

**DA IMOBILIDADE SOCIAL À SUPERAÇÃO DA VONTADE DE SABER:
UMA ANÁLISE DO DISCURSO ARISTOTÉLICO A PARTIR DA CRÍTICA
FOUCAULTIANA**

*FROM SOCIAL IMMOBILITY TO OVERCOMING THE WILL TO KNOW: AN
ANALYSIS OF THE ARISTOTELIAN DISCOURSE BASED ON THE
FOUCAULDIAN CRITICISM*

Thiago Guagliardo KLOHN

Doutorando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul;
mestre em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul.

E-mail: tgklohn@ucs.br

Idalgo J. SANGALLI

Doutor em Filosofia pela PUC-RS. Docente do PPGFIL e da
Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

E-mail: ijsangal@ucs.br

RESUMO:

Este trabalho trata de maneira sucinta da utilização de modelos como analogias para justificar discursos e práticas excludentes na obra *A Política*, de Aristóteles – e por modelos aqui se entende não apenas a analogia ao mundo natural e à forma como outros seres vivos se organizam em sociedade, mas a utilização de estruturas modelares de cunho moralista, porém merecedoras de uma mais aprofundada reflexão filosófica. Nesse sentido, a motivação para a redação deste artigo surge não apenas dos debates que engendram o estudo do texto aristotélico supracitado, mas da constatação de que, na atualidade, a falha em formular raciocínios e discursos éticos também procede da ausência de um rigor analítico filosófico. Prática essa que se dá tanto acidentalmente pela mente não treinada ou incauta, mas, também, intencionalmente por aqueles que necessitam de justificativas a interesses que, inequivocamente, ferem a dignidade humana, tal como o discurso de cunho religioso do ex-deputado federal, cassado, Deltan Dallagnol, que fundamentou inadequadamente com a Bíblia seu voto e elocução misógina e contrária à paridade salarial das mulheres aos homens. Contra esses tipos de incorreções de ordem ética e de raciocínio é que este artigo, a partir de Aristóteles, ressalta o valor do pensamento foucaultiano para o discurso e a prática política na atualidade, tal como apresentado em *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*.

PALAVRAS-CHAVE:

Aristóteles. Ética. Filosofia Política. Imobilidade social. Poder

ABSTRACT:

This academic paper succinctly is about the use of analogue models so as to justify exclusionary discourses and practices in the *Politics* by Aristotle – and by analogue models here it is not merely meant only any analogy to the natural world such as the way in which other living beings organize themselves in society, but to the use of any model structures of a moralistic nature, which lacks a more in-depth philosophical reflection. Thus, the motivation for writing this piece of work arises not only from the debates that are engendered by study of the aforementioned Aristotelian text, but from the realization that, nowadays, the failure to formulate ethical reasoning and discourses also comes from the absence of philosophical analytical rigour. This negligence occurs both accidentally by the untrained or unwary mind, but also intentionally by those who need justification for interests that unequivocally harm human dignity, such as the religious speech of the former federal deputy, who was impeached, Deltan Dallagnol, who inadequately substantiated his misogynistic vote and statement against women's pay parity with men on the account of the Bible. Against these types of ethical and reasoning inaccuracies, this article, based on Aristotle, highlights the value of the Foucauldian for current political discourse and practice, as presented in *The order of discourse: inaugural lecture at the Collège de France, December 2, 1970*.

KEYWORDS:

Aristotle. Ethics. Political Philosophy. Social immobility. Power

1 INTRODUÇÃO

A presente década tem sido marcada, mais do que qualquer outra, pelo avanço e acessibilidade pública a tecnologias de comunicação portáteis e a todas as conveniências (e inconveniências) que essas proporcionam. Dessarte, se por um lado a humanidade segue seu desenvolvimento científico sobre a natureza e a matéria – não mais tutelada pelos poderes religiosos ou monárquicos, conforme inaugurado a partir do Iluminismo –, por outro, tem-se evidente o quanto o espírito humano ainda carece evoluir a ponto de superar sua avidez por poder e dominação sobre seu semelhante. Não se trata, aqui, de dizer que não houve avanços no campo ético. A própria filosofia, que igualmente se ocupa dessa discussão, tem ajudado a humanidade a compreender-se a si própria e à necessidade de desenvolver-se coadunada à ética, que, também, de maneira alguma é estática, mas evoluciona-se junto ao conhecimento humano. O problema é que o tempo desse amadurecimento ético humano não é o mesmo para todos. Muitos sequer se interessam pelo assunto pois, controlados por suas apetências inferiores e artificiais, como que adeptos de um renovado comportamento espelhado naquele tipo de epicurismo que foi rotulado desde a antiguidade de forma injusta como sendo imediatista, indiferente ao sofrimento alheio e focado em seus próprios prazeres da comida, bebida e sexo, etc. Em suma, existe uma contrariedade na esfera individual humana, no seu intelecto, de ordem ético passional, que não pode ser resolvida senão pela vontade própria da pessoa e que atesta contra nossa evolução ética enquanto espécie. Nada obstante, no curso do desenvolvimento humano, surgem as cidades e as leis, grosso modo, com relativa ciência desse problema, para delimitar as relações de poder entre as pessoas e suas organizações sociais.

Assim considerando, também Aristóteles, enquanto filósofo, se dedicou a elucidar as motivações do fazer humano e de como melhor viver – como consta em a *Ética a Nicômaco* (EN). Explanou ele, ainda, sobre as formas

de governo e organização social de seu tempo em sua *A Política* (Pol) e, a partir de seu ponto de vista, defendeu qual seria a maneira mais justa de se constituir uma cidade-Estado, que para ele era a representação maior do desenvolvimento humano. Entretanto, em sua concepção social, preso à ideia de “ordem da natureza”¹ enquanto premissa justa e derradeira para fixar hierárquica e socialmente a vida na *Polis*, Aristóteles não entende como adequada a mobilidade social das pessoas, que deveriam, portanto, se conformar com seu *status quo* que lhes é imposto pelo destino ao nascerem, legitimado a partir da própria estrutura ontológica da *physis*.

Este artigo, todavia, questiona a fundamentação argumentativa do filósofo estagirita à luz do pensamento foucaultiano que compreende que os discursos não conseguem ser portadores da verdade plena, mas que, ao assim se apresentarem, provam-se falaciosos e instrumentos e/ou justificativas para o exercício do poder e da dominação. Posto de outro modo, se Aristóteles coloca a experiência do sensível como fundamento validador de um discurso e de uma moral ou ordem fixa social – uma teoria moral normativa naturalista –, Foucault sugere a verificação da historicidade do sujeito portador do discurso, e dos seus códigos culturais, como as bases para a imposição de qualquer pensamento moral normativo. Isso, até mesmo, porque não basta para o último, diante de qualquer discurso, o arbítrio da razão numa atitude meramente “raciocinista”, isto é, de confiança cega em silogismos, pois só esses, sem a devida análise de suas premissas, sem uma compreensão do discurso e do sujeito que o profere, não serve para determinar a validade ética do que é proferido. É, pois, justamente a ausência de tal criticidade na análise dos discursos que torna possível, ainda hoje, o emprego dos sofismas para a manipulação das massas e para a defesa de interesses mesquinhos individuais, como no caso da manifestação mediática de um agente² público de Estado.

2 A POLIS E A IMOBILIDADE SOCIAL

A Política, de Aristóteles, é uma das últimas obras do conjunto que forma o *Corpus aristotelicum* e é classificada como parte da sua filosofia prática, sendo a ética parte integrante de uma ciência mais ampla, arquitetônica, chamada ciência política (EN I 2 1094b). Particularmente, a obra é constituída de oito livros que não apresentam uma ordem sequencial rigorosa. Quanto ao seu teor, trata-se de maneira geral de uma investigação da teoria moral ainda que, constantemente, nela sejam mencionadas a *Polis* e suas distintas formas político estruturais. Também está presente nesta produção, porém de maneira mais discreta, sua concepção cosmológica do universo não como um produto demiúrgico, como entendia Platão, mas como um organismo evolutivo movido por uma força dinâmica imanente à qual Aristóteles chamará de *physis* ou natureza (Pol I 1 1252b-1253a). À vista disso, a

1 Importa mencionar que não é propósito deste artigo adentrar a discussão da falácia naturalista e a conhecida crítica a seu respeito.

2 No dia 29 de maio de 2023, o então deputado federal, Deltan Dallagnol, em entrevista concedida ao programa televisivo *Roda Viva*, da TV Cultura, pronunciou um discurso misógino contra a paridade salarial entre mulheres e homens, fundamentando-o com referências bíblicas aplicadas sem a devida análise hermenêutica. Ele afirmou na ocasião: “Não se pode restringir o alcance de versículos bíblicos que falam que dentro do lar existe uma liderança do homem sobre a mulher. Não importa se você concorda ou não com isso, se eu concordo ou não, o que importa é que isso está na Bíblia.”

felicidade humana e sua realização teleológica só podem ser plenamente alcançadas ou satisfeitas no exercício da sua natureza social, que somente poderá ser vivenciada na *Polis*. Isso porque é na *Polis* que o cidadão consegue aprender e exercer a vida virtuosa, vida essa de caráter social e político, pois, para Aristóteles, o ser humano é essencialmente político e não meramente por convenção. Diz ele: “Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político” (Pol I 2 1253a).

Tendo, pois, essas premissas em consideração – ainda que não unicamente – é que o estagirita parte em defesa e reabilitação da *Polis* ateniense. A ele também interessava o estabelecimento da justiça entre as relações pessoais e de poder, sendo que era na *Polis* que os cidadãos poderiam ter suas atribuições sociais e políticas definidas, assim como era ali que se poderia chegar a um regime justo de governo, que é a que se dedica em sua maior parte da obra *A política*. A questão, porém, que interessa ser aqui discutida, e serve como um exemplo para nosso alerta, são algumas ponderações, sobretudo de imobilidade social, as quais Aristóteles faz e o caminho que ele percorreu para tanto.

Está patente, por exemplo, que por mais virtuosa e almejável que pareça a concepção de cidadania apresentada por Aristóteles, no contexto da *Polis* ateniense, aquela era de caráter excludente e elitizado, distante do ideal democrático de nosso tempo. Não é objetivo deste artigo entrar em pormenores de uma análise da moral e da ética ateniense sobre os diferentes, por assim dizer, enquanto “minorias” socioantropológicas daquela sociedade em comparação à cultura ocidental dos tempos atuais – até mesmo porque muito já se tem evoluído, contemporaneamente, no sentido de uma compreensão mais abrangente, mais inclusiva, de que todos os seres humanos, mesmo que diferentes, são portadores de direitos universais e inalienáveis. Além de se saber que a ideia de paridade, por exemplo, entre mulheres e homens foi hipotizada em *A República*, como ele deixa transparecer na crítica que faz a seu mestre, Platão. Lê-se:

Na *República* são escassas as questões em que Sócrates chegou a conclusões rigorosas: a comunidade de mulheres e filhos; o regime de propriedade, e a organização constitucional. O conjunto dos habitantes é dividido em duas partes – lavradores e forças de defesa – e destas últimas é extraído um terceiro grupo, encarregado de deliberar e governar a cidade. No que se refere a lavradores e artesãos, Sócrates nunca define se fazem ou não parte do governo ou se participam nele, ou se devem ou não possuir armas e participar na guerra. Mas pensa que as mulheres deveriam juntar-se na luta aos guardiães e receber uma educação idêntica a eles; o resto da obra está repleto de digressões e de um debate sobre o estilo dos da educação dos guardiães (Pol II 5 1264b).

Recapitulando, a questão é que a cidadania defendida por Aristóteles era exclusiva de uma aristocracia, que chamaríamos hoje de ociosa, embora o sentido grego de *skolé* fosse outro, indicando ocupação intelectual e de debate político entre os cidadãos, enquanto esses tinham a garantia do sustento material necessário à vida na *Polis* pelo trabalho de outros: escravos, mulheres, artesãos e agricultores. Posto de outra forma, na *Polis* ateniense, defendida por Aristóteles, só eram considerados cidadãos pessoas do sexo masculino, adultos, livres, nascidos em território da *Polis*, e participantes do governo e da administração pública, quer através das assembleias, da

DA IMOBILIDADE SOCIAL À SUPERAÇÃO DA VONTADE DE SABER: UMA ANÁLISE DO DISCURSO ARISTOTÉLICO A PARTIR DA CRÍTICA FOUCAULTIANA. EK24014

magistratura e/ou dos tribunais – logo possuindo poder deliberativo, judiciário e legislativo, ou nas palavras do próprio filósofo: “não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como capacidade de participar na administração da justiça e no governo” (Pol III 1 1275a). Ademais o cidadão, conforme já mencionado, era aquele que não precisava exercer um trabalho para se sustentar economicamente e por isso dispunha de tempo livre (*skolé* ou *otium*, no latim) para se dedicar aos assuntos da *Polis*. Por conseguinte, não eram cidadãos na sociedade ateniense as crianças, as pessoas muito idosas, as mulheres, os artesãos, os lavradores e todos que não dispunham de tempo livre do trabalho, e, adicionalmente, os escravos e os estrangeiros. A única coisa que essas pessoas tinham em comum era a obrigação de se contentar na condição em que estavam e nela encontrar a virtude ou felicidade – a “natureza assim quis” que elas viessem a existir, e, aceitar essa sorte, para subsistência da *Polis* e para o bem comum, era o que lhes restava. Ou nas palavras de Aristóteles:

A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim o foram. A cidade é o fim destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontra completo, é a isso que chamamos a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo, ou de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a auto-suficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens (Pol I 1252b-1253a).

Não seria algo simples especular o porquê de Aristóteles defender a manutenção dessa ordem social, que ele a entende em bases naturais com pressupostos teleológicos. De certa forma, não é difícil perceber a posição confortável e cautelosa em que ele se encontrava para tanto, tendo nascido homem, livre e aristocrata na Macedônia, e gozando em Atenas de direitos como se fosse um legítimo cidadão, embora sua condição de *meteco*. Obviamente, havia-lhe motivos para reconhecer a ordem da sociedade ateniense de seus dias, que fosse um deles a manutenção do seu próprio *status quo*, mas desde que não a atribuísse a uma cosmologia fatídica, à “ordem natural” das coisas, mas a uma argumentação fundamentalmente filosófica que fizesse o devido juízo dos fatos, como ele mesmo advoga:

A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar), o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade (Pol I 2 1253a).

Assim, enquanto para Platão, os conceitos universais seriam entidades ideais, eternas, imutáveis, que existiriam separadamente das coisas particulares porque residindo no mundo inteligível, para Aristóteles não haveria a existência independente do universal ideal em relação ao particular sensível. O que não significa dizer que

DA IMOBILIDADE SOCIAL À SUPERAÇÃO DA VONTADE DE SABER: UMA ANÁLISE DO DISCURSO ARISTOTÉLICO A PARTIR DA CRÍTICA FOUCAULTIANA. EK24014

Aristóteles negue a ideia de universal, mas que esse filósofo rejeita a existência dos universais para além das coisas, como estando no mundo das Ideias (EN I 6 1096a). Isto é, para Aristóteles, o universal não estaria fora das coisas particulares, mas contido nelas (Stefani, 2018, p. 29). É por isso, também, que Aristóteles não considera problemático se valer de exemplos da natureza viva para justificar a inadequação da mobilidade social dentro da *Polis*. O motivo para tanto está patente na própria natureza, que reproduz entre diferentes espécies de seres essa rigidez de uma forma preestabelecida. Em outros termos, assim como em uma colmeia as abelhas são determinadas, desde o nascimento, a serem ou operárias, ou guardiãs, ou rainha – ordem fixa da natureza – também na *Polis* deveriam os membros das diferentes camadas sociais se contentarem nelas, cada um exercendo sua função própria segundo suas habilidades, da melhor maneira, conforme a natureza lhes havia predeterminado. Isso fundamenta o ideal de justo, de cada coisa ou ser em seu devido lugar, seu tender para o seu lugar natural, seu fim para o qual a natureza de seu próprio ser lhe destinou. Portanto, para Aristóteles, é também no respeito dessa ordem que está a vida virtuosa.

Mas é justamente na comparação da espécie humana com as demais espécies vivas que parece surgir uma incoerência e uma determinada precariedade argumentativa de Aristóteles, ainda mais se considerarmos a partir de um olhar contemporâneo sem tal base onto-teleológica. Incoerência porque, como ele mesmo afirmou, o ser humano se difere das demais espécies por possuir a capacidade argumentativa, podendo valer-se da palavra, do discurso e da reflexão filosófica para determinar a ordem do seu mundo e o seu destino, ao passo que as demais criaturas seguem uma lei natural fixa; argumentação precária porque desconsidera uma análise da vontade desse ser humano, daquilo que cada um dentro da sua especificidade, dentro da sua individualidade e das suas diferenças vai considerar como ideal de felicidade ou mesmo de virtude; argumentação precária, ainda, porque desconsidera como cada pessoa gostaria de ser vista na *Polis* e de como cada uma delas gostaria (ou não) de participar da sua vida política enquanto cidadãos portadores dos mesmos direitos e chances. Pode parecer exagerado demais exigir de Aristóteles tais considerações que são fruto do processo civilizatório moderno, mas configura-se que não há, em Aristóteles, um arrazoar filosófico a tal respeito ou ao menos uma tentativa de apresentar algum argumento que questionasse, por exemplo, a prática da escravidão. Embora Aristóteles sinalizasse não se sentir confortável quando analisa a escravidão dos derrotados em guerras, continua na trilha da argumentação de uma ordem “natural” que deve ser respeitada; ele procede a sustentar uma denegação de equidade social, de equiparação de direitos a todas as pessoas. Tanto é o caso que, em sua crítica à democracia, Aristóteles deixa transparecer seu descontentamento com a possibilidade de se questionar – quanto mais ainda mudar – a ordem social da *Polis* de seus dias, preferindo a obliteração da voz de mulheres e de escravos, a fim de se evitar o que ele denomina de ato tirânico:

Os procedimentos extremos dos regimes democráticos são também próprios da tirania: atribuição de plenos poderes às mulheres para governar a casa e para denunciar os maridos, bem como licenças aos escravos com o mesmo fim. Decerto que contra os tiranos não são as mulheres e os escravos que conspiram porque eles, no caso de levarem uma vida feliz, têm uma atitude benevolente tanto para com as tiranias como para com as democracias (Pol. V 11 1313b).

Posto de outra forma, o discurso de Aristóteles, aqui criticado, parte de premissas montadas não a partir de uma perspectiva validadora de direitos cidadãos aos excluídos, por assim dizer, mas que brota com o recurso da argumentação dialética, para além das bases teleológica e ontológica, aparentemente no mero interesse da manutenção de uma ordem socioeconômica, que, para tanto, vale-se de qualquer representação alegórica (mais especificamente a da natureza viva) que possa lhe servir de justificativa por comparação. É a essa inadequação de alcançar a “verdade”, mas que surge na ordem do discurso como alcançada, e que é um mecanismo para exercício do poder, que Foucault vai chamar de a “vontade de saber” e que será brevemente analisada a seguir.

3 O DISCURSO E O PODER

Dentro do pensamento foucaultiano, rebento do paradigma da subjetividade, observa-se uma preocupação pela análise da intencionalidade da pessoa ao proferir um discurso. Assim dizendo, todo discurso, independente do seu conteúdo, é a manifestação do desejo de poder de quem o profere sobre quem o recebe, é um sistema de exclusão para a manutenção do poder de quem propõe o discurso, e que Foucault chamará de “vontade de verdade”, como visto a seguir:

Certamente, se nos situamos no nível duma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situamos em outra escala, se levantarmos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se (Foucault, 2014, p. 13-14).

Pois bem, para Foucault (2014), o discurso verdadeiro é incompatível com a vontade de verdade, pois esta ignora aquele, mascarando-se de verdade em benefício do exercício ou da obtenção do poder. É nesse sentido que textos de caráter religioso e/ou jurídicos (ou ditos filosóficos, como o argumento aristotélico aqui criticado) são tomados por Foucault como procedimentos de controle e delimitação, pois trazem em si próprios, para o imaginário popular, uma permanente áurea de “verdade”, ou do “correto”, ou do “justo”, algo que pela sua própria natureza os torna inquestionáveis, dignos apenas de serem escutados e obedecidos. E isso fica mais enfático se acompanhado do velho argumento de autoridade.

Assim considerando, o agente público Deltan Dallagnol, conforme já mencionado, em seu discurso misógino, se vale de um texto de teor religioso e de um silogismo falacioso para defender seu ponto. Explica-se: segundo Stefani (2018, p. 39), todo discurso é constituído de argumentos pelos quais se intenciona demonstrar algo, provar uma ideia ou persuadir alguém sobre algo, sendo que a conclusão é aquilo que se quer provar ou sobre o que se quer persuadir, ao passo que as premissas são as proposições justificadoras da conclusão. Para aquela autora, dentro da própria concepção aristotélica, um silogismo pode ser: científico, quando suas premissas

exprimem relações necessárias entre fatos; dialético, retórico ou ético, quando contém premissas que são opiniões reputadas, geralmente aceitas; ou falacioso se seus argumentos partem de premissas que parecem verdadeiras mas não o são, ou que pareçam tratar de proposições amplamente aceitas sem o serem na realidade, ou que, ainda que partam de premissas verdadeiras, falhem argumentativamente em justificar a conclusão.

Ora, Dallagnol falha em sua argumentação de múltiplas maneiras: primeiramente, a Bíblia, enquanto texto religioso, não é uma regra crida e aceita por todos, não podendo, portanto, ser parâmetro para justificar um acordo social de larga abrangência tal qual uma lei que dite que a mulher deve ganhar menos que o homem; em segundo lugar, o simples fato de a Bíblia conter versículos afirmando que a mulher deve ser submissa ao homem (supondo que esse ensinamento seja aceito por todos enquanto parâmetro regulador social) não implica dizer que uma pessoa do sexo feminino tenha que ter um salário inferior a alguém do sexo masculino; e, por fim, os valores morais de que trata a Bíblia devem ser examinados e avaliados a partir das diferentes épocas em que foram escritos e utilizados antes de terem alguma aplicação no presente momento, pois a moral – mesmo a religiosa – e sua interpretação evoluem no curso da história e do desenvolvimento científico e ético humano. Entretanto, como a questão que se levanta neste artigo não é de cunho religioso ou teológico, deixaremos de nos aprofundar nesses pormenores para focarmos apenas no fato de que para algumas pessoas, na ausência de argumentos com o devido embasamento ético e filosófico, é comum apelar para qualquer texto de cunho moralista que lhes sirva ao propósito desejado.

Ademais, importa ainda destacar que Foucault (2014) alerta para a tendência que os discursos – enquanto pretextos – têm de contínua na reutilização de seu conteúdo, gerando um paradoxo em que os ditos “novos discursos” nada mais são do que comentários do que em algum momento já foi dito de outra forma. Nesses casos, tais discursos acabam servindo para um sem fim de delimitações que podem impedir o avanço epistêmico e, acrescentamos, até mesmo ético. Partindo dessa perspectiva, qualquer texto que estabeleça categoricamente o estado de ser das coisas, quer religiosos, quer filosóficos, nada mais é do que a reprodução de “uma maquinaria de exclusão” preexistente (Foucault, 2014, p.19). Ainda uma outra crítica feita por Foucault (2014) ao uso do discurso como instrumento de exclusão e dominação, e que poderia ser aplicada à questão aristotélica levantada acima, diz respeito à inquestionabilidade de um silogismo pela “rarefação” do seu conteúdo frente a sua autoria como argumento de maior importância, ou seja, no exemplo em questão, porque a defesa de uma ordem social fixa parte de Aristóteles, não caberia sua refutação.

Por fim, interessa ainda elucidar que Aristóteles – de uma perspectiva foucaultiana –, ao defender a manutenção da ordem socioeconômica ateniense, baseando-se em suas observações da vida animal, estaria correto em termos retóricos ou disciplinares, mas não em termos de argumentação filosófica enquanto filosofia prática, ou melhor, ética. Ou seja, segundo Foucault (2014), existe aquilo que ele denomina de disciplina e que é o domínio que determinado autor de um discurso possui de dados objetos, ou de um conjunto de métodos, ou de um *corpus* de proposições consideradas verdadeiras, ou mesmo de um jogo de regras e de definições, ou de técnicas e de instrumentos. Explica ele:

No interior de seus limites, cada disciplina reconhece proposições verdadeiras e falsas; mas ela repele, para fora de suas margens, toda uma teratologia do saber. O exterior de uma ciência é mais e menos povoado do que se crê: certamente, há a experiência imediata, os temas imaginários que carregam e reconduzem sem cessar crenças sem memória; mas, talvez, não haja erro em sentido estrito, porque o erro só pode surgir e ser decidido no interior de uma prática definida; em contrapartida, rondam monstros cuja forma muda com a história do saber. Em resumo, uma proposição deve preencher exigências complexas e pesadas para poder pertencer ao conjunto de uma disciplina; antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, “no verdadeiro” (Foucault, 2014, p. 31-32).

O que o supracitado significa é que, em termos comparativos, Aristóteles está relativamente correto em sua descrição e análise da natureza viva, isto é, da sociedade dos insetos que ele toma por premissa para justificar seu discurso excludente e elitista. Porém, parece que o estagirita comete aquilo que Foucault vai chamar, séculos mais tarde, de “erro disciplinado”, ou seja, Aristóteles não erra na forma como constrói seu raciocínio diante do conhecimento imediato que chega do mundo sensível aos seus sentidos. Seu erro (talvez tenha sido estratégico ao evitar confrontar o estabelecido socialmente) estaria em assumir tal conhecimento particular da vida animal como uma ordem universal (raciocínio indutivo) que deve servir para fixar hierárquica e socialmente o lugar de todos os seres em seus biomas, inclusive do ser humano dentro de uma sociedade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O discurso filosófico político de Aristóteles, ao reafirmar crenças e valores (diga-se de passagem pessoais) através de comparações com a natureza associativa de espécies animais – como dedicado estudioso que ele era do que hoje se entende por biologia –, pode ser contraposto a partir de uma análise foucaultiana do discurso. Em outros termos, ao justificar a ordem sociopolítica de seu tempo tendo por base o mundo animal, Aristóteles exibe um discurso argumentativamente “disciplinar”, parafraseando Foucault (2014), isto é, que rigorosamente cumpria com o que era acadêmica e politicamente exigido em termos de retórica, mas não, necessariamente, se constituía só por isso num discurso “no verdadeiro” enquanto argumentação com fundamentação filosófica ética, como ele o faz em outros momentos ao tratar, por exemplo, da justiça. Desse viés, então, poder-se-ia sustentar que seu discurso político é retoricamente bem articulado, porém, por vezes, carente de justificativas concatenadas dentro do rigor de um raciocínio ético e filosófico. Ou seja, suas alegações para a manutenção do *status quo* da Atenas de seu tempo, tendo por fundamento a observação da natureza, revela, senão, um discurso portador de uma “vontade de verdade” particular de seu autor, um discurso que é tão falho quanto a falaciosidade dos sofistas que por ele foi veementemente combatida em outros momentos. Nesse mesmo sentido, cabe lembrar as seguintes palavras de Foucault (2014, p. 34): “É sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos.” Do contrário, mesmo um discurso disciplinar, aparentemente de aspectos filosóficos, pode tornar-se um meio multiplicador de falácias ou de funções coercitivas e restritivas, tal como observado em Aristóteles.

DA IMOBILIDADE SOCIAL À SUPERAÇÃO DA VONTADE DE SABER: UMA ANÁLISE DO DISCURSO ARISTOTÉLICO A PARTIR DA CRÍTICA FOUCAULTIANA. EK24014

Logo, Aristóteles erra – de uma perspectiva ética argumentativa foucaultiana – ao advogar para a natureza a autoridade determinante da ordem social. Falha essa silogística que não pode ser tomada de maneira simplória, pois pelo discurso também se pode exercer a dominação social, exclusões, injustiças e outras formas de violências, além da reprodução gratuita de discursos preconceituosos e/ou de ódio, tais como o do ex-deputado, Deltan Dallagnol, para justificar seu voto contra a paridade salarial entre homens e mulheres. Similarmente, o pensamento aristotélico aqui criticado é fruto de um silogismo retórico falacioso, isso não porque parta de premissas falsas, mas por constituir-se num argumento indutivo que se contenta a dar uma conclusão universal simplesmente a partir de casos particulares. Ao passo que o argumento supracitado de Dallagnol é falacioso por consistir de premissas que não são absolutas e pela inconsistência de seu argumento dedutivo – o deputado cassado equivoca-se ao acreditar que a mera listagem de premissas, sem a devida coesão e coerência entre elas, concorre para uma conclusão verdadeira. A tal respeito vale lembrar que: “Em uma dedução, se as premissas são verdadeiras, a conclusão é necessariamente verdadeira, o que não ocorre na indução e que o argumento pode conter premissas verdadeiras, mas a conclusão pode não ser verdadeira” (Stefani, 2018, p. 42).

Diante dos problemas que advêm de semelhantes silogismos falaciosos, Foucault propõe uma ética da intencionalidade do autor e do reprodutor de um discurso em face a uma preocupação epistemológica sobre o que trata o referido discurso. Isso tudo enquanto contraposição aos mecanismos de exclusão e dominação social empoderados pelo discurso. Defende Foucault esse ponto nos seguintes termos:

Responder-lhes, em primeiro lugar, propondo uma verdade ideal como lei do discurso e uma racionalidade imanente como princípio de seu desenvolvimento, reconduzindo também uma ética do conhecimento que só promete a verdade ao próprio desejo da verdade e somente ao poder de pensá-la (Foucault, 2014, p. 43).

E, mais adiante:

E se quisermos, não digo apagar esse temor, mas analisá-lo em suas condições, seu jogo e seus efeitos, é preciso, creio, optar por três decisões às quais nosso pensamento resiste um pouco, hoje em dia, e que correspondem aos três grupos de funções que acabo de evocar: questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; e suspender, enfim, a soberania do significante (Foucault 2014, p. 48).

Portanto, as medidas para se validar ética e filosoficamente um discurso estariam, também: no questionar-se da vontade de verdade de seu autor ou reprodutor; na consideração de que nenhum discurso é acidental e de que o poder de censura, de controle e de exclusão está latente em todo discurso; e, por fim, na aceitação de que nenhum discurso se limita ao seu conteúdo transmitido, ao seu “significante”, mas estende-se muito além, estende-se até as intenções, até o “significado” imposto por seu autor ou reprodutor.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DA IMOBILIDADE SOCIAL À SUPERAÇÃO DA VONTADE DE SABER: UMA ANÁLISE DO DISCURSO ARISTOTÉLICO
A PARTIR DA CRÍTICA FOUCAULTIANA. EK24014

ARISTÓTELES. **A política**. Ed. bilingue, tradução e notas de António C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco – Poética**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PLATÃO. **A república de Platão**. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural 1999.

PRAGMATISMO POLÍTICO. **Mulheres violadas**. Disponível em:

<https://www.pragmatismopolitico.com.br/2023/05/deltan-dallagnol-existe-lideranca-do-homem-sobre-a-mulher-esta-na-biblia.html>. Acesso em 01 jun 2023.

STEFANI, J. **O conhecimento em Aristóteles**. Caxias do Sul: Educs, 2018.



KLOHN, Thiago Guagliardo; SANGALLI, Idalgo J. DA IMOBILIDADE SOCIAL À SUPERAÇÃO DA VONTADE DE SABER: UMA ANÁLISE DO DISCURSO ARISTOTÉLICO A PARTIR DA CRÍTICA FOUCAULTIANA. *Kalagatos*, Fortaleza, vol. 21, n.1, 2024, eK24014, p. 01-11.

Received: 11/2023
Approved: 02/2024