, o acompanhava. A chave de todos os portões, a mais enferrujada de todas as chaves, pressionava o mais rangente de todos os portões ao fim de um caminho que oscilava entre o som entre o irritado grasnido do pássaro hostil e do mais terrível e entristecedor silêncio. O portão ecoa pancadas semelhante a trovões, aberto subitamente por um vento violento que o escancara, impulsionando um ataúde negro. O ataúde rompe e espalha gargalhadas, caretas de crianças, anjos, corujas, bufões e borboletas do tamanho de crianças que zombavam e bramiam contra Zaratustra, jogando-o contra o chão. O discípulo de Zaratustra interpreta como se sonhasse com seus inimigos, no entanto, identificando-o com o vento estridente que escancara os portões da cidade da morte, com as gargalhadas de crianças, coloridas maldades e angelicais caretas da vida, rindo dos noturnos guardiães de túmulos e quem faz retinir as chaves sombrias e, por sua vez, os outros se amontoam tomando-lhe as mãos e procurando persuadir a deixar o

³¹⁸ *Assim falou Zaratustra*, pt. 2, cap. “O adivinho” (cf. NIETZSCHE, 2011, p. 127-130).

leito e a tristeza para retornar a eles. No entanto, Zaratustra desconfia (com olhar alheio) da interpretação do sonho a partir da primeira explicação que ocorre no espírito do discípulo. Ao colocar-se de pé, transfigurando-se, imagina boas refeições com seus amigos e discípulos graças aos sonhos ruins. Como opera a imaginação no sonho "O adivinho"?

As imagens contidas no sonho indicam que os homens não encontram sentido na atividade exercida pelo corpo e, da mesma maneira, Zaratustra não encontra o sentido do sonho. Os homens da profecia do adivinho no sonho, além de estarem submetidos à ausência de sentido, ou seja, de que tudo é vazio, acreditam (ou imaginam) que tudo é a atividade que exercem sobre o mundo é igual às atividades passadas, que aquilo que encontram é o mesmo e, finalmente, que todo o sentido está no que já se passou. O prazer torna-se desprazer. Os homens encontram afetos negativos no que decorre de sua atividade. Zaratustra interroga a seus próximos o sentido do sonho. O sentido do sonho é interpretável não apenas por si mesmo, mas pelas pessoas que Zaratustra nutre afeto, ou ainda, que acreditam em sua palavra. As pessoas em que existe relações positivas de afeto podem transformar o sentido dos afetos negativos. Como Nietzsche escreve posteriormente: "alguma explicação é melhor do que nenhuma".³¹⁹ Assim como, a miséria ou felicidade é o motivo em que se acredita impulsionar as ações.³²⁰ Com o cansaço dos homens na profecia do adivinho, a imaginação de Zaratustra no sonho crê que a transformação das condições em que se encontra é impossível, de que guarda memórias mortas e que a vida está aprisionada assistindo-o. Zaratustra está preocupado com a salvação de sua luz que interpretamos nesse artigo como o seu conhecimento, como a capacidade de colocar a beleza nas coisas e modificar a ação dos homens. Mais uma vez, Zaratustra teme que as interpretações que elabora sobre o mundo não tenham força para exercer uma boa condição. De maneira semelhante ao sonho anterior, "o menino com o espelho", Zaratustra teme estar submetido às mesmas interpretações acerca do mundo, imagem expressa tanto pela luz que busca se salvar no crepúsculo, quanto pela eternidade empoeirada em que se encontra, e também pela chave gasta que tenta abrir o portão. Quando Zaratustra abre o portão, as imagens que aparecem podem ser da sabedoria e da felicidade daqueles que se criam se opondo a ele. Quando

³¹⁹ *Crepúsculo dos ídolos*, VI. "Os quatro grandes erros", §5 (cf. NIETZSCHE, 2017, p. 36).

³²⁰ *Gaia ciência*, §44 (NIETZSCHE, 2012, p. 83; grifos do autor).

Zaratustra interroga aos discípulos o sentido do sonho, a interpretação que decorre é uma inversão, a de que é ele mesmo as imagens que o aterrorizaram e que vencem a condição de fraqueza e imobilidade em que se encontrava. Após a interpretação dos discípulos e amigos, Zaratustra compreende o sonho por si mesmo, e não fala aos próximos, mas decide preparar uma boa refeição como consequência do sonho ruim. É possível a interpretação de que Zaratustra não conta aos discípulos o sentido que imaginou de seu sonho porque interpretou que seus discípulos eram os homens cansados das obras. A refeição indica que se a negatividade aparece, a melhor ação é se preparar com boas sensações.

•

No capítulo “A hora mais quieta”, Zaratustra apresenta o sonho ao descrevê-lo como diálogo com uma irada senhora que nomeia a hora mais quieta, ordenando ao Zaratustra, um obediente a contragosto, que se disponha a ir para longe de seus amigos. As imagens que o sonho apresenta são da hora mais quieta que, tirando o chão de Zaratustra, recomenda sem voz que diga suas palavras e se faça em pedaços, que diga o que sabe aos outros. Os homens zombaram de Zaratustra ao seguir seu caminho, tremendo os pés desde então. A hora mais quieta profere sem voz a Zaratustra que, independente da zombaria, é alguém que desaprendeu a obediência e agora deve ordenar, como pode existir alguém que tem o poder e não quer dominar? A respeito de sua timidez, de não possuir a voz de leão, a hora mais quieta aconselha que as palavras mais quietas são as que trazem a tempestade, que os pensamentos com pés de pomba dirigem o mundo, que tornes criança e não sinta vergonha, mas Zaratustra não quer. “Zaratustra, teus frutos estão maduros, mas não estás maduros para teus frutos! Assim, tens de voltar para a solidão, pois ainda deves ficar macio”.³²¹ Ao contar este sonho para os amigos para não endurecer-lhes o coração, anuncia seu retorno à solidão e se interroga sobre sua avareza. A violência da dor o tomou e chorou alto de modo que ninguém pode consolá-lo.

Discorramos em primeiro sobre como age a imaginação no sonho e, em seguida, sobre como age a imaginação desperta. A imaginação em atividade no sonho personifica a solidão de Zaratustra. Nietzsche atribui ao momento em que se está em

³²¹ *Assim falou Zaratustra*, pt. 2, cap. “A hora mais quieta” (cf. NIETZSCHE, 2011, p. 138-141).

solidão uma divisão na própria pessoa de Zaratustra, em que ocorre um diálogo entre a atividade voluntária e involuntária no corpo. A hora mais quieta pode ser a expressão do pensamento involuntário na solidão, que por sua vez, motiva Zaratustra a outra postura em relação aos outros e ao distanciamento das amizades. O sonho, como visto na primeira parte do trabalho, é fonte de conclusão de boa ou má consciência em relação às pessoas.³²² Zaratustra identifica que as suas palavras não exerceram efeito sobre os homens e que tem má consciência em relação a eles. A imaginação do sonho é explicada pela interpretação das reações dos demais acerca das próprias palavras e pela ausência de apresentação das próprias palavras por timidez. A solidão indica que Zaratustra conte aos outros o que sabe, mesmo que as palavras possam ser interpretadas como negativas. Os ensinamentos de Zaratustra são decorrentes das próprias experiências, mas ele se envergonha dos próprios pensamentos e de recomendar que as demais pessoas sigam seus pensamentos. A imagem que possui das próprias ideias é associada ao desprezo pelos outros. Zaratustra desaprendeu a obediência, ou seja, não sabe mais acreditar no motivo dos outros homens. A hora mais quieta indica que se Zaratustra possui outras crenças, que as indique aos homens, independente das reações; e da mesma maneira, se as novas crenças explicam novas atividades, que sejam ensinadas aos homens. Zaratustra teme ensinar aos homens a agir de uma nova maneira porque isso expressa a responsabilidade sobre esses atos. Após Zaratustra contar aos amigos o sonho, distanciou-se e interpretou-se na vida desperta como avarento por não oferecer aos homens o conhecimento que produziu. A interpretação imaginativa na vida desperta acerca da vida sonhada é motivo de sofrimento. O sonho indica que a solidão motivará a encontrar alegria naquilo que produz para posteriormente indicar aos demais.

•

No capítulo “Dos três males”, Zaratustra descreve que no o sonho segurava uma balança que pesa o mundo.³²³ O mundo se oferece ao sonho como uma maçã de ouro madura, de pele fresca, suave e sedosa, ou como uma árvore curvada com apoio de pé para o encosto de um caminhante cansado, ou como mãos graciosas entregando um relicário aberto para olhos púdicos e adoradores. No outro prato da balança, o sonho

³²² O uso do sonho para o esclarecimento da boa ou má consciência em relação a uma pessoa que desperta dúvidas acordado é explorado em *Humano, demasiado humano II*, “I. Opiniões e sentenças diversas”, aforismo 76 (cf. NIETZSCHE, 2008c, p. 42).

³²³ *Assim falou Zaratustra*, pt. 3, cap. “Dos três males” (cf. NIETZSCHE, 2011, p. 178-182).

contrapesa o mundo com a luxúria, com a ânsia de domínio e com o egoísmo. Respectivamente, a maçã de ouro corresponde à luxúria, a árvore curvada com o apoio de pé para o encosto de um caminhante cansado com a ânsia de domínio e as mãos graciosas entregando um relicário aberto para os olhos púdicos e adoradores com o egoísmo. Em seguida, próximo a uma árvore com ampla copa e perfume forte que é testemunha, Zaratustra segura a balança equilibrada sobre o mar. A princípio os três, a luxúria, a ânsia de domínio e o egoísmo são males no mundo. Os dois primeiros males recebem sete imagens. A luxúria é interpretada como 1. maldição por aqueles que desprezam o corpo; 2. fogo em que a gentalha é consumida; 3. inocência e liberdade; gratidão do futuro ao presente e felicidade na terra aos corações livres; 4. vinho dos vinhos aos de vontade leonina; 5. grande imagem de felicidade e suprema esperança; 6. um casamento entre o homem e a mulher e 7. cerca para as palavras que impeça os porcos e entusiastas de invadirem o jardim. A ânsia de domínio é interpretada como 1. açoite para os duros de coração; 2. peste para os povos vaidosos; 3. terremoto que quebra tudo o que é podre; 4. rastejo mais baixo que a cobra para o homem até o grande desprezo gritar; 5. professora do grande desprezo em que a expulsão do outro torna a expulsão de si; 6. subida para os puros e solitários até alturas que bastam a si mesmas e 7. desejo por descer e dominar. O egoísmo, por sua vez, não recebe sete definições imagéticas. O egoísmo é animador e ao redor dele tudo se torna espelho. ”Com suas palavras sobre o que é bom e ruim, esse prazer-consigo se protege como com bosques sagrados, com os nomes de sua felicidade, bane de sua presença tudo o que é desprezível”.³²⁴ O egoísmo afasta de si a sabedoria lamuriante, desconfiada demais, que encontra um sentido vão no mundo e também afasta de si a devoção, a fidelidade servil que tudo tolera e com tudo está satisfeita.

O capítulo “Dos três males” exemplifica a interpretação imaginativa da realidade pelo sonho, em que as interpretações sobre as sensações de luxúria, de ânsia de domínio e de egoísmo são direcionadas por outras imagens diversificadas. A luxúria, a ânsia de domínio e o egoísmo é interpretada com diversas imagens diferentes, ou seja, são sentimentos com valores diferentes para seguir como conduta a partir do sentimento que proporciona cada imagem. A imaginação de Zaratustra transforma os males luxúria, ânsia de domínio e egoísmo em bondades e maldades. Equilibrar a balança sobre o mar

³²⁴ Assim falou Zaratustra, pt. 3, cap. “Dos três males” (cf. NIETZSCHE, 2011, p. 178-182)

significa que a luxúria, a ânsia de domínio e o egoísmo serão avaliados dentro das mudanças no mundo. A maçã de ouro é equilibrada como luxúria pela sensação de poder ao possuí-la, a árvore com descanso para os pés é equilibrada com a ânsia de domínio pelo prazer que proporciona ao outro e as mãos oferecendo o relicário aberto é equilibrada com o egoísmo porque o presente modifica a imagem que o outro percebe.³²⁵ A transformação da sensação de luxúria, ânsia de domínio e egoísmo depende da perspectiva de quem interage com Zaratustra. Como visto no capítulo anterior, aforismo 5 do sexto capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*, a explicação de uma condição fisiológica deve fornecer uma explicação habitual a atividade que alguém exerce sobre o mundo. Algumas explicações sobre as imagens oferecidas para a interpretação da luxúria, da ânsia de domínio e do egoísmo podem ser apresentadas, enquanto outras foram autoexplicativas no exemplo. É certo que falta uma investigação mais aprofundada acerca das tipologias que Nietzsche oferece para a transvaloração da luxúria, da ânsia de domínio e do egoísmo. No entanto, provisoriamente atentemo-nos como a luxúria estimula o corpo e, portanto, é ruim para os que anestesiam o corpo (tendo em vista outro mundo) e boa para os que desejam o mundo. Mesmo que a luxúria seja boa para os que desejam o mundo, alguns tem um bom futuro advindo do usufruto do presente e alguns correm o risco de serem consumidos. A ânsia de domínio é interpretada como ruim para os que exigem um tratamento específico, que elaboram uma atenção para consigo mesmos e como boa para aqueles que são solitários ou se atentam para quem está abaixo de si mesmo na hierarquia. O egoísmo imagina a si mesmo em tudo o que encontra, avalia o que é bom e ruim para o próprio corpo, tem em vista a proteção da felicidade e afasta o que a põe em risco. Se a felicidade ou a miséria é o motivo em que se crê,³²⁶ no egoísmo protege o motivo das próprias ações, a imagem que condiciona a atividade. ”Amai então vosso próximo como a vós mesmos - mas sede antes aqueles que *amam a si mesmos*”.³²⁷

³²⁵ Nietzsche escreve sobre a relação entre amor e egoísmo no aforismo 14 de *Gaia ciência* (NIETZSCHE, 2012, p. 63-65).

³²⁶ *Gaia ciência*, §44 (NIETZSCHE, 2012, p. 83; grifos do autor).

³²⁷ *Assim falou Zaratustra*, pt. 3, cap. “Da virtude que apequena” (cf. NIETZSCHE, 2011, p. 159-164; grifos do autor)

CONCLUSÕES FINAIS:

Se desde Platão (427 a.C.- 348 a.C.), a alma apreende os objetos gradativamente (da imagem ou aparência à idéia ou essência), característica que permanece em René Descartes (1596-1650), estabelecendo a imaginação como primeira faculdade do conhecimento e o compreensão como segunda faculdade do conhecimento, Friedrich Nietzsche (1844-1900) rompe com a tradição filosófica ao estabelecer o conhecimento como decorrência do excesso da imagem, ou mais especificamente, ao atribuir beleza à imagem. No entanto, se o conhecimento para Platão e Descartes decorre de uma atividade pura da lógica ou matemática, o conhecimento para Nietzsche decorre de uma atividade estética. Com essas condições se torna apta a interpretação da segunda epígrafe desse trabalho.

*Um dia imaginei ver a alma de um deus brincar
em vossos brinquedos, ó homens do puro conhecimento!
Um dia não imaginei arte melhor do que vossas artes!*³²⁸

O conhecimento é o mesmo procedimento da imaginação que, no entanto, coloca prazer na atividade do pensamento em interpretar o corpo. A atividade que o corpo exerce direciona a imaginação e, reciprocamente, a imaginação direciona a atividade do corpo. Zaratustra discursa não imaginar arte melhor que as artes do homem do conhecimento porque percebe como o conhecimento transforma a vivência. No entanto, no capítulo indicado Zaratustra adverte um tipo de conhecimento que afasta o homem de desejar criar com as coisas para apenas contemplá-las e indica que o conhecimento deve proporcionar criação e amor à vida. A imaginação atua lembrando as imagens que estimularam o corpo e habitua uma interpretação causal. A imagem oferecida para a interpretação da sensação de outrem deve considerar a perspectiva que possui, sua condição, a atividade que exerce sobre o mundo, para proporcionar-lhe prazer. Assim, o conhecimento descrito por Nietzsche habitua o amor à vida.

Na interpretação aqui presente, os sonhos transformam a ação dos homens na vida desperta e a imaginação (que age com liberdade no sonho) compensa os instintos enfraquecidos. Os sonhos de Zaratustra expressam a relevância que tem para a

³²⁸ Assim falou Zaratustra, pt. 2, “Do imaculado conhecimento” (2011, p. 117-118).

personagem transformar a percepção que os demais tem do mundo, ou ainda, de transformar a vida de modo a ver beleza em si mesma, ao invés de se lamentar ou se submeter. A imagem de Zaratustra é autopercebida a partir das crenças que o motivam na interpretação do mundo. As críticas que Zaratustra percebe nos homens é medida para a sua ação, assim como os efeitos que das críticas sobre aqueles a quem é importante. Zaratustra também está disposto a procurar o sentido de seu sonho através da perspectiva daqueles com quem partilha a vida, os amigos e discípulos, sem no entanto abandonar a própria perspectiva. Zaratustra não desvia de procurar uma nova imaginação e um novo conhecimento e, assim, experienciar uma nova atividade corporal no mundo. Da mesma maneira, Zaratustra não desvia de transmutar o que é sofrimento e manter afetos negativos distantes, mas vivenciáveis.

Ora, se desejamos falar em imaginação nas diversas áreas do conhecimento que investigam a ação humana, façamo-nos as seguintes questões nos auxiliando da filosofia de Nietzsche: que sensação estamos sentindo com os acontecimentos atuais? Em que acreditamos ser motivo das nossas sensações? A quais vivências nós estamos nos habituando? Quais imagens procuramos para guiar a nossa atividade corporal e transformar o prazer em perceber o mundo, assim como o prazer dos demais que nos acompanham em perceber o mundo? Em suma, o que nós sonhamos? O que nós queremos?

Onde está a beleza?

Onde tenho de querer com toda a vontade;

onde quero amar e declinar,

para que uma imagem não permaneça apenas imagem.³²⁹

BIBLIOGRAFIAS:

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução por: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz & Terra, 2014.

DESCARTES, René. “Meditações”. *Os pensadores*. Tradução por: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução por: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005a.

³²⁹ Assim falou Zaratustra, pt. 2, “Do imaculado conhecimento” (cf. NIETZSCHE, 2011, p. 117).

- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Tradução por: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*: ou Helenismo e Pessimismo. Tradução por: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução por: Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*: como alguém se torna o que se é. Tradução por: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II*: um livro para espíritos livres. Tradução por: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008c.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução por: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por: Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*: reflexões sobre preconceitos morais. Tradução por: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2016a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*: maldição ao cristianismo; *Ditirambos de Dionísio*. Tradução por: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2016b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*: ou como se filosofa com o martelo. Tradução por: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2017.
- PLATÃO. *A República*: ou sobre a justiça, diálogo político. Tradução por: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 2a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- VEYNE, Paul. *Os gregos acreditavam em seus mitos?*: ensaio sobre a imaginação constituinte. Tradução por: Mariana Echalar. São Paulo: Unesp, 2014.

A ESCRAVIDÃO DOS ANTIGOS COMPARADA À DOS MODERNOS: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A RECEPÇÃO DAS IDEIAS DE ARISTÓTELES NA MODERNIDADE

Alan Duarte Araújo*

Resumo: Este artigo busca esclarecer as divergências entre os compromissos teórico-práticos de Aristóteles e da moderna tradição liberal, referentes à escravidão. Para tanto, avalia-se a parcialização da obra aristotélica em sua recepção moderna, a qual se consuma na abstração da especificidade do procedimento teórico-metodológico de Aristóteles. A devida investigação desse tema só foi concebível na medida em que procurou-se superar os limites da abordagem “historicista”, bem como problematizou-se a “apologética” liberal, como inequívoca defensora da liberdade. Por fim, o que no Estagirita configura-se como um “amplo senso de realidade”, na moderna tradição que o assimila termina apresentando-se como uma questionável ideologia.

Palavras-chave: Escravidão. Liberalismo. Ideologia.

THE SLAVERY OF ANCIENT COMPARED TO THE MODERN: AN INVESTIGATION ON THE RECEPTION OF ARISTOTLE'S IDEAS IN THE MODERN ERA

Abstract: This article seeks to clarify the divergences between Aristotle's theoretical-practical commitments and the modern liberal tradition, regarding slavery. For this purpose, the partialization of Aristotelian work in its modern reception is evaluated, which is consummated in the abstraction of the specificity of Aristotle's theoretical-methodological procedure. The proper investigation of this theme was only conceivable insofar as it sought to overcome the limits of the “historicist” approach, as well as problematizing the liberal “apologetics”, as an unequivocal defender of freedom. Finally, what in Estagirita is configured as a “broad sense of reality”, in the modern tradition that assimilates it ends up presenting itself as a questionable ideology.

Keywords: Slavery. Liberalism. Ideology.

INTRODUÇÃO

A elaboração teórica de Aristóteles é extensa, englobando temáticas concernentes à Metafísica, à Teologia e à Ontologia, reportando-se até mesmo à Física, à Política e à Ética. Naturalmente, todas essas reflexões não se apresentam

* Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Atualmente desenvolve pesquisas nas temáticas relativas ao procedimento dialético em Hegel e Marx. Email: duartealanaraujo@hotmail.com

absolutamente separadas, possuindo, na verdade, um liame imanente que as conectam. Em razão dessa extensão, é compreensível que a recepção das ideias de Aristóteles não se refira à completude de seu pensamento. Inclusive, em virtude dos avanços das ciências modernas, as quais terminaram por relegar à história das ideias algumas das contribuições mais instigantes de Aristóteles às ciências naturais de sua época.

O que se busca aqui investigar e questionar é o porquê certa tradição do pensamento moderno acolheu, unilateralmente, algumas das concepções aristotélicas “problemáticas”, em detrimentos de outras. A abordagem do que seria uma concepção “problemática” em Aristóteles será feita somente ao longo do trabalho, mas pode-se já antecipar, neste momento da exposição, um argumento extraído de sua obra intitulada *A Política*: “pelas leis da natureza, há homens feitos para a liberdade e outros para a servidão” (ARISTÓTELES, 2006, p. 14). Como decorrência lógica dessa tese, alguns homens devem comandar a sociedade, ao passo que outros estão destinados à eterna obediência, por exemplo, os escravos.

Esse argumento aristotélico ecoou na modernidade, apresentando-se em correntes teóricas hodiernamente consideradas tão díspares, uma em relação à outra. Reporta-se, aqui, aos filósofos liberais e aos conservadores³³⁰. Desse modo, Hugo Grotius, buscando justificar o direito de escravidão decorrente do que compreende por “guerra justa”, remete ao pensamento aristotélico, uma vez que, segundo o Estagirita, há homens naturalmente destinados à servidão (LOSURDO, 2006, p. 35). De modo análogo o Schelling tardio³³¹ também evoca Aristóteles para sustentar que não podem

³³⁰ Neste primeiro momento da exposição, a distinção entre “liberais” e “conservadores” não é ainda questionada. Ao longo do trabalho, buscar-se-á expor algumas considerações que conduzirão ao leitor perceber que tal distinção se funda, por vezes, sobre formulações abstratas e gerais, não raro, descoladas dos concretos conteúdos sociais e políticas das categoriais filosóficas sustentadas nessas tradições do pensamento político. O próprio fato de que tanto Grotius como Schelling remeterem à Aristóteles para sustentar um argumento parecido é já um sinal dos limites desta distinção teórica. Todavia, em razão dos limites desse trabalho, não é possível se aprofundar na análise de tal questão.

³³¹ Não obstante seja possível (e necessário!) questionar a distinção formal entre liberais e conservadores, aqui, em vista do caráter introdutório deste momento da exposição, optou-se por destacar o Schelling tardio como um exemplo de um filósofo conservador. Tal juízo se configura em razão das críticas que Schelling manifesta às revoluções modernas, sobretudo à francesa, preferindo, antes, sustentar um *pathos* saudosista em relação a um passado onírico. Nesse tocante, Schelling expressa não apenas ter lido, mas também admirar as *Ruínas* de Volney, obra em que se expõe um passado ideal antigo, mas que agora se converteu tão somente em “ruínas”. Deve-se, ainda, assinalar a postura aristocrática e elitista do saber [tema clássico conservador], manifestada em um escrito de 1795, em que Schelling sustenta o esoterismo da filosofia, a qual seria propriedade de poucos eleitos. Lê-se, então: “Nunca mais, no futuro, o sábio se refugiará em mistérios, para esconder seus princípios aos olhos profanos. É um crime contra a humanidade ocultar princípios que são universalmente comunicáveis. Mas a própria natureza impôs limites a essa comunicabilidade; reservou, para os que são *dignos*, uma filosofia que, *por si mesma*, se

existir ordenamentos jurídicos que não levem em consideração a distinção natural e necessária entre dominadores e dominados, de forma que deve ser [*sollen*] uma atribuição do Estado garantir o *otium* dos melhores, em detrimento do fardo laboral carregado pelos “piores” (LOSURDO, 1998, p. 209).

Assim, indaga-se o motivo pelo qual um filósofo, que elaborou uma produção teórica tão rica e vasta como Aristóteles, foi tão parcializado e recortado em sua recepção por parte de uma determinada tradição de pensamento na modernidade. Além disso, levando em consideração o recorte que se traçou nos escritos aristotélicos em referência à questão da escravidão, indaga-se, ainda, se é correto comparar o tema da escravidão na obra do Estagirita com aquele presente em certa tradição moderna, fonte da presente investigação.

Para tanto, elabora-se a seguinte hipótese: O problema, em primeiro lugar, diz respeito a forma de leitura dos textos filosóficos. Ou seja, certos limites de interpretação acerca de um pensamento estão relacionados com um carência de metodologia filosófica, implicando na subsequente escassa compreensão dos escritos. Entretanto, esse seria apenas o aspecto mais superficial da questão aqui levantada. Parte-se do pressuposto de que a correta explicação da recepção unilateral dos escritos aristotélicos só será devidamente compreendida se a apologética liberal for esclarecida e criticada.

Em vista disso, evita-se pensar a filosofia liberal em sua pureza abstrata, segundo a qual o liberalismo deve, indiscutivelmente, ser assimilado à defesa incondicional da liberdade, ao passo que toda corrente intelectual que se propõe a criticar tal tradição de pensamento vem compreendida como “autoritária”, “estatista” ou, até mesmo, “totalitária”. O devido procedimento teórico-metodológico está, além da análise imanente dos textos aqui abordados, na compreensão da inter-relação entre elaboração conceitual e o movimento histórico-concreto e social no qual esse

torna *esotérica*, porque não pode ser *aprendida*, nem recitada, nem imitada hipocritamente, nem mesmo repetida por inimigos secretos e espíões – um símbolo para o vínculo dos espíritos livres, no qual todos eles se reconhecem, que não precisam ocultar e que, contudo, inteligível somente para eles, será, para os outros, um eterno enigma”. Cf. SCHELLING, Friedrich Von. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. In: *Os pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1973, p. 210-211. Ver ainda: LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 35-36. Ainda nesse tocante, é interessante destacar a crítica que Hegel elabora contra essa forma conservadora e aristocrática de conceber o saber. Hegel, a respeito de sua filosofia especulativa, sustenta: “Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo *exotérico*, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos. A forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos” (grifo nosso). Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito* [1807]. Tradução de Paulo Meneses. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013, § 13, p. 30.

pensamento se realiza. Sendo assim, investiga-se como as categorias liberais são efetivadas nas realidades dos países classicamente considerados como liberais, bem como os problemas que, a partir dessa efetivação, são levantados para os teóricos liberais.

OS LIMITES DA ABORDAGEM HISTORICISTA

Ao procurar esclarecer a especificidade e as diferenças segundas as quais o tema da “escravidão” é abordado na filosofia antiga e na filosofia moderna, o pesquisador, geralmente, depara-se com a seguinte tentação: explicar a diferença de tratamento, em razão das diferenças de períodos históricos. Dessa forma, apresenta-se, sob forma imediata e unilateral, o seguinte argumento: Trata-se, afinal de contas, de épocas distintas. Antigamente, no momento histórico no qual se situavam os filósofos gregos, a escravidão era algo aceitável e comum. Logo, é natural deparar-se com justificativas para a escravidão na obra de pensadores desse período.

Essa explicação em parte está correta. Afinal de contas, não é sensato exigir de um pensador antigo as mesmas preocupações de um pensador moderno. De fato, a grande diferença histórica desempenha um papel importante no momento da interpretação dos filosóficos. Isso é algo ineliminável. Todavia, repete-se: tal explicação só em parte está correta. Ela perde de vista a especificidade mesma que o tema da escravidão é tratado na obra de Aristóteles. Por mais que a escravidão fosse algo comum no seu período, não se deve desconsiderar que o Estagirita, em sua *Política*, aceita a existência da escravidão, mas não a louva ou a celebra. Com respeito a pretensa e suposta “ciência do senhor” de escravos, Aristóteles (2006, p. 18) é incisivo: “Não há aí nenhum trabalho grande ou sublime, e assim os que têm meios de evitar esse estorvo desembaraçam-se dele com algum intendente, quer para se dedicar à política, quer para se dedicar à filosofia”. Mais à diante, o filósofo grego prossegue na sua exposição e tece, novamente, uma sutil crítica: “Não há nada de magnífico em se servir de um escravo, enquanto escravo, nem em ditar a lei a pessoas que são forçadas a obedecer” (ARISTÓTELES, 2006, p. 62).

Se não há, aqui, como poderia ser corretamente objetado, uma clara e explícita recusa à escravidão, pelo menos pode-se sustentar que não há uma enfática celebração

dela. Essa “sensibilidade” do autor se manifestará em outros momentos de seu escrito, como quando Aristóteles (2006, p. 16-17; p. 37) rejeita a escravidão “convencional”, ou seja, a escravidão oriunda da guerra; ou quando afirma que se deve ser indulgente com os escravos, afinal, tratam-se de homens ainda e, como tais, não podem ser reduzidos a “simples máquinas de obedecer”.

Esses momentos da filosofia aristotélica não podem ser abstraídos, sobretudo quando a intenção é estabelecer comparações com certa forma moderna de tratar a escravidão, como será abordado posteriormente. No momento, deve-se chamar a atenção para um problema ainda mais grave oriundo, assim se entende no presente trabalho, de uma postura “historicista vulgar”, a saber: justificar o injustificável. De tal sorte que a escravidão, quer a antiga, quer a moderna, continua sendo uma relação social injustificável e, por mais que Aristóteles não a celebre como tal, ainda se configura como um limite de sua filosofia a não condenação explícita deste instituto.

É fundamental destacar esse aspecto, qual seja, o da injustificabilidade da escravidão, porque há uma tendência, já na modernidade, de justificar a escravidão dos *modernos*, com um argumento semelhante. Nesse tocante, é paradigmática a argumentação de Hannah Arendt, segundo a qual o que caracterizou a revolução americana foi um projeto de realizar uma ordem política e social fundada sob a liberdade e a paz, de modo que a persistência da escravidão lá verificada seria uma questão menor e até “indiferente”, posto que tal instituto estava tão amplamente difundido na tradição cultural da época, que sequer constituía-se como uma questão social ou mesmo gerava mal-estar. Sustenta Arendt:

Esta indiferença, difícil de compreender para nós, não era típica dos americanos e não pode ser debitada nem a uma particular dureza de coração nem a interesses de classe [...]. Para os europeus, a escravidão não fazia parte da questão social, como não fazia parte para os americanos.³³²

De imediato, pode-se afirmar que a perspectiva arendtiana peca por desconsiderar que no período em questão, aquele marcado pela revolução americana, muitos pensadores, inclusive europeus, manifestavam sim um “mal-estar” em relação à

³³² Segue assim na edição italiana: “E questa indifferenza, per noi difficile da comprendere, non era tipica degli americani e non può essere addebitata né a una particolare durezza di cuore né a interessi di classe. [...] Per gli europei la schiavitù non faceva parte della questione sociale, come non ne faceva parte per gli americani”. Cf. ARENDT, Hannah. *Sulla rivoluzione*. Milano: Edizioni di Comunità, 1983, p. 74.

escravidão. Basta recordar de Condorcet, Montesquieu, Constant, Kant, Hegel etc. Todavia, o que de fato chama a atenção na postura de Arendt é o “historicismo vulgar” que a embasa, segundo o qual a história é compreendida como uma progressão linear, ao longo de um “tempo homogêneo e vazio”³³³, em que o advento das modernas instituições liberais é compreendida sem dúvidas como um avanço em relação à tradição anterior.

Daí a perspectiva “vazia”³³⁴, uma vez que pouco importa se a escravidão subsiste nas relações concretas e cotidianas, a conclusão sobre o caráter “liberal” da revolução norte-americana continua inquestionável. E não apenas a escravidão continua a subsistir, como ela, na modernidade, tornou-se ainda mais cruel e violenta, na medida em que ela assume um caráter “mercantil”, sobre base racial.³³⁵ De igual maneira, ela se tornou mais camuflada e disseminada, uma vez que é possível argumentar no sentido de que as modernas relações de trabalho industrial se assemelham bastante às condições escravas, em especial no seu âmbito desumanizador. Se Marx, por vezes, estabelece um paralelo direto entre as modernas relações de trabalho e a escravidão, outras vezes ele é mais sutil, mas igualmente duro, na descrição de seu caráter desumanizador. Nesse tocante, Marx sinaliza na *Miséria da Filosofia* que o proletário se encontra reduzido a uma “carcaça do tempo”, em que “o tempo é tudo, o homem não é mais nada” (MARX, 2017, p. 61). Ainda a esse respeito, Marx insiste:

³³³ Retomo, aqui, a genial formulação de Walter Benjamin, o qual dedica uma parte considerável de suas teses *Sobre o conceito da História* para criticar a concepção historicista que reside no fundamento de toda perspectiva progressista e social-democrata. Assim conclui Benjamin em relação a tal tradição: “O seu método é aditivo: oferece a massa dos fatos acumulados para preencher o tempo vazio e homogêneo”. Ver, a esse respeito: BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 19 (tese XIII).

³³⁴ Pode-se sustentar que o “historicismo vulgar”, fundamentado na compreensão de um “tempo vazio e homogêneo”, não é estranho à tradição liberal. Montesquieu analisou a queda da antiga monarquia romana e o advento da república como um claro avanço em direção à liberdade, não obstante tal mudança política tenha se originado de uma “contrarrevolução” liderada pela aristocracia. Essa é a denúncia feita por Hegel, para quem a liberdade de uns – os patrícios – representava a ausência de liberdade de outros – os plebeus. Ver a esse respeito: LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*, p. 169-172.

³³⁵ Com respeito ao instituto da “escravidão-mercadoria sobre base racial”, observada principalmente nos Estados Unidos e na Inglaterra no século XVIII e XIX, Losurdo descreveu seu caráter ainda mais cruel e virulento na sua formação moderna: “[...] processo que reduz cada vez mais o escravo à mercadoria e afirma o caráter racial da condição à qual ele está submetido. Um abismo intransponível separa os negros da população livre: leis cada vez mais rigorosas proíbem e estigmatizam como crime as relações sexuais e matrimoniais inter-raciais. Estamos já na presença de uma casta hereditária de escravos, definida e reconhecível apenas pela cor de pele”. O que o conduz a concluir: “Portanto, a escravidão na sua forma mais radical triunfa nos séculos de ouro do liberalismo e no coração do mundo liberal”. Cf. LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida/SP: Ideias&Letras, 2006, p. 48-49.

[...] a abstração de toda humanidade, até mesmo da *aparência* de toda humanidade, praticamente já é completa entre o proletariado instruído; porque nas condições de vida do proletariado estão resumidas as condições de vida da sociedade de hoje, agudizadas do modo mais desumano; porque o homem perdeu a si mesmo no proletariado [...].³³⁶

Em face de tal configuração concreta do instituto da escravidão, que é tenaz em resistir desaparecer nas sociedades liberais, o historicismo se revela um procedimento crítico ineficaz e, por vezes, completamente “cego”. Conclusão inevitável, na medida em que Arendt, em outro escrito, insiste em abstrair do fundamento histórico-concreto da realidade, refugiando-se, uma vez mais, na apologética liberal. Sustenta Arendt (2004, p. 266): “[...] o problema da cor na política mundial surgiu do colonialismo e imperialismo das nações europeias – isto é, o único grande crime em que os Estados Unidos jamais estiveram envolvidos”. Em face de tamanha fantasia, revela-se forçoso a concordância com Losurdo (2012, p. 178): “A leitura arendtiana da história dos Estados Unidos, de fato, condenava à insignificância a tragédia colonial dos pele-vermelhas e dos negros e, portanto, negava a ambos o ressarcimento simbólico”.

METODOLOGIA E SENSO DE REALIDADE EM ARISTÓTELES

Como apresentado na introdução desta pesquisa, uma das hipóteses para enfrentar o impasse aqui proposto diz respeito a uma carência de leitura adequada e compreensão de textos filosóficos. Com isso, subscreve-se a observação levantada por Marx (2017, p. 97): “Ora, a metafísica, a filosofia inteira, resume-se, segundo Hegel, no método”. Nesse sentido, a pergunta que naturalmente emerge é: em que medida a

³³⁶ ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A sagrada família: ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Tradução de Marcelos Backes. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 49. Ainda no tocante à dura, mas sutil, crítica marxiana aos processos socioeconômicos de desumanização dos trabalhadores, pode-se destacar a recordação e a concordância de Marx com a exclamação de um francês, no período em que se discutia a elaboração de um imposto sobre os cães: “Pobres cães! Já querem vos tratar como homens!”. O curioso dessa expressão acerca das condições dos cães, por vezes melhores que a de certos homens, é que, no final do século XIX, podia-se ler em alguns parques públicos dos Estados Unidos a seguinte norma: “Proibido o ingresso aos cães e aos negros (*niggers*)”. Uma vez mais, ilumina-se as condições desumanas que homens de determinadas classes e cor de pele sofriam no centro dos países hodiernamente considerados como liberais. Ver a esse respeito: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. br. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 151. LOSURDO, Domenico. *A não-violência: Uma história fora do mito*. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. Rio de Janeiro: Revan, 2012, p. 182.

retomada liberal e conservadora de Aristóteles compreendeu e destacou o procedimento teórico-metodológico do filósofo grego?³³⁷

Ora, *A Política*, em sua riqueza temática, busca compreender não apenas o que é o Estado, como também investigar as diferentes formas de governo e constituições, as diferentes culturas dos diversos povos, o que conduz a sedições e revoluções nos variados governos, as melhores formas de organização social relativa à natureza de cada povo, dentre outras questões igualmente relevantes. Não obstante seus inúmeros temas trabalhados, o ponto de partida, inclusive em sua perspectiva crítico-metodológica, é a natureza do Estado, posto que este vem compreendido como “o primeiro objeto a que se propôs a natureza” (ARISTÓTELES, 2006, p. 5). É próprio do procedimento aristotélico conceber o Estado como uma grandeza política que “basta a si mesmo” e, como tal, pode conferir bem-estar às suas partes, quais sejam, os cidadãos. Nessa linha de raciocínio, argumenta Aristóteles:

O todo existe necessariamente antes da parte. As sociedades domésticas e os indivíduos não são senão partes integrantes da Cidade, todas subordinadas ao corpo inteiro, todas distintas por seus poderes e suas funções, e todas inúteis quando desarticuladas, semelhantes às mãos e aos pés que, uma vez separados do corpo, só conservam o nome a aparência, sem a realidade, como uma mão de pedra. O mesmo ocorre com os membros da Cidade: nenhum pode bastar-se a si mesmo. Aquele que não precisa dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é um deus, ou um bruto.³³⁸

³³⁷ Levanta-se o problema a respeito da compreensão do método aristotélico por uma razão secundária, na reflexão do artigo, mas não menos importante. Proponho esse debate, também, em função da reclamação, infelizmente cada vez mais comum, de professores dos cursos de filosofia que relatam uma incompreensão patente na maioria de seus alunos com relação aos escritos lidos e trabalhados em sala de aula. Daí o porquê sustentar a importância da retomada da compreensão filosófica mediante a exposição do método (bem como de sua tese central, hipóteses, problemáticas, argumentos secundários e assim por diante) do autor em questão. Ver-se-á como a desconsideração metodológica dos escritos de Aristóteles conduziram a recortes bastante questionáveis de seu pensamento.

³³⁸ ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 5. Ainda, pode-se indicar, no interesse de uma “história das ideias”, uma concepção semelhante em Hegel: “Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade”. Nesse tocante, o Estado, hegelianamente considerado, de acordo com o procedimento dialético e especulativo do filósofo alemão, é anterior aos indivíduos. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, § 258, p. 217. Para além da semelhança de concepções, o que não é do interesse meramente de uma “história das ideias” é compreender o porquê certos aspectos da filosofia de Aristóteles foi tão rapidamente assimilado por alguns autores liberais e conservadores, ao passo que a filosofia de Hegel foi amplamente rejeitada por inúmeros liberais e conservadores de seu período e das épocas seguintes. Uma hipótese para responder tal dilema concerne à diferença de postura que Hegel e Aristóteles sustentavam em relação à “escravidão”. Para um aprofundamento dessa questão, no que toca a polêmica em relação a Hegel, ver: LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*.

Para compreender em profundidade a natureza do Estado, bem como suas diferentes formas de governo e constituições, deve-se, antes, analisar pormenorizadamente suas partes. Segundo Aristóteles (2006, p. 9): “só se conhece a natureza de um todo pela análise de suas partes integrantes, sem exceção das menores”. Dessa forma, o Estagirita é conduzido a investigar as funções e as condições específicas do governo familiar e de seus membros, a saber: o senhor, o escravo, o marido, a mulher, o pai, os filhos e os bens econômicos. Logo, pode-se sustentar que é em razão à sua atenção ao *particular* – não descuidando de estabelecer as devidas conexões desse *particular* com o *universal*³³⁹, sob a figura do Estado – que Aristóteles revela um profundo e amplo “senso de realidade”³⁴⁰, ainda que, para tanto, deva investigar seriamente um instituto econômico, assim como uma condição humana, que está em voga no seu período: a escravidão. Todavia, como já destacado, investiga-o sem manifestar louvores ou celebrações pela prática.

Dessa forma, é forçoso que Aristóteles, ao tratar da particularidade do “poder do senhor” no governo doméstico, investigue igualmente a natureza da escravidão lá presente.³⁴¹ Por um lado, o Estagirita concebeu o escravo como uma “propriedade instrumental animada”, parte da casa e que, por natureza, deve obediência ao senhor, na medida em que este último está apto a comandar. Tal situação seria vantajosa para ambos. Por outro lado, para além dos evidentes limites dessa primeira formulação, é também Aristóteles a defender que “se cada instrumento pudesse executar por si mesmo a vontade ou a intenção do agente, [...] os arquitetos não mais precisariam de operários, nem os mestres de escravos”. Uma vez mais, aqui revela-se o sinal de que a preocupação primeira do filósofo grego é com a realidade, em sua configuração

³³⁹ Em sua obra dedicada à retórica, Aristóteles esclarece a razão pela qual é imperativo articular o particular com o universo. Sustenta o filósofo: “[...] o particular é tão infinitamente indeterminado que dele não é possível nenhuma ciência”. Cf. ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011, p. 47-48.

³⁴⁰ A admiração que Lukács manifesta por Aristóteles se explica em função do “amplo senso de realidade” do filósofo grego, mediante o qual sua construção categorial revelar-se-ia como um “parâmetro para a apreensão realmente filosófica da realidade”, em toda a sua riqueza e multiplicidade factual. Nesse sentido, ver: LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. Trad. br. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 98; p. 198.

³⁴¹ Algo semelhante ocorre no escrito aristotélico *Econômicos*: “Os elementos da casa são o homem e a propriedade. Mas, como a natureza de cada coisa se revela, antes de mais, nas partes menores, o mesmo se poderá aplicar à casa”. Aqui, pode-se observar com acuidade o movimento e a aplicação do procedimento de Aristóteles. Cf. ARISTÓTELES. *Econômicos*. Tradução de Delfim F. Leão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 7.

concreta. Se essa realidade fosse diversa, também o seria a análise e, possivelmente, os juízos de valor.³⁴²

Como sinal desse comprometimento com a análise concreta da realidade, e não a celebração de determinados institutos, Aristóteles não defende o direito de guerra ou a severidade com o escravo. Ao contrário, sustenta que existe a possibilidade do escravo estabelecer laços de amizade com o senhor, na medida em que ambos são partes de um mesmo todo, unidos por uma vantagem mútua. Ademais, o escravo vem compreendido como um ser humano e, como tal, detentor de uma capacidade de raciocínio, ou seja, possuidor de razão, “de que participam como todos os homens”. Mais adiante, complementa o filósofo (2006, p. 34-35): “Todos têm uma alma dotada das mesmas faculdades, mas de modo diferente”. Muito embora, no mesmo escrito, Aristóteles (2006, p. 13) argumente que o escravo não tem nada melhor a oferecer do que seus corpos, possuindo, ainda, “pouca alma”, a concessão de humanidade e racionalidade aos escravos é um diferencial que não pode ser desconsiderado.

Assinala-se, por fim, que é a atenção dedicada ao particular e à configuração concreta das relações socioeconômicas e políticas do seu tempo o que confere aos comentários de Aristóteles uma genial atualidade. O que se comprova na distinção estabelecida entre aquisição natural e aquisição artificial, bem como no subsequente desvelamento de ambas. Assim, enquanto a aquisição natural, ou econômica, refere-se às operações naturais para obter os víveres, os quais são limitados e determinados pela natureza, a aquisição artificial é o inverso, referindo-se a bens não-naturais e especulativos, os quais não parecem estar submetidos à limites.

Mediante essa distinção inicial, Aristóteles elabora uma refinada relação entre “necessidade” e “contingência” para explicar em que quadro categorial se enquadraria as “trocas” quotidianas. Para o filósofo, as coisas possuem dois usos, dos quais um está de acordo com a sua natureza, ou seja, “é próprio e conforme a sua destinação”, ao passo em que o outro é “desviado para algum outro fim”. Dessa maneira, ele remete ao exemplo do *sapato*, cuja natural destinação é ser calçado. Mas, caso o dono possua sapatos em excesso e necessite de outro produto, poderá trocá-lo por outra coisa, ainda

³⁴² Recorro ao termo “possivelmente” porque não há, de fato, como alegar a mudança do juízo de valor com certeza. Caso contrário, sair-se-ia do terreno da filosofia para o vulgar terreno da adivinhação. Ademais, independentemente do juízo de valor manifestado por Aristóteles, ver-se-á, ao longo da exposição, que a real distinção de sua filosofia em relação àquela liberal e conservadora moderna está na preocupação metodológica de conhecimento da realidade, tal como ela é.

que o fim natural do sapato não seja o comércio, como explica Aristóteles: “A natureza não as fez para serem trocadas, mas, tendo os homens uns mais, outros menos do que precisam, foram levadas por este acaso à troca”. A troca, portanto, não se inscreve, propriamente, no fim natural das coisas, mas se destina a satisfação de algumas necessidades básicas humanas. Conclui, portanto, o Estagirita: “Trata-se de um gênero de comércio que não está nem fora das intenções da natureza, nem tampouco é uma das maneiras naturais de aumentar seus pertences, mas sim um modo engenhoso de satisfazer as respectivas necessidades” (ARISTÓTELES, 2006, p. 23).

Dessa forma, pode-se argumentar que Aristóteles termina por antecipar o tratamento da complexa relação entre “acaso” e necessidade” na sociedade civil, em especial, nas relações econômicas. Temática esta que requererá esforços filosóficos e “hercúleos” de Hegel e Marx, cujo resultado final será, em ambos os autores – ainda que em diferentes sentidos – um magistral conjunto teórico e dialético.³⁴³ Ainda na esteira das implicações para uma compreensão moderna da economia política, Aristóteles conclui da seguinte maneira sua exposição crítica da aquisição artificial:

[...] o dinheiro é somente uma ficção e todo seu valor é o que a lei lhe dá. Mudando a opinião dos que fazem uso dele, não terá mais nenhuma utilidade e não proporcionará mais a menor das coisas necessárias à vida. Mesmo se se tiver uma enorme quantidade de dinheiro, não se encontrarão, por meio dele, os mais indispensáveis alimentos. Ora, é absurdo chamar “riquezas” um metal cuja abundância não impede de se morrer de fome; prova disso é o Mídas da fábula, a quem o céu, para puni-lo de sua insaciável avareza, concedera o dom de transformar em ouro tudo o que tocasse. As pessoas sensatas, portanto, colocam em outra parte as riquezas e preferem (e nisto estão certas) outro gênero de aquisição. As verdadeiras riquezas são as da natureza; apenas elas são objeto da ciência econômica (ARISTÓTELES, 2006, p. 24-25).

Por fim, não se pode desconsiderar um comentário de Aristóteles às razões das sedições nos Estados, uma vez que, pode-se afirmar, articula-se com sua crítica à aquisição artificial e ao excessivo reconhecimento depositado no dinheiro. De acordo

³⁴³ O constate cotejo que se estabelece neste trabalho entre as obras de Aristóteles, Hegel e Marx não é ao acaso. Segue-se, aqui, a opinião sustentada por Lukács, em uma de suas últimas entrevistas em vida. De acordo com o filósofo húngaro: “Quando tudo estiver dito e feito, haverão apenas três grandes pensadores no ocidente, incomparáveis com todos os outros: Aristóteles, Hegel e Marx”. Cf. LUKÁCS, György. Entrevista com György Lukács por Perry Anderson. *LavraPalavra*, 2016. Disponível em: <<https://lavrpalavra.com/2016/05/19/entrevista-com-gyorgy-lukacs-por-perry-anderson/>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

com o Estagirita (2006, p. 200): “[...] é a desigualdade que ocasiona as sedições, quer porque não se respeite nenhuma proporção entre desiguais, quer porque se estabeleçam muitas diferenças entre iguais”. Seu argumento é ainda mais contundente e claro quando se refere às democracias: “A miséria é a fonte de todos os males na democracia” (ARISTÓTELES, 2006, p. 239).

IDEOLOGIA E HAGIOGRAFIA NA TRADIÇÃO LIBERAL

Se Aristóteles busca compreender todas as particularidades e determinidades históricas que formam o universo político de seu período, investigando para tanto o instituto da escravidão; como, por sua vez, a tradição liberal se posiciona em face de tais questões, no seu devido momento histórico, ou seja, concernente à modernidade? Um autor paradigmático para esclarecer o posicionamento liberal é Benjamin Constant. Das virtudes possíveis de um intelectual, ele possui, ao menos, a virtude da clareza. É em razão disso que se recorre ao seu pensamento. Assim, em sua obra intitulada *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos* (1819), Constant define da seguinte maneira o que ele compreende por liberdade dos modernos, observável quer nos Estados Unidos, quer na França e Inglaterra:

É para cada um o direito de não estar submetido senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado à morte, nem ser maltratado de alguma maneira pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de diversos indivíduos. É para cada um o direito de expressar sua opinião, de escolher sua ocupação e exercê-la, de dispor de sua propriedade e até mesmo de dela abusar, de ir e vir sem para isso ter que obter permissão, dar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se com outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferam, seja, simplesmente, para preencher seus dias e horas de uma maneira mais conforme às suas inclinações, às suas fantasias. Enfim, é o direito, para cada um, de ter influência na administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por meio de representações, de petições e de demandas que a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração (CONSTANT, 2019, p. 46).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Constant conclui que uma das atividades centrais que permitiu à modernidade dedicar tamanha importância à liberdade individual foi o desenvolvimento do comércio. Ao contrário da Antiguidade, em que o “comércio

era então um acidente feliz”, posto que a prioridade recaia sobre a sustentação de guerras entre os povos, na Modernidade o comércio substituiu a guerra e a imposição do direito do mais forte sobre o mais fraco. Segundo Constant (2019, p. 51-52): “A guerra é o impulso, o comércio é o cálculo. Mas, exatamente por isso, deve vir uma época na qual o comércio substitua a guerra. Nós chegamos a tal período”. Assim, na medida em que o comércio se tornou o “fim único” e a “tendência universal” das nações, os indivíduos podem dedicar-se, na maior parte de seu tempo, às suas atividades privadas de especulação e troca. O comércio favoreceu, portanto, a expansão do círculo privado da liberdade.

Se é possível criticar cada aspecto da definição de liberdade moderna – ou “negativa” - oferecida por Constant, escolheu-se, aqui, priorizar alguns aspectos em detrimento de outros. Com efeito, busca-se refletir sobre o suposto direito moderno a estar submetido tão somente ao domínio das leis, de ir e vir quando quiser, de dispor da propriedade como bem entende, inclusive, abusando dela. E, por fim, investigar-se-á sobre a suposta separação absoluta entre guerra e comércio na modernidade.

Retoma-se, novamente, argumentos apresentados na primeira seção deste trabalho, insistindo na permanência, aprofundamento e radicalização do instituto da escravidão nos países modelos do liberalismo. Nesse tocante, é curioso e enriquecedor destacar a troca de acusações recíprocas entre os membros da Inglaterra e de sua colônia norte-americana, no período anterior e posterior à revolução americana. Assim, os norte-americanos acusam o governo inglês de hipocrisia, pois, ao mesmo tempo que se autointitulavam os defensores da liberdade e da tolerância, buscavam, ao contrário, reintroduzir a escravidão política, posto que se negavam o direito de participação dos colonos no Parlamento britânico. Todavia, não apenas de “escravidão política” se mencionava, uma vez que a Inglaterra também era acusada de continuar e promover o tráfico – *comércio* – de negros³⁴⁴, assim como de possuir ainda em seu território, em meados do século XVIII, 10 mil escravos (LOSURDO, 2006, p. 21-25).

³⁴⁴ Com isso, indica-se que comércio e guerra (sobretudo contra os negros) não eram, de forma alguma, separáveis no país modelo – inclusive para Constant – do liberalismo. Ademais, é possível sustentar que além da existência do tráfico negreiro na Inglaterra, tal prática desempenhava um papel fundamental na sua economia. Segundo o *Liverpool Courier* de 1832 estimava-se que $\frac{3}{4}$ do café britânico, $\frac{15}{16}$ do seu algodão, $\frac{22}{23}$ do seu açúcar e $\frac{34}{35}$ do tabaco britânico eram produzidos por escravos. Cf. LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*, p. 25.

Ainda na esteira das acusações recíprocas, os ingleses também acusavam os membros da colônia de defesa hipócrita da liberdade, por ser ainda mais evidente lá o instituto da escravidão-mercadoria sobre base racial. Referir-se, portanto, a “instituto” é de extrema coerência no caso dos Estados Unidos, pois: “Em trinta e dois dos primeiros trinta e seis de vida dos Estados Unidos, quem ocupa o cargo de Presidente são os proprietários de escravos provenientes da Virgínia”, local em que se concentrava 40% dos escravos do país (LOSURDO, 2006, p. 24).

Logo, para uma parcela significativa da população desses dois países, não existia um direito de ir e vir. Resultado este que se apresenta claro para todos aqueles que se dispunham a pensar o liberalismo em sua materialidade histórica, atento a como as dinâmicas sociais e políticas efetivamente se concretizaram. Reforça-se o argumento, levando em consideração a referência estatística fornecida por Losurdo:

A escravidão não é algo que permaneça *não obstante* o sucesso das três revoluções liberais; ao contrário, ela conhece o seu máximo desenvolvimento em virtude desse sucesso: “O total da população escrava nas Américas somava aproximadamente 330.000 no ano de 1700, chegou a quase três milhões no ano de 1800, até alcançar o pico de mais de 6 milhões nos anos '50 do séc. XIX”. O que contribui de forma decisiva para o crescimento desse instituto sinônimo de poder absoluto do homem sobre o homem é o mundo liberal (LOSURDO, 2006, p. 47).

Dito isto, a postura de Constant revela-se evidentemente limitada. Todavia, não se trata de um caso isolado entre os autores liberais. Como já indicado na introdução deste trabalho, Grotius, apesar de ser um autor classicamente considerado liberal, defende o direito bélico de escravizar, apontando que guerra e comércio – de negros – não estão tão distantes assim. Em Locke (1988, p. 45), por sua vez, é possível ver a expansão do domínio absoluto do homem em relação ao outro, este último agora remetendo-se, também, aos indígenas. As referências às “bestas selvagens” no *Segundo Tratado* de Locke são constantes. Em razão da ausência de humanidade dos índios e do perigo que eles representam, bem como o fato deles ocuparem terras sem o devido direito à posse delas, o homem branco e proprietário detém o direito de aniquilar tais “bestas”. Por fim, continuando o cotejo entre liberais e conservadores, é possível ler em Burke que o “apego à liberdade” se desenvolveu mais fortemente nos colonos norte-americanos do Sul, justamente a região em que se verificava o maior número de

escravos (LOSURDO, 2006, p. 49). Também de “apego à liberdade” comenta Constant (2019, p. 58), ilustrando que, talvez, esse apego seja muito peculiar e delimitado.

Com efeito, percebe-se que o tratamento dedicado por Aristóteles à escravidão é diverso. Em momento algum o Estagirita celebra a escravidão, como um instituto importante para assegurar o “apego” dos proprietários à liberdade da época. Da mesma forma, não se encontra em Aristóteles a desumanização do escravo, uma vez que a ele é reconhecido inclusive a racionalidade, tão cara aos antigos gregos.

É imperioso ainda tecer breves comentários sobre a situação da classe operária e dos demais despossuídos na Inglaterra moderna. Como já indicado na primeira seção deste trabalho, os operários ingleses eram assimilados a uma condição muito semelhante à dos escravos. O patrão podia, de fato, exercer um “poder de correção” em seu trabalhador, inclusive chegar a matá-lo (se for julgado como um homicídio culposo, ou seja, sem intenção de matar), sem que por isso seja punido. Ademais, paradigmática também era a situação daqueles que estavam desempregados, sendo tratados pela sociedade como “vagabundos” e, enquanto tais, enviados, forçosamente, para “casas de trabalho” e “abrigos para pobres”³⁴⁵. Tais espaços eram caracterizados pelo tratamento desumano a que submetiam seus “residentes”, bem como por se tratar de um espaço à margem e exceção da lei (LOSURDO, 2006, p. 80-84).

Em virtude dos apontamentos traçados acima, o que se pode concluir é que a liberdade moderna, ou negativa, era um privilégio para pouquíssimos nos países centrais do liberalismo.³⁴⁶ A escravidão e a semiescravidão não apenas relutavam em

³⁴⁵ Locke, em seu *Ensaio sobre a Lei Assistencial* (1697), é contundente ao propor medidas severas contra os “vagabundos ociosos”. Para o filósofo inglês, as “casas de correção” eram demasiadas leves, devendo, antes, o poder público manter os homens em “trabalhos forçados” e, se o “vagabundo” se encontrar em um condado marítimo, enviá-lo para navios, nos quais deverá trabalhar por três anos, sujeito a punições caso deserde. Uma das punições sugeridas por Locke, caso os “vadios” desobedeçam às normas, é cortarem suas orelhas e, se insistirem no erro pela segunda vez, deportá-los para as Colônias. Sequer as crianças dos pobres escapam à severidade do filósofo defensor da liberdade. Segundo Locke, os meninos e meninas, com menos de 14 anos, que forem pegos “vadiando” e pedindo esmola, devem ser enviados para “escolas operárias”, onde serão “judiciosamente açoitados e obrigados a trabalhar até o anoitecer”. Na verdade, para Locke, é um desperdício que os filhos dos pobres só comecem a trabalhar a partir dos 12, devendo, antes, já a partir dos três anos de idade, serem enviados para as “escolas operárias” e assim cumprirem suas funções laborais, custeando por conta própria os seus custos. Cf. LOCKE, John. *Ensaio sobre a Lei Assistencial* (1697). In: GOLDIE, Mark (Org.). *Ensaio político*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 230-236.

³⁴⁶ Na verdade, é possível até questionar se os proprietários estavam em posse de tão irrestrita liberdade como imaginavam os modernos teóricos liberais. Não obstante o patrão pudesse exercer um domínio absoluto sobre o seu escravo, ele não podia questionar o processo de reificação e mercantilização em voga no seu país. Deve-se manter firme a barreira que separa a comunidade livre e os escravos. Logo, era proibido ensinar os escravos a ler e escrever, possuir relações sexuais com eles ou inclusive conceber

desaparecer, como, ao contrário, se expandia cada vez mais. Possuindo entre alguns teóricos liberais e conservadores seus mais firmes defensores e propagadores. O que nos conduz a refletir sobre a paradoxal e questionável conclusão de Constant (2019, p. 53): “Enfim, graças ao comércio, à religião, aos progressos intelectuais e morais da espécie humana, não há mais escravos nas nações europeias. Homens livres devem exercer todas as profissões, prover todas as necessidades da sociedade”. Não apenas a Europa estaria livre do mal da escravidão, como também, segundo a lógica argumentativa e expositiva de Constant (2019, p. 72), “[...] o despotismo que era possível entre os antigos não o é mais entre os modernos”.

Só é possível compreender o que conduz Constant a tão fantasiosa conclusão se se levar em consideração os limites teórico-metodológicos presentes no autor, assim como nos demais membros da tradição liberal e conservadora. Deve-se, em primeiro lugar, destacar o caráter *ideológico* de tais reflexões. E para tanto a reflexão marxiana é deveras atual, posto que a ideologia vem descrita como uma abstração do fundamento real e histórico-prático da sociedade civil, buscando, ao contrário, descrever a realidade a partir de formas de consciência e formações ideais. Ou seja, trata-se, para Marx (2007, p. 42-45), de uma “[...] história das representações, destacada dos fatos e dos desenvolvimentos históricos que constituem a sua base”. Abstrai-se, de modo análogo, da ação recíproca que se verifica entre as formações ideais e sua base histórica e concreta.³⁴⁷

Assim, insiste-se em denominar “apologética” e ideológica a elaboração intelectual dos autores liberais, sobretudo os citados acima. Apologética, na medida em que abstrai da real configuração concreta das sociedades liberais, indicando, antes, a autoconsciência orgulhosa que tais autores possuem de seus valores e dos valores que eles atribuem às nações admiradas por eles. Daí o porquê a retomada moderna que se operou do pensamento aristotélico ter se configurado de modo tão problemática.

matrimônios inter-raciais. Muitos dos abolicionistas norte-americanos foram perseguidos e morreram em razão da desobediência a tais normas implícitas. Daí sustentar que os códigos coloniais também se voltavam para “disciplinar os brancos”. Ver a esse respeito: LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*, p. 108-114.

³⁴⁷ Nesse tocante, o esclarecimento de Losurdo é fundamental: “Nesta celebração da liberdade, que se entrelaça com a realidade de um poder absoluto sem precedentes, pode ser percebida uma ideologia. Mas, mesmo mistificadora, a ideologia nunca é o nada; pelo contrário, a sua função mistificadora não pode ser pensada sem alguma incidência na concreta realidade social. E menos ainda a ideologia pode ser considerada sinônimo de mentira consciente: se assim fosse, não conseguiria inspirar as mentes e produzir uma real ação social e se condenaria à impotência”. Cf. LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*, p. 52.

Resulta, antes, no interesse ideológico de certos autores, para sustentar modos de vida específicos, atrelados ao domínio do proprietário, abstraindo do restante da sociedade. O inverso se observa em Aristóteles, como foi já descrito, posto que o Estagirita elabora um conjunto categórico realista para assimilar conceitualmente as múltiplas particularidades que se apresentam em sua época, sem descuidar de relacioná-las aos conceitos universais.

Com efeito, a tematização da escravidão nos autores liberais, sem que com isso abale a firme convicção de que certos países encarnam o ideal de liberdade moderna, é indicativo de um caráter ainda mais fundamental e problemático sobre o procedimento de tais filósofos. Na tradição liberal e conservadora moderna dialoga-se, antes, com uma restrita “comunidade dos livres”, constituída, basicamente, por proprietários brancos. Logo, em oposição à atenção ao particular, observada em Aristóteles, ou à investigação do terreno histórico e concreto da realidade, em Marx, o fundamento do método liberal consiste, antes, em uma *hagiografia*, a saber: “trata-se de um discurso todo centrado sobre o que para a comunidade dos livres é o restrito espaço sagrado” (LOSURDO, 2006, p. 313). Evidentemente, o “espaço profano” abstraído e deixado intocado é aquele próprio dos escravos e dos semiescravos, ou seja, a maior parte dos indivíduos que compunham os países liberais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao se considerar tudo o que foi exposto até aqui, é interessante indicar que este artigo se insere em uma pesquisa e reflexão mais ampla relativa à reconstrução da história do liberalismo, não mais do ponto de vista de sua apologética, mas do fundamento histórico e concreto observável nas sociedades classicamente consideradas liberais. Mediante uma séria investigação historiográfica, é possível compreender como a doutrina liberal, longe de sua autoafirmação como amante da liberdade, termina, por vezes, se entrelaçado com concepções autoritárias e excepcionais. Daí o necessário recuo metodológico a autores como Aristóteles, Hegel e Marx, uma vez que suas contribuições auxiliam na percepção do caráter particular e determinado de cada realidade histórica, não se limitando, pois, a elaboração de uma filosofia abstrata,

divorciada dos reais conteúdos políticos e sociais que fundamentam as construções conceituais.

Dito isto, esse artigo segue uma linha argumentativa e expositiva muito próxima da reflexão que Losurdo dedica ao pensamento de Hegel, em sua obra citada anteriormente: *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Assim como o filósofo italiano, procurou-se expor aqui uma “interpretação das interpretações” do pensamento, não de Hegel, mas de Aristóteles. O que só foi possível na medida em que buscou-se questionar e criticar a apologética liberal e conservadora, a qual, por vezes, guia o debate dessa retomada do pensamento aristotélico. Para tanto, foi necessário suprir uma lacuna presente na própria filosofia de Losurdo, a qual faz referência a recepção modernas das ideias de Aristóteles, no sentido de justificar e naturalizar relações de comando e submissão, mas que no filósofo italiano carece do devido cuidado de indicar que o tema da escravidão no Estagirita e na moderna tradição liberal não deve ser confundido.

Dessa forma, após esclarecer os equívocos historiográficos e metodológicos, o pensamento de Aristóteles revelou, ainda mais, sua grandeza. Grandeza, repito, ignorada por filósofos e *astrólogos* reacionários modernos, em razão da incompreensão do procedimento teórico-metodológico aristotélico. É em razão de seu procedimento que a realidade grega daquele momento pôde ser investigada com profundidade e atenção. Ou seja, é devido ao “amplo senso de realidade” de Aristóteles que seu pensamento continua sendo uma luz em tempos tão obscuros.

REFERÊNCIAS:

ARENDT, Hannah. *Sulla rivoluzione*. Milano: Edizioni di Comunità, 1983.

ARENDT, Hannah. Reflexões sobre Little Rock [1959]. In: _____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: CIA das Letras, 2004, p. 261-281.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARISTÓTELES. *Econômicos*. Tradução de Delfim F. Leão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BARRETO, João (Org.). *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*: Discurso pronunciado no Ateneu Real de Paris em 1819. Tradução de Leandro Cardoso. São Paulo: Edipro, 2019.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martonaro. São Paulo: Boitempo, 2007.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A sagrada família*: ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Trad. br. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito* [1807]. Tradução de Paulo Meneses. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LOCKE, John. Ensaio sobre a Lei Assistencial (1697). In: GOLDIE, Mark (Org.). *Ensaio políticos*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. London: Cambridge University Press, 1988.

LOSURDO, Domenico. *A não-violência*: Uma história fora do mito. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida/SP: Ideias&Letras, 2006.

LUKÁCS, György. Entrevista com György Lukács por Perry Anderson. *LavraPalavra*, 2016. Disponível em: <<https://lavrpalavra.com/2016/05/19/entrevista-com-gyorgy-lukacs-por-perry-anderson/>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. br. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Miséria da filosofia: Resposta à Filosofia da Miséria, do Sr. Proudhon*. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017.

SCHELLING, Friedrich Von. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. In: CIVITA, Victor (Org.). *Os pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1973, p. 177-211.

JUDITH BUTLER E EDWARD SAID: CRÍTICA DA VIOLÊNCIA DE ESTADO E COABITAÇÃO JUDAICA E PALESTINA

Edson Sá dos Reis*

Resumo: Procuramos pensar o conflito instaurado entre Israel e Palestinos a partir de Judith Butler (1956-) e Edward Said (1935-2003) em suas obras: *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica ao Sionismo (Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism)* e *A questão da Palestina (The Question Of Palestine)*. Nossa discussão se centra na noção de *sionismo (Zionism)* como sendo o grande obstáculo na *autodeterminação (Self-Determination)* e *coabitação (Cohabitation)* Judaica e Palestina. Dessa forma, os autores citados se situam no plano ético da crítica à violência de Estado imposta pelo sionismo israelense em seu projeto de colonização e subjugação do território.

Palavras-chave: Sionismo. Palestina. Autodeterminação. Coabitação.

JUDITH BUTLER AND EDWARD SAID: CRITICISM OF STATE VIOLENCE AND JEWISH AND PALESTINIAN COHABITATION

Abstract: We seek to think about the conflict between Israel and Palestine from Judith Butler (1956-) and Edward Said (1935-2003) in their works *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* and *The Question of Palestine*. Our discussion focuses on the notion of *zionism* as the major obstacle in the Jewish and Palestinian *self-determination* and *cohabitation*. Thus, the cited authors are situated on the ethical level of the criticism of the state violence imposed by the Israeli zionism in its Project of colonization and subjugation of the Palestinian territory.

Keywords: Zionism. Palestine. Self-determination. Cohabitation.

Introdução ao problema

Propomos pensar neste artigo o modo como Judith Butler procura teorizar o conflito posto na palestina. Contudo, procuramos também, em nossa reflexão, discorrer sobre a situação dos palestinos em meio ao panorama de guerra, isto é, pôr, a partir da visão de um palestino, como o conflito é apreendido por ele. Para isso, procuramos nos ancorar no chamado *relato da vítima* de Edward Said (1935-2003) em sua obra *A questão da Palestina (The Question of Palestine)* (1992). A junção da reflexão desses pensamentos é possível se mantivermos como conceito central em nossa exposição a *autodeterminação (Self-Determination)*.

* Mestre em filosofia com área de concentração em Ética e Filosofia Política pela Universidade Estadual do Ceará. E-mail: uchiha_edson16@hotmail.com.

Em sua obra, Said insiste frequentemente na necessidade de autodeterminação do povo palestino, inviabilizada pelo Estado de Israel desde sua fundação em 1948. Significa dizer que esse povo é impedido de falar por si, viver por si e determinar-se autonomamente. Judith Butler nos diz o mesmo, visto que, na atualidade, como ela põe, o significado de *judaicidade* (*Jewishness*) está atrelado ao *sionismo* (*Zionism*) israelense. Nesse sentido, o “ser”³⁴⁸ judeu, pelo menos no discurso da esfera pública, teria a ver com compactuar com a política israelense e o plano de extermínio palestino perpetrado pelo sionismo no Oriente Médio. Seguindo o pensamento de Butler, não haveria aí uma impossibilidade de se autodeterminar enquanto judeu para além da esfera sionista? Se sim, então temos de lidar com dois povos, quais sejam, judeus e palestinos, impedidos de autodeterminação.

Nesse contexto, Butler e Said se complementam na crítica à violência de Estado imposta pelo sionismo israelense naquele território. Acompanhando a reflexão da autora norte-americana, o monopólio da noção de judaicidade pelo Estado de Israel impede a autodeterminação do povo judeu, como veremos no decorrer de nosso texto, pois impõe a tutela do Estado na determinação da vida e do “ser” da população judaica, mas não só de judeus que ali habitam e sim o de todo o mundo. Significa dizer que ser judeu é, de alguma forma, coadunar com as decisões políticas e imperialistas do Estado e, nisso, aceitar e concordar com a decisão do massacre do povo palestino. Se o Estado de Israel monopoliza a significação de judaicidade, então todo judeu deve necessariamente coadunar com as decisões desse Estado? Significa, então, que aquele, que mesmo sendo judeu, está destituído de o ser em caso de discordar ou criticar as posições do Estado? Em outras palavras, criticar e ser opositor da violência praticada pelo Estado de Israel, que outorga a si a posse do ser judeu, é ser antissemita? Pelo discurso Estatal sionista, sim, é o que parece significar. Isso, segundo pensamos, impede a determinação do ser judeu pelos próprios judeus que ousam tecer oposição às políticas do Estado. Assim, é o combate desse discurso que está em jogo, isso porque ele leva não apenas ao impedimento de autodeterminação, como também, em relação aos palestinos, a práticas de extermínio. Edward Said, em *A questão da Palestina*, propõe a crítica do Estado sionista e defende sua dissolução em prol da autodeterminação necessária e da

³⁴⁸ A noção de ser entre aspas é usada por Butler para identificar que esse Ser é constituído historicamente. Decidimos manter as aspas para manter essa identificação.

coabitação (Cohabitation) dos dois povos, posto que esse Estado promove, desde de sua fundação em 1948, o extermínio do povo palestino que ali habitava antes de sua criação.

Tendo em consideração o dito, nosso procedimento se dará da seguinte forma: primeiro, procuraremos traçar o pensamento de Butler sobre a separação entre sionismo e judaicidade, pois apenas por meio dessa separação os judeus podem se autodeterminar enquanto seres autônomos e independentes. Nisto, faremos um intercuro necessário, seguindo o texto *Moisés e o Monoteísmo* (1939). Este escrito de Freud ajuda a compreender a formação do povo semita na dispersão e como a coabitação com outros foi crucial na produção de sua identidade. Em seguida, seguiremos o relato da vítima de Said, pondo em relevo os modos de impedimento de autodeterminação do povo palestino para demonstrar a situação dos palestinos no conflito com o Estado de Israel.

1. O “ser” judeu na condição diaspórica

Em nossos dias é muito comum ouvirmos falar acerca do conflito que se desenrola no Oriente Médio. Basta ligarmos a tv para que salte aos olhos notícias referentes à situação caótica daquela área. Problemas de cunho religioso e econômico centralizam-se em problemas geopolíticos deste local. Dito isto, nosso trabalho se delimita acerca de um conflito específico, mas que parece ser o centro de todo o conflito, isto é, a polarização entre judeus e palestinos na luta constante pelo território.

Fundado oficialmente em 1948, o Estado de Israel foi, desde então, sempre encoberto como campo de batalha entre judeus e palestinos. Tal situação se encontra no fato de que antes da instalação dos judeus naquele território já haviam pessoas nascidas e criadas na terra, ou seja, pode-se dizer que a região possuía donos. Para a ocupação da “terra prometida”, a desapropriação do povo palestino de suas terras, casas e tudo que possuíam naquele lugar, foram necessárias aos judeus. Esses fatos põem Israel e o povo semita em uma situação delicada em termos de ética e nos leva a tecer uma crítica às grandes vítimas do século XX.

Após o término da segunda guerra mundial, para o assombro da humanidade, o plano intitulado Solução Final,³⁴⁹ arquitetado e levado a cabo pelos nazistas para a execução do extermínio dos judeus no mundo, nos foi revelado. Os semitas se tornaram as maiores vítimas da história, com razão, de modo que se fez necessário a criação de um Estado próprio para eles. A necessidade por terra encontrada pelo povo judeu não é deslegítima, porém, podemos aqui nos perguntar: foi e continua sendo necessário a desapropriação e o extermínio do povo palestino? Partimos do pressuposto que nenhum extermínio, massacre ou algo do tipo é ético ou necessário. No entanto, como se pode ir contra aqueles que um dia foram as vítimas da história? Em outras palavras, se a demanda por um país próprio, vinda do povo judeu, é legítima, como poderemos tecer uma crítica a Israel, tendo em vista sua legitimidade? Caso não se possa, estaríamos validando o massacre contra a população palestina até os nossos dias?

Com vistas a essas perguntas, Judith Butler escreveu em 2012 o livro *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*.³⁵⁰ Ora, para Butler, o problema se desenrolaria da seguinte maneira: o massacre palestino é perpetrado pelo estado de Israel sob o manto do sionismo.³⁵¹ Dessa forma, seu procedimento é a separação da significação entre sionismo e judaicidade. Em seu escrito, a autora nos torna claro a necessidade de apartar esses dois conceitos, pois apenas a partir dela se poderia criticar abertamente a violência do Estado de Israel sem ser taxada como antissemita. Nos diz a pensadora sobre o projeto do livro:

[...] Parte do que pretendo é mostrar como a judaicidade tem estado, continua estando e deve continuar separada do sionismo. E parte do meu projeto neste livro é justamente sair do quadro de referência centrado no judaísmo para pensar o problema do sionismo e situar a judaicidade no momento de seu encontro com o

³⁴⁹ Os codinomes para o plano de extermínio dos judeus são eufemísticos para que não houvesse choque de realidade.

³⁵⁰ Traduzido pela editora Boitempo como *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica ao sionismo* em 2017.

³⁵¹ Movimento internacional judeu que visava a unificação dos judeus. Entre suas demandas estava a criação de uma pátria judia, isto é, Israel. Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo* em prefácio a primeira parte Antissemitismo ressalta que o sionismo nasce como resposta ao antissemitismo na Europa. Nos diz a autora: “A única consequência direta e não adulterada dos movimentos antissemitas do século XX não foi o nazismo mas, ao contrário, o sionismo, que, pelo menos em sua forma ideológica ocidental, assumiu o aspecto de consciente contra ideologia, de “resposta ao” antissemitismo. (ARENTE, 2012, p.23)

não-judaico, na dispersão do si mesmo que segue desse encontro.
(BUTLER, 2017, p. 35) (BUTLER, 2012, p.26)³⁵²

Butler pretende demonstrar como a noção de judaicidade está para fora ou além daquela pregada pelo estado de Israel, que tem como discurso público o sionismo político. Segundo a autora, tornou-se necessário reiterar no discurso público essa separação, pois, caso contrário, toda crítica à ocupação israelense, às desigualdades internas de Israel, aos confiscos de terra e aos bombardeios violentos de populações aprisionadas pode ser vista como antissemita ou antijudaica. Daí a necessidade de separação dos conceitos e demonstração de que o antissionismo não é antissemitismo. A crítica se desenrola, portanto, contra a violência de Estado e não contra o Estado judaico, uma vez que sua compreensão visa distinguir judaicidade e sionismo. Por esse motivo, sua pretensão é a separação entre o sionismo político, que propaga a violência de Estado contra o povo palestino e a noção de judaicidade, que pressupõe a *coabitação* (*cohabitation*) como regra ética e política. É na sentença radical, que desmascara o purismo sionista, que está o cerne do pensamento da autora, ou seja, situar a judaicidade em seu momento com o não-judaico e no momento de dispersão que segue desse encontro. Portanto, com a coabitação e com a pluralidade social do mundo. A significação de judaicidade estaria, para Butler, exatamente no momento em que a cultura judaica da diáspora se encontra com outras culturas, isto é, os não-judeus e, desse encontro, deriva a formação do povo judaico.

Situar a judaicidade na figura dos não-judeus é reconhecer que o povo hebreu se encontra em uma relação constante de coabitação com outros povos e culturas. A história desse povo é marcada pelo exílico, isto é, o diaspórico incorporado na cultura judaica desde seu nascimento. Dessa forma, o êxodo pressupõe que os judeus encontrem sua figura de si em outros povos, pois desde o início é esse contato que os perfaz culturalmente. “Ser” judeu é “[...] estar se afastando de si mesmo, jogado num mundo dos não judeus, fadado a progredir ética e politicamente justo ali, naquele mundo de uma heterogeneidade irreversível” (BUTLER, 2016, p.24) (BUTLER, 2012, p.15).

³⁵² Nesta e nas próximas citações de Butler usaremos duas referências, a primeira indicará a tradução brasileira de Rogério Bettoni e a segunda indicará o original em inglês de 2012.

Nessa cultura diaspórica, núcleo de formação do “ser” judeu para Butler, está posta conseqüentemente a heterogeneidade do mundo, isto é, a coabitação com outros que diferem entre si, regra incontornável e anterior a qualquer princípio de decisão. As múltiplas culturas que existem no mundo se encontram, então, com o problema de conviverem umas com as outras. Para a pensadora norte-americana, a formação do “ser” da judaicidade está em íntima relação com esse problema, uma vez que é na diáspora, na fuga do Egito e no êxodo do povo hebreu que está a fundação da judaicidade e, portanto, o encontro com os não-judeus. O pensamento de Butler nos implica a desviar um pouco nosso percurso para o último texto de Freud, qual seja, *Moisés e o monoteísmo* (*Der Mann Moses und die Monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*), de 1939. Isto porque neste escrito, podemos contemplar, a partir do psicanalista, como o desenvolvimento da judaicidade está intimamente ligado com sua coabitação com outros povos.

2. Freud e a reconstituição da história judaica em Moisés e o Monoteísmo

Talvez não fuçamos do rumo se nos remetermos ao último estudo de Freud acerca de Moisés, os três ensaios sobre *Moisés e o monoteísmo* (*Der Mann Moses und die Monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*), escrito entre 1934-1938 e publicado em 1939. Nesse rico estudo, o pensador parte da hipótese de que o homem Moisés³⁵³ era, na realidade, um egípcio. Ele elenca uma série de argumentos, tendo como principal a origem da circuncisão, que era costume do Egito, para pontuar a verdadeira origem de Moisés. Ademais, nos explica com bases históricas a existência de dois homens com o mesmo nome, o primeiro Moisés, aquele que guiou o povo para fora do Egito, este o egípcio e um segundo, um sacerdote de Madiã. Esse segundo é o pastor a quem Javé se revelou.

O psicanalista nos mostra como o homem egípcio Moisés, pai do judaísmo, constrói a religião monoteísta a partir de uma antiga religião egípcia sustentada pelo faraó Akhenaten. Este faraó, originalmente nomeado como Amenófis, em homenagem ao deus Amun, renomeou-se a si próprio como Akhenaten, em honra e glória de um

³⁵³ A tradução brasileira editada pela Imago, suprime o *Der Mann* do título original. *Der Mann* significa, “o homem”. Esse título parece encontrar razão de ser no fato de que Freud realiza um estudo histórico da figura do homem Moisés, depurando-o de todo misticismo religioso.

deus único e universal, Aten.³⁵⁴ Ao estabelecer homenagens e hinos ao deus Aten, único e todo poderoso, o faraó expurgou todos os outros deuses do Egito em seu reinado. A religião do rei, no entanto, não obteve tanto sucesso, de modo que foi apagada após sua morte, bem como seu nome. Esse apagamento explicaria, segundo o pensador alemão, a “originalidade” de Moisés na criação do monoteísmo.

A partir do monoteísmo de Akhenaten, Freud lança a seguinte hipótese: a religião dada ao povo hebreu por Moisés era, no fundo, a religião do rei herético.³⁵⁵ Moisés, o egípcio, deveria ser um nobre do Egito, o que explicaria seu acesso privilegiado a história apagada e, portanto, era um remanescente da corrente religiosa monoteísta de Aten (mas não viveu nos tempos do faraó, que datam da XVIII dinastia) e apresentou esse deus ao povo hebreu em sua saída do Egito. O psicanalista traça características marcantes entre a religião judaica e a religião de Aten. Dentre essas, citemos duas, pois não é alvo de nosso trabalho expor mais detalhes, o monoteísmo patente, isto é, a exclusividade do Deus judaico e do deus egípcio face aos outros deuses e a recusa de um pós vida, que é comum tanto ao judaísmo³⁵⁶, quanto na religião proposta por Amenófis.

O resultado da imposição monoteísta do Moisés egípcio foi sua morte. Assim, nos diz Freud:

[...] Moisés, como Akhenaten, defrontou-se com o mesmo destino dos déspotas esclarecidos. O povo judeu, sob Moisés, era tão capaz de tolerar uma religião tão altamente espiritualizada e encontrar satisfação de suas necessidades no que ele tinha a oferecer quanto os egípcios da XVIII dinastia. Em ambos os casos, aconteceu o mesmo: aqueles que tinham sido dominados e mantidos em falta levantaram-se e lançaram fora o fardo da religião que lhes fora imposta. Mas, ao passo que os dóceis egípcios esperaram até que o destino removesse a

³⁵⁴ O autor pontua o alto nível de abstração da religião imposta pelo rei: Amenófis nunca negou sua adesão ao culto solar de On. Nos dois hinos a Aten que sobreviveram nas tumbas de pedra, e que foram provavelmente compostos por ele próprio, louva o Sol como criador e preservador de todas as coisas vivas, tanto dentro quanto fora do Egito, com um ardor que não se repete senão muitos séculos depois, nos Salmos em honra do deus judeu Javé. Ele, porém, não se contentou com essa espantosa previsão da descoberta científica do efeito da radiação solar. Não há dúvida de que ele foi um passo além, de que não adorou o Sol como um objeto material, mas como símbolo de um ser divino cuja energia manifestava em seus raios. (FREUD, 1996, p.34)

³⁵⁵ O autor nos explica que logo após a morte do rei em 1358 a.C a nova religião sustentada por ele foi varrida, bem como sua memória. Se tornou herético por rechaçar a religião politeísta do Egito.

³⁵⁶ Para uma confrontação completa entre a religião de Aten e a religião judaica, remetemos a leitura do texto de Freud, *Moisés e o monoteísmo*, que se encontra no volume XXIII das obras escolhidas editadas pela editora Imago no Brasil.

figura sagrada de seu faraó, os selvagens semitas tomaram o destino nas mãos e livraram-se de seu tirano. (FREUD, 1996, p.59)

A tese de que o homem egípcio foi assassinado é tomada de Ernest Sellin. Este descobriu no profeta Oséias sinais de que o povo semita matou Moisés, fundador de sua religião e povo, em um levante violento por repúdio a sua religião, por não atender as necessidades daquelas pessoas. Ora, que houve certa refração a religião apresentada por Moisés podemos contemplar no episódio do bezerro de ouro,³⁵⁷ como bem nos lembra Freud. Segundo a tese de Sellin, Moisés teria sido assassinado por um levante em Shittim, no entanto, apesar de corroborar com a tese de assassinato, Freud não aprova o local.

A morte do Moisés egípcio é apreciada por Freud, pois, a partir dela, ele pode concordar com as pesquisas de Eduard Meyer, que acredita que as tribos judaicas desenvolveram sua religião em um dado ponto do tempo. Ora, o Moisés descrito por Meyer é totalmente diferente do Moisés egípcio apresentado pelo autor em seus ensaios. A argumentação do psicanalista retoma a apresentação de Meyer, segundo a qual os judeus encontraram seu Deus não no Egito ou na encosta de uma montanha na Península do Sinai, mas em Meriba-Cades, “[...] um oásis distinguido por sua riqueza em fontes e poços, na extensão da terra ao sul da Palestina, entre a saída oriental da Península do Sinai e a fronteira ocidental da Arábia” (FREUD, 1996, p.45). Nesse local, os judeus arrogaram para si o Deus Iavé ou Javé:

Javé era, indiscutivelmente, um deus vulcânico. Ora, como é bem sabido, o Egito não possui vulcões e as montanhas da Península de Sinai nunca foram vulcânicas; por outro lado, existem vulcões que podem ter sido ativos, até tempos recentes, ao longo da fronteira ocidental da Arábia. Assim, uma dessas montanhas deve ter sido Sinai-Horeb, considerado a morada de Javé. Apesar de todas as revisões a que a história bíblica foi submetida, o retrato original do caráter do deus pode ser reconstruído, segundo Eduard Meyer: era um demônio sinistro e sedento de sangue, que vagueava pela noite e evitava a luz do dia. (FREUD, 1996, p.46)

O mediador entre esse Deus e o povo se chamava Moisés. “[...] Era genro do sacerdote madianita Jetro e cuidava de seus rebanhos quando recebeu a convocação de Deus [...]” (*Idem*). Esse Moisés de Madiã não possui papel no Egito, sempre foi um

³⁵⁷ “¹Quando o povo notou que Moisés estava demorando para descer a montanha, reuniu-se em torno de Aarão, e lhe disse: ‘Vamos! Faça para nós um deus que caminhe à nossa frente, porque não sabemos o que aconteceu com esse Moisés que nos tirou do Egito’. ÊXODO 32:1

pastor e não possui papel algum no êxodo ou na retirada dos semitas do Egito. Ademais, a personalidade do Moisés de Madiã exposto por Meyer é totalmente diferente da do egípcio assassinado pelo povo, o que leva o autor do ensaio a supor a existência de dois homens com o mesmo nome.

Ora, então como conciliar a existência desses dois homens de mesmo nome? Freud aceita a existência do segundo e a explica da seguinte maneira: os semitas encontraram um novo Deus em Madiã e o tornaram seu. No entanto, com a culpa de ter assassinado o patriarca de seu povo, o forasteiro do Egito, exigiram que o novo sacerdote adotasse o mesmo nome para que a posteridade lembrasse de seu patriarca. A partir dessa hipótese, podemos ver, no desenrolar do texto, as tentativas de justificação. Uma delas, é o fato de que no texto bíblico Moisés se apresenta com duas personalidades, uma dura e irrevogável, como deveria ser a do forasteiro das terras do Nilo e a segunda doce e paciente, como deveria ser o madianita.

Não nos cabe aqui reapresentar em sua inteireza a apresentação de Freud acerca do todo de seu texto, temos outros motivos em vista para termos apresentado esse escrito e após essa pequena apresentação, podemos expô-los. Chama-nos atenção, no escrito de Freud, o fato de que toda reconstituição feita da história judaica estar posto em foco a diáspora, e nela a saída do Egito, influenciada por um forasteiro egípcio, bem como sua religião exportada de outros que não o próprio povo. Os semitas se constituem a todo momento com os não-semitas e com eles criam raízes, definem sua cultura, bem como sua religião monoteísta, que em primeiro momento é egípcia, a religião do rei herético Akhenaten e, em um segundo momento, madianita, arrogando a si a posse do Deus Javé, que toma as características de Aten como único Deus e todo poderoso.

A todo momento, a definição de povo é tomada com o encontro com esses outros, os não-semitas. Vale ressaltar que na adesão a Javé como Deus todo poderoso, podemos ver a junção de tribos árabes que posteriormente formaram o povo de Israel. O próprio Deus Javé é tomado como sendo adquirido historicamente de determinada região com que o povo diaspórico se relaciona. Javé inicialmente é um deus vulcânico, descrito por Meyer como um demônio que evita a luz do dia. Na tomada pelos semitas, há uma transmutação de sua própria natureza, ele deixa de ser um demônio vulcânico para se tornar o Deus todo poderoso. Nessa transformação temos de notar o fato de que

esse Deus toma as características da religião monoteísta original, qual seja, a apresentada aos judeus no Egito, o monoteísmo do rei herético que se centraliza na figura do deus Aten. Significa dizer que Javé assume as características do deus egípcio e se transforma no soberano universal.

É cara a articulação freudiana por demonstrar a relação da formação judaica intimamente relacionada à vida diaspórica, cerne no qual Judith Butler centraliza a noção de “ser” judeu. Essa noção está longe do purismo sionista da significação da judaicidade, pois não se trata de um povo fechado em si mesmo que constrói sua identidade a partir de uma originalidade milagrosa. Pelo contrário, sua identidade é construída a partir do outro e no outro. Sem esse ser no outro, a alteridade como fundamento ontológico é impossível a constituição do povo judaico no decorrer da história. A diáspora se torna valiosa exatamente por articular a originalidade do povo judeu na ressignificação dos símbolos que encontram no caminho e o tomam como seu e a dependência com que essa cultura e religião mantêm na relação com os não-judeus.

3. Judaicidade e Sionismo: duas significações a serem separadas

Ao estabelecer a visão de judaicidade na diáspora, Butler põe o “ser” judaico no deslocamento da identidade. Significa que “ser” judeu é exercer uma posição de deslocamento de identidade no mundo com os não-judeus. Aqui, se instaura um projeto não-identitário em contraste direto com o conceito de sionismo, que reúne o povo na identidade do judaísmo, isto é, um projeto filosófico-político da *alteridade*. A judaicidade é constituída pelo seu perpassar pelo outro como regra de convivência incontornável, mas, mais do que isso, é ter este não-judeu, este outro, como constituinte do si mesmo em sua dispersão. “Ser” judeu, nesse sentido, é supor que se assuma uma posição ética para com o não-judeu e “[...] isso decorre da condição diaspórica da judaicidade, segundo a qual a vida em condições de igualdade em mundo socialmente plural é um ideal ético e político” (BUTLER, 2016, p.122) (BUTLER, 2012, p.117). Dessa forma, a coabitação se torna a norma de sociabilidade sem a qual não se pode viver.

O pensar sobre a coabitação é negado pelo sionismo de Estado e sua negação se dá na violência e no massacre dos palestinos. Em um dos textos que compõem o livro da filósofa norte-americana, intitulado *Dilemas do plural: coabitação e soberania em*

Arendt (*Quandaries of the Plural: Cohabitation and Sovereignty in Arendt*), há a sustentação da tese de que o sionismo recusa, sob o discurso identitário judaico, a coabitação da terra com o outro grupo. Seguindo a esteira dos pensamentos de Hannah Arendt (1906-1975), Butler defende a tese de que o mundo é constituído pela pluralidade e que não cabe a indivíduo algum escolher com quem habitar a terra, uma vez que o resultado do exercício dessa escolha é o genocídio.

O conceito de *pluralidade humana* é essencial no pensamento de Hannah Arendt (1906-1975) e perpassa toda sua obra. Para a pensadora alemã, a política possui como norma fundamental de ser o respeito e a convivência com a pluralidade como modo essencial de agir no mundo. Em seu escrito *O que é filosofia da existenz?*, de 1946 e que compõe a coletânea *A dignidade da política*³⁵⁸, em uma discussão com as filosofias existenciais de Heidegger e Jaspers, ela postula que a existência não é isolada e que ela só pode se dar na comunicação e no reconhecimento da existência do outro como norma ética prescrita anteriormente a escolha (ARENDR, 1993, p. 37). Assim, nos diz a teórica política:

[...] Nossos pares nunca são (como em Heidegger) uma elemento que, embora estruturalmente necessário, destrói a *Existenz*; pelo contrário, a *Existenz* só pode desenvolver-se no estar-junto (*togetherness*) dos homens no mundo comum dado. No conceito de comunicação repousa, inscrito, embora não plenamente desenvolvido, um novo conceito de humanidade como condição para a *Existenz* do homem. Em todo caso, os homens movem-se juntos nesse Ser “envolvente”; e não caçam nem o fantasma do Eu, nem vivem na ilusão arrogante de que podem ser o Ser em geral. (ARENDR, 1993, p.37)

Arendt é categórica em postular a possibilidade da existência marcada pela presença do outro no mundo. Daí não poder abstrair-se do conceito de *pluralidade humana*, pois, se a política possui como centro o homem como ser que age, este não escapa a sua regra, isto é, a de conviver com o plural no mundo. Dessa forma, existir como homem é existir com o diferente, distinto e diverso. A essa lei fundamental não podemos escapar e quando os homens querem a contrariar o resultado é o extermínio.

Porém a regra não é apenas imposta pelo mundo exterior, mas pela própria constituição do sujeito no ato de pensar. Essa pluralidade é inerente ao próprio ato de pensar, pois no pensamento deixo de ser um para ser dois. A regra do diálogo é mais de

³⁵⁸ *A dignidade da política, Ensaios e Conferências* é uma coletânea de escritos de Arendt publicada no Brasil pela editora Relume Dumará.

um, e, na definição socrático-platônica de que o pensamento é um diálogo consigo mesmo, Arendt inscreve a inerência da pluralidade. Assim, mesmo que eu estivesse inteiramente sozinho, não me furtaria da condição do plural, nela eu viveria na duplicação do pensamento em diálogo comigo mesmo (ARENDT, 1993, p.101). Desse modo, é marca da condição humana a pluralidade, a convivência com o diverso, mesmo que esse seja o si mesmo em sua dispersão na duplicação do pensamento.

O mundo como dado é o espaço e o tempo onde o homem pensa e age, no entanto, agir e pensar, seguindo as considerações sobre a pluralidade humana nos escritos da teórica política alemã, pressupõem como norma ética a convivência e a divisão deste com outros. Por isso, no pensamento de Arendt a coabitação é incontornável, uma vez que é um dado anterior a toda e qualquer escolha. A divisão do planeta como espaço de coabitação das diferenças não pode ser suprimida pela escolha. Toda escolha sobre isso recai necessariamente no totalitarismo, isto é, espaço de toda supressão do exercício político.

O totalitarismo, como posto nas reflexões de Arendt, é contrário a todo exercício político. Isto se dá porque a política é o espaço de contraposição entre os iguais, igualdade abstrata, claro, no sentido de que todo homem é diferente e que na política se cria, a partir do diálogo com o outro, o bem comum. No entanto, acercada pelo *ágon* que mantém a diferença. A política se traduziria na igualdade pela diferença, isto é, a condição de vida entre os homens na terra. O totalitarismo, a grosso modo, não compreende a diferença e não a aceita. Desse modo, elimina-a e age em prol da unidade violenta, que possui como resultado o extermínio. É exatamente contra essa forma de governo, não de política, que a pensadora se põe contra.

Assim, nenhum ser humano tem possibilidade de fazer a escolha de com quem habitar, uma vez que os seres humanos com quem habitamos são anteriores a qualquer escolha ou contrato social e político (BUTLER, 2016, P.155) (BUTLER, 2012, 151). As bases de postulação do resultado em genocídio se encontram na experiência histórica do nazismo, materializada nos campos de concentração para eliminação do povo judeu. Com base no exposto, uma pergunta se eleva em nosso texto, o sionismo é uma corrente

identitária?³⁵⁹ Sim, é assim que ele parece se configurar no pensamento de Butler.³⁶⁰ Essa congregação na identidade se materializa no caso do Estado de Israel na violência e extermínio do povo palestino.

A negação dessas conceituações arendtianas possui como resultado o Estado formado na lógica da negação do outro. Essa negação não se dá apenas em termos formais, mas é materializada nos atos violentos protagonizados pelo modo de governo de Israel. Inviabilizar a existência dos palestinos é seu propósito. Seus assentamentos militares possuem esse objetivo. As leis de *apartheid* entre judeus e palestinos são modos de negação jurídica e material da própria vida dos nativos da terra. É a própria negação da experiência humana e política, característica de todo modo totalitário de governo.

Coabitar (*Cohabitation*), nos termos da filósofa, deve ser visto como a quebra dessa identidade que protege apenas os seus (judeus) e extermina outros (palestinos). Seguindo os passos de Arendt, para quem a pluralidade e coabitação compõem a norma dominante de como o Estado deveria ser (BUTLER, 2016, p.156) (BUTLER, 2012, p.114), a filósofa estadunidense defende um Estado que não centralize seu exercício na noção de extermínio e genocídio de outros povos, ou seja, nessa negação radical da existência do plural. A coabitação, como postulada acima, o espaço de defesa da pluralidade humana, pressupõe uma forma política que privilegie esta pluralidade e a defesa do outro como fator decisivo da própria vida.

Essa coabitação é possível pela peculiaridade da história dos hebreus, qual seja, sua condição diaspórica e de exílio que define o conceito de judaicidade. Essa condição peculiar, como vimos, está no âmago da compreensão do “ser” judeu, e corrobora para uma noção de que os judeus sempre coabitaram com outros povos, de maneira que, mais uma vez, seria possível. A judaicidade não sobrevive sem essas noções, pois sua

³⁵⁹ Se sim, então caberia um estudo posterior sobre o próprio significado do identitarismo. Se o identitarismo procura agregar pessoas em determinado lugar de fala que lhe são próprios, quais são os perigos desse pensamento? Não estamos aqui sustentando que todo identitarismo recai em fascismo, temos em vista a justiça dessas correntes, no entanto, sua justiça não inviabiliza a crítica enquanto limites e cuidados a se ter sobre ele.

³⁶⁰ Há uma leitura do sionismo enquanto corrente que privilegia apenas judeus europeus, o que o torna uma corrente de representação judaico-europeia. Para essa discussão remetemos ao artigo de Ella Shoat: “*Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims*” de 1988 e traduzido no Brasil para revista Novos Estudos CEBRAP em 2007 por Hélio Mello Filho como: “Os sefarditas em Israel: o sionismo do ponto de vista das vítimas judaicas”.

história mostra exatamente o quanto o povo semita é articulado por elas. É exatamente a experiência peculiar do exílico, do povo disperso, que permite a articulação de um Estado em que a coabitação e a defesa da pluralidade sejam a regra.

Nesses termos, podemos conjecturar que o sionismo não fortalece a judaicidade, antes, apaga o cerne de sua história, qual seja, o da coabitação derivada da condição diaspórica e exílica da judaicidade, em prol de um desenvolvimento de soberania sionista que emprega a despossessão, desterro, ocupação, esquecimento e negação dos palestinos. Contudo, não apenas deles, mas do próprio povo judaico que possui sua história diaspórica e de coabitação com outros apagada. Assim, Butler percebe bem os males causados pela corrente ideológica sionista não apenas ao povo massacrado cotidianamente, mas também ao judeu, desprovido da consciência histórica da coabitação com outros desde o começo de sua história, como vimos em Freud.

É segundo o que apresentamos que o sionismo representa não um fortalecimento da *autodeterminação* do povo, mas um prejuízo, por desconfigurar certa essência histórica posta e ordenada na condição diaspórica dos hebreus desde seu nascimento. Se compreendermos com Butler que a judaicidade não é monopólio do sionismo, compreendemos também que ele não fortalece a judaicidade, antes, apaga-a e a reconfigura em uma base mais fechada, a base de uma originalidade histórica milagrosa de um povo autossuficiente que nunca precisou de outros para subsistir. Isso seria, segundo os termos da filósofa, um engano. Ao todo, parece que o sionismo só pode se autodeterminar enquanto soberano, se e somente se, ele manter o monopólio da judaicidade. Em contraste, a judaicidade continua a se autodeterminar sem a existência do sionismo e não contraria sua história, isto é, sua condição diaspórica inicial.

No entanto, não é suficiente apenas apontar a história judaica e sua existência na diáspora como condição de possibilidade para a coabitação. É necessário mostrar como o sionismo, assim como faz com a judaicidade, mas de forma bem mais radical e monstruosa, elimina, castra e impede a autodeterminação do povo palestino. Para isso, é chegada a hora de tomar uma reação do outro lado, isto é, de um palestino, para tecer considerações sobre sua própria história e demonstrar que o sionismo não só inibe o judaísmo, o pondo em uma base limitada, como ele destrói e visa aniquilar o povo

palestino desde o assentamento em 1948, e para isso é que recorremos a Edward Said (1935-2003).

4. A voz da Palestina

Em 1977-1978 Edward Said empenhou-se em escrever um livro chamado *A questão da Palestina (The Question of Palestine)*, publicado em 1992, interessado em tecer a história de seu povo desde o começo da migração dos judeus no século XX. É interessante e, de imensa importância, que Said trate a Palestina como questão. O livro em si mesmo se propõe um desafio, provar a existência que foi negada a todo um povo e que continua hoje a ser negada pelo sionismo israelense. O debate começa exatamente no ponto de discussão sobre a existência ou não de um povo palestino. Se há uma pátria Palestina, se é possível se falar de uma questão Palestina, isto é, se há possibilidade de trazer existência para aqueles para a qual a existência lhes é negada.

O autor palestino nos esclarece de que a mera menção do conceito de Palestina leva a debates sobre sua existência ou não, no entanto, essa mesma menção constitui para os palestinos e seus partidários um ato de resistência e afirmação, que se constitui, como ele nos diz, como importante e positiva. Em contraste, para os inimigos dos palestinos, uma posição ainda afirmativa, mas de uma imensa rejeição, totalmente negativa e perigosa (SAID, 2012, p.5) (SAID, 1992, p.4).³⁶¹ Nesse sentido, o pensador sente-se no dever de estabelecer um *relato da vítima*, expor a história a partir da percepção de quem sofre, pois sempre negada, sempre posta de lado e apagada da história.³⁶²

A negação da existência de um povo palestino é perpetrada, reitera Said constantemente, pelo sionismo, instaurado em 1948 como Estado. No entanto, a ideia de uma criminalização do oriental não é monopólio do sionismo israelense. Em seus estudos, principalmente em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*

³⁶¹ Adotaremos o mesmo procedimento que fizemos com Butler. Indicaremos as duas notas, a primeira na versão brasileira de tradução de Sonia Midori, publicada pela Ed. Unesp e a segunda do original em inglês de 1992.

³⁶² É interessante como esse conceito de *Relato da Vítima* nos lembra o de *Literatura de Testemunho*. Este último foi amplamente divulgado pela comunidade judaica após os acontecimentos da Shoah (palavra que grafa o sentido do extermínio nos campos de concentração nazistas). Um dos maiores expoentes dessa literatura é Primo Levi, judeu e ex-prisioneiro de Auschwitz que sobreviveu. O testemunho estabelece a vítima como o legítimo orador do ocorrido. Há outra similaridade que não deve ser esquecida, esta não com o testemunho, mas com Walter Benjamin (1892-1940). A da necessidade, posta em seu último texto “Teses sobre o conceito de história”, de escrever uma história dos vencidos. Said preenche a história apagada dos palestinos com suas palavras, a do refugiado marcado pela despossessão, desterro, esquecimento e negação.

(*Orientalism*) de 1978,³⁶³ o teórico busca demonstrar uma imagem do Oriente construída pelo Ocidente. A campanha sionista se aproveita, nos diz o autor em *A questão da Palestina*, dessa imagem já posta, qual seja:

[...] árabes são orientais, portanto menos humanos e preciosos que os europeus e os sionistas; são traiçoeiros, degenerados etc. Acima de tudo, não merecem ter um país, mesmo que a vantagem numérica pareça lhes dar esse direito. Essencialmente, Weizmann repete os argumentos de John Stuart Mill sobre o governo representativo, pelo qual os índios foram privados do direito de se governar porque estavam séculos “atrás” dos ingleses. (SAID, 2012, p.32) (SAID, 1992, p.28)

Em *Orientalismo*, ele nos diz que:

[...]os orientais ou árabes são simplórios, "desprovidos de energia e de iniciativa" e muito dados a "adulações de mau gosto", intriga, simulação e maus tratos aos animais; os orientais são incapazes de andar em uma estrada ou calcamento (suas mentes desordenadas não conseguem entender aquilo que o sagaz europeu apreende imediatamente, que estradas e calcamentos são feitos para andar); os orientais são mentirosos inveterados, são "letárgicos e desconfiados" [...] (SAID, 1990, p.49) (SAID, 1979, pp.38-39)

Nos dois estudos de Said sobre como o Oriente é retratado pelo Ocidente, podemos ver que o oriental e o árabe são tratados pelos europeus como menos humanos, uma espécie de sub-raça que não se compara com o Europeu, com o Ocidental. Pode-se notar, a partir da pesquisa de Said, que os orientais e árabes são sempre apresentados como animais quase humanos, mas nunca como humanos realmente. É importante salientar o fato de que as conclusões de Said são baseadas sempre em cartas e estudos de ocidentais que falam sobre os orientais e seus costumes e se autointitulam de orientalistas. A primeira, citada em *A questão da Palestina*, é baseada em uma carta de Weizmann para Balfour e é datada, nos diz Said, de 30 de maio de 1918 (SAID, 2012, p.30) (SAID, 1992, p.26). A segunda impressão é de *Orientalismo* e é baseada no 34º capítulo da obra *Modern Egypt (Egito moderno)*, de Cromer (SAID, 1990, p.48) (SAID, 1979, p.38). Ambos os autores expressam uma visão proposital do oriente e, mais importante, são sempre anotações, sempre percepções ocidentais sobre orientais, em nenhum momento há uma visibilidade por parte de um nativo.

Como sionista, Weizmann procura inviabilizar a figura palestina por interesses políticos do sionismo naquela terra. Negar humanidade a um inimigo é poder fazer o

³⁶³ Citaremos esta obra no decorrer do texto apenas como *Orientalismo*.

que se quer com ele sem que se sofra consequências. Ademais, esse discurso de desumanização ou criminalização dos palestinos e árabes³⁶⁴ ainda se sustenta na atualidade. Existe, nos dias atuais, a imagem do palestino associada sempre a imagem do terrorista cruel que mata inocentes. Descritos como inconfiáveis, semi-humanos, dissimulados, desonestos, assassinos, toda uma caricatura que visa inviabilizar a posição dos orientais para com os ocidentais e, principalmente, palestinos.

A política que visa inviabilizar os palestinos em sua desqualificação enquanto povo não possui sua origem apenas em Israel. Todo o mundo árabe é visto como não civilizado, modo pelo qual a atuação do Ocidente é vista como salvadora. No caso da Palestina, também os Estados Unidos reforçam a todo tempo Israel como aliado no Oriente Médio e o põem como salvadores do mundo árabe. Said ressalta que os E.U.A exercem papel importante na negação da comunidade palestina enquanto povo organizado, segundo ele, a causa de Israel e do sionismo é assistida e observada nos Estados Unidos como algo sacrossanto; grande parte da comunidade intelectual e da própria indústria de comunicação da América acompanha os ritos e tudo que diz respeito a Israel em um nível que em que nenhuma outra causa se compara.(SAID, 2012, p.48) (SAID, 1992, p.41). Em contraste, o pensador lamenta o fato de que não há muitos a falarem da causa Palestina nos E.U.A e, principalmente, para relatar e falar acerca dos males que o Estado de Israel causa à população palestina.

Esse relato parece simples, mas o que está em jogo é que, de maneira geral, aquilo que não aparece não é conhecido, de modo que há uma hegemonia do discurso pelo sionismo. A noção hegemônica do discurso de Israel sobre o povo oprimido conta com a aquiescência e consentimento do Ocidente. O projeto israelense aparece afinado à lógica Ocidental de dominação. Visto, portanto, pelo Ocidente como salvação daquele território “sem dono”. Mas essa hegemonia do discurso que oprime o povo palestino não se dá apenas no âmbito de uma propaganda política Israelita sobre seu próprio Estado. Há a tomada do discurso palestino por intelectuais judaicos. A própria palavra, o ato de fala, é tomado dos palestinos, que são impossibilitados de falar em seu próprio nome. Nos diz Said:

³⁶⁴ Optamos por usar apenas palestinos nesse momento. Isso ocorre porque o simplismo de abordagem da questão, isto é, que se trata de um conflito entre israelitas e árabes, visa propositalmente, como afirma Said, a negação da existência de um povo palestino.

Eu disse que o sionismo sempre se incumbe de falar em nome da Palestina e dos palestinos; isso sempre significou uma operação de obstrução, em que o palestino não pode ser ouvido (ou representar a si mesmo) no palco do mundo. Assim como o orientalista acreditava que somente ele podia falar (paternalista que era) pelos nativos e pelas sociedades primitivas que estudara – a *presença* daquela denotava a *ausência* destes –, os sionistas falavam ao mundo em nome dos palestinos. (SAID, 2012, p.45) (SAID, 1992, p.39)

Podemos notar a clara obstrução proposital para que não haja representação palestina que fale por si. O autor demonstra a necessidade de estabelecer essa obstrução sempre com um projeto Ocidental mais amplo. Ao nos lembrar do orientalista, figura encarnada sempre por um Ocidental que toma o *locus* do discurso sobre o Ocidente, e compará-lo com os sionistas, Said mostra a total compatibilidade do sionismo com o processo colonial ocidental em voga até os dias atuais. A presença dos sionistas põe em evidência a ausência dos palestinos em seus lugares originais, quais sejam, a atuação primordial de falar sobre si mesmo e, até mesmo, da própria terra.

A usurpação do *locus* de fala dos palestinos se dá pela intenção de convencimento internacional. Ao se pôr como aquele que fala e compreende os palestinos, o israelismo-sionista se põe como elite cultural superior, significa dizer que pretende saber mais da vida dos habitantes originais do que eles mesmos e, mais do que isso, afirmar que eles são primitivos culturalmente. Até esse ponto compreendemos como a política de Estado de Israel visa o convencimento dos países internacionais sobre suas intenções. Eles apagam e obstruem os lugares dos palestinos para que se sobreponham a eles. Porém, há algo mais sério, pois se externamente eles dispensam esse tratamento ao povo palestino impossibilitando sua autodeterminação, internamente a situação continua se aprofundando pela redução de direitos, expropriação de terras, exílio e a privação de qualquer território que possa ser compreendido como pátrio.

Aos palestinos, desde 1948, é relegada toda uma luta contra a opressão israelita. São lhes negados os direitos humanos e postos, como vimos até o momento, sob a imagem da sub-raça aculturada, modo pelo qual o Ocidente enxerga o Oriente. São exemplos dessa negação o direito de ir e vir dentro de seu local de nascimento; o próprio direito de residência dentro de suas fronteiras, bem como a saída do país e o

regresso, o que contraria as cláusulas da *Declaração universal dos direitos humanos*, explicitamente o artigo XIII.³⁶⁵

O que no fundo é posto em xeque pela repressão do sionismo político e seu programa de colonização da Palestina é a *autodeterminação (self-determination)* do povo palestino. Toda determinação conceitual carrega consigo o conhecimento do objeto determinado. Epistemologicamente, a determinação, se em termos dialéticos, é posta no horizonte do mostrar-se da coisa. O autodesenvolvimento do objeto se mostra ao olho humano como ele é e exige a perspicácia da razão para ser conhecido. Nos encontramos diante do ato de conhecer sob o signo da determinação. Ora, no caso da autodeterminação, o ser se autodetermina autonomamente de modo a reconhecer a si mesmo no desenvolvimento mesmo das experiências pessoais e coletivas.

Dado o que expomos até o momento, o sionismo político de Israel impede a autodeterminação do povo palestino tanto internacionalmente, quando toma o lugar do palestino, quanto nacionalmente, ao retirar do povo palestino os direitos básicos de todo ser humano. Privar um povo de autodeterminação é privá-lo de fazer sua própria história, de tomar seu destino em mãos e se autodefinir enquanto vivente. A obra de Said clama pela possibilidade de autodeterminação na luta contra o sionismo israelita. Dessa forma:

Crítico o sionismo, portanto, é crítico tanto uma ideia ou uma teoria, mas um muro de negações. É afirmar com firmeza que não se pode esperar que milhões de árabes-palestinos retirem-se, conformem-se com a ocupação ou se submetam ao que israelenses, egípcios ou norte-americanos imaginam que deva ser seu destino, sua “autonomia” ou sua localização física. Também é afirmar que chegou a hora de palestinos e judeus israelenses se sentarem para discutir todas as questões pendentes entre eles: direitos de imigração, indenização por propriedades perdidas e outros, tudo dentro de um contexto de discussão geral sobre a paz no futuro, e também de um contexto intelectual de aceitação *sionista* de que a libertação nacional judaica (como às vezes é chamada) ocorreu sobre as ruínas de *outra* existência nacional, e não em abstrato. É, por fim, reconhecer que a questão palestina não se restringe a um debate hermético entre sionistas sobre o modo como o sionismo e Israel devem se comportar na terra que já foi palestina, mas é uma questão política vital, que envolve árabes e

³⁶⁵ Artigo XIII: 1. Todo ser humano tem direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado. 2. Todo ser humano tem o direito de deixar qualquer país, inclusive o próprio, e a este regressar. Disponível em << <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf> >> acesso em 31 de Out de 2019.

judeus residentes em um território de significado comum. (SAID, 2012, p.59) (SAID, 1992, pp.51-52)

Este é um apelo feito por Said em *A questão da Palestina*. Nele, encontramos o significado da crítica ao sionismo e seus modos de ação frente ao povo palestino. Sua definição implica o enfrentamento frente a negação da existência palestina no território que um dia foi a Palestina. Expressa a recusa, o “não” necessário que grita “NÓS EXISTIMOS E NÃO VAMOS SER DESTRUÍDOS SEM LUTAR”. Não estamos aqui procurando um tom dramático, antes, estabelecer a real importância da luta palestina na qual Said se engaja. Ele estabelece que essa recusa é parte da autodeterminação de um povo subjugado e sofrido que desde a ocupação judaica vem tendo seu próprio direito a existir e se constituir, negado.

Ademais, notemos que na fala do autor, há boa vontade pelo princípio de conviver a partir de um Estado que não siga as políticas de sionismo. Ele não parte de um maniqueísmo exacerbado que põe judeus e palestinos em dois polos morais opostos. Nele, subsiste a crença na coabitação, que põe a possibilidade do binacionalismo. Este último é a condição de autodeterminação judaica e palestina que elimina o projeto colonial sionista. No entanto, as condições de instauração para um Estado binacional não está apenas na conquista do espaço físico e representativo dos palestinos, mas na redenção do passado que se inscreve no reconhecimento de que o povo palestino teve sua existência negada e que agora se faz necessária a reparação dos direitos humanos negados, indenização por terra expropriada e revisão dos direitos de habitação e imigração do povo oprimido.

O que é patente é que todo esse processo exige a quebra dos judeus com o sionismo político e seu projeto colonial. Está em jogo a própria existência palestina em seu território de origem e sua autodeterminação de direito como seres humanos. Além disso, podemos conjecturar mais a frente, a paz só pode ser instaurada se houver harmonia entre as demandas dos dois povos que lutam pelo território e o direito de se autodeterminar. No entanto, essa harmonia não é livre de *ágon* (ἄγων), nos termos gregos, aquela disputa política que se desenrola no âmbito do melhor para comunidade, no caso, as duas comunidades. O impedimento para a instauração desse estado de resolução encontra expressão no sionismo político e seu projeto de colonização, daí a

importância da crítica ao sionismo. A luta do povo palestino se constitui como luta de descolonização pelo direito mesmo de existir no mundo.

5. Considerações finais

Procuramos, no decorrer de nosso texto, recorrer a alguns autores, para buscar compreender o conflito que se desenrola pela Palestina. Elegemos Judith Butler (judia) e Edward Said (palestino). Butler é uma judia que, como vimos, é contra o sionismo político e seu projeto de colonização da Palestina, no entanto, não antissemita. Ela desmonopoliza o discurso que trata judaicidade e sionismo como noções iguais, demonstrando que o sionismo apequena ética, política e filosoficamente o judaísmo, o que impede o desenvolvimento daquilo que é o cerne da formação da judaicidade, a *coabitação* (*Cohabitation*) com o outro, emblema da condição diaspórica judaica.

Said, intelectual palestino, demonstra em sua obra *A questão da Palestina*, um horror ao sionismo (como não poderia deixar de ser), no entanto, não se vê traços de antissemitismo por sua parte, como a propaganda política israelita se quer fazer crer quando se tece críticas a violência política do Estado de Israel. Em seu texto, sua crítica ao sionismo político, se dá em prol da *autodeterminação* (*Self-Determination*) do povo palestino, aliás, da própria existência desse povo e a esse direito de desenvolvimento de si. O projeto colonial do sionismo na Palestina visa a destruição mesma dos nativos da terra e a negação real de sua existência. Tratam aquele território como sem dono, como se nunca houvesse existido outra presença que não a judaica. Para isso, empregam uma poderosa ofensiva, tanto política, no seio internacional, quanto bélica, contra o povo palestino.

Tanto Butler quanto Said procuram uma solução em termos de coabitação de judeus e palestinos no mesmo território. Na realidade, percebemos no decorrer de nossa escrita uma conclusão ainda incerta, mas de importância capital. O sionismo não rouba a autodeterminação apenas dos palestinos enquanto povo, rouba também do próprio judaísmo. Ele retira da população judaica algo que se instaurou necessariamente na formação diaspórica do povo judeu, a tolerância na convivência com os outros e diferentes de si. Ao apagar esse traço característico da diáspora, o sionismo instaura uma política imperialista de conquista de território e eliminação da população nativa.

Reduz a população judaica a conquistadores com a máscara da segurança do povo no massacre de todo outro povo.

A crítica ao sionismo e o apelo pelo fim de sua violência de Estado são condições *sine qua non* para um Estado binacional na Palestina ser possível. Essa tomada do binacionalismo instaura a eliminação do sionismo como projeto de soberania judaica para autodeterminação tanto judaica quanto palestina. O que se revela, portanto, instaurador do conflito no território da Palestina é o sionismo e sua pretensão colonial, no entanto, esse colonialismo, como podemos perceber, se exerce ao próprio povo judeu, que ele se coloca como tarefa representar, apagando o traço da coabitação, advindo da formação diaspórica e exílica dos hebreus. Ao mesmo passo, o sionismo propicia ao povo palestino o mesmo destino do começo do judaísmo, qual seja, o exílio, a expropriação, a falta de uma terra a qual se ligar e se constituir.

A instauração de uma pátria binacionalista se constitui como o fator mais importante da coabitação. Ela estabelece uma relação para com o outro, uma doação própria da vida em comunidade, onde a terra é compartilhada e cada qual se torna senhor de si na relação política. Em termos coloniais, aquilo que seria compartilhado na pátria é tomado em uma relação unilateral identitária, mas nem tanto, uma vez que nem todos os judeus são contemplados com a “proteção” sionista³⁶⁶ e eliminação do diferente para usufruto dos espólios de guerra. Acaba com a noção, portanto, de uma vida compartilhada e de uma autodeterminação necessária aos dois povos no encontro com o diferente. Por esse motivo, o sionismo e suas pretensões de colonização se configuram como o inimigo a se enfrentar na análise de Judith Butler e Edward Said, porque ele impede que se dê fim ao conflito instaurado entre Israel e Palestina.

³⁶⁶ Como no caso dos judeus orientais.

Referências Bibliográficas:

ARENDDT, H. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, H. **A dignidade da política**. Ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

BÍBLIA, Português. **Bíblia sagrada: edição pastoral**. I. Storniolo e E. M. Balancin. São Paulo: Ed. Paulus, 1990.

Assembleia Geral da ONU. **Declaração universal dos direitos humanos**. (217 [III] A). Paris, 1948.

BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo**. São Paulo: Boi Tempo, 2017.

BUTLER, Judith. **Parting Ways: Jewishness and The Critique of Zionism**. – New York: Columbia University Press, 2012.

FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo: três ensaios. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standart brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

SHOHAT, Ella. Os sefarditas em Israel: o sionismo do ponto de vista das vítimas judaicas. **Novos estud. - CEBRAP [online]**. 2007, n.79. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300006> Acesso em 01 de Nov. de 2019.

SAID, Edward. **A questão da Palestina**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

SAID, Edward. **The question of Palestine**. New York: Vintage Books, 1992.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAID, Edward. **Orientalism**. New York: Vintage Books, 1979.

DA INTENCIONALIDADE À MORALIDADE: FENOMENOLOGIA DO AGIR RESPONSÁVEL EM SARTRE

Kátia Marian Corrêa*

Resumo: O presente artigo visa explicitar a influência fenomenológica de Edmund Husserl com a concepção de intencionalidade na filosofia de Jean-Paul Sartre, em que “*a consciência é sempre consciência de algo*”, isto quer dizer que a consciência do sujeito se relaciona com as coisas e o mundo, chamado na Quarta Meditação Cartesiana de Ego, o que pensa, valora, reflete e que se responsabiliza por suas escolhas, sendo importante pois faz a passagem do sujeito pensante (com o conceito fenomenológico da intencionalidade) para a moralidade que terá muita relevância na filosofia sartreana a fim de desenvolver o aspecto ético e moral.

Palavras-Chave: Intencionalidade; Moralidade; Fenomenologia; Agir; Responsável.

DE L'INTENTIONNALITÉ À LA MORALITÉ: PHÉNOMÉNOLOGIE D'AGIR RESPONSABLE CHEZ SARTRE

Résumé: Cet article vise à expliquer l'influence phénoménologique d'Edmund Husserl avec le concept d'intentionnalité dans la philosophie de Jean-Paul Sartre, dans laquelle «la conscience est toujours la conscience de quelque chose», cela signifie que la conscience du sujet est liée aux choses et le monde, appelé dans la quatrième méditation cartésienne de l'ego, ce qui pense, valorise, reflète et assume la responsabilité de ses choix, étant important parce qu'il fait la transition du sujet pensant (avec le concept phénoménologique de l'intentionnalité) à la morale qui aura une grande pertinence dans la philosophie sartrienne pour développer l'aspect éthique et moral.

Mots-Clés: Intentionnalité; Moralité; Phénoménologie; Agir; Responsable.

Introdução

O objetivo do presente artigo é retomar a quarta Meditação Cartesiana de Husserl, em que é explicitado o Ego enquanto responsável. E esse se constitui por meio de suas vivências e na concretização de seus atos, mas isso deve estar perpassado essencialmente pela intencionalidade, uma vez que a “*a consciência é sempre consciência de algo*”. É por meio dessa instância fenomenológica que o ego visa, pensa, valora, decide, assume suas responsabilidades. Partindo desse pano de fundo husserliano, vamos considerar as contribuições posteriores da ontologia fenomenológica

* Graduada em Filosofia – Licenciatura Plena e Mestre em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria – RS, Linha Fenomenologia e Compreensão. E-mail: katiamarianc@gmail.com.

que remonta a Heidegger, sobretudo aquela que nos vem de Sartre. Com Heidegger se explicitará o contexto da facticidade do ser-aí lançado no mundo. O Dasein se compreende ao longo de sua existência e se torna responsável pelas decisões que vier a tomar. Vale lembrar que esse desenvolvimento será muito significativo para enfatizar o Para-si na filosofia sartreana, ou seja, a subjetividade humana enquanto desamparada de leis ou formas abstratas e superiores, tendo de assumir o peso de sua total liberdade. Além disso, é preciso notar que Para-si não é responsável somente por seu projeto e suas ações, pois sua responsabilidade e engajamento alcançam também toda a humanidade.

É assim que Sartre terá como ponto de partida a questão fenomenológica da intencionalidade, trata-se de uma interpretação de um conceito husserliano, com a qual o filósofo francês enfrenta o que poderíamos chamar de perspectiva moral de seu pensamento, ou seja, a referência à responsabilidade de um sujeito agente no curso de sua existência. Ora, para Sartre o Para-si se encontra de antemão em um contexto social, histórico, político que primeiramente serão condições para a plena expressão da liberdade humana. Nesse sentido, o eu pode sempre decidir e responder por suas ações, numa palavra, pode responder por seu próprio ser, pois ele não será outra coisa senão as decisões que vier a tomar durante sua vida. Nesta perspectiva, o que se nota é que Sartre faz uma interpretação existencial da intencionalidade husserliana, uma vez que a compreende a partir da consciência humana que age no mundo, que realiza atos, criando, inventando e, sobretudo, recomeçando. Eis o sentido positivo da expressão aparentemente negativa segundo a qual “o Para-si é um nada”.

Mas há ainda mais a se dizer sobre a intencionalidade em sentido sartreano. É que a subjetividade humana, enquanto consciência no mundo, sempre se volta para algo sob a forma de fins ou projetos, e este movimento intencional lança o Para-si para o futuro. Por isso, antes de retirar a responsabilidade do sujeito, a liberdade a implica. Segundo Sartre, a responsabilidade é constante, perdura em todas as situações concretas no mundo. Eis por que é importante ressaltar que Sartre está em certa medida próximo do pensamento de Heidegger, sobretudo no que diz respeito à responsabilidade, ao ser que está lançado no mundo faticamente, que se encontra com os outros seres. Este trabalho versa sobre a problematização do ser-no-mundo como ser-para-os-outros. Não se trata do sujeito pensante da teoria do conhecimento, isto é, do eu que reflete e está

presente a si mesmo, mas sim de um eu que se encontra no mundo de forma desamparada. A questão se desdobra com maior intensidade para a ordem da prática, para a ação, o compromisso, a responsabilidade. A questão ética fundamental é esta: Como agir de forma a assumir o peso da própria liberdade e, além disso, a responsabilidade por todas as escolhas e consequências do que foi escolhido? Trata-se de mostrar porque as escolhas ligadas à liberdade não estão fechadas em um projeto solitário e egoísta, e sim num engajamento ou compromisso que nos liga a toda a humanidade.

Assim, com este trabalho explicitar-se-ão elementos da vida prática do Para-si tendo em vista os elementos que compõem a existência humana em toda a sua dramaticidade e angústia pelo peso de ser um ser-aí-no- mundo livre e responsável.

Ser-aí-no-mundo e ser-para-os-outros: Crítica a um sujeito transcendental

No existencialismo de Sartre o ser-aí é condição primordial para a realização constante da realidade humana enquanto liberdade. Sabendo que isso significa encontrar-se lançado ao mundo, abstraindo-se de todas as leis superiores e metafísicas, assumir-se enquanto responsável perante suas escolhas e perante os outros. Há uma receptividade e passividade, digamos assim, em um primeiro momento do homem. Isto quer dizer, que as condições concretas que caracterizam minha inserção no mundo não são resultantes ou ações que escolho mediante a liberdade, ao contrário, o contexto social, político, religioso, que o Para-si surge fazem parte do que se chama por condição humana. No existencialismo sartreano, não se fala de natureza humana, visto que por condição humana se entende tão somente as possibilidades concretas que não são fechadas, no sentido de que determinarão o que farei, o que escolherei, e sim, são aceitas como um primeiro modo do sujeito. Porque podem ser posteriormente aceitas ou negadas, conforme Sartre:

Bem mais do que parece “fazer-se”, o homem parece “ser feito” pelo clima e a terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos. Os grandes e pequenos acontecimentos de sua vida. (2011, p. 593).

Na realidade humana o grande valor que perpassa toda a existência é a liberdade do Para-si, que traz juntamente o peso pelas escolhas e pelas possíveis consequências das mesmas. Não se trata, portanto, de uma liberdade isolada em um projeto sozinho, e sim, um ter de prestar contas frente aos homens, que também são suscetíveis a atos livres e engajados. Com isso quer dizer: *“nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira.”* (1987, p. 7). É nas relações concretas entre os homens que a responsabilidade e atos valorosos, assim como éticos ou morais são possíveis, assumidos, pois, não existem imperativos ou leis morais fixas e formais para legislar a liberdade humana.

É o sujeito diante de mais nada que deve assumir sua responsabilidade que é grandiosa e implica um valor desafiante, ao simplesmente escolher atos a outros, não se está direcionando ou intencionado certos fins meramente aos seus interesses, ao contrário, há um comprometimento com as expressões do ser livre. É mediante as escolhas que o Para-si se escolhe e escolhe a imagem de homem que imagina ser a melhor possível. Dito de maneira mais enfática: *“De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ela deva ser.”* (1987, p. 6).

Há, pois, na filosofia existencialista um apontamento para implicações éticas, assim como o elemento do humanismo é muito forte nessa perspectiva. Pois, o homem é o detentor de grandes e significativas possibilidades de ações engajadas, por ser um sujeito que é criação, invenção e sempre suscetível de retorno ao seu projeto inicial, a saber, a liberdade absoluta. Dessa forma, se for possível falar de uma ética ou moral existencialista na filosofia de Sartre, a mesma deve ser considerada como em situação. Pois é o Para-si que cria suas leis, e as mesmas pretendem ser válidas também para a humanidade como um todo, mas não no sentido de uma doutrina ou regras que todos devem assumir em sua vida. O que ocorre é, antes, o seguinte: *“Os outros homens podem reconhecer que o poder que possuem está em suas “mãos”, porque são totalmente condenados à própria liberdade.”*

Em relação à ética ou moral, Sartre nos diz que essas são como a arte, são criações e invenções. O homem se constrói escolhendo sua moral. Ele cria as suas leis, mas é obrigado a criá-las sozinho, ou seja, sem um a priori, sem qualquer moral prévia, ou

ainda, é o homem que, ao final das contas, escolhe o que fazer e a partir do que se orientar. A esse respeito, salientamos que cada ser humano escolhe em presença dos outros e, ao fazer isso, escolhe-se a si mesmo perante aos outros. Mas, perguntamos: É possível julgar as ações humanas? A resposta é sim, se considerarmos o problema da má-fé. Pode-se, então, notar quando há uma fuga da responsabilidade, um esquivar-se da resposta que não tem amparo algum, numa palavra, quando houver mentira, um fugir de si mesmo. Age por má-fé todo aquele ser humano que está em contradição consigo mesmo, visto que diz que certos valores existem antes de si, ou dissimula sua liberdade de engajamento. Considerando o comprometimento, o engajamento e a liberdade que deve ser assumida: “Logo que existe um engajamento, sou forçado a querer, simultaneamente, a minha liberdade e a dos outros; não posso ter como objetivo a minha liberdade a não ser que meu objetivo seja também a liberdade dos outros.” (1987, p. 19).

Ora, quando o homem age, é preciso reconhecer que há sempre a intenção de se alcançar um fim, um resultado final, e para tanto é preciso estruturar os meios para alcançá-lo. Ao agir o homem se torna consciente do projeto que escolhe e, sendo assim, ele não é outra coisa que o seu projeto, as ações, as projeções que faz para o futuro. Eis por que, a despeito de buscar um fim e uma realização, o homem jamais poderá preencher o seu ser de modo pleno, ou total. Enquanto liberdade o homem é um *fazer-se* ao longo de sua existência, é o seu projeto. Toma-se assim a seguinte explicitação: “*O homem nada mais é do que o seu projeto; só existe na medida em que se realiza; não é nada além de um conjunto de seus atos, nada mais que sua vida.*” (1987, p. 13). O ser humano é inacabado, então ele está relacionado ao *nada*. Em outros termos, uma vez que não possui um sentido metafísico que o define, a essência humana será constituída a partir das ações que o próprio existir desempenhar. O homem projeta o seu ser para as ações futuras, para os possíveis, e isso é uma pura manifestação de sua liberdade, melhor dizendo, isso o caracteriza como existente lançado no mundo. Com isso percebe-se que há decisões conscientes no interior do existente humano, ou seja, há um querer fazer, um querer criar, um querer realizar, e estes já pressupõem a escolha original, imprescindível para todo ato volitivo.

Nota-se que o ser-aí-no-mundo se encontra de maneira primeiramente como menciona Sartre em *O Ser e o Nada* como uma situação de estranheza, de certa desconfiança, pois se trata de um olhar sobre o Para-si que lança mão de julgamentos, de críticas, de questões que revelam algo que aponta para o próprio ser. Assim, temos: “*O inferno são os outros*” (SARTRE, 1970, p.75). Pergunta-se o porquê dessa afirmação dita por Sartre? Por que devo adotar um ser que não me pertence, mas pelo qual, no entanto, sou responsável? Encontrar o outro aí também lançado no mundo não é tarefa fácil, sobretudo se tivermos em mente que não se trata de um querer ou não o outro. Isso indica minha passividade, pois outrem é condição para que eu também me constitua como ser-no-mundo. É por meio da presença do outro que reflito sobre mim mesmo, sobre minha existência, sobre os atos e se eles são valores ou não, assim como se são necessários de correção moral. Pode-se, pois, dizer que, em Sartre, há uma extrema importância do choque entre o eu e o outro: “*O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo.*” (Sartre, 2011, p. 290). Indo além dessa afirmação, “*o outro não está presente somente como tal aparição concreta e empírica, mas como condição permanente de sua unidade e riqueza.*” (Sartre, 2011, p. 303). Ele possui uma importância em sua integridade, a sua liberdade, que faz dele um ser de ações e de projetos, deve ser preservada. Pois tanto a liberdade como o próprio homem devem ser valores mantidos. “*O outro está sempre aí como camada de significações constitutivas.*” Ele faz parte desse mundo em que o Para-si é lançado, ele “*cai com o mundo sob o impacto da redução fenomenológica, o outro aparece como necessário à própria constituição desse eu.*” (Sartre, 2011, p 303).

Tendo em vista o exposto, já é possível perceber que, na própria tentativa de realizar a redução fenomenológica, não posso esquecer que me encontro já desde sempre e de antemão em presença com os outros. Isso significa que o Para-si ou ser-aí-no-mundo é equivalente a ser-para-com-os-outros. Nessa linha de pensamento, a filosofia de Heidegger se encontra e se assemelha à filosofia de Sartre. Procurando investigar e voltar sua atenção (Heidegger) para o sentido do ser (*Dasein*).

Não se tratando de um estar isolado ou sozinho no mundo, na concepção heideggeriana o outro *Dasein* está relacionado e se encontra com o ser-aí, sendo ser-com (*Mitsein*).

Há no mundo o encontro entre o ser-aí e o outro, e esse último será o lugar comum entre os dois seres. O mundo é compartilhado entre o ser-aí e o outro do Dasein, sendo que o outro não meramente um outro, e sim um co-existente. Dessa maneira, o sujeito nunca é dado sem mundo, esse é o campo de inserção e constituição do ser na existência. Sendo sua condição para compreender enquanto homem, a realidade humana concreta e responsável, e assim não é solitário e sim com os outros, nas palavras de Heidegger: “o esclarecimento do ser-no-mundo, mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também de início, não é dado um eu isolado sem outros.” (2005, p. 167). Esse encontro não se dá mediante a reflexão e o entendimento, ao contrário é de maneira prática e em sentido mais concreto. Há uma crítica com relação ao sujeito transcendental, é no próprio mundo que é possível compreender-se dizendo melhor, explicitando os outros seres. É uma questão de ordem prática e não teórica, Sartre de certa maneira se difere de Heidegger, no que diz respeito ao termo e abordagem do que seja o *Mitsein* (o ser-com), mesmo buscando no pensamento heideggeriano a terminologia a adotar. Trazendo essa questão nos escritos que Sartre fez em *O Ser e o nada*:

Só devemos notar aqui que nunca cogitamos pôr em dúvida a experiência do Nós. Limitamo-nos a mostrar que tal experiência não poderia ser o fundamento de nossa consciência do Outro. Está claro, com efeito, que ela não poderia constituir uma estrutura ontológica da realidade-humana. (Sartre, 2011,p.513).

No entanto há uma diferença de Heidegger, a filosofia de Sartre interpreta o *Mitsein* de modo acentuadamente ético. Por quê? Porque Sartre mostra que o sujeito que se encontra no mundo encontra sempre o outro de tal modo que o plural deve ser sempre considerado, trata-se, no fundo, de uma preocupação ética com um Nós. Mas aqui é preciso cuidado, a liberdade não elimina a solidão existencial do sujeito a partir de uma intersubjetividade que prioriza os encontros amistosos e construtivos entre os interlocutores. O fato é que Sartre tem dificuldades para apresentar um conceito positivo de intersubjetividade, diferentemente de Heidegger, é no encontro com o outro que a liberdade pode se tornar engajada, e que a responsabilidade pode por sua vez fazer-se prioridade nas manifestações do sujeito totalmente livre. Já no interior da filosofia de Heidegger, o *Mitsein* não precisa de avaliações éticas que venham a ele anteriormente, pois na perspectiva heideggeriana é em termos de uma ontologia existencial que tal encontro se dará, existe um formalismo e instrumentalismo nessas relações. O outro é

encontrado já constituído no mundo, isso significa que é um ente já dado, e, sendo assim, ele aparece como utensílio ou instrumento. Em Sartre encontrar outros seres-no-mundo, implica tomar consciência da condição primordial entendida como busca de se compreender a si mesmo, nota-se, então, a preocupação de cada Ser-aí com a busca de um compreender-se enquanto homem. É a partir do mundo e da possibilidade do encontro com o outro Dasein que se pode reconhecer o *Mitsein*.

O Eu responsável na quarta Meditação de Husserl

Na obra *Meditações Cartesianas* de Husserl, mais especificadamente, em sua quarta Meditação, o ego é considerado como inseparável de suas vivências, sendo uma instância concreta, um eu humano empírico, mas, em dimensão transcendental. É um polo irradiador que se observa a si mesmo enquanto ser agente que se constitui pela vivência e concretização de seus atos, possuindo a intencionalidade como peculiaridade essencial para desenvolver e realizar suas potencialidades. Lembrando que conforme Husserl, “*a consciência é sempre consciência de algo*”, com isso percebe-se que o eu é polo idêntico de seus atos intencionais, ao escolher, ao valorar, ao realizar o eu está visando certos fins e sempre voltado para algo.

Em cada ato do eu há novos sentidos que se objetivam, dessa forma diz Husserl: “*eu sou, de um modo permanente, o eu que se decidiu desta ou daquela maneira, eu tenho a convicção respectiva.*” (pg. 105). Pode-se entender mediante as palavras husserlianas, que eu sou as minhas decisões, as escolhas que fiz e posso lembrar e ativar, posso sempre voltar a essa convicção, a essas decisões que fiz e, sobretudo que sou. Por isto:

Eu decido-me – a vivência de ato deflui, mas a decisão persiste duradouramente na sua validade, quer passivamente mergulhe num sono pesado, quer viva em outros atos; correlativamente, eu sou, de agora em diante, aquele que está assim decidido, e sou-o enquanto não tiver abandonado a decisão. (p. 105).

Em qualquer situação que o eu se encontre de vigília ou em sono profundo, é aquele que decide, escolhe as vivências de seus atos e responde suas ações, podendo cancelar suas decisões, caso isso ocorra às vivências não serão preenchidas totalmente, “*o persistir, o durar temporal de tais determinações egoicas e o alterar-se que lhes é peculiar não significam nenhuma vivência ou continuidade de vivências*”.(p. 105). Diante dessas alterações do eu, esse apresenta um caráter pessoal ou identidade. É

mediante a experiência da evidência de que me encontro no mundo que tomo uma atitude natural, enquanto primeira grande crença que possuo. É na experiência originária que recebo os objetos e posso obter conhecimento dos mesmos, lembrando Husserl, tem-se: *“Eu sou para mim mesmo e estou-me dado constantemente, através da evidência de experiência, como eu próprio”* (p. 107).

Ao se falar na consciência e vale ressaltar a intencionalidade, há uma forma universal no fluxo, no movimento da consciência, um jorrar da vida interior da mesma, em que se constitui concretamente e isso quer dizer com todas as diversidades do campo inesgotável de sentidos e significações constitutivas que o mundo apresenta, enquanto um amplo horizonte que sempre revela, mostra, põe a luz, faz aparecer os fenômenos. O ego transcendental enquanto fático e possível de variações, que não se trata de um idealismo puro, e sim, que é vivente, presente no tempo e espaço, corresponde segundo Husserl a: *“Ao ego transcendental concreto corresponde, então, o eu-homem, a alma concretamente apreendida enquanto pura de si e para-si, com a polarização anímica: eu como polo das minhas habitualidades, das minhas propriedades de caráter.”* (p. 111).

O ego é concreto, é o homem que intenciona, que faz teoria, que é uma alma que tem posse sobre si mesmo, que tem espírito não em um sentido religioso ou metafísico, mas que é um sujeito dotado de psiquismo, tem poder sobre as intencionalidades e atividades que sua consciência se volta, pode mudar o curso de seu intencionar, escolher intuir dados valores a outros, ser responsável por suas vivências. Há inesgotáveis possibilidades eidéticas na vida do ego, se efetivando constitutivamente, visto que:

O a priori universal, que pertence a um ego transcendental enquanto tal, é uma forma de essência que encerra em si uma infinidade de formas, de tipos apriorísticos de possíveis atualidades e potencialidades da vida, juntamente com os objetos a constituir nela como sendo efetivamente. (p. 112).

Na gênese egológica e constituição do ego implicam leis de essência da compossibilidade, regras que envolvem a relação ser-um-com-outro-simultaneamente. Husserl mostra que esse ego obviamente se encontra com outros seres, que o são por analogia enquanto uma outra vida própria assim como o eu também é. A importância da presença dos outros- eu se dá na formação do mundo, na constituição dos objetos e dos sentidos do mesmo, há uma relação entre o eu e o outro-eu, que poderá fazer com que

haja compreensão sobre o espaço de vida comum no mundo objetivo, na realidade concreta. A respeito do outro, Husserl interpela:

Quando eu, o eu que medita, me reduzo pela *epoché* fenomenológica ao meu ego transcendental absoluto, não me torno por isso mesmo *solusipse* e não permaneço assim à medida que, sob o rótulo da fenomenologia, efetuo uma explicação de mim? [...] Mas o que acontecentão com os outros eus? (p. 104-105).

O eu transcendental encontra o outro, um outro ego, um outro eu, é necessário lembrar que em termos da fenomenologia de Husserl, o sentido do outro se dá por meio do sentido do eu, à esfera de pertença. Nas palavras de Husserl: *“tudo o que vale para mim vale também para todos os outros homens, que me estão à mão no meu mundo circundante. Experimentando-os como homens, compreendo-os e os aceito como ‘eu’, qual eu sou.”*(1965, p. 61). Para o ego, para o eu, há um mundo que já é dado de antemão e que lhe é concebido enquanto primeira grande crença. Que pode realizar suas infinitas possibilidades, buscas de sentido e doações de significação aos atos, coisas, objetos e aos *alter ego*, podendo se colocar em questão no sentido das ações que realiza, das tomadas de posição que toma, dos fins que visa dos valores que intenciona. O mundo que é já constituído, é a condição geral que limita as possibilidades, só é possível nesse espaço e tempo. Dessa maneira, as palavras husserlianas vão de encontro a isso: *“A consideração das essências se fixará num ego em geral com a limitação de que, para ele, há já um mundo constituído.”* Além do mais, será do desdobramento das possibilidades do mundo enquanto horizonte de significações constituídas, que o sujeito fará variações de si próprio de maneira livre de acordo, necessariamente ao mundo, que lhe aparece como condição necessária.

Partindo dessas considerações mencionadas, ao se falar em moralidade ou ética ou mais estritamente, a responsabilidade do eu agente de suas ações, é imprescindível retomar a intencionalidade proposta por Husserl, e também mostrando que há uma preocupação com a intersubjetividade transcendental, essa será uma comunidade de mônadas. Ou seja, de instâncias que são chamadas de ego, se apresentando com suas

peculiaridades específicas, mas que se relacionam entre si. Que estabelecem convívio entre suas esferas próprias (pertencças) e a esfera do outro, do estrangeiro, que remete a novas significações ao mundo, mas, que, no entanto, é importante para que haja uma sociabilidade entre essas duas esferas que não são isoladas, e sim imbricadas, que dialogam entre si e sobretudo que agem com responsabilidade uma para com a outra.

Da Intencionalidade à moralidade: Fenomenologia do agir responsável em Sartre. (considerações finais)

Ao se voltar com atenção ao pensamento dos três grandes célebres filósofos: Husserl, Heidegger e Sartre, suas filosofias foram objetos de investigação para esse trabalho. Tem-se a conclusão, provisoriamente que, Sartre no que diz respeito à questão da responsabilidade, parece não se afastar do elemento da intencionalidade, sendo essa uma forte contribuição da herança fenomenológica de Husserl, o autor parece encaminhar seus escritos e discussões para esse viés, em que o Para-si intenciona e volta-se para fins, isso expressando todo o poder que possui enquanto ser livre. Além disso, que visa valores como, por exemplo: a própria liberdade, o homem em seu sentido de humanidade, o engajamento, a ação responsável. No entanto, Sartre parece avançar mais na explicitação da questão dos outros, da responsabilidade, pelo menos em termos mais objetivos do que Husserl.

Mas, vale constatar de que Husserl já em sua obra *Meditações Cartesianas*, aqui retoma-se a quarta Meditação Cartesiana, já refere-se mesmo que de maneira tímida para perspectivas que apontam e enfatizam a presença do eu com os outros, do eu enquanto polo ativo e idêntico as suas vivências e sobretudo do eu que decide e é sujeito agente responsável. Com isso, pode-se concluir, claro ainda podendo acrescentar e melhorar as significações, de que ambos os autores possuem pontos de semelhança apesar de suas filosofias terem questões diferenciadas, cada qual em sua peculiaridade.

Ao que se refere a Heidegger, Sartre também tem pontos de semelhança, por herdar contribuições do filósofo alemão importantes para compor sua filosofia. Mas, ao mesmo tempo o *Mitsein*, o ser-com se distancia em certa medida no pensamento dos dois autores, pois, em Sartre o eu que se encontra frente aos outros estabelece relações concretas e diretas, não de forma meramente instrumental ou formal. O que já se

percebe que em Heidegger, o *Mitsein*, o ser-com, estabelece relações formais, em que cada qual procura compreender-se enquanto ser-aí-no-mundo. Parece que em Sartre, a preocupação se volta para: Como ser responsável por minhas ações, por minhas escolhas sendo que as mesmas implicam um ligar-se comprometido com toda a humanidade? A ordem da discussão é mais existencial, porque, é: Como devo agir, o que será melhor levando em consideração a manifestação da liberdade como grande valor e desafio humano?

A partir disso e do que foi desenvolvido ao decorrer desse trabalho, pensa-se que Sartre então, parte da intencionalidade, consciência que visa algo, que é sempre intencional, ou seja, *“consciência é sempre consciência de algo”* e com isso faz um resgate e ainda se mantém fiel à Husserl, entretanto, coloca na liberdade humana o peso de toda a responsabilidade, de toda a criação seja artística, literária, filosófica ou teórica. Além disso, todos os valores assumidos são os homens que constroem, é o sentido de homem que é explorado incansavelmente, é o que faz direcionar a filosofia existencial desde o princípio de seu começo na aposta pelo humanismo. É, pois, o que abre a discussão para a perspectiva moral em Sartre.

Bibliografias:

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo, parte I**. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback, 15ed. São Paulo: Vozes- 2005.

HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris**.

MOURA, Carlos Eduardo de, **Consciência e liberdade em Sartre: por uma perspectiva ética**. São Carlos: UFSCAR, 2010.

MOURA, Carlos Eduardo de. **Consciência e liberdade em Sartre: por uma perspectiva ética**. São Carlos: EDUFSCar, 2012.

REYNOLDS, Jack, **Existencialismo**. Tradução Caeser Souza. Petrópolis: Vozes, 2013

RODRIGUES, Malcom Guimarães. **Consciência e má-fé no jovem Sartre: a trajetória dos conceitos**. São Paulo: ED. UNSEP, 2010.

SARTRE, Jean-Paul, **O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica**. Tradução Paulo Perdigo, 20ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SARTRE, Jean-Paul, **O existencialismo é um humanismo**. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. Petrópolis: Vozes, 1988.

O BRASIL EM RETRATO: SOBRE O ENSAÍSMO MODERNISTA DE PAULO PRADO

André Mesquita Penna Firme*

Resumo: O artigo coloca em discussão o lugar do livro de Paulo Prado, *Retrato do Brasil*, enquanto texto fundador da tradição ensaística modernista, colocando em questão a importância da forma do texto para uma análise mais completa de seu lugar no movimento intelectual que então se desdobrava. Para entender *Retrato do Brasil* enquanto uma obra que ao mesmo tempo se debruça na análise histórica, e se insere no bojo do processo de renovação estético-artística modernista, é preciso tomar a forma “ensaio” enquanto filosoficamente determinante e proporcionadora deste entre-lugar, que se estabelecia, posteriormente, como motor propulsor das análises modernistas da década seguinte.

Palavras-Chave: Paulo Prado. Modernismo. Ensaio. História.

BRAZIL IN A PORTRAIT: ON THE MODERNIST ESSAYISM OF PAULO PRADO

Abstract: The article brings in discussion the place of Paulo Prado’s *Retrato do Brasil* as a founding text of the brazilian essayistic modernist tradition, questioning the importance of the form of the text for a more complete analysis of its place in the intellectual movement that then took place. To understand *Retrato do Brasil* as a work that simultaneously undertakes historical analysis and inserts itself in the midst of a project for aesthetic-artistic modernist renovation, we need to look at the form of “essay” as philosophical determinant and enabler of this place in-between that would, henceforth, be established as propulsion engine of the modernist analysis in the following decade.

Key-Words: Paulo Prado. Modernism. Essay. History.

O Brasil em retrato: sobre o ensaísmo modernista de Paulo Prado

É bem conhecida a longa e profunda relação que a produção intelectual e artística brasileira tem com o estilo do ensaio. Ao longo dessa relação, muitas foram as

* Bacharel e licenciado em História pela PUC-Rio. Mestrando em Filosofia (Estética) pelo Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Ex-bolsista do Núcleo de Memória da PUC-Rio e ex-aluno de filosofia do IFCS/UFRJ. E-mail: apennafirme@gmail.com.

formas, as estéticas e as perspectivas assumidas. O ensaio, o gênero mais livre que existe, segundo Jean Starobinski, foi comumente colocado, a partir das incursões de Lukács, em um meio do caminho entre a ciência e a arte, entre o ímpeto sistemático conceitualizante da filosofia e da ciência e a estética dissolutora e livre da ficção e da poesia. Assim o pensa o próprio Lukács, assim o pensa Max Bense, entre muitos outros.

Nesse sentido, poderíamos buscar uma das origens da relação íntima dessa forma com a formação do pensamento brasileiro na congruência entre a nossa formação científica e artística com o esforço de nacionalização e a construção de uma identidade nacional que foi característica marcante dos primeiros esforços pós-independência na direção de uma soberania que se estendia ao campo literário. No círculo das Belas Letras - naquela incipiente aproximação entre produção filosófica, científica e artística que marca o século XIX e a primeira parte do XX - a formação filosófica e artística teve sempre no horizonte uma perspectiva dupla: desvelar a verdade no mundo ao passo em que se construía a verdade de si. Nesse sentido, as investidas do Instituto Histórico-Geográfico Brasileiro (IGHB) sobre a história colonial e o indianismo do primeiro momento romântico nas artes são exemplos extremos do processo que desencadeava o desenvolvimento da mineralogia, da formação das escolas superiores - como a Escola de Minas de Ouro Preto, a escola superior de medicina, a escola politécnica do Rio de Janeiro - entre outros. A figura emblemática de José Bonifácio, que além de importante estadista e pai da mineralogia no Brasil foi poeta e filósofo, é mais do que representativa da formação intelectual no Brasil do oitocentos.

Essa relação próxima entre arte, ciência e identidade foi o cerne do desenvolvimento das Belas Letras no Brasil. Em especial na investigação histórica, Francisco Adolfo de Varnhagen e mais tarde, na virada do século, Capistrano de Abreu foram centrais nessa articulação entre história e identidade. A formação da nacionalidade, entendida enquanto identidade coletiva na nação, tinha na investigação histórica o seu ponto de articulação principal. Junto com disciplinas científicas como a eugenia e a filologia, as obras de cunho historiográficos se revestiam de uma aura de desveladoras da origem do caráter nacional enquanto formação histórica. Nessa relação, alguns pressupostos atravessam o tempo e ditam parte das formas como tais investigações se constroem: em primeiro lugar, é dado que a personalidade coletiva identificada como o brasileiro, enquanto arquétipo da personalidade nacional, foi

historicamente construída, e que esta tem origem nas dinâmicas da colonização ao longo dos três primeiros séculos de história do Brasil, ainda sob domínio português. Em segundo lugar, as dinâmicas históricas se aliam às influências do clima e da raça como determinantes dessa formação, tornando protagonistas dessa linearidade as formas de mestiçagem e a influência dos diferentes climas e formações geográficas.

À tal interpretação histórico-nacional, que tem seu ápice na obra de Capistrano de Abreu, será proposta uma nova forma, a partir de um entusiasta da obra de Capistrano: Paulo Prado. Grande mecenas da geração dos modernistas paulistas, Paulo Prado acompanha desde cedo as movimentações artísticas que remodelam a questão estética no cenário brasileiro a partir da década de 1920. A partir de 1924, o movimento artístico germinado em São Paulo passa a defender a consonância da busca pela identidade nacional com a modernização das artes e o ingresso do país no concerto das nações modernas. Segundo Sérgio Miceli:

As décadas de 1920, 1930 e 1940 assinalam transformações decisivas nos planos econômico (crise no setor agrícola para a exportação, aceleração de processos de industrialização e urbanização, crescente intervenção do Estado em setores-chaves da economia etc.), social (consolidação da classe operária e da fração de empresários industriais, expansão das profissões de nível superior, de técnicos especializados e de pessoal administrativo nos setores público e privado etc.), político (revoltas militares, declínio político da oligarquia agrária, abertura de novas organizações partidárias, expansão dos aparelhos do Estado etc.) e cultural (criação de novos cursos superiores, expansão da rede de instituições culturais públicas, surto editorial etc.).³⁶⁷

Tais transformações nos planos econômico, social, político e cultural do país reverberariam, inevitavelmente, na trama simbólica que estava em constante movimento.

Em seu livro *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a tristeza brasileira*, Paulo Prado se debruça sobre aspectos da formação nacional que antes de tudo deveriam servir de base para qualquer um que buscasse a alma do brasileiro enquanto sentimento nacional.

³⁶⁷ MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. P. 77

Seu ensaio, ao se voltar para o passado, se entende como ação no presente, e a investigação das origens da nacionalidade não é outra coisa senão sua ação direta no mundo.

Em especial, pode-se dizer que o ponto de inflexão mais importante da relação entre ensaio e produção intelectual se deu com o movimento ensaístico nascido no seio da estética modernista. O impacto que *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, e *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, tiveram na formação das análises histórico-sociológicas e na formação da intelectualidade do século XX são inegáveis. Mesmo que hoje não sejam, de certo modo, referências factuais mais tão relevantes no contexto da produção científica e histórica acerca do período colonial da história brasileira, eles carregam ainda aquele algo que, diz Lukács, faz do ensaio sempre novamente vivo, e voltamos à Casa-Grande de Freyre como o autor de *A alma e as formas* voltava à Grécia de Winckelmann e à Renascença de Burkhardt.

O precursor do que pode ser chamado aqui de ensaísmo modernista, contudo, não é nem Gilberto, nem Sérgio: é Paulo Prado. Em meio à torrente modernista que acometeu o cenário brasileiro nos anos 1920, seu ensaio de 1928 buscava consolidar, tecer, ou melhor, retratar, o que haveria de mais íntimo na alma da identidade brasileira, proveniente de sua formação. Seu título se torna assim mais do que significativo: o livro, conquanto investigação histórica, é retrato. Ao passo que desvela, pinta. Ao passo que busca o rigor das conceitualizações científicas e busca desvelar o mundo enquanto verdade, constrói essa verdade frente aos olhos do leitor, ao longo dos quatro capítulos que formam o corpo principal do texto, mais o *post-scriptum*.

Para compreendê-lo, a dupla influência que recebeu seu autor é relevante. Se por um lado Prado assume a herança de Capistrano como investigador das dinâmicas do período colonial, por outro imbrica seu texto no seio da estética modernista. Esta, como já mostrou Eduardo Jardim, associa, a partir de 1924, a modernização das artes - e para eles o conseqüente e concomitante ingresso do Brasil no contexto das nações civilizadas - com uma atualização das tradições populares brasileiras e uma reinterpretação do passado colonial em potência criadora. Por mais que busquem romper com a geração imediatamente anterior à sua, esse rompimento só ocorre sob o diagnóstico de um abandono destas em relação às tradições nacionais em prol de um estrangeirismo vazio.

Tal modernização estética surgia como um novo compromisso firmado com o passado, que supera o esquecimento e salta sobre as gerações imediatamente anteriores em busca de alcançar um passado mais originário. É nesse sentido que Oswald de Andrade, no *Pau Brasil*, joga e brinca com os textos de Pero Vaz de Caminha, Frei Vicente de Salvador, Hans Staden entre outros do período colonial, e que a imagem do antropófago surge nos anos seguintes.

Realidade nacional e construção estética se coadunam nessa interpretação da nacionalidade, que apregoa como o único destino possível do país a revitalização de todo pensamento nessa direção. É isso que Graça Aranha apregoa em *O espírito moderno*, baseado na visão destrinchada em seu livro anterior, *A estética da vida*, em que entende que o aprofundamento das artes na vida coletiva nacional e própria é o primeiro passo para uma experiência estética do todo, enquanto unidade. Essa relação entre o particular e o universal, por mais que não seja explicitamente formulada pelos modernistas como Graça Aranha o coloca, será influência de todo central no desenvolvimento da estética da época.

Tal relação entre uma estética que, para se voltar ao futuro, deve buscar no passado sua referência popular - e percorre esteticamente os caminhos da ciência histórica como potencialidade artística - e um campo científico formado em vistas à formação da identidade nacional como força centrípeta nacional passam a se reformular simbolicamente a partir da década de 1920.

A inserção no concerto das nações, chama atenção Eduardo Jardim³⁶⁸, objetivo último do movimento modernista de São Paulo, não poderia se realizar a menos que fosse reconhecida uma forma artística que estivesse ligada a uma identidade específica, particular, local. A perspectiva nativista do contexto modernista internacional seria associada a uma tradição já mais antiga no Brasil de busca por uma identidade nacional nas artes proveniente do romantismo oitocentista. Diferente do que se firmou na memória corrente do modernismo, essa associação não aconteceu naturalmente. Pelo contrário, segundo Eduardo Jardim, só a partir de 1924 os modernistas atentam de forma central para a importância da questão da nacionalidade na arte moderna.

³⁶⁸ MORAES, Eduardo Jardim de. Modernismo Revisado. *Estudos Históricos*, v.1, n.2, 1988.

Tendo o caminho aberto pela literatura que se desenvolvia no Brasil e no mundo desde antes da virada do século, o modernismo surgia com toda verve e eloquência na Semana de Arte Moderna de 1922 - apesar de estar em desenvolvimento desde anos antes, ainda acredito que a Semana é um evento central na compreensão da sistematização de uma primeira proposta modernista. Sua força insurgia-se como uma negação ao passado, um corte, ou melhor, uma atualização, uma forma de trazer as artes para o seu tempo. Acusando o campo artístico de elitista, fechado, antiquado, um mero reproduzidor de formas antigas, os modernistas propunham uma nova forma de se fazer arte que estivesse em consonância com os novos tempos. É nesse momento que surge a revista *Klaxon*.

O manifesto que é o editorial da primeira edição da revista de arte moderna *Klaxon* carrega o ímpeto modernista da inovação, da negação do antigo em relação ao novo, aliado ao discurso totalitário e - se é possível dizer - proto-fascista que já eram característica dos manifestos futuristas de Marinetti. “*Klaxon* não se queixará jamais de ser incompreendido pelo Brasil. O Brasil é que deverá se esforçar para compreender *Klaxon*”³⁶⁹. A negação do passado aparece como a consciência da existência do mundo, em oposição a uma arte deslocada da realidade: “*Klaxon* sabe que a vida existe. (...) *Klaxon* sabe que a humanidade existe. (...) *Klaxon* sabe que a natureza existe. (...) *Klaxon* sabe que o progresso existe. (...) *Klaxon* sabe que o laboratório existe. (...) *Klaxon* sabe que o cinematógrafo existe.”³⁷⁰. A oposição entre o século XIX e o novo século se dá exatamente com a ruptura da Grande Guerra e a criação a partir daí de um mundo novo, que preze a velocidade, a alegria, o movimento. “Século 19 - Romantismo, Torre de Marfim, Simbolismo. Em seguida o fogo de artifício internacional de 1914. Há perto de 130 anos que a humanidade está fazendo manha.” e finaliza dizendo que a era das “lágrimas artísticas” acabou e que inicia-se a “era dos 8 Batutas, do Jazz-Band, do Chicharrão, de Carlito, de Mutt & Jeff”³⁷¹.

³⁶⁹ TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro**: apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 até hoje. Rio de Janeiro: Record, 1987. 10ª Ed. p. 294.

³⁷⁰ Idem. Ibidem. p. 295.

³⁷¹ Idem. Ibidem. p. 296.

Em nenhum momento no manifesto de *Klaxon*, como nos chama atenção a análise de Eduardo Jardim, é figurada a condição do Brasil e das condições de possibilidade de uma produção nacional. As grandes questões que nortearam a memória sobre o problema da importação serão marcadas posteriormente, a partir da excursão que o grupo dos 5 realiza junto com Blaise Cendrars³⁷². A grande questão de *Klaxon* é, à vista das tensões que ocorrem no campo das artes europeias, a querela entre antigos e modernos, entre tradição e o novo, no movimento que sacramentou o que Octavio Paz definiu como “tradição da ruptura”³⁷³.

A problemática da situação periférica e ex-colonial do Brasil só irá surgir a partir de 1924, ano marcado pela publicação do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, em 18 de março por Oswald de Andrade. Novamente, a frase que abre o manifesto retoma a relação entre arte moderna e realidade já apresentada em *Klaxon*: “A poesia existe nos fatos”. Essa realidade, porém, agora é sabida como muito diferente da europeia: “Wagner submerge ante os cordões de Botafogo”³⁷⁴. É exatamente aí que o manifesto irá agir. O lado doutor, acusa, criou esse afastamento do Brasil com sua realidade, fez importar mais do que exportar, ficando a mercê do que vem de fora. Mas com a decadência da europa também na área das artes revela um momento propício para tomar força no que vem de dentro, como diz a frase referida de Blaise Cendrars: “Tendes as locomotivas cheias, ides partir”³⁷⁵.

A tradição, que se preocupou muito em copiar o mundo de forma fidedigna, entrava em crise, e a época anunciava “a volta ao sentido puro. Um quadro são linhas e cores. A estátua são volumes sob a luz”³⁷⁶. A realidade que a poesia modernista deve buscar é a realidade última das coisas, e não a representação do aparente. Essa nossa realidade última deve ser exportada.

³⁷² JARDIM, Eduardo. **A brasilidade modernista** – sua dimensão filosófica. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Ponteiro, 2016. Edição revisada e atual.

³⁷³ PAZ, Octávio. **Os Filhos do Barro**: do romantismo à vanguarda. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

³⁷⁴ TELES, Gilberto Mendonça. Op. Cit. p. 326.

³⁷⁵ Idem. Ibidem. p. 327.

³⁷⁶ Idem. Ibidem. p. 329.

O *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* é consciente de que vive um outro momento da produção modernista, e busca se situar nesse começo: “O trabalho da geração futurista foi ciclópico. Acertar o relógio império da literatura nacional. Realizada essa etapa, o problema é outro. Ser regional e puro em sua época”. A questão estava dada; se em um primeiro momento o problema era o que não ser, no segundo momento a questão a ser colocada era exatamente o que ser. Questão colocada, mas não respondida. A proposta de uma poesia de exportação não passa disso: uma proposta, o chamar atenção para um problema.

Só quatro anos depois, em maio de 1928, que essa questão seria trabalhada com mais pormenores também por Oswald no *Manifesto Antropófago*: “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”³⁷⁷. Neste manifesto, Oswald desenvolve mais o caráter filosófico dessa proposta modernista do novo, baseando-se em um conceito chave que desenvolve-se por todo manifesto: a antropofagia.

Costume indígena, que consistia em deglutir os inimigos capturados em batalha para ganhar suas virtudes, a antropofagia surge na poética de Oswald como potência criadora. Associando as análises de Freud acerca do inconsciente e dos males da civilização europeia com elementos da história e da formação do Brasil, como o matriarcado de Pindorama ou os discursos do Padre Antonio Vieira, Oswald busca desenvolver uma forma de compreender um tipo de estética que esteja ligado com a formação nacional e com os elementos culturais aqui presentes. A negação da importação “enlatada” de costumes europeus se manifesta em uma aparente deformação ou adaptação ao que vinha de fora: “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi carnaval. O índio vestido de Senador do Império”³⁷⁸.

As marcas da diferença entre a cultura europeia e a cultura brasileira, mesmo que esta seja influenciada por aquela, trespassam todo o manifesto: “Não tivemos especulação. Mas tivemos adivinhação”³⁷⁹, se referindo ao que era visto como um dos principais elementos da produção filosófica: a especulação.

³⁷⁷ Idem. Ibidem. p. 353.

³⁷⁸ Idem. Ibidem. p. 356.

³⁷⁹ Idem. Ibidem. p. 357.

É claro que inúmeros temas de Klaxon se mantêm no Manifesto Antropófago, como o elogio à alegria e as críticas à tradição pelo que é chamado de “Torre de Marfim”: “Expulsamos a dinastia. É preciso expulsar o espírito bragantino, as ordenações e o rapé de Maria da Fonte”³⁸⁰. Nesse sentido, a negação da cultura - e da decadência - europeia é a exaltação do brasileiro: “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud - a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”³⁸¹.

Esse processo de gradual centralidade da particularidade dentro das aspirações universalistas do movimento moderno, quando se colocam lado a lado os três manifestos - *Klaxon*, *Pau-Brasil* e *Antropofagia* - indica um de muitos caminhos que se poderia tomar no momento, bem como ao traçar sua narrativa histórica. O primeiro grupo modernista seria herdeiro, em parte, do pensamento de Graça Aranha, que em *A Estética da Vida* que entende que a integração no todo universal só é possível através da formação das particularidades. A nível global ou nacional, a integração das partes enquanto corpos distintos que compõem um todo múltiplo será o principal legado de Graça Aranha para o movimento modernista³⁸². Ao longo da década de 1920, esse pensamento extrapolaria o âmbito artístico, e gradualmente os modernistas se veem mais empenhados “em se afirmar como elemento chave no processo de constituição da entidade nacional”³⁸³ - que culminaria, entre outras coisas, no discurso político-simbólico da Era Vargas, sendo o modernismo, na figura central de Cassiano Ricardo, o grande precursor da Revolução de 1930 e do Estado Novo.

Segundo Jardim: “A constituição de uma teoria da temporalidade da vida nacional vai possibilitar a reavaliação da situação de ‘atraso’ do contexto nacional. Ela vai também fornecer as bases da definição de um tempo da modernização próprio da nacionalidade”³⁸⁴. É esse lugar, o lugar entre o particular e o que vai além, entre a realidade e a arte, que Paulo Prado coloca o que, em nota à quarta edição, diz ser “um

³⁸⁰ Idem. Ibidem. p. 360.

³⁸¹ Idem. Ibidem.

³⁸² JARDIM, Eduardo. Op. Cit.

³⁸³ MORAES, Eduardo Jardim de. Modernismo Revisado. **Estudos Históricos**, v.1, n.2, 1988. p. 235.

³⁸⁴ Idem. Ibidem. p. 237.

ensaio puramente filosófico”. Pensado como ensaio simplesmente pelo fato de não pretender ser dogmático, não instaurar um sistema universal, Prado coloca o *Retrato do Brasil* em um lugar muito próximo do que Starobinski e Auerbach vêem os ensaios de Montaigne: o ensaio, ao falar sobre o mundo, fala sobre si. É no contato com o mundo que o cético francês molda a si mesmo não enquanto subjetividade auto-referenciada, mas enquanto ser que pensa, que age e que conhece. No caso de Paulo Prado, seu encontro com o Brasil em tempos coloniais diz sobre si enquanto ser no mundo e, mais do que isso, enquanto brasileiro. Na busca de uma personalidade coletiva, o ensaio modernista por excelência dissolve seu autor na coletividade da qual fala, e ao falar do passado só pode falar de si.

Por isso, ao voltar quatrocentos anos na história, ele divide seu ensaio em quatro capítulos, referentes a quatro aspectos da formação brasileira que teriam legado ao presente suas características. Os dois primeiros dizem respeito à quebra dos moldes europeus no contato com o novo mundo. Nesse sentido, a *luxúria* e a *cobiça* são seus primeiros temas, como marcadores de uma particularidade dos assentamentos que aqui primeiro instauraram as formas de convivência entre portugueses e nativos.

Ao chamar atenção e carregar nas cores da promiscuidade dos assentamentos coloniais e no frenesi irrefreado pela riqueza imediata que a busca do ouro sugeria, Prado estabelece, na sua análise do período colonial - subentendida como análise arqueológica da psicologia coletiva do brasileiro - uma fronteira entre a tradição européia e o desconhecido. Os homens que para cá vieram, estabelecendo-se no litoral, localizavam-se entre uma europa deixada para trás - tanto física como eticamente - e o vasto sertão desconhecido, berço de mistérios, pavores e promessas. Um sertão inexplorado que guardava os prazeres da carne e a promessa do ouro. É nessa fronteira entre a civilização e a vastidão desconhecida que o brasileiro começaria a surgir, fruto de relações sexuais desviantes, de mestiçagem aguda e de uma promessa sempre a se cumprir.

A cobiça do ouro e a sensualidade livre eram, contudo, resultado do espírito de descoberta que, diz o autor, a renascença fizera ressuscitar. As primeiras quebras do espírito de constrição do cristianismo medieval tornavam os conquistadores mais suscetíveis à sensualidade e ao dito espírito mais animalesco dos nativos, em especial

devido à nudez e a um jogo de sedução de todo diferente. “Do contato dessa sensualidade com o desregramento e a dissolução do conquistador europeu surgiram as nossas primitivas populações mestiças. Terra de todos os vícios e de todos os crimes”³⁸⁵.

O terceiro aspecto do retrato que pinta Paulo Prado diz respeito mais ao colonizador. A *tristeza*, proveniente da dissolução e do enfraquecimento português, sua nostalgia por uma grandiosidade perdida estava associada a relação dos colonizadores portugueses com a nova terra. Diferentemente da colonização norte-americana - comparação feita pelo próprio autor - que focava no trabalho e no pertencimento como forma de construção de uma nova vida num novo mundo, no Brasil a cobiça do ouro revelava uma busca desenfreada pelo achado, pelo conquistado, por aquilo que, de uma tacada, é retirado de algum lugar. O não pertencimento ao lugar revela e é revelado por esse alheamento da riqueza em relação ao próprio trabalho. Uma das causas principais para isso, afirma Prado, é a escravidão, que de modo irrefreado afastou o europeu de seu pertencimento à terra. “A poesia popular, as lendas, a música, as danças, revelam a obsessão melancólica que só desaparece com a preocupação amorosa ou lasciva”³⁸⁶.

Por fim, o romantismo enquanto profunda característica generalizada no século XIX seria resultado dessa tristeza associada aos males da formação nacional. “Nesse organismo precocemente depauperado, exposto às mais variadas influências mesológicas e étnicas, ao começar o século da independência, manifestou-se, como uma doença, o mal romântico”³⁸⁷. Esse mal seria, portanto uma doença que só se alastrara devido a um organismo já fragilizado e sem meios de se defender.

O ensaio de Paulo Prado é o primeiro, ao se remeter ao passado enquanto formação da realidade, a organizá-lo não cronológica ou geograficamente, mas por meio de aspectos, características, que perpassam toda a história. Ele não busca mostrar o desenvolvimento passo a passo da colonização, muito menos deseja articular uma investigação profunda sobre a cultura material e as dinâmicas políticas, sociais,

³⁸⁵ PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil**: ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 76

³⁸⁶ Idem. Ibidem. p. 144.

³⁸⁷ Idem. Ibidem. p. 164.

burocráticas ou econômicas do período. Ao contrário, toma de uma liberdade inusitada, indo e voltando ao longo dos séculos, ao construir o que entende como um quadro que explicita a realidade por trás do dia a dia dos colonos. O ensaio, em sua liberdade artística, busca revelar a verdade por trás da verdade, o que jaz por trás da realidade imediata e particular, ainda que não se pretenda nunca universal ou sistemático. É nesse sentido que, como nos permite pensar João Barrento, a particularidade carrega um certo lastro de uma totalidade que só pode ser intuída pelo jogo estético que o ensaio põe em jogo. Jogo estético esse que imbrica a realidade sobre si mesma e desvela aquilo mesmo que está a ser construído.

Não se detém Paulo Prado sobre o itinerário das expedições de Martim Afonso de Souza, nem se preocupa em demonstrar a formação sócio-econômica da capitania de São Vicente ou analisar os relatos dos bandeirantes exploradores do sertão. Não faz ele uma análise científica da relação da mestiçagem com o cotidiano, nem destrincha em detalhe as diferenças entre os meios climático-geográficos. O ensaio de Paulo Prado, ao se voltar para o passado colonial, vê nele, mais do que um objeto, um espelho grande angular, que reflete não só a si mas a todos que o rodeiam. Contudo seu esforço também não é aquele de Mário de Andrade, Oswald ou mesmo Alcantara Machado. O Retrato do Brasil só pode ser arte enquanto realidade da realidade, conceitualizada e analisada à luz da mais estrita das comprovações científicas.

Se Lukács afirma que o ensaio costuma falar sobre objetos culturais pré-formados, tal objeto se revela o próprio brasileiro enquanto sujeito cultural pré-formado, sobre o qual o próprio Paulo Prado é só um exemplo, um aspecto. Na busca de uma particularidade nacional, surge do encontro entre o brasileiro e sua formação, que resulta na tristeza como sua característica principal. O encontro do “eu” com o mundo se torna o produtor da nacionalidade que o ensaio apregoa. O tema do ensaio de Paulo Prado surge desse encontro - como todos os ensaios, diz César Aira - que instaura uma identificação. Mais do que análise, o ensaio é ação. Ele não demonstra, ele sugere, propõe. À luz ainda da filosofia da ação de Graça Aranha³⁸⁸ e da concepção da arte

³⁸⁸ JARDIM, Eduardo. **A brasilidade modernista** - sua dimensão filosófica. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Ponteiro, 2016.

enquanto ação ³⁸⁹, o *Retrato do Brasil* se apresenta como forma de fazer “nacer o brasileiro” ³⁹⁰. Mesmo que o livro de Paulo Prado não tenha sobrevivido tão bem às intempéries do tempo, sua forma instaurou um molde para que o ensaio modernista marcasse um novo modelo na análise do Brasil, que articula história, biologia, ética, sociologia, arte, mas que não abre mão do seu caráter profundamente filosófico, no sentido mais ensaístico do termo.

Bibliografias:

ADORNO, T. “O ensaio como forma”. In. **Notas de literatura I**. São Paulo, Duas Cidades / Ed. 34, 2003.

AIRA, C. “O ensaio e seu tema”. In. PIRES, Paulo Roberto (Org.) *Doze ensaios sobre o ensaio*. São Paulo, IMS, 2018.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

BARRENTO, J. **O gênero intranquilo**: anatomia do ensaio e do fragmento. Lisboa, Assírio & Alvim, 2010.

BENJAMIN, W. “Questões introdutórias de crítica do conhecimento”. In. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo, Brasiliense, 1984.

BENSE, M. “O ensaio e sua prosa”. In. **Revista Serrote**, IMS, nº 16, março de 2014.

DUARTE, P. “Ensaio de linguagem, linguagem de ensaio”. In. **Revista Viso**, nº 1, janeiro de 2007. <http://www.revistaviso.com.br/pdf/Viso_1_PedroDuarte.pdf>

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

JARDIM, Eduardo. **A brasilidade modernista** - sua dimensão filosófica. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Ponteiro, 2016.

³⁸⁹ SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole**: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo: Companhia das Letras, 1992..

³⁹⁰.PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil**: ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 11. (na introdução não assinada da edição organizada por Carlos Augusto Calil).

_____. Modernismo revisitado. **Estudos Históricos**, v. 1, nº 2, 1988, pp. 220-238.

LUKACS, G. “Sobre a essência e a forma do ensaio: carta a Leo Popper”. In. **Revista Serrote**, IMS, nº 18, novembro de 2014.

MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PAZ, Octávio. **Os Filhos do Barro: do romantismo à vanguarda**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Autor, Texto e Contexto: a história intelectual e o “contextualismo linguístico” na perspectiva de Quentin Skinner. **Fênix - Revista de História e Estudos Culturais**, out./Nov./dez. 2008, ano V, vol.5, n.4.

STAROBINSKI, J. “É possível definir o ensaio?”. In. **Revista Serrote**, IMS, nº 10, março de 2012.

TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 até hoje**. Rio de Janeiro: Record, 1987. 10º Ed.

O SER COMO ESTRUTURA E A COMUNICAÇÃO COMO INTERSUBJETIVIDADE: QUESTÕES ACERCA DA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Deodato Rafael Libanio*

Resumo: O trabalho tem como objetivo abordar o possível aparecimento da ontologia na primeira fase da produção de Merleau-Ponty, tendo como núcleo a obra *Fenomenologia da percepção*. Valendo-se dos comentários de Moura e Chauí, discute-se como a ideia de estrutura está vinculada à concepção de ser e como esta questão radicaliza o projeto fenomenológico. As discussões se iniciam apresentando as problematizações de Merleau-Ponty à fenomenologia de Husserl no prefácio da referida obra. Partindo dessas problematizações é pensada a estrita relação entre alteridade, intersubjetividade, ontologia e *cogito* nesta fase de produção do autor.

Palavras-Chave: Merleau-Ponty. Alteridade. Estrutura. Ontologia. Intersubjetividade.

LO SER COMO ESTRUCTURA Y LA COMUNICACIÓN COMO INTERSUBJETIVIDAD: CUESTIONES ACERCA DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN

Resumen: Lo trabajo tiene como objetivo abordar lo posible aparecimiento de la ontología en la primera fase de la producción de Merleau-Ponty, teniendo como núcleo la obra *Fenomenología de la percepción*. Haciendo uso de los comentarios de Moura y Chauí, se discute como la idea de estructura es vinculada a la concepción de ser y como esta pregunta radicaliza lo proyecto fenomenológico. Las discusiones se empiezan presentando las problematizaciones que Merleau-Ponty hace a la fenomenología de Husserl en lo prefacio de la referida obra. Empezando de estas problematizaciones es pensada la estricta relación entre alteridad, intersubjetividad, ontología y *cogito* en esta fase de la producción de lo autor.

Palabras Clave: Merleau-Ponty. Alteridad. Estructura. Ontología. Intersubjetividad.

Introdução

No início do prefácio da *Fenomenologia da percepção*³⁹¹, Merleau-Ponty retoma a pergunta: o que é a fenomenologia? Para o autor a fenomenologia é um estudo das

* Graduado em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá. Mestrando do programa Meios e Processos Audiovisuais da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP). Membro do grupo FiloCom. Trabalhou como professor substituto em regime voluntário nas disciplinas de Teorias da Comunicação e Pesquisa da Comunicação no Departamento de Jornalismo e Editoração da ECA-USP no ano letivo de 2019. E-mail: deodatorafael@usp.br.

³⁹¹ As discussões apresentadas neste tópico são reflexões sobre o prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, elas se encontram delimitadas no decorrer do trabalho. Vale ressaltar que o texto de Lyotard

essências e o esforço do fenomenólogo está em defini-las. As essências são frutos de um trabalho reflexivo em que são obtidas as respostas na existência, pois todo fenômeno é factual e o mundo é anterior ao trabalho de intelecção. Ela é uma filosofia transcendental, que suspende os problemas com o objetivo de compreendê-los. Como metodologia de trabalho e escrita, ela propõe uma descrição direta de uma experiência de vida, sem relações psicológicas ou causais.

Husserl propõe um método que contrapõe as propostas científicas de sua época, as quais ele desaprovava por se fecharem em análises, explicações e, principalmente, por partirem do pressuposto de que a consciência é quem organiza e define o entorno do pesquisador. Por conseguinte, no seu método ele se refere à descrição dos fenômenos, pois é necessário se voltar ao mundo anterior à razão, retornando às coisas mesmas. Esse mundo anterior à razão é o qual ela sempre se refere, usa como base e tenta explicar. O que se esquece é que a razão surge no mundo e não ao contrário.

Com a proposta de descrição como método, Husserl acredita alcançar uma ciência exata. Essa descrição demanda um trabalho intelectual e filosófico de redução fenomenológica, em que é suspenso um dado fenômeno, momento em que o indivíduo se volta para a intencionalidade do percebido, separando-o dos demais elementos ao seu redor, se centrando na coisa. A primeira percepção da intencionalidade da coisa é denominada *noese*; o trabalho da redução busca encontrar a essência do fenômeno, que é denominada *noema*, que se revela de forma única e indivisa; essa estrutura *noema/noese* se manteve como núcleo da redução fenomenológica. O mundo, nessa perspectiva filosófica, se reduz a significação de mundo, vinculando a fenomenologia ao idealismo transcendental. A suspensão fenomenológica pode pressupor um universal, no sentido de que qualquer indivíduo ao utilizar o método consegue o acesso à unidade da essência. Porém, não é esse o caso de Husserl, alerta Merleau-Ponty.

A questão da redução fenomenológica esbarra no problema da alteridade. Um *ego* é um ser para si da mesma forma que um *alter ego* também é. Isso leva a crer que ambos vão chegar a conclusões distintas em suas reduções, levando a uma contradição porque se a essência for encontrada em sua forma única e indivisa ela não pressupõe

(2017) *A Fenomenologia* contribuiu muito para a compreensão dos textos de Merleau-Ponty, sobre a forma com que ele se fastia e se aproxima de Husserl. Além disso, essa obra de Lyotard contribuiu muito para a minha compreensão dos conceitos de Husserl.

uma diferença, um contraditório, uma singularidade. Se a redução for efetiva, levando à unidade da essência, as noções de outro e de diferença são descartadas, porque todos os processos levam à mesma significação de mundo. Com vistas a superar esse problema, Merleau-Ponty propõe uma nova forma de se relacionar com o mundo e com a percepção do mundo, o que implica em uma nova forma de ver o outro.

O esforço deste artigo está no sentido de pensar como Merleau-Ponty trabalha a questão da alteridade em Husserl, discutindo os possíveis caminhos apontados pelo autor. Trabalha-se com a hipótese de que desde a primeira fase de sua obra Merleau-Ponty propõe uma radicalização da fenomenologia, aproximando-a de uma ontologia pelas vias do conceito de estrutura³⁹².

Os textos de Merleau-Ponty usados no trabalho são de sua primeira fase de produção, que vai até os anos 50. Mais especificamente os textos são: *Estrutura do comportamento*³⁹³ de 1942, *Fenomenologia da percepção*³⁹⁴ de 1945 e *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*³⁹⁵ de 1946. Porém, o núcleo das discussões é a *Fenomenologia da percepção*, sendo que a ideia é mostrar como as outras obras em questão estão estritamente relacionadas a ela.

No primeiro tópico do texto é discutido o prefácio da *Fenomenologia da percepção* para se chegar ao problema da alteridade em Husserl. Depois é discutido o desdobramento do problema da alteridade, no que tange a relação entre fenomenologia e ontologia. No terceiro tópico, a discussão se direciona para a revelação de outrem no mundo humano, sobre quais possibilidades e desdobramentos se dão na intersubjetividade e na comunicação. Nas considerações finais, partindo do problema da

³⁹² Essa hipótese parte das teses apresentadas por Carlos Alberto Moura (2001), mas não temos a pretensão de fazer a relação das obras da primeira fase de produção de Merleau-Ponty com os seus textos das fases seguintes. Moura (2001, p. 288) faz essa relação e encontra pontos em comum na obra do filósofo, nas palavras do autor, no trajeto da obra de Merleau-Ponty “nós mudamos de cidade, mas permanecemos no interior do mesmo país”.

³⁹³ Foi utilizada a edição brasileira da Interlivros de 1975.

³⁹⁴ Foram utilizadas duas edições, a brasileira da Martins Fontes de 1999 e a edição francesa da Gallimard de 1945. Em todos os parágrafos citados, os trechos traduzidos foram comparados com os originais.

³⁹⁵ Foi utilizada a edição brasileira da Autêntica de 2015.

relação entre homem e mundo, busca-se relacionar os conceitos de comunicação e estrutura³⁹⁶.

A obscuridade do outro

Merleau-Ponty (1999, p. 01; 1945, p. I)³⁹⁷ discute a fenomenologia como uma filosofia transcendental. Essa filosofia propõe a suspensão das afirmações de atitude natural com vistas a compreendê-las. Esses pressupostos partem da ideia de que o mundo está sempre “ali”, como uma presença anterior a da reflexão e o esforço do fenomenólogo é reencontrar o “contato ingênuo com o mundo”, a fim de lhe dar um “estatuto filosófico”³⁹⁸.

Para conseguir dar um estatuto filosófico a esse primeiro contato com o mundo, a fenomenologia necessita de um método, um método fenomenológico, que consiste em uma descrição, ao invés de uma análise ou de uma explicação que eram comuns à ciência da época. Portanto, a fenomenologia em um primeiro momento pode ser colocada como “psicologia descritiva” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 03; 1945, p. II).

De acordo com a ótica de Merleau-Ponty sobre fenomenologia husserliana, o que se sabe do mundo se dá a partir da experiência de uma individualidade, até mesmo na ciência porque os símbolos que ela utiliza dizem respeito às relações do indivíduo com o mundo. Todo o “universo da ciência é construído sobre o mundo vivido” e, caso o esforço for direcionado a encontrar o seu sentido e o seu alcance, será necessário desdobrar a “experiência do mundo” da qual a ciência é uma “expressão segunda” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 03; 1945, p. II). A ciência, por consequência, jamais terá o mesmo sentido que o mundo percebido. Portanto, retornar às próprias coisas, significa retornar ao mundo “anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 04; 1945, p. III).

³⁹⁶ Agradeço ao professor Alex Campos Moura, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pelo seu curso sobre o conceito de estrutura na obra de Merleau-Ponty. Sem as suas aulas esse artigo não teria sido realizado.

³⁹⁷ Em todo o corpo do texto as citações da obra *Fenomenologia da percepção* levam a referência da edição brasileira e em sequência da edição francesa.

³⁹⁸ Foi seguida a ordem lógica, discursiva e argumentativa do autor no prefácio da referida obra. As discussões sobre a fenomenologia husserliana partem da ótica de Merleau-Ponty, não foi feita nenhuma contraposição entre os autores, apenas foi trabalhada a forma com que Merleau-Ponty faz a leitura de Husserl na *Fenomenologia da percepção*.

As reflexões ou sínteses são desdobramentos das relações entre indivíduo e mundo. Seria “artificial” conceber o mundo como derivativo de análises ou sínteses, alerta o autor. Quando uma subjetividade coloca o mundo como derivado, ela se posiciona como algo “invulnerável, para quem do ser e do tempo” e, ao fazer isso, ela perde a consciência de sua gênese enquanto reflexão. O mundo concreto é o material do pensamento, os dados que as relações singulares proporcionam, movimentam e estimulam o pensamento a pensar. Pensar é refletir sobre o irrefletido, que faz o pensamento se manifestar como “verdadeira criação”, que revela uma “mudança de estrutura da consciência”. Deve-se dar ênfase a essa concretude do mundo, por isso, o real deve ser “descrito, não construído ou constituído” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 05; 1945, p. IV).

O real é “um tecido sólido”, ele não pode ser tratado como um objeto ao qual uma individualidade reflexiva tem consigo as leis de sua constituição, ao contrário, o mundo não espera os pensamentos e juízos para se mostrar em suas mais diferentes formas. O mundo é o “meio natural” e o “campo” dos pensamentos e das percepções. Por isso, descrever o percebido se mostra um caminho plausível, pois a percepção é o “fundo sobre o qual todos os atos se destacam”, ela ressalta a relação do indivíduo com o mundo, não impõe ao mundo suas representações e não trata um fenômeno como partes extra partes (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 06; 1945, p. V).

Nesses pontos, Merleau-Ponty se aproxima de Husserl. A relação começa a se distanciar na questão da redução fenomenológica. Segundo o autor, Husserl a apresentou por muito tempo como um retorno à consciência transcendental, diante “da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta, animado do começo ao fim por uma série de apercepções que caberia ao filósofo reconstituir a partir de seu resultado”. Nessa perspectiva, cabe ao filósofo elucidar o mundo e mostrar o seu sentido por meio de seu trabalho intelectual, portanto a essência do mundo está na consciência, o que torna o mundo uma significação de mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 07; 1945, p. V).

Para Merleau-Ponty, a redução fenomenológica é idealista no sentido:

de um idealismo transcendental que trata o mundo como uma unidade de valor indiviso entre Paulo e Pedro, na qual suas perspectivas se recobrem, e que faz a "consciência de Pedro" e a "consciência de Paulo" se comunicarem porque a percepção do mundo "por Pedro" não é um feito de Pedro, nem a percepção do mundo "por Paulo" um feito de Paulo, mas em cada um deles um feito de consciências pré-pessoais cuja comunicação não representa problema, sendo exigida pela própria definição da consciência, do sentido ou da verdade. Enquanto sou consciência, quer dizer, enquanto algo tem sentido para mim, não estou nem aqui nem ali, não sou nem Pedro nem Paulo, não me distingo em nada de uma "outra" consciência, já que nós somos todos presenças imediatas no mundo e já que este mundo é por definição único, sendo o sistema das verdades. Um idealismo transcendental conseqüente despoja o mundo de sua opacidade e de sua transcendência. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 07; 1945, p. VI).

Partindo dessas reflexões, pode-se dizer que o mundo se reduz à representação. Pela iluminação da racionalidade o indivíduo consegue se livrar da opacidade e da obscuridade. Essa luz, seguindo essa perspectiva, pode ser acessada em toda e qualquer redução fenomenológica, ou seja, o caminho da reflexão leva naturalmente à revelação do ser universal, permitindo o acesso ao mundo em sua mais absoluta clareza.

Segundo Merleau-Ponty (1999, p. 08; 1945, p. VI), a redução ignora o problema da alteridade e da relação com o mundo como experiência originária, ao atribuir ao indivíduo o “poder” de elucidar uma “verdade de direito universal” pela via da consciência, sem levar em consideração o outro e a sua relação com o mundo. O outro, nessa perspectiva, se torna algo “sem *ecceidade*, sem lugar e sem corpo”, pois *ego* e *alter ego* conseguem chegar à verdade universal pelas vias da redução, tornando-se “um só no mundo verdadeiro”. Portanto, o *alter ego* é um paradoxo na questão da redução husserliana.

Tanto o *ego* quanto o *alter ego* são para si, a diferença é que o *alter* é exterior ao primeiro, de modo que, um aparece para o outro e ambos revelam o seu exterior, uma face além do para si, que Merleau-Ponty denomina como “perspectiva do Para Outro”. Essas perspectivas não podem ser sobrepostas, porque o *alter* não pode ser reduzido à consciência de *ego*, porque a relação com a alteridade não se resume à significação, pois deve ser mantida a integridade do outro e isso só é possível se a filosofia não se completar “com o retorno ao eu” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 08; 1945, p. VI).

Um indivíduo reflexivo ao descobrir a presença do outro como algo absolutamente alheio a sua interioridade, passa a enxergar uma vulnerabilidade, um ponto fora de seu alcance, uma obscuridade, que é a visão do outro sobre ele. Assim, o indivíduo se percebe como um “homem entre os homens” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 09; 1945, p. VI, VII). Essa vulnerabilidade, portanto, revela o outro como algo obscuro à fenomenologia husserliana, porque ele impede a consumação da redução fenomenológica.

Um caminho possível para resolver o problema é pensar a subjetividade não como algo absoluto, mas como reveladora de uma situação³⁹⁹, de um momento em que a relação entre dois indivíduos não se reduza à percepção ou definição do outro a partir de si. Relevar uma situação é mostrar uma natureza encarnada e uma relação temporal, tornando possível pensar em uma dimensão histórica. É apenas sob a condição de situação que a consciência como subjetividade transcendental possibilita a intersubjetividade, afinal todo o pensamento que surge no *ego* diz respeito a uma situação. Isso leva a crer que há uma relação fundamental entre percepção de mundo e reflexão, porque toda “*cogitatio*” tem lugar no “mundo fenomenológico”. Em outras palavras, o mundo descoberto pelo indivíduo no seu interior mostra como um duplo a dimensão a qual ele está situado, por isso a verdadeira subjetividade ou o verdadeiro *cogito* não converte o mundo em ideia, ao contrário, ele reconhece que todo o pensamento se origina na relação com o mundo, revelando o sujeito “como ‘ser no mundo’” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 09; 1945, p. VII, VIII).

Nessa concepção de subjetividade, a consciência não se distancia do mundo em direção à “unidade da consciência enquanto fundamento do mundo”, ela se afasta apenas para ver as transcendências, ela “distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 10; 1945, p. VIII).

³⁹⁹ Merleau-Ponty usa a expressão “situação de *cogito*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 09; 1945, p. VII, VIII). Essa expressão contrapõe a ideia de *cogito* como constatação de um fato psíquico, como na Sexta Meditação de Descartes, assim também como se contrapõe a ideia de *cogito* como transparente a si mesmo, capaz de aprender o seu pensamento e os objetos por ele visados em sua idealidade (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 44, 45).

Nesse contexto, segundo Merleau-Ponty (1999, p. 11; 1945, IX) há um “mal-entendido” sobre a noção das “essências” em Husserl. Por serem frutos da redução fenomenológica as essências são necessariamente transcendentais e eidéticas. Isso significa que não é possível “submeter” a percepção do mundo ao “olhar filosófico” sem deixar de unir a tese da reflexão e o mundo refletido, porque a reflexão revela um engajamento com o mundo e não a sobreposição da ideia ao mundo. A essência, nesse sentido, se mostra como “meio” e não como “meta”. Portanto, a necessidade:

de passar pelas essências não significa que a filosofia as tome por objeto, mas, ao contrário, que nossa existência está presa ao mundo de maneira demasiado estreita para conhecer-se enquanto tal no momento em que se lança nele, e que ela precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 11, 12; 1945, p. IX).

Partindo dessas reflexões, pode se compreender que é necessário certo afastamento do mundo, que é possibilitado pela subjetividade, mas esse afastamento se mostra não como negação, mas como afirmação da vinculação entre pensamento e mundo, que se revela pelo surgimento da subjetividade na situação. Nessa direção, acredita-se que a ideia de subjetividade ou *cogito* de Merleau-Ponty está indiretamente criticando o intelectualismo por se fixar nas essências, tendo-as como finalidade, assim como está criticando o empirismo por não se afastar, em hipótese alguma, do materialismo do mundo.

O real, segundo Merleau-Ponty (1999, p. 13, 14; 1945, p. X, XI), se origina na tomada de percepção do mundo⁴⁰⁰. Essa é a experiência do real e o pensamento deve partir daí. A percepção do mundo é o que funda a ideia de verdade, por isso que o autor diz que “estamos na verdade”. Porém, buscar a “essência da percepção” não pressupõe que a percepção é presumidamente “verdadeira”, mas sim dizer que ela possibilita o “acesso à verdade”. Nessa concepção, a ideia não sobrepõe o mundo, a subjetividade está em uma posição de abertura “ao mundo”, colocando-se em situação de comunicação. Portanto, a subjetividade não domina o mundo, mas o acolhe em sua inesgotabilidade (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14; 1945, p. XII).

⁴⁰⁰ Nas palavras do autor: “o mundo é aquilo que nós percebemos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 13, 14; 1945, p. X, XI).

Ao colocar a relação como abertura e não como posse, o autor pontua que cada individualidade ao se relacionar com o mundo tem a possibilidade de encontrar a mesma “estrutura de ser” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 17; 1945, p. XIV). Ou seja, há uma estrutura comum para cada experiência singular. Aqui há um enigma. O mundo pode apresentar uma estrutura de ser comum e, ao mesmo tempo, possibilitar experiências singulares?

O mundo fenomenológico para Merleau-Ponty (1999, p. 19; 1945, p. XV) é a “fundação do ser”, que se revela como mistério. Paradoxalmente ou não, a origem do pensamento está no mistério do mundo e a potência do pensamento não está em diluir essa obscuridade. Por isso, a inconclusão ou o inacabamento da fenomenologia não é o seu ponto frágil, mas o seu ponto mais louvável, pois a sua tarefa é “revelar o mistério do mundo e o mistério da razão” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 20; 1945, p. XVI). Portanto, a fenomenologia para Merleau-Ponty tem uma relação com a ontologia.

O ser e o fenômeno

Como discutido no tópico anterior, a relação do sujeito com o mundo ocorre pelas vias da percepção e, partir daí, surge o pensamento. Mas, o que é o percebido?

Na introdução da obra *Fenomenologia da percepção*, o autor centra os seus esforços para se distanciar do empirismo e do intelectualismo, discutindo sobre as sensações, associações, juízos, recordações dentre outros problemas. Segundo Moura (2001, p. 242), o empirismo “é cúmplice do cartesianismo” e a fenomenologia é “cúmplice de ambos”, por isso que Merleau-Ponty contrapõe as soluções de Husserl acerca da redução transcendental assim como a sua ideia de *cogito*. No caso de Husserl, na visão de Moura, ao deixar de lado a facticidade ele acaba mantendo as dicotomias, porque a diferença entre conteúdo e apreensão deixa o sensível como exterior à significação, separando o mundo vivido da consciência, vinculando-se ao intelectualismo. Em síntese a diferença entre a “variedade geométrica” do empirismo e a noção de “*eidós*” do intelectualismo acaba se dando apenas no estilo, pois em ambos os casos há: a separação entre *res cogitans* e *res extensa*; a separação de essência e existência; a manutenção da lógica moderna que separa partes extra partes (MOURA, 2001, p. 243); a recusa em dar “ao sensível uma significação” (MOURA, 2001, p. 243);

e o delineamento do sensível e da significação em “*territórios distintos*” (MOURA, 2001, p. 244).

Na leitura de Moura, Merleau-Ponty tinha plena consciência dessa cumplicidade, tanto que trabalhou na direção de romper com essas duas lógicas desde suas bases, que se fundava em uma estrutura ontológica.

Sendo assim, era precisamente o complexo ontológico inaugurado pela ciência matemática da natureza e legitimado filosoficamente por Descartes que levava o pensamento moderno a compreender, como seu primeiro ato constitutivo, a *res extensa* como o contraditório da *res cogitans*. E era apenas após o estabelecimento dessa premissa originária da ontologia moderna que se chegava às teses subsequentes, quer dizer, à interpretação do sensível como uma região destituída de qualquer sentido que lhe fosse imanente e do signo linguístico como um fenômeno físico sempre exterior à sua significação. (MOURA, 2001, p. 284, 285).

Por essas questões, pode-se pensar que desde a primeira fase da obra de Merleau-Ponty já existia um posicionamento contrário à ontologia moderna. Caso o autor se colocasse como “ontologicamente neutro”, que foi o erro de Husserl, ele reataria com “o cartesianismo espontâneo de nossa ‘cultura’, no momento em que instituíam seus conceitos fundamentais, e isso, seja na análise da linguagem, seja na decodificação da vida perceptiva” (MOURA, 2001, p. 285).

Na tentativa de não separar *res cogitans* e *res extensa*, Merleau-Ponty trabalha com as relações de figura e fundo. O autor se apropria da *Gestalt* para dizer que a relação figura e fundo é “o dado sensível mais simples que podemos obter”, ela é a própria “definição do fenômeno perceptivo”, o fundamento sem o qual “um fenômeno não pode ser chamado de percepção”. O percebido está em relação com outras coisas, ele “faz parte de um ‘campo’”. Esse lugar em que as relações acontecem é denominado de campo fenomenal, que diz respeito ao fundo que uma figura se revela em sua dimensão sensível, contemplando quem percebe, a forma como percebe, a situação da percepção e o percebido, que formam um tecido, um campo⁴⁰¹. A relação figura e fundo

⁴⁰¹ A noção de campo fenomenal é discutida em toda a introdução da *Fenomenologia da percepção*, ela fundamenta a noção de fenômeno de Merleau-Ponty. Essa noção possibilita a relação entre sensível e inteligível. Por conseguinte, pela sua forma e composição ela pode ser pensada como uma estrutura.

marca a singularidade do percebido e torna possível a reflexão, pois uma massa homogênea não oferece nada a perceber, apenas “a estrutura da percepção efetiva pode ensinar-nos o que é perceber”⁴⁰² (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 24; 1945, p. 1945).

A estrutura pode ser pensada como algo que une as noções de campo fenomenal, percepção e figura e fundo. A noção de estrutura é responsável pela ruptura de Merleau-Ponty à ideia de separar *res cogitans* e *res extensa*, segundo Moura (2001, p. 249), porque ela une o conteúdo e a apreensão que estavam separados em Husserl. Nesse campo de reflexões há potencialmente um discurso ontológico, porque a estrutura pode ser pensada como a revelação do ser. Para Moura (2001, p. 286), Merleau-Ponty tem um posicionamento ontológico em sua obra, tanto que a “lição de fundo” da leitura que o filósofo faz da fenomenologia husserliana é a de que “não existe discurso filosófico ‘ontologicamente neutro’”.

Nessa direção, para Marilena Chauí (2002, p. 218) o conceito de estrutura de Merleau-Ponty busca alcançar uma “nova racionalidade”, que supere o “intelectualismo e subjetivismo filosóficos” assim como o “*realismo e objetivismo científicos*”. Com esse conceito o autor visa: superar as dicotomias; reatar os laços entre a “atividade filosófica e a científica”; e elaborar uma “ontologia em que as coisas e as ideias, os fatos e as significações, o mundo e o pensamento se apresentem como dimensões simultâneas de um ser indiviso e internamente diferenciado”.

Na obra *Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty (1975, p. 29) discute na introdução que o seu objetivo é “compreender as relações entre a consciência e natureza”. Este objetivo pode ter uma aproximação do problema da relação entre pensamento e campo fenomenal, que aparece na *Fenomenologia da percepção*. Como essas duas obras podem dialogar e se complementar sobre a questão da ontologia?

Na obra *Estrutura do comportamento* o mundo se revela como forma, uma ligação de equilíbrio entre múltiplas relações, que pode ser definida como “um processo do tipo ‘figura e fundo’”. Nessa concepção, todos os graus de relações existem “na dependência das formas com relação a certas condições topográficas”. São essas relações que “representam os pontos do córtex onde se desenrolam os processos essenciais”. Ou seja, o mundo chega ao indivíduo a partir do equilíbrio da forma, que

⁴⁰² Em síntese pode-se dizer que o fenômeno é o percebido e o percebido se revela estruturalmente.

elucida uma situação singular entre corpos constituindo uma estrutura. Portanto, a relação figura e fundo “só tem sentido no mundo percebido: é nele que aprendemos o que é uma figura e o que é um fundo” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 124).

O comportamento humano também se revela como forma, nessa concepção ele distingue o comportamento da ideia, discutindo que o sujeito não é uma pura consciência ao testemunhar um comportamento. O conceito de forma relaciona, portanto, o sensível e o inteligível. A forma, em síntese, visa diluir as dicotomias do tratamento materialista e intelectualista do comportamento⁴⁰³ (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 162).

Cada gesto expressa uma unidade, uma forma. A realidade, nessa direção, se manifesta como forma e se compõe estruturalmente.

As relações eficazes em cada nível, na hierarquia das espécies, definem um *a priori* desta espécie, uma maneira que lhe é própria de elaborar os estímulos, e assim o organismo tem uma realidade distinta, não substancial mas estrutural. A ciência não trata pois os organismos como modos finitos de um mundo (*welt*) único, as partes abstratas de um todo que as conteria eminentemente. Ela se defronta com uma série de “ambientes” e de “meios” (*Umwelt, Merkwelt, Gegenwelt*), onde os estímulos intervêm segundo aquilo que eles significam e aquilo que eles valem para a atividade típica da espécie considerada. Da mesma maneira, as reações de um organismo não são conjuntos de movimentos elementares, mas gestos dotados de uma unidade interior (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 165, 166).

Nessa direção, o autor discute que para além das formas existem os campos material, fisiológico e mental que compõem a estrutura do comportamento. O campo material diz respeito aos sistemas de forças orientadas das relações; o campo fisiológico consiste em “sistemas de tensões e de correntes”, que compõe a energia das relações materiais, formando uma situação; e o campo mental consiste na revelação dos

⁴⁰³ As formas do comportamento são: sincréticas, ligadas ao instinto em determinada situação; amovíveis, ligadas a uma relação material; e simbólica, que exterioriza o comportamento, uma conduta que exprime um estímulo por si mesmo, apontando para uma intenção visada. As dimensões de espaço e tempo envolvem todas as formas. Ver páginas 135 a 160 da obra *Estrutura do comportamento* (MERLEAU-PONTY, 1975). Pode-se pensar que as múltiplas formas do comportamento constituem os fios do tecido ontológico, pois elas se complementam.

comportamentos simbólicos e dos valores⁴⁰⁴ (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 167). Portanto, pode-se dizer que há uma relação entre *Estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção* nas apropriações da *Gestalt* como ponto de partida para pensar a composição da estrutura.

Nas discussões sobre o campo fenomenal, na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty reconhece a *Gestalt* como originária, remetendo-a indiretamente à ideia de figura e fundo. Porém, essa noção não pode ser concebida como um “modelo” em que se realizam os “fenômenos de estrutura”, pois ela não é um desdobramento de “uma razão preexistente”. A *Gestalt* é originária não porque a noção de “forma” realiza um “estado de equilíbrio”, mas sim porque ela é a própria “aparição do mundo e não sua condição de possibilidade”, ela é a identidade “entre o exterior e o interior” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 95; 1945, p. 73, 74). Mas, não se pode fixar apenas na relação figura e fundo, pois é necessário levar em conta o “campo transcendental” da reflexão, que vem da fenomenologia husserliana (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 95; 1945, p. 74).

O campo transcendental da reflexão, na interpretação de Merleau-Ponty, remete a uma reflexão que conserva os “caracteres descritivos do objeto”, compreendendo-o em sua opacidade, reflexão como “operação criadora” que participa da “facticidade do irrefletido”. Segundo o autor é por isso que a fenomenologia fala do “campo transcendental”, pois isso significa que a reflexão nunca tem sobre si o mundo em sua totalidade, ela dispõe apenas de uma visão “parcial e de uma potência limitada”. Esse aspecto aproxima novamente o autor da corrente fenomenológica, porque para ele o que faz da fenomenologia uma fenomenologia é o estudo da “aparição do ser para a consciência”, de um ser que se revela na relação do homem com o mundo e que não é previamente dado (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 95, 96; 1945, p. 74).

Nesse sentido, o centro da filosofia “não é mais uma subjetividade transcendental autônoma, situada em todas as partes e em parte alguma”, ele está no “começo perpétuo da reflexão”, no ponto em que uma individualidade começa a refletir sobre si mesma (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 97; 1945, p. 75, 76). Isso é relevante

⁴⁰⁴ Essas discussões permeiam todo o capítulo 3 da obra *Estrutura do comportamento* (MERLEAU-PONTY, 1975).

porque o autor centra a filosofia como o estudo sobre a origem do pensamento, e essa origem está na aparição do ser para a consciência pela via da percepção.

A percepção do mundo apresenta a face da imanência e a face da transcendência, alerta Merleau-Ponty em *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. A percepção é imanente porque o percebido só existe enquanto percepção, então ele não pode ser estranho para aquele que percebe. A percepção também é transcendente, pois o percebido comporta sempre “um além do que está atualmente dado” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 37). Em outras palavras, a percepção está no campo da imanência e da transcendência porque ela respeita a uma relação pré-reflexiva com o mundo e, ao mesmo tempo, ela dá elementos para o pensamento transcender a relação.

A partir dessas considerações e das relações entre as obras, pode-se pensar em uma chave de leitura. Possivelmente é pela intenção de romper com a ontologia moderna que Merleau-Ponty retoma a *Gestalt*⁴⁰⁵, mas apenas para considerá-la do ponto de vista filosófico e para desenvolver a sua fenomenologia da percepção, colocando como eixo central a relação entre indivíduo e mundo. Portanto, se abre a possibilidade de dizer que: o fenômeno é o percebido e o percebido revela uma relação de figura e fundo que remete à estrutura, por conseguinte, o fenômeno pode ser pensado como estrutura e a descrição fenomenológica como descrição da estrutura da percepção⁴⁰⁶. O ser, nesta chave de interpretação, se revela como estrutura e a fenomenologia, conseqüentemente, como uma forma de estudo sobre o ser.

Retornando à ideia de que a percepção revela uma mesma estrutura de ser, pode-se levantar a questão sobre como dois indivíduos podem dialogar sobre um objeto percebido em comum. Para desenvolver essa questão é necessário discutir como outrem surge para uma individualidade.

⁴⁰⁵ A *Gestalt* segundo Merleau-Ponty é insuficiente porque permaneceu no psicologismo e continuou postulando a ideia de figura e fundo como uma lei exterior ao percebido, porém ele julga necessário levar em conta os seus postulados e consequências filosóficas. Ver: *Estrutura do comportamento* (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 172); *O primado da percepção e suas consequências filosóficas* (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 47, 48); A primeira e a segunda parte da introdução da *Fenomenologia da percepção* (MERLEAU-PONTY, 1999; 1945); *A noção de estrutura em Merleau-Ponty* (CHAUÍ, 2002, p. 227, 228).

⁴⁰⁶ É a partir dessa chave de leitura que as obras são trabalhadas neste texto.

Outrem e a intersubjetividade

No capítulo Outrem e o Mundo Humano da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty discute o campo da cultura e mostra como a alteridade se revela para um indivíduo, como se dá a intersubjetividade e quais problemas essas relações podem levar.

Segundo o autor, o mundo natural diz respeito à organicidade da vida, do tato, do paladar, da visão e dos demais sentidos, mundo da existência generalizada, mundo originário, pois todo e qualquer objeto é feito de “cores, de qualidades táteis e sonoras”, que possibilitam a sua entrada na vida dos indivíduos. Depositado sobre a natureza existe um mundo cultural, que é revelado pela linguagem e situado historicamente, que se refere à forma como outrem se sedimenta no exterior dando vida “anônima” às coisas, possibilitando a sociedade e as socializações, campo dos objetos culturais e do comportamento. A atuação em conjunto desses dois mundos compõe a vida humana (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 465; 1945, p. 399, 400).

O primeiro dos objetos culturais é aquele pelo qual eles todos existem, é o corpo de outrem enquanto portador de um comportamento. Quer se trate dos vestígios ou do corpo de outrem, a questão é saber como um objeto no espaço pode tornar-se o rastro falante de uma existência, como, inversamente, uma intenção, um pensamento, um projeto podem separar-se do sujeito pessoal e tornar-se visíveis fora dele em seu corpo, no ambiente que ele se constrói. A constituição de outrem não ilumina inteiramente a constituição da sociedade, que não é uma existência a dois ou mesmo a três, mas a coexistência com um número indefinido de consciências. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 467; 1945, p. 401).

Outrem, nessa perspectiva, se revela como comportamento. Porém, ele não pode ser reduzido à forma com que um indivíduo o percebe, porque ele também é um para si. O para si é o campo da consciência e dizer que outrem é o percebido significa transformá-lo em objeto, em um em si. Portanto, outrem é um em si para si, o que torna a questão contraditória. Para que a situação se resolva é necessário se livrar da estrutura do pensamento objetivo, que define a constituição do mundo e das coisas a partir da subjetividade transcendental, pois nela há uma barreira, devido a impossibilidade de pensar o pensamento de outrem (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 468; 1945, p. 401, 402).

Outrem não está contido no comportamento, essa é apenas a forma dele se manifestar. Portanto, a consciência do indivíduo para com o outro deve, segundo Merleau-Ponty, ser uma “consciência perceptiva”, que não se feche no para si, que veja o outro como um “sujeito de um comportamento”, como “ser no mundo ou existência” e não como um em si (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 470; 1945, p. 404). Essa é a única forma com que outrem pode se revelar “no cume de seu corpo fenomenal e receber uma espécie de ‘localidade’”, porque essa concepção dilui as antinomias. Porém, o autor ressalta que outrem não pode ser compreendido em sua atualidade, o que o indivíduo pode ter é apenas um rastro, que surge pela percepção do comportamento de outrem e que possibilita uma reflexão (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 471; 1945, p. 404).

O “objeto cultural” que viabiliza a relação entre *ego* e *alter ego* é a linguagem. A linguagem torna possível a constituição de um campo comum, entre dois indivíduos, um tecido entre dois pensamentos. Em um diálogo, por exemplo, as falas se inserem constituindo uma “operação comum”, em que nenhum dos integrantes foi o criador (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 474, 475; 1945, p. 407). A partir desse momento, outrem não é mais um:

simples comportamento em meu campo transcendental, aliás nem eu no seu, nós somos, um para o outro, colaboradores em uma reciprocidade perfeita, nossas perspectivas escorregam uma na outra, nós coexistimos através de um mesmo mundo. No diálogo presente, estou liberado de mim mesmo, os pensamentos de outrem certamente são pensamentos seus, não sou eu quem os forma, embora eu os apreenda assim que nasçam ou que eu os antecipe, e mesmo a objeção que o interlocutor me faz me arranca pensamentos que eu não sabia possuir, de forma que, se eu lhe empresto pensamentos, em troca ele me faz pensar. E somente depois, quando me retirei do diálogo e o rememoro, que posso reintegrá-lo à minha vida, fazer dele um episódio de minha história privada, e que o outro regressa à sua ausência ou, na medida em que permanece presente, é sentido por mim como uma ameaça. A percepção de outrem e o mundo intersubjetivo só representam problema para os adultos. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 474, 475; 1945, p. 407).

Quando essa reciprocidade perfeita ocorre há uma intersubjetividade, que pode ser pensada como a constituição de uma estrutura da situação relacional. A partir desse ponto, pode-se fazer outra inferência: a comunicação não é qualquer troca com o outro,

mas sim uma relação que promove uma intersubjetividade, tendo como premissa a abertura de ambos os sujeitos à relação, a ponto de formarem uma estrutura no tecido do mundo.

O mundo para Merleau-Ponty (1999, p. 476; 1945, p. 408) é acessível a todos que o circundam, como o mundo da criança, por isso é necessário levar em conta “os pensamentos bárbaros da primeira idade”, que devem permanecer na idade adulta como “um saber adquirido indispensável”. Ter um mundo comum ou um terreno comum é uma condição para que a intersubjetividade aconteça. Mas, a intersubjetividade leva a outro problema.

Ao nivelar o *ego* e o *alter ego* em uma experiência comum pode-se apagar a “individualidade das perspectivas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 476; 1945, p. 408, 409). Quando *ego* e *alter ego* compartilham uma experiência, cada um sai distintamente afetado, isso acontece porque cada um percebe o mundo de forma singular, projetando “este mundo “único”” por meio do “fundo de sua subjetividade”. Porém, a dificuldade da percepção de outrem não cessa com a “descoberta do comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 478; 1945, p. 409), porque há um solipsismo vivido “que não é ultrapassável” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 480; 1945, p. 411).

Segundo o autor, um indivíduo é dado a si mesmo e é isso que o distingue dos demais.

O fenômeno central, que funda ao mesmo tempo a minha subjetividade e a minha transcendência em direção a outrem, consiste no fato de que sou dado a mim mesmo. *Eu sou dado*, quer dizer, encontro-me já situado e engajado em um mundo físico e social — *eu sou dado a mim mesmo*, quer dizer, esta situação nunca me é dissimulada, ela nunca está em torno de mim como uma necessidade estranha, nunca estou efetivamente encerrado nela como um objeto em uma caixa. Minha liberdade, o poder fundamental que tenho de ser o sujeito de todas as minhas experiências, não é distinta de minha inserção no mundo. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 482, 483; 1945, p. 413).

Partindo dessas ideias, pode-se dizer que o sujeito está no mundo como singularidade⁴⁰⁷. Essa é a capacidade que o torna livre para agir e pensar, pois sempre que ele toma uma decisão em determinada situação, ele sofre os afetos dessa experiência individualmente. Porém, mesmo que a singularidade demarque os limites entre *ego* e *alter ego*, a comunicação não é anulada, ainda é possível uma troca, uma intersubjetividade (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 484; 1945, p. 414). Por esses motivos, para Merleau-Ponty (1999, p. 484; 1945, p. 414, 415) o solipsismo não é absolutamente verdadeiro, ele seria caso algum sujeito conseguisse constatar de forma tácita a sua essência e, ao mesmo tempo, não ser nada e não fazer nada.

A questão ainda fica em aberto, pois a intersubjetividade não anula a dimensão singular de *ego* e *alter ego*. Partindo das discussões, acredita-se que Merleau-Ponty constrói uma noção de singularidade que é distinta do para si. A singularidade que se relaciona com outrem está no mundo, em contato com o mundo natural e com o cultural. A possibilidade de diluir essa questão é retornar à noção de *cogito* e procurar “ali um *Logos* mais fundamental do que o do pensamento objetivo”, para que seja possível pensar em um *cogito* que tenha seu direito relativo e também tenha o seu lugar (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 489; 1945, p. 419).

A comunicação e o ser indiviso: considerações finais

Partindo das reflexões feitas no decorrer do trabalho acredita-se que a noção de singularidade pode superar o para si do pensamento objetivo, porque ela não anula a comunicação. Já o fenômeno da comunicação pode ser considerado como intersubjetividade, uma troca que provoca o pensamento, que acontece quando *ego* e *alter ego* conseguem formar uma estrutura comum. Mesmo que sejam diferentes, a verdade do mundo que está diante deles não é distinta. Em outras palavras, os indivíduos mantêm a sua singularidade, mas o ser que se revela para ambos é um ser indiviso, desse modo, eles estão diluídos no mesmo tecido ontológico.

A noção de ser indiviso aparece n’*O primado da percepção e suas consequências filosóficas*, em que Merleau-Ponty (2015, p. 39) diz que uma das

⁴⁰⁷ Este termo está sendo usado como síntese da concepção de Merleau-Ponty de que o indivíduo é dado a si mesmo.

consequências da intersubjetividade é levar a crer que “há um ser indiviso em nós”, pois caso houvesse uma separação a comunicação seria um fracasso. É necessário, segundo o autor, que “pela percepção de outrem”, uma singularidade se coloque em relação com outra singularidade, em uma situação de recíproca abertura ao mesmo ser, possibilitando cada uma arrancar a outra das suas condições de fenômeno, conferindo aos objetivos de cada singularidade uma nova “dimensão do ser intersubjetivo ou da objetividade”.

Relacionando as ideias, pode-se pensar que outrem é o estranho que se revela no campo fenomenal e provoca uma reordenação da subjetividade, redimensionando a troca intersubjetiva, gerando um movimento na relação. Mas, o que possibilita tal relação é a concepção de ser indiviso⁴⁰⁸.

Esses pontos levam a três questões levantadas por Carlos Alberto Moura as quais o autor deste trabalho está de acordo: a *Fenomenologia da percepção* é um tratado de ontologia (MOURA, 2001, p. 272); dadas as propostas da *Fenomenologia da percepção* a revisão da ontologia moderna e a recusa do cartesianismo era inevitável (MOURA, 2001, p. 286, 287); e a “inflexão da fenomenologia em direção à ontologia” na *Fenomenologia da percepção* radicaliza o “próprio projeto fenomenológico e não o seu oposto” (MOURA, 2001, p. 292).

Referências:

CHAUÍ, Marilena. A noção de estrutura em Merleau-Ponty. In: CHAUÍ, Marilena. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. P. 197-256.

LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Tradução: Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Tradução: Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

⁴⁰⁸ Sobre essa questão, Marilena Chauí (2002, p. 232) trabalha com textos de distintas fases de produção do filósofo e aponta para uma direção semelhante ao dizer que: o conceito de estrutura revela uma nova forma de ver o ser, que permite alcançá-lo como “*ser de indivisão*”, pois as diferenças entre as estruturas mostram “*dimensões* do mesmo ser”. Para Carlos Alberto Moura (2001, p. 288), a noção de ser de indivisão aparece de alguma forma na fase inicial de Merleau-Ponty, mas ela será retomada e lapidada em seus trabalhos posteriores.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. Tradução: José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

MOURA, Carlos Alberto. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.

CRÍTICA DE HEGEL (DAS ANOTAÇÕES DE ENGELS)⁴⁰⁹

Friedrich Schelling (dezembro de 1841).

A filosofia da identidade, como a defini, era apenas um aspecto de toda a filosofia, a saber, o aspecto negativo. Esse "negativo" deveria ser satisfeito com a apresentação do "positivo" ou, absorvendo o conteúdo positivo das filosofias anteriores, para se apresentar como "positivo" e, portanto, para se estabelecer como filosofia absoluta. Sobre o destino do homem também preside uma razão que o faz persistir em unilateralidade até esgotar todas as suas possibilidades. Assim, foi Hegel quem estabeleceu a filosofia negativa como filosofia absoluta. Eu menciono o nome do senhor Hegel pela primeira vez.

Assim como me expressei livremente sobre Kant e Fichte, que eram meus professores, também farei de Hegel, embora não me agrada fazê-lo. Mas farei isso por causa da franqueza que prometi a vocês, senhores. Não deve parecer que tenho algo a temer, como se houvesse pontos em que eu não pudesse falar livremente.

Lembro-me da época em que Hegel era meu ouvinte, meu companheiro de vida, e devo dizer que, embora em geral a compreensão da filosofia da identidade fosse superficial e superficial, ele foi quem salvou seu pensamento fundamental para o tempo futuro e reconheceu constantemente ao último, como seu "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" (Lições sobre a Filosofia da História, Hegel) acima de tudo provou para mim.

Tendo encontrado o grande material já dominado, ele se preocupou principalmente com o método, enquanto o resto de nós preferiu concentrar-se no material. Eu mesmo, não satisfeito com os resultados negativos alcançados, teria prontamente aceitado qualquer conclusão satisfatória, mesmo da mão de um estranho.

Incidentalmente, a questão aqui é se a posição de Hegel na história da filosofia, a posição que deve ser atribuída a ele entre os grandes pensadores, é precisamente que ele tentou elevar a filosofia da identidade ao absoluto, a filosofia final, uma coisa que

⁴⁰⁹ Tradução de Carlos Eduardo N. Facirolli, aluno de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Contida em Engels' Notes, Volume 2, Marx-Engels Collected Works, p.181, e disponível em: <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/schelli2.htm>

poderia ser feita, é claro, somente com mudanças significativas; e isso eu pretendo provar a partir de seus próprios escritos, que estão abertos a todo o mundo. Se disséssemos que é precisamente com isso que Hegel deve ser censurado, eu responderia que Hegel fez o que estava mais próximo dele.

A filosofia da identidade tinha que lutar consigo mesma, para transcender a si mesma, desde que a ciência do "positivo", que também cobre a existência, ainda não estivesse lá. Assim, nesse esforço, Hegel teve de elevar à filosofia da identidade acima de sua limitação, o poder do ser, a pura capacidade de ser e de sujeitar a existência a ela.

Hegel, que com Schelling ascendeu ao reconhecimento do absoluto, divergiu dele na medida em que desejava que o absoluto fosse concebido, não como pressuposto na percepção intelectual, mas como descoberto pelo método científico. Estas palavras formam o texto sobre o qual falarei agora a vocês. Na base da passagem acima está a visão de que a filosofia da identidade tem como resultado o absoluto não apenas na substância, mas na existência; como o ponto de partida da filosofia da identidade é a indiferença do sujeito e do objeto, sua existência também é assumida porque é validada pela percepção intelectual.

Dessa maneira, Hegel supõe, de maneira bastante ingênua, que eu queria provar a existência, o ser, dessa indiferença pela percepção intelectual, e me censura pela prova inadequada. O fato de eu não querer fazer isso é mostrado pelo protesto que tantas vezes expressei que a filosofia da identidade não é um sistema de existência, e, no que diz respeito à percepção intelectual, o termo em questão não ocorre de forma alguma na apresentação de a filosofia da identidade que é a única e única do período anterior que reconheço como científica.

Esta apresentação é encontrada onde ninguém a procura, ou seja, no *Zeitschrift für spekulative Physik* (Revista de Física Especulativa), vol. II, parte 2.

Em outros lugares isso de fato ocorre e é parte do legado de Fichte. Fichte, com quem eu não queria romper completamente, chega através dele em sua consciência imediata, o "eu"; a partir disso, fui mais longe e assim cheguei à indiferença. Como na percepção intelectual o "eu" não é mais considerado subjetivo, ele entra na esfera do pensamento e, assim, sua existência não é mais imediatamente certa.

Assim, a percepção intelectual nem sequer provaria a existência do "eu" e, embora Fichte a use para esse propósito, não posso me basear nela para provar a existência do absoluto. Assim, Hegel não podia censurar-me pela inadequação de uma prova que eu nunca desejava fornecer, mas apenas por não ter declarado explicitamente o suficiente que eu não estava preocupado com a existência. Pois se Hegel exige a prova do ser do poder infinito, ele vai além da razão; se o poder infinito existir, a filosofia não estaria livre de ser, e devemos aqui perguntar se algo antes da existência pode ser pensado.

Hegel nega, pois ele começa a lógica de ser e procede diretamente a um sistema existencial. Mas nós afirmamos isto, começando com o poder puro de ser como existindo apenas no pensamento. Hegel, que tão freqüentemente fala de imanência, no entanto, é imanente apenas naquilo que não é imanente no pensamento, pois o ser é esse não-imanente.

Recuar para o pensamento puro significa, em particular, recuar de um ser fora do pensamento. A alegação de Hegel de que a existência do absoluto é provada pela lógica tem a desvantagem adicional de que desse modo se tem o infinito duas vezes, no final da lógica e novamente no final de todo o processo. Em geral, não se pode conceber por que a lógica é colocada em primeiro lugar na Enciclopédia (Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel), em vez de permear e animar todo o ciclo.

O TEMPO DA JUSTIÇA⁴¹⁰
(*Combat*, 22 de agosto de 1944.)

Albert Camus

O governo de Vichy se esvaneceu em fumaça.

No primeiro avanço aliado contra Paris, no primeiro choque da insurreição, esses homens que, por força de governar contra a nação, acabaram esquecendo-a, acreditavam que ainda podiam enganá-la e não reconheceram nada do rosto francês nessa face convulsionada de entusiasmo e raiva que o país voltou para eles. Eles foram embora.

Aqueles dentre eles que foram os mais cruéis também foram os mais covardes. Darnand e Déat fugiram. Mas aqueles dentre eles que jamais pararam de enganar e mentir ainda entraram na artimanha e na mentira. Laval e Pétain tentaram fazer crer que eles foram levados à força. O presidente do compromisso e o marechal da confusão eram pelo menos fiéis a si mesmos, se não foram à França.

Mas confusão e compromisso não são mais possíveis. E é isso que se trata de dizer muito alto.

Não há diferença entre Laval e Pétain, porque em certas circunstâncias não há diferença entre a traição e a demissão.

Esses homens que racionaram tudo, exceto a vergonha, que abençoaram com uma mão enquanto mataram com a outra, que acrescentaram hipocrisia ao terror, que durante quatro anos viveram em uma mistura assustadora de pregações morais e de execuções, de homilias e de torturas, esses homens não podem esperar da França nem esquecimento nem indulgência.

Nós tínhamos a imaginação de que precisávamos diante das milhares de notícias de nossos irmãos presos, deportados, massacrados ou torturados. Essas crianças mortas que foram chutadas para caixões, nós as carregamos dentro de nós durante quatro anos. Agora, nós teremos a memória.

Nós não somos homens de ódio. Mas é preciso que nós sejamos homens de justiça. E a justiça exige que aqueles que mataram e aqueles que permitiram o

⁴¹⁰ CAMUS, Albert. Le temps de la justice. In: CAMUS, Albert. *Œuvres Complètes. Bibliothèque de la Pléiade. Articles, préfaces, conférences. (1944-1948). Articles publiés dans "Combat" (1944-1947)*. Éditions Gallimard, Paris: 2006. Págs. 518-519. Tradução de Leandson Vasconcelos Sampaio.

assassinato sejam igualmente responsáveis perante a vítima, mesmo que aqueles que cobriram o assassinato falem hoje de dupla política e de realismo. Porque essa linguagem é aquela que nós mais desprezamos.

Não existem duas políticas, existe apenas uma e é aquela que engaja, é a política da honra.

Em 1940 começou uma época onde todas as palavras e todos os atos engajam. E aqueles que então assumiram o que chamavam de destino da França ao mesmo tempo se encarregaram das cabeças que começaram a cair e dos rostos desfigurados pelas balas. Não há nenhum "realismo" que possa resistir frente a essa linguagem simples.

E esse juramento que nós nunca prestamos, mas que no fundo de nós mesmos fizemos aos nossos camaradas mortos, nós o manteremos até o fim.

Le temps de la justice.

(Combat, 22 août 1944)

Le gouvernement de Vichy s'est évanoui en fumée.

À la première poussée alliée contre Paris, au premier choc de l'insurrection, ces hommes qui, à force de gouverner contre la nation avaient fini par l'oublier, ont cru qu'ils pouvaient encore la tromper et n'ont rien reconnu du visage français dans cette face convulsée d'enthousiasme et de colère que le pays tournait vers eux. Ils sont partis.

Ceux d'entre eux qui avaient été les plus cruels ont été aussi les plus lâches. Darnand et Déat se sont enfuis. Mais ceux d'entre eux qui n'ont jamais cessé de ruser et de mentir sont encore partis dans la ruse et le mensonge. Laval et Pétain ont tenté de faire croire qu'ils étaient emmenés de force. Le président du compromis et le maréchal de la confusion ont du moins été fidèles à eux-mêmes s'ils ne l'ont pas été à la France.

Mais la confusion et le compromis ne sont plus possibles. Et c'est ce qu'il s'agit de dire très haut.

Il n'y a pas de différence entre Laval et Pétain, parce qu'en certaines circonstances il n'y a pas de différence entre la trahison et la démission.

Ces hommes qui nous ont tout rationné, sauf la honte, qui bénissaient d'une main pendant qu'ils tuaient de l'autre, qui ajoutaient l'hypocrisie à la terreur, qui

pendant quatre ans ont vécu dans un effroyable mélange de prêches moraux et d'exécutions, d'homélie et de tortures, ces hommes ne peuvent attendre de la France ni l'oubli ni l'indulgence.

Nous avons eu l'imagination qu'il fallait devant les mille nouvelles de nos frères arrêtés, déportés, massacrés, ou torturés. Ces enfants morts qu'on faisait entrer à coups de pied dans des cercueils, nous les avons portés en nous pendant quatre ans. Maintenant, nous aurons de la mémoire.

Nous ne sommes pas des hommes de haine. Mais il faut bien que nous soyons des hommes de justice. Et la justice veut que ceux qui ont tué et ceux qui ont permis le meurtre soient également responsables devant la victime, même si ceux qui couvraient le meurtre parlent aujourd'hui de double politique et de réalisme. Car ce langage est celui que nous méprisons le plus.

Il n'y a pas deux politiques, il n'en est qu'une et c'est celle qui engage, c'est la politique de l'honneur.

En 1940 a commencé une époque où toutes les paroles et tous les actes engageaient. Et ceux qui prirent alors en main ce qu'ils appelaient les destinées de la France prirent en même temps en charge les têtes qui commencèrent alors de tomber et les visages défigurés par les balles. Il n'y a aucun "réalisme" qui puisse tenir devant ce langage simple.

Et ce serment que nous n'avons jamais prononcé, mais qu'au fond de nous-mêmes nous avons fait à nos camarades morts, nous le tiendrons jusqu'au bout.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A **Occursus – Revista de Filosofia (Qualis B3)** tem periodicidade semestral e destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre qualquer tema filosófico, nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente. Os textos a publicar podem ser artigos originais, ensaios, resenhas de obras filosóficas recém-publicadas e traduções de textos filosóficos, de preferência inéditos em português, redigidos por professores de Filosofia e de áreas afins, desde que a temática seja predominantemente filosófica. A seleção dos textos a serem publicados na Occursus será feita através do sistema duplo-cego, sendo examinados por dois pareceristas selecionados dentre os membros do Conselho Editorial, cuja especialidade seja mais afim com o texto. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.

Diretrizes para Autores:

1. Os artigos, ensaios, resenhas e traduções devem ser enviados exclusivamente por meio eletrônico para o endereço: **<http://seer.uece.br/?journal=Occursus>**.
- 1.1. Não será permitido o envio de textos fora do prazo da chamada de submissões estabelecidas pela revista, caso contrário, tomaremos a liberdade de desconsiderar a submissão.
- 1.2. Não aceitaremos mais de uma submissão de texto por chamada.
2. Devem estar digitados em arquivo.doc, papel A4, digitado em espaço 1,5, fonte Times New Roman, tamanho 12 para o corpo do texto, 11 para as citações de mais de três linhas e 10 para as notas de rodapé (utilizar os recursos do próprio Word). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,25 cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., a serem empregados, deve-se consultar as normas da ABNT.
3. Os **artigos** devem ter o mínimo de 10 páginas e máximo de 25 páginas e devem incluir na primeira página um resumo indicativo (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 100 palavras e cinco Palavras-chave, separadas entre si por ponto e finalizadas também

por ponto, no idioma do texto, acrescido do título e abstract (francês ou inglês ou espanhol ou italiano).

3.1. Para traduções e ensaios, as regras variam, não sendo necessário resumo/abstract, número mínimo e máximo de páginas (exceção para as resenhas com máximo de 5 páginas).

4. Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e do co-autor se o for caso (máximo de 2 co-autores) e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como, de seus projetos atuais.

4.1. Um mesmo autor não poderá publicar textos em dois volumes seguidos ou próximos na Occursus – Revista de Filosofia.

5. A Revista Occursus será publicada em sua versão eletrônica, no endereço abaixo: **<http://seer.uece.br/?journal=Occursus>**.

6. Solicitamos a todos que nos enviarem textos para possível publicação que adotem as novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

7. Para autores clássicos da filosofia, as referências devem ser dadas, em rodapé ou no corpo do texto, segundo o correspondente padrão acadêmico estabelecido. Abaixo, oferecemos alguns casos de autores e obras, com exemplos.

7.1. Para os autores pré-socráticos

Recomenda-se utilizar a referência Diels-Kranz (DK). Por exemplo, para o fragmento 7, linhas 1-2, de Parmênides (que constitui o capítulo 28 B da edição Diels e Kranz):

Não, impossível que isso prevaleça, ser (o) não ente;/ Tu porém desta via de inquirito afasta o pensamento” (DK 28 B 7:1-2).

7.2. Para os textos de Platão

Recomenda-se utilizar a paginação Stephanus, que se origina da edição bilingue (latim-grego) de 1578 dos diálogos platônicos, organizada por Henricus Stephanus. Por exemplo, para a seguinte passagem da República, citada em destaque e, por hipótese, indicada em rodapé:

Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do caráter, não daquele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o caráter na bondade e na beleza. (4)

(4) Rep., 400d-e.

7.3. Para os textos de Aristóteles

Recomenda-se a paginação Immanuel Bekker. Por exemplo, para as passagens seguintes da Retórica (capítulo II, parágrafo 1, passagem 1378 a, linhas 19-20) e da Metafísica (indicada pela abreviatura Met., numa citação feita por PUENTE, Fernando Rey. Os sentidos do tempo em Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2001, p. 69):

“As paixões, pelas perturbações que provocam, modificam os juízos” (**Retórica, II, 1, 1378 a 19-20**).

“Discorrendo sobre a irregularidade do acidente, Aristóteles afirma que “nem sempre, nem na maior parte dos casos o branco é músico, mas desde que em um momento qualquer ele se torna [músico], [então] ele o será por acidente” (**Met. 1027 a 11-12**).

7.4. Para os textos de Benedictus de Spinoza

Recomenda-se para a *Ética* indicar as **partes (1, 2, 3, 4 ou 5)**, seguida pela abreviatura das partes internas, como por exemplo, **Def** para definições, **AX** para axiomas, **P** para proposição, **S** para escólio, etc. seguida pelos números das mesmas. Por exemplo, para o escólio 2 da proposição 40 da parte 3 da *Ética*, citada em destaque, com a referência logo após entre parenteses:

O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança. (**E3P40S2**).

Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar **o número dos capítulos**.

7.5. Para os textos de Hegel, Nietzsche, Pascal, etc.

Recomendamos citar os parágrafos ou aforismos, conforme os exemplos a seguir: Para o parágrafo 24 dos *Princípios da Filosofia do Direito* (FD), de **Hegel**:

“A vontade é universal, porque nela estão suspensas toda restrição e toda singularidade particular [...]” (**FD, § 24**).

Para o fragmento dos *Pensamentos*, de **Blaise Pascal**, que, na edição Lafuma ganha o número 713 e, na edição Brunshwicg, o número 4, há a opção de uma dupla referência:

“Zombar da filosofia é, na verdade, filosofar” (**Br 4, La 713**).

8. Ao final do artigo deve-se acrescentar as Referências Bibliográficas, conforme os modelos a seguir:

8.1 Livro

LARRAURI, Maite; MAX. **La felicidad según Spinoza**. València: Tàndem, 2003.

8.2. Artigos em periódicos

Fortaleza – Volume 5, Número 1, Jan./Jun. 2020
Issn: 2526-3676

DUTRA, Delamar José Volpato. O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações. **Dissertatio**, Pelotas, n. 10, p.75-96, 1999.

8.3. Livros Organizados ou Coletâneas

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Arg.): Altamira, 2006.

8.4. Capítulo de livros sem autor específico

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: _____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170. 8.5 Capítulos de livro com autor específico SCHAUB, Marianne. Espinosa ou uma Filosofia Política Galilaica. In: CHÂTELET, François. (Org.). **História da Filosofia**. Tradução de Alexandre Gaspar et al. Lisboa: Dom Quixote, 1981. 4 v. p. 123-154.

8.6. Textos consultados na Internet

BAYLE, Pierre. Spinoza. In: **Dictionnaire Historique et Critique**. Quatrième édition, Amsterdã: P. Brunel, 4 v., 1730. Disponível em: Acesso em 30 ago. 2015.

8.7. Prefácio e outras partes com autor específico

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.

Occursus

Revista de Filosofia

A/C.: dos Editores

Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC/UECE- Ceará - Brasil)
Davi Galhardo (UFMA- Maranhão - Brasil)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE – Ceará – Brasil)
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UFC- Ceará - Brasil)
Henrique Lima da Silva, Brasil (UFC - Ceará - Brasil)
Viviane Silveira Machado (UECE – Ceará – Brasil)

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima
Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033
CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil
occursus@uece.br