

revista da  
pós-graduação  
em filosofia  
ufscar

vol. 6, n. 1

jan-jun, 2020

**especial: Nietzsche-Foucault**



ipseitas

ISSN 2359-5140 (Online)  
vol. 6, n. 1  
jan-jun 2020

**Universidade Federal de São Carlos – UFSCar**

**Reitora**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Wanda Aparecida Machado Hoffmann

**Pró-Reitoria de Pesquisa**

Prof. Dr. Walter Libardi

**Pró-Reitoria de Pós-Graduação**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Audrey Borghi e Silva

**Centro de Educação e Ciências Humanas**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria de Jesus Dutra dos Reis (Diretora)

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Prof. Dr. Bento Prado Neto (Coordenador)

**Apoio**

UFSCar / Erasmus Mundus

São Carlos, 2020



## **Editor chefe**

Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCar)

## **Conselho Editorial**

Ana Carolina Soliva Soria, UFSCar  
Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, UFSCar  
Celi Hirata, UFSCar  
Débora Cristina Morato Pinto, UFSCar  
Eliane Christina de Souza, UFSCar  
Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz,  
UFSCar  
Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar, UFSCar  
Franklin Leopoldo e Silva, USP / UFSCar  
Janaina Namba, UFSCar  
Jean-Cristophe Goddard, Erasmus Mundus /  
Université de Toulouse  
José Antônio Damásio Abib, UFSCar  
José Eduardo Marques Baioni, UFSCar  
Júlio César Coelho de Rose, UFSCar  
Luiz Damon Santos Moutinho, UFSCar  
Luiz Roberto Monzani, UFSCar  
Marisa da Silva Lopes, UFSCar  
Monica Loyola Stival, UFSCar  
Paulo Roberto Licht dos Santos, UFSCar  
Silene Torres Marques, UFSCar

## **Corpo Editorial**

Alessandro Carvalho Sales, UNIRIO  
Aline Sanches, UEM  
Américo Grisotto, UEL  
André Constantino Yazbek, UFLA  
Arlenice Almeida da Silva, UNIFESP  
Barbara Maria Lucchesi Ramacciotti, UMC  
Carla Milani Damião, UFG  
Carlos Alberto Ribeiro de Moura, USP  
Carlos Eduardo de Oliveira, USP  
Carlota María Ibertis, UFBA  
Christian Iber, Freie Universität Berlin, Alemanha  
Claudio Oliveira da Silva, UFF  
Denise Maria Barreto Coutinho, UFBA  
Durval Muniz de Albuquerque Jr., UFRN  
Ernani Pinheiro Chaves, UFPA  
Ernesto Maria Giusti, UNICENTRO  
Fabien Chareix, Paris IV  
Fabio Ferreira de Almeida, UFG  
Gabriele Cornelli, UnB  
Giorgia Cecchinato, UFMG  
Giovanni Casertano, Università di Napoli  
Graciela Marcos, Universidad de Buenos Aires  
Guiomar de Grammont, UFOP  
Günther Maluschke, UNIFOR  
Hans Christian Klotz, UFG  
Homero Silveira Santiago, USP  
Ingrid Cyfer, Unifesp  
Israel Alexandria Costa, UFAL  
Jeanne Marie Gagnebin, PUC-SP / UNICAMP  
Joaquim José Jacinto Escola, Universidade de  
Trás-os-Montes e Alto Douro  
José Gabriel Trindade Santos, UFPB  
Léa Silveira, UFLA  
Leonardo Alves Vieira, UFMG  
Leonel Ribeiro dos Santos, Universidade de Lisboa  
Luciano Donizetti da Silva, UFJF  
Luigi Caranti, Università di Catania

Marcelo Fernandes de Aquino, UNISINOS  
Márcio Alves da Fonseca, PUC-SP  
Marco Antonio Casanova, PUC-RJ  
Marcos Alexandre Gomes Nalli, UEL  
Marcus Sacrini Ayres Ferraz, USP  
Maria Aparecida de Paiva Montenegro, UFC  
Maria João Cabrita, Universidade do Minho  
Martina Korelc, UFG  
Miguel Angel de Barrenechea, UNIRIO  
Miguel Antonio do Nascimento, UFPB  
Osvaldo Frota Pessoa Junior, USP  
Pablo Rubén Mariconda, USP  
Patricia Maria Kauark Leite, UFMG  
Pedro Sússekkind Viveiros de Castro, UFF  
Rafael Haddock-Lobo, UFRJ  
Ricardo Nascimento Fabbrini, USP  
Richard Theisen Simanke, UFJF  
Roberto Bolzani Filho, USP  
Rodrigo Hayasi Pinto, PUC-PR  
Rolf Nelson Kuntz, USP  
Romero Alves Freitas, UFOP  
Rui António Nobre Moreira, Universidade de  
Lisboa  
Rúrion Soares Melo, USP  
Salma Tannus Muchail, PUC-SP  
Sandro Figueiredo Reis, UFRJ/UCAM  
Scarlett Zerbetto Marton, USP  
Silvio Seno Chibeni, UNICAMP  
Simeão Donizeti Sass, UFU  
Sofia Inês Albornoz Stein, UNISINOS  
Thana Mara de Souza, UFES  
Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca,  
UFMS  
Thomaz Kawauche, UNIFESP  
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques,  
UNESP  
Ulysses Pinheiro, UFRJ  
Vladimir Pinheiro Safatle, USP  
Zeljko Loparic, UNICAMP / PUC-PR

## **Editores de conteúdo**

Giovanna Braz, UFSCar  
Gustavo Michetti, UFSCar  
Munique Gaio Filla, UFSCar  
Paulo Ferreira Jr., UFSCar  
Rafael Lopes do Valle, UFSCar

## **Diagramação**

Rafael Lopes do Valle

## **Ilustração**

Rafael Gironi Dias

## **Indexador**

*Latindex*  
*The philosopher's index*

Editorial	6	
Especial	8	<b>Acontecimento e crítica em Michel Foucault: dos usos do nietzschianismo na formação de uma contra-história do poder</b> André Constantino Yazbek
	21	<b>Wissenschaft und Askese beim späten Nietzsche. Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, Abschnitte 23 bis 28</b> Andreas Urs Sommer
	31	<b>Ciência e ascese no último Nietzsche. Para a genealogia da moral, Terceira dissertação, parágrafos 23 ao 28, de Andreas Urs Sommer</b> Eder Ricardo Corbanezi
	42	<b>Tragédia e sofrimento: a aproximação de Assim falou Zaratustra e O nascimento da tragédia</b> Bárbara Raffaele Carvalho Santos
	55	<b>Interpretação e inventividade: diálogos entre Nietzsche e Deleuze leitor de Bergson</b> Breno Isaac Benedykt
	71	<b>A exterioridade do discurso em Foucault: da vontade de potência ao dispositivo</b> Carolina Noto
	84	<b>Há uma ontologia política do saber em Foucault?</b> Felipe Luiz
	95	<b>O discurso e seu outro: Bento Prado Júnior e Foucault</b> Fernando Sepe Gimbo
	112	<b>Foucault e a Humanidade</b> Fillipa Carneiro Silveira
	126	<b>Morte e suicídio na biopolítica</b> Flávia Andrade Almeida
	146	<b>A autoencenação de Nietzsche como sofredor trágico</b> Hailton Felipe Guiomarino
	163	<b>O ocaso de uma só hipótese: notas sobre o niilismo, de perto e de longe</b> Iara Velasco e Cruz Malbouisson

- 183 **Travessia do niilismo: ensaio sobre a experiência-limite em Foucault**  
Jefferson Martins Cassiano
- 207 **Zaratustra, um intrépido? Sobre a ideia de coragem em Nietzsche**  
Leonardo Araújo Oliveira
- 220 **A priori histórico e *espiteme*: algumas elaborações conceituais de Foucault**  
Lívia Francisco Arantes de Souza
- 233 **Quem fala? A questão do sujeito em Nietzsche, Foucault e Viveiros de Castro**  
Monica Loyola Stival
- 241 **O fim da ontologia do valor: uma breve análise foucaultiana do pensamento econômico no final do século XIX**  
Pedro Ivan Moreira de Sampaio
- 249 **Sur quelques “figures littéraires” de Nietzsche chez Foucault**  
Philippe Sabot
- 264 **Sobre algumas “figuras literárias” de Nietzsche em Foucault, de Philippe Sabot**  
Mauricio Pelegrini
- 279 **Para um banquete Foucault-Deleuze: genealogia e ontologia da diferença**  
Rafael Gironi Dias
- 305 **A superação dos valores de bem e de mal pela emenda do intelecto: uma leitura ética do método spinozano**  
Adriel de Moura
- 319 **Materialismo histórico e subjetividade**  
João Batista Favaretto
- 340 **A pedagogia erótica de Platão nas narrativas de Marguerite Duras e Clarice Lispector**  
João Paulo Melo Fernandes, Denise Rocha
- 353 **A epistemologia bayesiana e o problema do desacordo**  
José Carlos Camillo Castro Neto
- 368 **Lendo Marx: o outro que me falta**  
Natália Acurcio Cardoso

## Artigos

	386	<b>On the role and function of Augustine's inwardness in the constitution of Descartes' <i>cogito</i></b> William de Jesus Teixeira
	396	<b>Considerações sobre o inconsciente na matéria na filosofia de Bergson</b> Yago Antonio de Oliveira Morais
Resenha	410	<b>Compreendendo a sociedade digital de acordo com Byung-Chul Han</b> Camila Paschoal Bezerra
Tradução	416	<b>Teoria das multiplicidades em Bergson, de Gilles Deleuze</b> Diego Matos Gondim
Poesia	421	<b>Distância</b> Cristóvão Santos Júnior
	422	<b>A graça da Fatalidade</b> Luiz Marcos da Silva Filho

## Editorial

Realizado entre os dias 20 e 24 de maio de 2019 na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), o *I Congresso Internacional Nietzsche-Foucault* é iniciativa conjunta dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia desta universidade e da Universidade Federal do ABC (UFABC). O evento contou com apoio institucional oferecido pelos referidos Programas e pelo LES - Laboratório de Estudos da Subjetividade (UFSCar), e com o suporte financeiro da Capes, Fapesp, e do Consulado Geral da França no Brasil, pelos quais agradecemos aqui. Não podemos deixar de agradecer à equipe de apoio que possibilitou a realização do evento: Amanda Gonçalves de Lima, Bruno Fernandes, Felipe Santos, Gláucia Silva, Lívia Francisco de Souza, Lorena Balbino, Marcelo Vieira, Natália Pereira e Tauami Sales. Agradecemos também aos editores da *Revista Ipseitas* pela oportunidade de organizar este número a partir dos trabalhos discutidos no Congresso, auxiliando a divulgação científica da produção em Filosofia.

O presente número da *Revista Ipseitas* reúne parte das contribuições que compuseram o mencionado congresso, de modo que espelha a intenção de atravessar fronteiras geográficas e geracionais que por vezes restringem os debates filosóficos. Agregando pensadores latino americanos e europeus, sejam eles de graduandos, pós-graduandos, pesquisadores ou professores já renomados, procurou-se conectar possibilidades relevantes de pensamento, das quais o eixo comum é a atenção às filosofias de Nietzsche e/ou de Foucault.

Como notávamos na apresentação do congresso, Nietzsche e Foucault são em muitos sentidos representativos daquela ideia geral, embora irremediavelmente vaga, de descentralização – o que leva o pensamento sempre a novas tramas. Face à tradição hegemônica da filosofia ocidental, ambos abriram portas à reflexão, o que lhes garante, talvez paradoxalmente, um espaço central na compreensão dos acontecimentos que nos concernem.

Houve grande e a rápida adesão à proposta do Congresso, permitindo não apenas uma importante pluralidade de falas vistas em 16 conferências proferidas por especialistas com atuação em diversas regiões do Brasil e do exterior. Destacamos também a riqueza das apresentações de graduandos e pós-graduandos que vieram de várias localidades do país e que possibilitaram a realização de dez mesas de comunicações, mobilizando cerca de quarenta estudantes e pesquisadores em torno de temáticas caras aos pensamentos de Nietzsche e Foucault. Assim, o Congresso mostrou uma viva disposição de seus participantes para pensar a filosofia em suas dinâmicas de saber e, principalmente, em vista de sua permanente atualização. Não poderíamos estar mais agradecidos por essa “efetivação”. Temos certeza de que os trabalhos aqui dispostos e desenvolvidos como artigos acadêmicos testemunham a riqueza do evento que deu origem a esta publicação.

Realizado há mais de um ano, parece-nos que maio de 2019 foi outra época na história recente do Brasil. Nesse período houve uma desvalorização progressiva do ensino e da pesquisa universitários – desvalorização simbólica e institucional –, principalmente no que diz respeito às humanidades, em geral, e à filosofia, em particular. Esse lamentável aspecto da política brasileira recente faz pensar na dificuldade que

seria a realização de um congresso com as dimensões que o I Congresso Internacional Nietzsche - Foucault teve nos dias de hoje. Entretanto, pensamos firmemente em nos dedicarmos à segunda edição prevista, certos de que experiências como essa – cujo conteúdo é de extrema importância para a reflexão filosófica, como a leitora e o leitor poderão conferir nos artigos selecionados – fortalecem ao invés de fazer sucumbir. Afinal, os pensamentos de Nietzsche e de Foucault são ferramentas sólidas de diagnóstico, reflexão, ação, resistência, cruzamentos e intersecções novas em um devir que se faz e refaz a todo tempo.

Boa leitura!

Monica Loyola Stival  
Carlos Eduardo Ribeiro  
Rafael Gironi Dias



# *Acontecimento e crítica em Michel Foucault: dos usos do nietzschianismo na formação de uma contra-história do poder*

## *Événement et critique chez Michel Foucault: des utilisations du nietzschianisme dans la formation d'une contre-histoire du pouvoir*

**André Constantino Yazbek**

Professor de Filosofia da UFF  
andre\_yazbek@hotmail.com

**Resumo:** Este artigo pretende apresentar algumas hipóteses de trabalho sobre o alcance da influência nietzschiana na genealogia foucaultiana examinando o modo pelo qual o pensamento de Michel Foucault se relaciona com os temas do *acontecimento* e da *crítica* em um momento preciso de sua trajetória intelectual. Neste sentido, trata-se de isolar a noção de *acontecimento* tal como ela aparecerá no artigo que Foucault consagrará à Friedrich Nietzsche em 1971, intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história*, para propor uma compreensão desta noção pertinente à noção de *crítica* tal como ela será desenvolvida em 1978, em uma conferência pronunciada por Foucault na *Société Française de Philosophie*, postumamente publicada sob o título de *O que é a crítica?*. Assim, queremos sublinhar a incidência comum das noções de *acontecimento* e *crítica* no domínio da genealogia foucaultiana e o tipo de *contra-história* do poder que ela permite.

**Palavras-chave:** Genealogia; Acontecimento; Crítica.

**Résumé:** Cet article vise à présenter quelques hypothèse de travail sur la portée de l'influence nietzschéenne dans la généalogie foucauldienne en examinant la manière dont la pensée de Michel Foucault se rapporte aux thèmes de l'événement et de la critique à un moment précis de son trajet intellectuel. Dans ce sens, il s'agit d'isoler la notion d'événement telle qu'elle apparaîtra dans l'article que Foucault consacra à Friedrich Nietzsche en 1971, titré Nietzsche, la généalogie, l'histoire, pour proposer une compréhension de cette notion pertinent à la notion de critique telle qu'elle sera développée en 1978, dans la conférence prononcée par Foucault à la Société Française de Philosophie, publié posthumément sous le titre de Qu'est-ce que la critique?. Ainsi, nous voulons souligner l'incidence comum des notions de événement et critique dans le domaine de la généalogie foucaultienne et le genre de contre-histoire du pouvoir qu'elle permet.

**Mots-clés:** Généalogie; Événement; Critique.

## I.

Nietzsche dizia que um pensador sempre atira uma flecha, como no vazio, e que um outro pensador a recolhe, para enviá-la numa outra direção. É o caso de Foucault. (Gilles Deleuze)

Lançando uma perspectiva de conjunto sobre a obra foucaultiana, Gilles Deleuze afirma que existem três grandes encontros de Michel Foucault com Friedrich Nietzsche. O primeiro deles concerne à concepção de *força*: o *poder*, em Foucault, assim como a *potência*, em Nietzsche, não é redutível à pura violência – mera “relação de força com um ser ou um objeto” – mas “consiste na relação da força com outras forças que ela afeta, ou mesmo que a afetam (incitar, suscitar, induzir, seduzir, etc.: são afetos)”. O segundo destes encontros, por sua vez, diz respeito à “relação das forças com as formas”, quer dizer: toda *forma é um composto de forças*, o que significa considerar que são as relações de força com outras forças que enformam a experiência – histórica e presente – e o conhecimento que dela se pode obter. Um terceiro momento, por fim, seria o do tema dos “processos de subjetivação”: tanto em Foucault quanto em Nietzsche, não se trata, evidentemente, da afirmação de um sujeito invariável universal, mas da criação de “modos de existência”, – “o que Nietzsche chamava a invenção de novas possibilidades de vida, e cuja origem ele já encontrava nos gregos” (DELEUZE, 1992, pp. 145-146).

Partindo das considerações de Deleuze, digamos que o ensaio que aqui se pretende consiste em colocar-se do ponto de vista do cruzamento destes três encontros nietzschianos, com destaque para os dois primeiros. Assim, interessa-nos o tema do *poder* como *relações de forças* e o das *relações de força com as formas* e a *constituição dos modos de existência*, mas segundo uma perspectiva que pretende articular as noções de *acontecimento* e *crítica* especificamente em dois textos da genealogia foucaultiana, a saber: *Nietzsche, a genealogia, a história* (1971) e *O que é a crítica?* (1978). Neste sentido, nosso expediente será o de isolar a noção de “acontecimento” tal como ela aparecerá sobretudo no artigo que Foucault dedicará a Nietzsche em 1971 para propor um uso da noção de *événement* pertinente à noção de *crítica* tal como ela será desenvolvida no texto de 1978, de sorte a marcar a incidência de ambos no campo da genealogia foucaultiana e o tipo de *contra-história* do poder que ela anuncia. Vejamos.

## II.

Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção, à primeira vista paradoxal, de um materialismo do incorporal. (Michel Foucault)

Como sabemos, a noção de “acontecimento” em Foucault ganha seu primeiro uso já na arqueologia, sobretudo tendo-se em conta *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969), obras nas quais o “acontecimento” refere-se seja à mutação de uma *episteme* a outra, pensada em termos de *abertura* de um espaço de acolhimento discursivo de positivities ou saberes positivos (FOUCAULT, 1999, pp. 229-230), seja em termos das condições de existência que determinam a materialidade própria do enunciado, objeto específico da descrição arqueológica (FOUCAULT, 2005, p. 40).

Assim, procurando a elaboração de uma espécie de “arqueologia” da arqueologia foucaultiana, Phillippe Sabot, tendo em vista as notas de trabalho de Foucault, nos apresenta a noção de “acontecimento” como sendo aquela que, ao longo dos desenvolvimentos da arqueologia foucaultiana, irá operar uma espécie de superação de duas “tendências” parciais presentes no método arqueológico, dissolvendo pouco a pouco uma espécie de indecisão teórica entre uma análise das formações culturais (que faz privilégio à empiricidade das formações históricas sem renunciar à explicitação dos elementos condicionantes desta empiricidade) e uma “ciência das archés” capaz de reconduzir a fenomenalidade histórica às condições de seu aparecimento (SABOT, 2016a, p. 762). Neste sentido, a noção de “acontecimento” seria aquela que mais e melhor testemunharia um deslocamento do problema da história do campo da *arché* e de sua possível deriva fenomenológica para um outro registro, o do estatuto do *arquivo* como “lei do que pode ser dito, [d]o sistema que rege o surgimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (FOUCAULT, 2005, p. 170; SABOT, 2016b, p. 7), com o problema da descontinuidade histórica suposta pela perspectiva arqueológica<sup>1</sup>.

Mas ocorre que a noção de “acontecimento” ganhará nexos políticos mais bem definidos em meio à ambiência da genealogia: se em regime arqueológico o uso da noção parece secundarizar o registro propriamente político das práticas discursivas – de sorte que uma obra como *As palavras e as coisas* exclui a perspectiva política em favor de uma *démarche* encerrada na dimensão eminentemente discursiva (SABOT, 2016b, p. 4) –, seus desenvolvimentos posteriores, a contar de *A ordem do discurso*, deslocam decisivamente o tema do poder do “simples contexto ao texto mesmo do discurso” (DEFERT, 2015, p. 1454) e, ao fazê-lo, anunciam uma “filosofia do acontecimento” que “deveria avançar na direção paradoxal de um materialismo incorporal” (FOUCAULT, 2004, p. 58). Assim, uma “filosofia do acontecimento” parece ser um passo necessário para fazer aparecer a *vontade de verdade* que se dissimula no discurso verdadeiro em suas operações coincidentes com o *poder*. E trata-se de avançá-la na direção de um *materialismo incorporal* na medida em que o “acontecimento” “não é da ordem dos corpos”, posto que não é ato nem propriedade de um *corpo*, mas tampouco é “imaterial”, haja vista que “é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que [ele] é efeito”, produzindo-se em “dispersão material” (ibidem, p. 57).

Portanto, digamos que em Foucault, na ambiência genealógica, a noção de “acontecimento” ganha a dimensão daquilo que se instala entre os enunciados e as práticas que operam na superfície dos corpos, daquilo que opera na superfície por meio da coexistência – incorporal – do enunciado com os efeitos de sua efetivação na materialidade prática que incide sobre o corpo. Nestes termos, dialogando com o tema do sentido em Deleuze, Foucault dirá que “no limite do corpo profundo, o acontecimento é um incorporal” (FOUCAULT, 2001a, p. 951), o que implica em reconhecê-lo, no registro da linguagem, como sendo da ordem de uma potência incorporal do significante. Ora, uma vez que a genealogia exige uma crítica da *verdade* no sentido de propor-se

---

1 Nas palavras de Sabot, referindo-se às considerações de Foucault acerca da “Nova História” em *A arqueologia do saber*, cujo traço característico teria sido o de recuperar a noção de “descontinuidade” como “elemento positivo que determina seu objeto e valida a sua prática”, “O que torna algo um evento, para o historiador, é a descontinuidade que aparece em um funcionamento regular e que o obriga a identificar as regras deste desregramento, logo, a lógica de uma transformação” (SABOT, 2016b, p. 8).

a questão sobre “qual é a ‘vontade de verdade’ suposta por um ‘discurso verdadeiro’”, trata-se de recusar ao “acontecimento” seu conteúdo de *verdade substancializada* para apreendê-lo em uma dimensão de elemento incorpóreo cujos efeitos, no entanto, fazem-se sentir sobre a materialidade dos corpos: se as práticas – discursivas e extra-discursivas – não se referem à atividade de um sujeito fundador, é porque o sujeito, ele próprio, é antes um *efeito* de tais práticas; um efeito de *assujeitamento*.

Mas é em 1971, como se sabe, no já célebre artigo intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história*, que Foucault parece fornecer as coordenadas genealógicas de sua posição a respeito da noção de “acontecimento” e daquilo que será, a nosso juízo, os traços elementares de seu nietzschianismo, a saber: 1) uma história dos inícios segundo os princípios diferenciais da imanência, do perspectivismo e do ceticismo; 2) uma preocupação com a atualidade e seu diagnóstico; 3) a questão da produção da contingência na história; 4) e, por fim, o caráter interpretativo de todo o conhecimento, de todo o saber.

Assim, no artigo de 1971 a noção de “acontecimento” estará no cerne da recuperação da temática da “origem” e do estatuto próprio de sua historicidade, tencionando-a com o tema nietzschiano de uma política da *verdade* e do *poder* e da explicitação, por seu turno, também do estatuto contingente dos fenômenos históricos e das relações de força que os compõem, em contrapartida ao relato metafísico de sua origem “sagrada” ou de sua evolução perpétua e pacificadora, ao modo de uma história teleologicamente orientada ou de uma *Weltgeschichte*. Genealógicamente orientada, isto é, orientada ao modo de um “*Wirkliche Histoire*”, a “história também ensina a rir das solenidades de origem” (FOUCAULT, 2002, p. 18).

Nestes termos, a via traçada por Foucault no referido artigo nos permite compreender o elemento próprio ao método genealógico como sendo aquele de uma atenção meticulosa feita à *emergência das singularidades* históricas. Mas deve-se notar, aqui, a distinção, feita por Foucault, entre os usos nietzschianos das noções de *emergência* (*Entstehung*) e de *proveniência* (*Herkunft*), contrapostos à noção de origem (*Ursprung*). Segundo Foucault, ao passo que a *Entstehung* designa o “ponto de surgimento”, o “princípio e a lei singular de um aparecimento” que se produz sempre a partir de um determinado “estado das forças” (ibidem, p. 23), a *Herkunft*, por sua vez, indica o “tronco” de descendência, a “raça” ou o “tipo social” do qual este mesmo estado das forças provém (ibidem, pp. 21-22), – remetendo-nos, desta feita, ao corpo como expressão “ancestral” dos instintos que aí se afirmam ou desaparecem<sup>2</sup>. Assim, caberá ao genealogista circunscrever a *emergência das singularidades* (ou seja: o ponto de irrupção de determinado estado das forças) em correlação com sua *proveniência*, isto é, com as marcas da ancestralidade das lutas inscritas na materialidade dos corpos. Portanto, nas palavras do próprio Foucault, jogando com os usos nietzschianos das

---

2 “Enfim, a proveniência diz respeito ao corpo. Ela se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo. Má alimentação, má respiração, corpo débil e vergado daqueles cujos ancestrais cometeram erros; que os pais tomem os efeitos por causas, acreditem na realidade do além, ou coloquem o valor eterno, é o corpo das crianças que sofrerá com isto. A covardia, a hipocrisia, simples rebentos do erro; não no sentido socrático, não porque seja preciso se engajar para ser malvado, nem também porque alguém se desviou da verdade originária, mas porque o corpo traz consigo, em sua vida e em sua morte, em sua força e em sua fraqueza, a sanção de todo erro e de toda verdade como ele traz consigo também e inversamente sua origem – proveniência” (FOUCAULT, 2002, p. 22).

noções de “emergência” e “proveniência”, “Enquanto a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento” (ibidem, p. 24). E ainda mais crucial para a *démarche* genealógica de Foucault, parece-nos, é a seguinte referência feita ao *corpo* no artigo de 1971:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissolução do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia [...] está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo. (FOUCAULT, 2002, p. 22)

Ora, para o genealogista, trata-se sempre de se afastar das alturas clássicas da metafísica para localizar o “acontecimento” na superfície das intensidades. São estas intensidades que devem remeter o genealogista para as *relações das forças* com as *formas* apreendidas segundo um “materialismo dos incorporais”, o que significa abrir a produção de sentido a uma corporeidade na qual a linguagem incide sobre o corpo sem, no entanto, com ele se confundir (uma vez que, na condição de “acontecimento”, a linguagem é um incorporal). E é também por meio desta espécie de materialismo que Foucault se debruça sobre a dinâmica operatória das relações entre saber e poder para retomar, agora em solo eminentemente genealógico, sua explicitação crítica das pretensões de uma razão que se institui em seu aspecto historicamente prático *excluindo-inclusivamente* do campo do *logos* (o campo mesmo da linguagem do racionalismo, da história teleológica, da cultura e do humanismo “oficiais”) todo o elemento que lhe parecera inabsorvível nos quadros de suas pretensões à realização efetiva de sua pretensa universalidade. Daí que a *história efetiva*, aquela que se opõe às fantasmagorias de uma *Weltgeschichte*, tenha por escopo fazer “ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo”, e isso de tal modo que se possa compreender, *contra* as pretensões às projeções teleológicas, que as “forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta” (FOUCAULT, 2002, p. 28).

Para o genealogista, portanto, a lida com a história deve insistir no desmascaramento das formas mistificadoras de naturalização do lugar de autoridade da moral e do poder instituídos, de sorte que se possa recuperar do esquecimento o histórico das lutas, das batalhas, dos acasos e dos reverses das relações de força daquilo que, na *atualidade*, arbitrariamente se impõe a nós como *dado natural*. Daí o alcance eminentemente nietzschiano da empreitada de Foucault, que pretende colocar em xeque as figuras dominantes do poder e do saber no âmbito da história e da metafísica (e de suas relações): a “batalha de interpretações” é o *locus* genealógico do “acontecimento”, o que significa que se trata de trazer à baila o *relato político* de “relações de força que se invertem”, de “poderes confiscados”, de “vocabulários retomados e voltados contra seus utilizadores” etc.:

Se interpretar é colocar lentamente em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é se apoderar violentamente de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova

vontade, fazê-lo entrar em outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. (FOUCAULT, 2002, p. 26)

Em poucas palavras, o genealogista deve ter por horizonte o pressuposto segundo o qual a função e a significação dos objetos estudados modificam-se ao longo da história de acordo com os estágios correspondentes às potências em jogo. Ou ainda: não se trata de buscar na história a narrativa contínua que nos levaria à identificação das significações primeiras, mas sim de se perguntar a respeito do próprio estatuto do significante, e de nele encontrar as marcas do “investimento do poder” sobre o *corpo*. Com efeito, é isto o *acontecimento* em sua relação com a *história*, ao menos a ter-se em conta o texto de 1971: se “sobre os corpos se encontra o estigma dos acontecimentos passados”, é porque a história neles se inscreve na medida em que o significante é uma correlação de forças que institui o vínculo entre o poder e o corpo – daí a importância, para a “história efetiva” ou *acontecimental*, do “conhecimento diferencial das energias e desfalecimentos, das alturas e desmoronamentos, dos venenos e contra venenos” (ibidem, p. 30) –; isso significa que as *singularidades* do acontecimento histórico são somáticas, uma vez que implicam modos de assujeitamento e/ou subjetivação por meio dos efeitos sucessivos de ajustes e sobreposições entre o poder e o corpo (RIBEIRO, 2018, p. 157).

### III.

A crítica teria essencialmente por função o dessassujeitamento no jogo que poderia ser denominado [...] de política da verdade. (Michel Foucault)

Em 27 de maio de 1978, Michel Foucault se apresenta diante da *Sociedade Francesa de Filosofia*, na Sorbonne, para pronunciar uma conferência que postumamente seria publicada com o título de *Qu'est-ce que la critique?*. Nesta ocasião, partindo de uma definição inicial da *crítica* que a considera uma *atitude* de questionamento do poder não “apenas” naquilo que concerne sua natureza e seu fundamento, mas também em suas relações de obediência e em seus limites de exercício sobre as condutas, Foucault retomará a noção de *acontecimento* em bases renovadas. Desta feita, o “acontecimento” será compreendido a partir da perspectiva de um esforço de “desassujeitamento” – ou de uma recusa manifesta ao poder – que constitui, ele próprio, a crítica referida. Trata-se, portanto, da *crítica* como uma “atitude moral e prática”, uma “maneira de pensar, de dizer, de agir” cuja expressão é a da questão de como *não ser governado deste modo ou a este preço* (FOUCAULT, 2015, p. 34).

Assim, Foucault definirá a *crítica* como uma espécie de imperativo ético-político de *indocilidade ao governo* (compreendendo por “governo” o conjunto de procedimentos pelos quais os indivíduos se conduzem uns aos outros<sup>3</sup>) que ganhará o estatuto de uma

---

<sup>3</sup> É esta concepção de “governo”, por sua vez, que levará Foucault à criação do neologismo “governamentalidade”: “O próprio termo ‘poder’ não faz mais que designar um [campo] de relações que tem de ser analisado por inteiro, e o que propus chamar de governamentalidade, isto é, a maneira como se conduz a conduta dos homens, não é

“arte da *inservidão voluntaria*” (ibidem, p. 39), iniciando por localizá-la em um quadro histórico anterior ao kantismo: é nos séculos XV e XVI, momento de tensionamento entre a expansão das artes de governo derivadas da direção espiritual da pastoral cristã (que rompem seus limites monásticos em direção às formas “civis” de governo) e um amplo movimento de condutas *contra-pastorais* (das quais a Reforma protestante constituiria o ponto de culminância), que Foucault pretende circunscrever a emergência do problema geral de um questionamento aos arcanos dogmáticos *veridicionais* do poder (ibidem, pp. 36-37).

Evidentemente, Foucault não tardará a aproximar a *crítica* da empreitada propriamente kantiana, tendo em vista uma estratégia que consiste em promover uma torsão da questão da crítica transcendental – que articula a apreciação das condições da racionalidade científica a uma análise transcendental das formas do sujeito fundador – em direção ao tema da *Aufklärung*, ou seja: o ousar valer-se de seu próprio julgamento, afirmado por Kant em uma correlação entre o “excesso de autoridade” governamental e um apelo para a coragem da autonomia moral e política (ibidem, pp. 40-41). Mas o fato é que, em que pese a influência decisiva da crítica kantiana, a *crítica*, tal como Foucault a concebe neste momento, não é uma coisa única, que poderia ser definida sem relação com o objeto sobre o qual ela se aplica, de sorte que não há unidade da crítica. Destarte, a crítica, por força de sua função mesma, parece “devotada à dispersão, à dependência, à pura heteronomia. Ela não existe senão em relação a outra coisa que não ela própria” (ibidem, p. 34), – sendo que a aproximação da *crítica* com o tema da *Aufklärung* visa antes à circunscrição de sua encarnação moderna do que a definição definitiva de seu passado e seu devir.

E no entanto, mesmo se Nietzsche não está presente de modo marcante na conferência de 1978 – ele é citado apenas uma única vez –, a *crítica* definida por Foucault guarda um traço marcadamente nietzschiano, a saber: a função crítica consiste não em avaliar o valor dos objetos com os quais ela se ocupa – sua valorização ou depreciação em si mesmo –, mas sim os enquadramentos sociais e político das próprias formas de “valoração” (BUTLER, 2013, p. 162). Nestes termos, trata-se de procurar entender o que constitui a aceitabilidade de um sistema histórico de *enquadramento da experiência* no interior do qual o valor conferido à própria verdade possui não apenas valor epistêmico, mas também valor *moral* e *político*. Assim, a *crítica* dirige sua problematização para a relação entre o conhecimento e o poder a fim de circunscrever o que faz com que nossas “certezas epistemológicas acabem servindo de suporte de um modo de estruturar o mundo que oblitera possibilidades de ordenação alternativas” (ibidem). Portanto, a *crítica* foucaultiana poderia ser definida como um esforço de compreensão dos processos anônimos de *veridicção* que caracterizam a *estrutura sistêmica* e *sistematizante* de nossa atividade prática, sua espessura social e suas formas historicamente objetivadoras, suas relações com a linguagem, os valores e os nexos relativos ao saber e ao poder que redundam em modos de subjetivação historicamente particulares. E é neste sentido que Foucault dirá que o “foco da crítica é, essencialmente, o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito” (FOUCAULT, 2015, p. 39).

---

mais que uma proposta de grade de análise para essas relações de poder” (FOUCAULT, 2008, p. 258).

Assim sendo, na conferência de 1978 a *crítica* será mobilizada por Foucault não exatamente em favor do problema kantiano clássico dos limites transcendentais da razão, ainda que se reconheça que o “*uso kantiano* da atitude crítica não impediu [...] que a crítica colocasse também [...] esta questão: qual uso da razão pode trazer efeitos quanto aos abusos do exercício do poder e, em consequência, ao destino concreto da liberdade?” (ibidem, p. 59). De outra parte, tampouco a questão *crítica* irá procurar, à maneira da Escola de Frankfurt (tomada em sua generalidade), os desvios históricos que teriam hipotecado a razão às formas instrumentalizadas de um saber técnico que teria promovido o esvaziamento de seu caráter emancipatório (como se fosse possível recuperá-lo), – mesmo que Foucault identifique, na questão da *Aufklärung*, seu parentesco com os frankfurtianos naquilo que concerne à pergunta sobre as relações entre o projeto ocidental de um desenvolvimento universal da razão, a positividade das ciências e a radicalidade da *atitude crítica*<sup>4</sup>.

Entre uma e outra coisa, a *crítica* foucaultiana parece reunir dois usos do nietzschianismo em Foucault: 1) um uso que se aplica ao domínio de uma genealogia do *dizer verdadeiro* cujo objetivo é o de desmascarar a compreensão totalizadora da história, sua gênese em uma razão centrada no sujeito e suas pretensões a um nexo de saber-poder característico de uma mecânica moderna de exercício do poder que consiste, fundamentalmente, em reinvestir as energias da revolta em docilidade produtiva do corpo; 2) e um outro uso, que implicará em uma reversão do estatuto do saber filosófico e do exercício da própria prática filosófica no sentido de orientá-la não mais em direção ao eterno e ao intemporal, mas sim em direção a uma espécie de *radicalidade da questão da atualidade* ao modo de um “diagnóstico de presente”, – trata-se de pensar o atual, e não mais o “eterno”, explicitar o ponto a partir do qual se fala, e não mais partir de um pretense ponto equidistante, universal, universalizante (e aqui haveria uma aproximação surpreendente entre Kant e Nietzsche ao longo dos desenvolvimentos do pensamento foucaultiano)<sup>5</sup>. Daí que Foucault venha a requerer, para a *atitude crítica* – ou para a *sua* própria compreensão da *crítica* –, uma prática *histórico-filosófica* que consistiria em

[...] fazer a sua própria história, *fabricar*, como que por ficção, a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento ao qual eles estão ligados; questão que, vê-se muito bem, desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade, dos quais os historiadores não se ocupam. Igualmente, vê-se que esta questão investe o trabalho filosófico, o pensamento filosófico, a análise filosófica, nos conteúdos empíricos traçados precisamente por ela. (ibidem, p. 48)

4 “[...] da esquerda hegeliana à Escola de Frankfurt, houve toda uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização, da *technè* e da tecnicização, toda uma crítica das relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica, que tem por objetivo fazer aparecer os elos entre uma presunção ingênua da ciência de um lado, e as formas de dominação próprias à forma da sociedade contemporânea de outro” (FOUCAULT, 2015, p. 44).

5 Assim, dirá Foucault já em 1967: “Que o que eu faço tenha alguma coisa a ver com a filosofia é muito possível, sobretudo na medida em que, ao menos desde Nietzsche, a filosofia tem por marca diagnosticar e não procura mais dizer uma verdade que possa valer para todos e por todas as épocas. Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos” (FOUCAULT, 2001b, p. 634).



O que temos aqui, sem que Foucault o diga explicitamente, é uma exigência metodológica de talhe nietzschiano, ou seja: tal como para uma *genealogia da moral*, também aqui não se trata de situar a origem dos valores, mas sim a maneira pela qual a noção mesma de “origem” foi instituída – de sorte que se pode compreender que a própria descrição do processo de origem torna-se, ela própria, um exemplo da produção de valores (NIETZSCHE, 1998, §3, p. 9). É por esse motivo que a crítica foucaultiana requer a “ficção histórica” como forma de constituição de uma contra narrativa do poder no interior da qual os conteúdos empíricos evidenciam as relações de força que estão em jogo no ato discursivo a partir do qual o gesto de instauração do valor prolonga-se como a ocasião da mistificação a-tópica e intemporal de sua (pretensa) origem metafísica (BUTLER, 2013, p. 174).

Em termos nietzschianos, diríamos que os valores mais extensamente partilhados são a um só tempo os efeitos e os instrumentos de dominação dos que mais e melhor souberam impor sua *gramática moral* (NIETZSCHE, 1998, §16, pp. 43-44); e a reversão da instituição de uma *gramática moral* só pode ter lugar no âmbito de uma prática de pensamento que se orienta pelo problema preciso (a um só tempo *histórico* e *filosófico*) da explicitação da contingência histórica da forma atual de nosso ser. Dito de outro modo: com a “filosofia do atual”, trata-se de se colocar em disputa o terreno mesmo da metafísica e da história, de modo a orientar-se em direção a uma *contra-história* do saber e do poder; uma *contra-história* na medida em que se trata de se desembaraçar das formas atuais de *governo* por meio da crítica aos discursos mistificadores de uma origem que incide sobre o ser. E é neste ponto, isto é, no momento mesmo em que se trata de sublinhar o procedimento histórico-filosófico de uma prática de pensamento à altura das tarefas da *Aufklärung* (como atualidade da *crítica*), que Foucault retomará a centralidade da noção de *acontecimento*:

[...] me parece que essa questão da *Aufklärung*, desde Kant e por causa de Kant, possivelmente por causa desse deslocamento entre a *Aufklärung* e a *crítica* que ele introduziu, foi essencialmente posta em termos de conhecimento, isto é, partindo-se daquilo que foi a destinação histórica do conhecimento no momento mesmo de constituição da ciência moderna. [...] Parece-me que, a partir daí, tem-se um procedimento de análise que é no fundo aquele foi seguido mais frequentemente, procedimento de análise que se poderia chamar de uma investigação da legitimidade dos moldes históricos do conhecer. [...] Pois bem, antes desse procedimento que toma a forma de uma investigação da legitimidade dos modos históricos do conhecer, talvez se pudesse considerar um procedimento diferente. Este poderia ter por entrada na questão da *Aufklärung* não exatamente o problema do conhecimento, mas sim aquele do poder; ele avançaria não como uma investigação da legitimidade, mas como algo que eu chamaria de uma experiência de *acontecimentalização*. [...] O que eu compreenderia por procedimento de *acontecimentalização* [...] seria isto: de saída, levar em conta um conjunto de elementos nos quais se pode perceber, em uma primeira aproximação, de modo absolutamente empírico e provisório, conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento”. (FOUCAULT, 2015, pp. 50-51)

Assim, a questão *crítica* é aquela que se dirige não a uma “investigação da legitimidade dos moldes históricos do conhecer” ou aos seus desvios, mas antes às operações concertadas de saber e poder que tornam aceitáveis as formas constringentes

dos quadros institucionais de um trabalho histórico da racionalidade que articula o discurso verdadeiro aos mecanismos de assujeitamento aos quais ele está ligado. Neste sentido, Foucault retoma a sua definição de *genealogia* pontuando que se trata de um “procedimento que tenta restituir as condições de aparição de uma *singularidade* a partir de múltiplos elementos determinantes, e que aparecem não como um produto, mas como um efeito”, de sorte que não se admite “Nenhum recurso fundador, nenhuma fuga em uma forma pura”, posto que a atenção feita ao *acontecimento* significa manter-se no campo de imanência das singularidades, de suas descontinuidades heterogêneas e das intensidades que constituem suas possibilidade de emergência (ibidem, p. 54).

Ocorre que a *atitude crítica* que permite dar conta deste efeito singular que é o *acontecimento* – com suas implicações relativas à questão das “condições que tornam aceitáveis uma singularidade que se estabelece pelo reconhecimento das interações e das estratégias as quais ela se integra” (ibidem, p. 56) – é definida primordialmente a partir de uma perspectiva que é aquela de uma forma de insurgência face ao poder instituído que, com efeito, efetiva-se na possibilidade de opor-lhe modos *indóceis de individuação*. Ou seja: a *crítica foucaultiana* é uma atitude decidida de recusa à obediência governamental que questiona o eixo do saber-poder na medida em que é capaz de divisar, como sua contraparte necessária, as formas de um *contra-poder* constituído pelo “movimento através do qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seu discurso de verdade” (ibidem, p. 39).

Portanto, se o sujeito, em suas modalidades de assujeitamento, desponta de seu vínculo com um regime de verdade já instituído, sua *relação crítica* com o nexos de saber e poder implica em adotar uma perspectiva desassujeitada face a este mesmo regime, de maneira a constituir-se em uma relação de si a si que, mais tarde, ganhará em Foucault o estatuto de uma “estilização da existência”. E o acontecimento, neste sentido, é o ponto em que o campo de formação dos objetos do saber-poder encontra o limiar de seu colapso, o momento de uma descontinuidade em sua ordem que explicita, por contraprova e em seus limites, tanto as condições de possibilidade das modalidades de assujeitamento quanto as formas sempre presentes de uma *experiência outra da linguagem e dos modos de subjetivação*; uma experiência irreduzível aos privilégios ordenadores da razão clássica.

Ora, sabemos que o ano de 1978 é crucial para os desenvolvimentos do pensamento foucaultiano: é neste ano que Foucault inaugura o tema da “governamentalidade”, que constituirá, sob a forma do problema do “governo” em geral, o centro de suas pesquisas na década de 1980. Mas é também em 1978 que Foucault mobiliza, pela primeira vez, em sua introdução à tradução estadunidense da obra fundamental de Georges Canguilhem, *O normal e o patológico* (FOUCAULT, 2001c), o texto de Kant sobre a *Aufklärung*, perguntando-se acerca da atualidade do exame de uma razão cuja autonomia de seu exercício traz consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos, – tema que constitui, como vimos, um aspecto central de *O que é a crítica?*. No entanto, em ambos os casos Foucault promove uma espécie de deslocamento da crítica kantiana de modo a redefini-la em favor de um empreendimento crítico que, a partir da ativação do tema da *Aufklärung*, será redirecionado aos efeitos de “governo” produzidos pelos nexos entre *razão e poder*.

Assim, parece-nos que a reativação do tema da *Aufklärung* por Foucault em 1978 paga tributo ao seu “nietzschianismo de formação”, por assim dizer, uma vez que ela pressupõe o conhecimento como *relação de forças sobre forças* – ainda que se considere a inovação representada pela noção de “governo” – e as *relações de força*, por sua vez, como a *emergência* de batalhas travadas ao redor do estatuto do discurso verdadeiro, do lugar do sujeito da enunciação e da *conformação* ou *resistência* às práticas institucionais que incidem sobre os corpos e neles encontram sua matéria de exercício. Neste sentido, como bem notou Judith Butler em seu comentário de *O que é a crítica?*,

Nenhum pensador “iluminista” aceitaria a descrição de Foucault [sobre a *Aufklärung* em *O que é a crítica?*]; todavia, essa não aceitação não invalida sua caracterização, pois o que Foucault busca, com sua caracterização de Iluminismo, é resgatar aquilo que permanece “impensado” dentro de seus próprios termos [os termos do Esclarecimento], – daí que seu relato se configure como história crítica. (BUTLER, 2013, p. 167)

A nosso juízo, o que permanece “impensado” em termos do *Esclarecimento*, e permite a retomada e atualização da questão da *Aufklärung* tal como Foucault a concebe, são dois elementos de inspiração nietzschiana que, incorporados à genealogia foucaultiana, articulam o nexo entre *acontecimento* e *crítica*: a) uma reabilitação de um materialismo não-dialético ou um *vitalismo* para o qual as *potências* da vida são uma posição de *valor*, e que será afirmado por conta do lugar ocupado pelo *corpo* como superfície de inscrição do acontecimento histórico<sup>6</sup>; b) uma compreensão do acontecimento histórico como lugar de emergência da crítica contra-hegemônica e, portanto, das formas de contra-discurso e práticas de resistência *crítica* que enformam uma contra-história do poder, – o que implica no reconhecimento de uma “nova fronteira”, *criticamente genealógica*, entre os estados de coisas e os efeitos de superfície que fazem “acontecimento” (GUILHAUMOU, 2016, p. 264).

### Referências Bibliográficas.

BRAIDOTTI, R. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

BUTLER, J. *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault*. Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, número 22, pp. 159-179, 2013.

DEFERT, D. *Filigranas filosóficas: Entrevista de Mathieu Potte-Bonneville com Daniel Defert*. In: ARTIÈRES, P. et al. (org.). *Michel Foucault*. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. *L'ordre du discours: Notice*. In: GROS, F. (org.). *Michel Foucault, Oeuvres, vol II*. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2015.

<sup>6</sup> Em sentido próximo ao de um *materialismo vitalista* derivado das leituras contemporâneas da questão do corpo a partir do monismo ontológico de Baruch Spinoza e do próprio vitalismo nietzschiano, em especial as de Deleuze e Guattari. Cf. MARTINEZ, 2007, p. 92; BRAIDOTTI, 2013, 55.

DELEUZE, G. *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Péter Pal Pelbert. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

GUILHAUMOU, J. L'incorporation de l'événement. Michel Foucault et la généalogie. In: LUCIANI, I.; PIETRI, V. (orgs.). *L'incorporation des ancêtres. Généalogie et construction du présent*, Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2016.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1999.

\_\_\_\_\_. Theatrum Philosophicum. In: DEFERT, D.; EWALD, F. (orgs.). *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Quarto Gallimard, 2001a.

\_\_\_\_\_. Qui êtes-vous, professeur Foucault?. In: DEFERT, D.; EWALD, F. (orgs.). *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001b.

\_\_\_\_\_. Introduction par Michel Foucault. In: DEFERT, D.; EWALD, F. (orgs.). *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001c.

\_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les Lumières?. In: DEFERT, D.; EWALD, F. (orgs.). *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001d.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. 17ª Edição. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2002.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 11ª Edição. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *L'archéologie du savoir*. Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 2005.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.

MARTÍNEZ, F. J. *Autoconstitución y libertad: ontología y política em Espinosa*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2007.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral – Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: CIA das Letras, 1998.

RIBEIRO, C. E. Nietzsche, a genealogia, a história: Foucault, a genealogia, os corpos. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, volume 39, número 2, pp. 125-160, 2018.

SABOT, P. Dans les 'Archives' de l'Archeologie. Relire Les Mots e les choses aujourd'hui. *Revista Aurora (PUC-PR)*, Curitiba, volume 28, número 45, pp. 747-766, 2016a.

\_\_\_\_\_. Le statut de l'événement dans la pensée de Michel Foucault: des Les mots et les choses à l'Archéologie du savoir [Online]. Communication faite dans le cadre du séminaire "Actualités de Foucault", 2016b. Disponível em: <https://hal.univ-lille3.fr/hal-01517790/document>. Acesso em: 20/07/2019.

**Recebido em:** 11/Set/2019 - **Aceito em:** 20/Mai/2020.

# Wissenschaft und Askese beim späten Nietzsche. *Zur Genealogie der Moral*, Dritte Abhandlung, Abschnitte 23 bis 28

**Andreas Urs Sommer**

Professor de Filosofia da Universidade de Freiburg  
Andreas.Urs.Sommer@philosophie.uni-freiburg.de

**Abstrakt:** Das Ziel der folgenden Ausführungen ist es, ein genaues Bild von Nietzsches Argumentation am Ende seiner 1887 erschienenen "Streitschrift" *Zur Genealogie der Moral* (GM) zu geben. Diese Kapitel sind für Nietzsches spätes Wissenschaftsverständnis von einschneidender Bedeutung. Daher lohnt es sich, ihm Schritt für Schritt, Kapitel für Kapitel zu folgen.

**Schlüsselwörter:** Genealogie; Nietzsche; Wissenschaft; Geschichte; Askese.

## GM III 23

GM III 23 nimmt zu Beginn das Motiv des vorangegangenen Abschnitts 22 auf, wonach der "asketische Priester" mit der "seelische[n] Gesundheit" auch den "Geschmack" verdorben habe (392, 31-393, 1), was dort am Beispiel des Neuen Testaments und der (frühen) Christen illustriert wird. GM III 23 tauscht allerdings das Subjekt aus: Statt vom "asketischen Priester" wird jetzt wieder direkt vom "asketischen Ideal" (395, 11) gesprochen, das sich dieses Gesundheits- und Geschmacksverderbens schuldig gemacht habe – und es habe auch noch "etwas Drittes, Viertes, Fünftes, Sechstes verdorben" (395, 12f.), ohne dass das prominent auftretende Ich sagt, worum es sich da handelt. Denn es gehe hier gar nicht um Wirkungen dieses Ideal, sondern ausschließlich darum, "was es bedeutet, worauf es rathen lässt, was hinter ihm, unter ihm, in ihm versteckt liegt, wofür es der vorläufige, undeutliche, mit Fragezeichen und Missverständnissen überladne Ausdruck ist" (395, 16-19). Damit wird die Grundfrage der Dritten Abhandlung, die allerdings das Ideal noch in den Plural gesetzt hat, wieder aufgegriffen (vgl. NK 339, 9) und spezifiziert: Die Frage nach der Bedeutung des asketischen Ideals ist nicht bloß die Frage nach dessen Relevanz im Sinne seiner weltgeschichtlichen Wirkung – ja, ist angeblich am allerwenigsten diese Frage, obwohl die Dritte Abhandlung sich mit diesen Wirkungen im Vorangegangenen ausgiebig beschäftigt hat und sie weidlich dazu nutzt, das fragliche Ideal zu diskreditieren. Gerade die Folgen sind es, die es so schlecht dastehen lassen. In GM III 23 gilt die Frage nach der Bedeutung als Frage nach einem Dahinterhinterliegenden, Verborgenen, das die Oberfläche des Ideals gerade nicht verrät. Was das sein soll oder sein könnte, sagt erst der allerletzte Abschnitt des Buches ganz explizit, nämlich der "Willen zum Nichts" (GM III 28, KSA 5, 412, 11f.), während GM III 23 eher vage davon spricht, dass asketische Ideal habe "ein Ziel" (395,

29), dem sich alles andere unterordne – ist es das Nichts? Dieses Ideal erscheint als das Mächtigste, was es auf Erden überhaupt gibt, obwohl oder weil es an "sein Vorrecht vor jeder Macht" (396, 5) glaube und "Rang-Distanz in Hinsicht auf jede Macht" (396, 6) für sich reklamiere (was wie eine Paraphrase jener auf den Souverän gemünzten Devise nach Hiob 41, 24 – Luther: 41, 25 – auf dem Frontispizkupfer von Thomas Hobbes' *Leviathan* von 1651 klingt: "Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei"; "es gibt keine Macht auf Erden, die mit ihm verglichen werden kann").

Nun lässt sich das Ich von einem "Man" unterbrechen, das einwendet, lange sei doch schon eine Gegenkraft wirksam, die das asketische Ideal in Schranken gewiesen und überwunden habe. Für sie stehe "unsre ganze moderne Wissenschaft" (396, 16f.), die doch ganz an sich glaube und alle theologischen und lebensverneinenden Begriffe aufgegeben habe. Das Ich freilich lässt diesen Einwand nicht gelten, sondern hält dieses seit der Aufklärung und insbesondere im 19. Jahrhundert weitverbreitete Selbstverständnis zahlreicher Wissenschaftsrepräsentanten für bloßen "Lärm und Agitatoren-Geschwätz" (396, 22). Vielmehr sei das Entgegengesetzte wahr: Wissenschaft habe gerade kein Ideal und kein Vertrauen in sich selbst, sondern da, "wo sie überhaupt noch Leidenschaft, Liebe, Gluth, Leiden ist" (396, 32f.), drücke sich darin just das asketische Ideal selbst aus. Als Argument lässt der Sprechende nun nicht gelten, dass es sehr wohl "braves und bescheidenes Arbeiter-Volk auch unter den Gelehrten von Heute" (397, 2f.) gebe, das in seinem kleinem Reich mit sich und dem Seinen zufrieden sei. Das beweise nichts für die Wissenschaft als ganze, die dort, wo sie gerade nicht vornehmster Ausdruck des asketischen Ideals sei – "es handelt sich da um zu seltne, vornehme, ausgesuchte Fälle" (397, 15f.) – bloß allerlei negative Affekte und Empfindungen kaschiere, eine "Unruhe der Ideallosigkeit" (397, 19f.), so dass in der rastlosen Aktivität vieler Gelehrter nichts weiter als "Selbst-Betäubung" (397, 27f.) zu erkennen sei. Als Beleg dafür führt das Ich die im Umgang selbst erlebte hochgradige Empfindlichkeit der Gelehrten gegenüber echter oder vermeintlicher Kritik ins Feld, die zeige, das man es hier mit "Leidenden" (397, 34) zu tun habe, die als Betäubte fürchteten, "zum Bewusstsein zu kommen..." (398, 2).

Gemäß der Gegenrede des Ichs auf den Einwand des "Man" gibt es demnach drei Typen von Wissenschaftlern: Die Erstgenannten sind diejenigen, die sich als selten erweisen, nämlich die Verkörperungen des asketischen Ideals in seiner sublimsten, vornehmsten Ausprägung. Auf sie wird in den folgenden Abschnitten weiter eingegangen, um diesen spezifischen Typus des Asketen genauer zu fassen. Die Zweitgenannten sind die wissenschaftlichen Arbeiter, die weder leiden noch leidenschaftlich sind, sondern zufrieden und mit sich im Reinen. Diese Zufriedenheit wird – obwohl diese zweite Gruppe ja womöglich den zahlenmäßig größten Teil der Wissenschaftsgemeinde ausmachen – vom Sprechenden als Argument nicht zugelassen, ohne zu erläutern, warum eigentlich nicht. Das Ich greift selbst bei der dritten Gruppe, bei denen Unzufriedenheit und Ruhelosigkeit vorherrscht, weil sie insgeheim leiden und die Wissenschaft nur zur Selbstsedierung benutzen, auf einen psychologischen Verdacht als Argument zurück, der sich auf nichts weiter stützt als die persönliche Erfahrung im Umgang mit solchen Wissenschaftlern. Weshalb dieses Argument im Blick auf den Gesamtcharakter von Wissenschaft, ihre asketische oder gegenasketische Idealität ein stärkeres Gewicht haben sollte als die Beobachtungen bei der zweiten Gruppe

der zufriedenen Wissenschaftler, bleibt unerörtert. Sowohl bei den Zufriedenen als auch bei den Unzufriedenen ist nicht klar, ob ihr Befinden in irgendeinem kausalen Verhältnis zu dem steht, was sie beruflich tun – oder ob das, was sie beruflich tun, nämlich Wissenschaft, besonders geeignet ist, ihrem Missbefinden palliativ, wenn schon nicht therapeutisch abzuhelpfen oder aber im anderen Fall ihr Wohlbefinden zu fördern. Könnten sie nicht etwas ganz anderes treiben als Wissenschaft – Kaufleute oder Bauern sein und auch entweder zufrieden oder unzufrieden mit sich und dem Ihrigen? Genau betrachtet, sagt die Befindlichkeit der dritten Gruppe genauso wenig über das Verhältnis von Wissenschaft und asketischem Ideal aus wie diejenige der zweiten Gruppe. Aus dem Leiden der dritten Gruppe ist folgt jedenfalls nicht, dass sie dem asketischen Ideal verfallen sind, weil sie Wissenschaftler sind. Wissenschaft gibt ihnen kein Ideal ein, sondern dient ihnen bloß als Affektableiter und Affektbetäuber. Immerhin ließe sich daraus möglicherweise folgern, dass eben entgegen dem vom "Man" formulierten Einwand die Wissenschaft im Normalfall ausgesprochen idealschwach ist und eben keine Alternative zum asketischen Ideal zu bieten hat. Freilich muss nur derjenige, der die in GM III 23 behauptete, ungeheure und übergreifende Dominanz des (singularischen!) asketischen Ideals als unangreifbaren Befund akzeptiert, sich dann um die Wissenschaft und ihre asketische Infiltration Sorgen machen. Sollte jemand den Befund bezweifeln, könnte man auch argumentieren, Wissenschaft habe ihrerseits nichts mit Askese oder Anti-Askese zu tun und ihr Ideal – Wahrheit – stehe weder in einem negativen noch in einem positiven Zusammenhang zum asketischen Ideal. Gerade diesen Einwand im Keim zu ersticken bemüht sich der folgende Abschnitt, wo dann die erstgenannte Wissenschaftlergruppe im Vordergrund steht, obwohl es in GM III 23 noch heißt, deren Auftreten sei so selten, dass im Hinblick auf sie nicht "das Gesamturteil" über Wissenschaft "umgebogen werden" könne (397, 16f.).

### **GM III 24**

GM III 24 nimmt eingangs fragend zurück, was GM III 23 eigentlich bereits verraten hat, wenn dieser Abschnitt sich erkundigt, ob die im Vorangegangenen als erstes genannte Wissenschaftler-Gruppe, nämlich "jene seltneren Fälle" (398, 4), die von harter Leidenschaft beseelt sind, "vielleicht die gesuchten Gegner des asketischen Ideals, dessen Gegen-Idealisten" (398, 6-8) verkörpern. GM III 23 hat schon herausgestellt, dass sie es nicht seien, sondern im Gegenteil selbst dem asketischen Ideal verpflichtet blieben, wenngleich noch nicht klar benannt wurde, inwiefern dies der Fall sein soll. Das holt GM III 24 nach, beginnend beim "Glaube[n]" dieser "'Ungläubigen'", sie seien tatsächlich die Feinde des asketischen Ideals. Gerade dieser Glaube weckt das Misstrauen des "Wir", das hier an die Stelle des in GM III 23 dominierenden Ichs tritt, da ein fester Glaube gerade ein starkes Indiz dafür darstelle, dass das Geglaubte unwahrscheinlich sei. Diese scheinbar so "freien Geister" (399, 3) sind nicht, was sie zu sein wähnen, "denn sie glauben noch an die Wahrheit..." (399, 11f.). Sie bringen nicht zustande, was den Assassinen gelungen sei, nämlich den Glauben an die Wahrheit aufzukündigen. Dieser "unbedingte Wille zur Wahrheit, das ist der Glaube an das asketische Ideal selbst" (400, 9-11). Wobei noch im selben Satz eine Erläuterung nachgeschoben wird, es handle sich um einen "unbewussten Imperativ" (400, 11), und dieser Glaube sei



derjenige "an einen metaphysischen Werth, einen Werth an sich der Wahrheit" (400, 12-14). Unter Rückgriff auf die *Fröhliche Wissenschaft* und die Vorrede zur Neuauflage der *Morgenröthe* soll diese Erkenntnis plausibilisiert werden, mit dem Hinweis darauf, dass Gott und Wahrheit die längste Zeit über identifiziert worden seien, mit dem Tod Gottes diese Identifikation jedoch hinfällig geworden sei und die Wissenschaft nun eine neue "Rechtfertigung" (401, 11) nötig habe. Das "Wir" bestimmt es jetzt als seine "eigene Aufgabe", den "Werth der Wahrheit [...] versuchsweise einmal in Frage zu stellen" (401, 24f.).

So eingängig die Ineinsblendung des wissenschaftlichen Wahrheitswillens und des asketischen Ideals nach 150 Jahren metaphysikkritischen und dekonstruktiven Trainings im 21. Jahrhundert auch anmutet, ist nicht zu verkennen, dass sie etliche Schwierigkeiten aufwirft, über die das "Wir" mit Selbstzitatzen hinwegkomplimentiert. Zunächst einmal stünde jede Form der Konzentration, der Fokussierung auf Eines unter zwangsläufiger Vernachlässigung all dessen, was es sonst noch in der Welt gibt, im Verdacht der Kontamination durch das asketische Ideal. In ihrer Leidenschaft wollen die wenigen Wissenschaftler nur das Eine, eben die Wahrheit und sind bereit, dafür größte Opfer zu bringen. Jedoch müssen sie keineswegs zwangsläufig an eine Wahrheit glauben, die irgendetwas mit Gott zu tun hat – die platonisierend-christliche Gleichsetzung war selten mehr als eine Metapher – ; sie müssen nicht einmal an eine metaphysische Wesenheit namens Wahrheit glauben, sondern ihren Erkenntnisinteresse einfach nur in die Ergründung dessen, was der Fall ist, 'wahre Aussagen' oder 'wahre Sachverhalte' investieren wollen. Dass sie dabei Verzicht leisten auf anderes – beispielsweise auf Lustbarkeiten, die das Leben sonst nicht bietet – , ist zwar offensichtlich, beweist aber noch keineswegs einen Weltverneinungs- oder Verjenseitigungszwang, den die Dritte Abhandlung von GM sonst in den asketischen Idealen angelegt sieht. Der leidenschaftliche Wissenschaftler wirft alles für sein Erkenntnisinteresse in die Waagschale – aber tut das nicht auch jeder Künstler, jeder Philosoph, jeder Politiker, der sich einer Sache verschreibt? GM III 24 unterstellt, der Wahrheitsbegriff des leidenschaftlichen Wissenschaftlers sei metaphysisch, belegt das aber nur mit der alten theologischen Gleichung von Gott und Wahrheit, die dem Wissenschaftler nach dem Tode Gottes ebenso wie davor herzlich egal sein kann: Er will vermutlich nicht "die Wahrheit", ein metaphysisches Monstrum, sondern Sachverhalte ergründen, um über sie wahre, wissenschaftliche Aussagen zu formulieren. Braucht er wirklich zwingend ein höheres Ideal – für das ihm bislang nur das asketische zur Verfügung steht? Die Verbindung von asketischem Ideal und wissenschaftlichem Streben nach wahren Aussagen wird in GM III 24 zwar plakativ in Szene gesetzt, aber weder deduktiv erschlossen noch induktiv unabweisbar gemacht.

### **GM III 25**

Mit einem dezidierten "Nein!" (402, 2) beginnt GM III 25, und zwar als Antwort auf die ja schon in den beiden vorangegangenen Abschnitten zurückgewiesene Mutmaßung, ausgerechnet die Wissenschaft sei die geborene Gegenspielerin des asketischen Ideals. Dabei erscheint die Wissenschaft als konstitutionell schwach und schwankend, sei sie doch "niemals wertheschaffend" (402, 9), vielmehr bedürfe sie eines Werteideals. Und

wenn der Eindruck entstehe, Wissenschaft bekämpfe das asketische Ideal, so berühre dieser Kampf in Wahrheit doch nur dessen äußere "Einkleidung" (402, 14) – also etwa die christliche Religion – und revitalisiere das Ideal geradezu, weil sie mit ihm doch auf derselben Grundlage stehe, nämlich einer "Überschätzung der Wahrheit" (402, 19f.). Wer nach dem Wert des asketischen Ideals frage, frage auch nach dem Wert der Wissenschaft, die Wahrheit will – im Unterschied zur Kunst, in der der "Wille zur Täuschung" regiere (402, 30). Um eine negative Antwort auf die Wertabschätzung vorwegzunehmen, beginnt das Ich mit der "Verarmung des Lebens" (403, 8f.), die sich bei den so um "Ernst" (403, 11) bemühten Wissenschaftlern bemerkbar mache und mit Stoffwechselproblemen assoziiert wird, bevor eine geschichtsphilosophische These propagiert wird. Ihr zufolge seien Zeiten, in denen Gelehrte und mit ihnen also die Wissenschaft gesellschaftlich dominant würden, Niedergangsepochen. Das Eingangs-"Nein!" wird noch einmal ausgesprochen (403, 24) und um die Aussage ergänzt, die "'moderne Wissenschaft'" sei "einstweilen die beste Bundesgenossin des asketischen Ideals" (403, 24-26). Was nach der "modernen" Wissenschaft kommen wird, die mit so pathetischem Ernst daherschreitet – und was sich nach dem "einstweilen" wohl ereignen wird, sollen die Leser fragen, denen GM III 24 in Erinnerung gerufen hatte, dass Nietzsche auch der Verfasser eines Buches war, das die Losung "fröhliche Wissenschaft" im Titel trägt.

Die zweite Hälfte von GM III 25 wendet sich den "berühmten Siege[n]" (403, 33) zu, die die Wissenschaft scheinbar gegen das asketische Ideal erstritten hat, bei denen sie aber tatsächlich nur zu dessen Stärkung beigetragen habe. Als Hauptbeispiel dient dabei die Ablösung des christlich-geozentrischen Weltbildes durch das kopernikanisch-heliozentrische, mit dem die Astronomie schließlich den Menschen in einen hinteren Winkel des Universums verbannt habe – ebenso, wie die biologische Forschung lehrte, den Menschen als Tier unter Tieren zu verstehen. Die Folge sind Demütigung des menschlichen Stolzes, seine Selbstherabsetzung, so dass das Ich schnell zur Verallgemeinerung fortschreiten kann, "alle Wissenschaft" sei darauf erpicht, "dem Menschen seine bisherige Achtung vor sich auszureden" (404, 26-29). Damit erweise sich Wissenschaft als quasi ideales Einfallstor für das asketische Ideal, was abschließend an Kant und seinen Epigonen deutlich gemacht wird, die zwar die alten theologischen Begriffe eliminiert hätten, aber doch nur, um einen neuen "Schleichweg" (405, 12) zum alten Ideal zu finden. Jetzt werde aus dem Nicht-Wissen, dem Nicht-wissen-Können dann auch unverfroren Gott selbst wieder herausgezaubert (vgl. 405, 25f.).

Der Gang in die Wissenschaftsgeschichte, die großzügig ausblendet, wie der Mensch seit der Renaissance dank Wissenschaft auch an Selbstbewusstsein gewonnen hat und nur die narzisstischen Kränkungen aufsummiert, soll das Eingangsvotum unabweisbar machen, dass die Wissenschaft zu schwach sei, eigene Werte zu bilden, und sich damit vom Gängelband vorgegebener Werte nicht losreißen könne. Die Desillusionierung angesichts der eigenen peripheren Stellung im Kosmos soll die Wissenschaft und ihre Akteure der lähmenden Kraft des Nichts aussetzen, der sie offenbar nur entgegen können, wenn sie dem asketischen Ideal neuerlich ihre Huldigung darbringen – mit einem neu aufgeputzten Gott. Die beigebrachten wissenschaftsgeschichtlichen Evidenzen mögen ein wenig dünn anmuten für derart weitreichende mentalitätsgeschichtliche Folgerungen.

### GM III 26

Von asketischem Ideal infiziert sind, wie GM III 26 ausweisen will, keineswegs nur die Naturwissenschaften und Philosophie, sondern ebenso die Geschichtswissenschaft. In der einen heute herrschenden Ausprägung verschreibt sie sich und ihren Lesern quasi einen Kälteschock: Sie verzichte auf jedes Urteil, lege sich auf bloße Beschreibung fest und dringe ganz nihilistisch in Regionen vor, in denen ewiges Eis herrsche: "Hier ist Schnee, hier ist das Leben verstummt; die letzten Krähen, die hier laut werden, heissen 'Wozu?', 'Umsonst!', 'Nada!' — hier gedeiht und wächst Nichts mehr" (406, 9-11). Die andere Ausprägung, gegen die das sprechende Ich lautstarke Abneigung äußert, kann sich mit dem Nichts nicht wirklich arrangieren und daher schwankt zwischen Leben und asketischem Ideal. "Beschaulichkeit" (407, 10) statt kalter Beschreibung ist die Losung dieser Form von Geschichtsschreibung, die doch nichts weiter sei als "lüsterne[s] Eunuchtenthum[.] vor der Historie" (407, 10f.). Der entschiedene Widerwille gegen diesen Typus der Historie leitet gemächlich über zu einer Gegenwartsdiagnose, die Europa insgesamt von einem krankhaften Erregungsbedürfnis gezeichnet sieht, von falschem Heroismus und Idealismus, die sich, wird mit einem sarkastischen Seitenhieb auf die kulturellen und religiösen Missionsbemühungen der imperialistischen Staaten Europas vorgeschlagen, ideal als koloniale Exportgüter eignen dürften: "Ersichtlich steht in Hinsicht auf diese Überproduktion eine neue Handels-Möglichkeit offen, ersichtlich ist mit kleinen Ideal-Götzen und zugehörigen 'Idealisten' ein neues 'Geschäft' zu machen" (408, 16-19).

Also auch da, wo den Verlautbarungen dieser zweiten Historikergruppe nach eigentlich das Leben emphatisch zu werden scheint, wittert das sich in Rage redende Ich Betrug, nämlich eine besonders heimtückische Form der Wirksamkeit des asketischen Ideals. Und diese Camouflage erscheint nicht als Spezialproblem der Historiographie, sondern gesamt-kulturelles Gebrechen, bis hin zu den "neusten Spekulanten in Idealismus, den Antisemiten" (407, 24f.), einhergehend mit der "Verödung des deutschen Geistes" (407, 32) und überbordendem Nationalismus.

### GM III 27

Die wissenschafts- und gesellschaftsdiagnostischen Einzelheiten, die die beiden vorangegangenen Abschnitte erörtert haben, schiebt GM III 27 als nebensächlich beiseite im Hinblick auf das eigentliche "Problem von der Bedeutung des asketischen Ideals" (408, 28f.). Entscheidend sei, dass dem asketischen Ideal "in der geistigsten Sphäre einstweilen" (409, 4) bloß eine echte Form von Gegnern gegenüberstünden, nämlich "die Komödianten dieses Ideals" (409, 6). Wer diese "Komödianten" sind, bleibt indessen unbestimmt: Auszuschließen sind vermutlich diejenigen, die das Ideal travestieren in der Art der in GM III 26 kritisierten, halberzigen Historiker, die das Leben und das asketische Ideal zugleich wollen, "Parfum Renan" (406, 31) – vermutlich auch jene "Komödianten des christlich-moralischen Ideals", die heute gerade "aus Europa exportiert werden müssten" (408, 14f.), um wieder für anständige Luft in Europa zu sorgen, also das asketische Ideal ganz offensichtlich nicht beeinträchtigen. Ist stattdessen, fragt sich der Leser, an fröhliche Wissenschaftler gedacht – und praktiziert Nietzsche dieses

Komödiantentum womöglich selbst, etwa in *Also sprach Zarathustra*? oder womöglich in GM?

Den Komödianten stehen diejenigen gegenüber, die mit dem Wissenwollen und der Wissenschaft überaus ernst machen, die in ihrem "Atheismus" (409, 10) auf alle Illusionen und Ideale verzichten – die alles aufgeben, außer eben den "Willen[.] zur Wahrheit" selbst: "Dieser Wille aber, dieser Rest von Ideal, ist, wenn man mir glauben will, jenes Ideal selbst in seiner strengsten, geistigsten Formulierung" (409, 10-13). Die "Wir", die sich gleich als die "geistigeren Menschen" (409, 15) zu erkennen geben – während sie in kein identifikatorisches Verhältnis zu den viel wirkungsvolleren Idealbekämpfern, den "Komödianten" getreten sind! – üben sich in atheistischer Redlichkeit und haben die "Lüge im Glauben an Gott" (409, 22) preisgegeben, und zwar in der Folge, wie mit einem FW-Zitat illustriert wird, einer ursprünglich sehr christlich-redlichen Haltung, wobei sich die Redlichkeit in Indien parallel zur Abschaffung der Götter hin entwickelt habe. Es handelt sich um ein Selbstreflexiv-Werden im weltgeschichtlichen Prozess, die wie eine Parodie der Selbstentwicklung des Geistes bei Hegel anmutet.

Apodiktisch verkündet GM III 27, "große Dinge" gingen "durch sich selbst zu Grunde", nämlich selbstaufhebend, "so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der nothwendigen 'Selbstüberwindung'" (410, 13-15). Woher dieses "Gesetz" stammt und wo es sich sonst noch zeigt außer in der Religions- und Geistesgeschichte, lässt GM III 27 offen, um stattdessen zu behaupten, dass das Christentum als dogmatisches Gefüge, als Glaubenslehre an seiner "Moral" zugrunde gegangen sei – müsse es nun aber noch "als Moral" (410, 19) zugrunde gehen: Jetzt werde die "christliche Wahrhaftigkeit" (410, 21) gegen sich selbst vorgehen und danach fragen, was denn "aller Wille zur Wahrheit" (410, 24f.) bedeute – "bedeuten" wiederum mindestens im Doppelsinn genommen: welche Relevanz dieser Wille hat und was er verbirgt. Und die "Wir" üben sich am Ende im Gestus der Selbsterkenntnis: In ihnen kommt der Wahrheitswille "als Problem zum Bewußtsein" (410, 29f.). Wobei die Übung nicht Übung bleibt, wenn gefragt wird, "welchen Sinn [...] unser ganzes Dasein" (410, 27f.) hätte, bliebe eben diese Bewusstwerdung des Problems aus. "An diesem Sich-bewusst-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun an — daran ist kein Zweifel — die Moral zu Grunde" (410, 30-32): Dies stehe als weltgeschichtliches Schicksal in den nächsten zwei Jahrhunderten an.

GM III 27 unterstreicht noch einmal mit erheblichem rhetorischem Aufwand den bereits in den vorangegangenen Abschnitten behaupteten Konnex zwischen Willen zu Wahrheit und asketischem Ideal, kann ihn freilich nicht als zwingend ausweisen. Aufmerksame Leser der Dritten Abhandlung werden beispielsweise einwenden, dass der asketische Priester gerade nicht vom Willen zur Wahrheit, sondern einem Willen zur Täuschung beseelt werde. Warum also soll der Wahrheitswille das asketische Ideal zum Ausdruck bringen? Nur deshalb, weil er fokussiert ist, also auf viele Dinge verzichtet, um sich durchzusetzen? Dann wäre jede Form der Konzentration asketisch. Oder deshalb, weil sie bereit ist, der Wahrheit alles zu opfern, also etwa auch das Leben? Aber ist ein Gegensatz von "Wahrheit" und "Leben" tauglich? Inwiefern liegen "Wahrheit" und "Leben" auf einer gemeinsamen Ebene, auf der sie sich überhaupt in Gehege kommen und konkurrieren könnten. Weitere Schwierigkeiten liegen auf der Hand:

1. Von welcher Wahrheit ist überhaupt die Rede? Nur von der großen metaphysischen Wahrheit – Gott als Wahrheit – oder auch von der Wahrheit im Kleinen, also Wissenschaft als Suche nach wahren, wenigstens wahrscheinlichen Sätzen? In diesem Sinne sucht auch eine nachmetaphysische Wissenschaft nach Wahrheit. Dass diese kleine Wahrheiten große Wahrheiten vernichten – *minutiae* der historischen Bibelkritik oder der astronomischen Forschung können ein ganzes dogmatisches System zum Einsturz bringen – , käme noch hinzu.
2. Hat der Wahrheitswille erst einmal die falschen (metaphysischen) Wahrheiten vernichtet, greift er auf die moralischen Wahrheiten aus und vernichtet sie, suggeriert GM III 27. Inwiefern? Etwa insofern 'wir' erkennen, dass unsere moralischen Überzeugungen – z. B. Gleichberechtigung aller Menschen – nicht wahr sind und 'wir' sie deshalb preisgeben? Nicht "wahr" jetzt in irgendeinem metaphysischen Sinne oder doch als kleine empirische Faktenwahrheit?
3. Gesetzt, der Wille zur Wahrheit ist Ausdruck des asketischen Ideals, warum sollten 'wir' diesem Willen dann nicht in die Radspeichen greifen, bevor er die Moral zersetzt? Warum sollten wir dem Willen zur Wahrheit hörig bleiben? Sollten wir ihn nicht aufgeben, anstatt ihm die Moral zu opfern?
4. Soll der Wille zur Wahrheit mit einem Willen zur Unwahrheit oder zu Täuschung konterkariert werden, wie er angeblich der Kunst eigen ist (vgl. GM III 25, KSA 5, 402, 27-30)? Wenn 'wir' die Unwahrheit wollen sollten, müssten 'wir' da nicht wissen, was die Wahrheit ist? Dann jedoch blieben 'wir' an die Wahrheit gekettet. Wäre der Wille zur Täuschung als künstlerischer Willen tatsächlich eine nicht-asketische Antwort auf den bisherigen Willen zur Wahrheit, obwohl ja auch der Künstler ein Meister der Fokussierung, der Konzentration ist, die den Habitus des Asketen bestimmt? GM III 2 bis 5 versucht da vorzubauen und den Künstler trotz mancher Ausnahmen nicht genuin auf das asketische Ideal verpflichtet zu sehen.
5. Oder wäre die Antwort auf den Willen zur Wahrheit ein Wille zur Un-Wahrheit, also zur Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage? Wäre die Lösung eine radikale Relativierung der Wahrheitsfrage, um dem Dilemma der Negation zu entgehen, die unauflöslich an den Wahrheitswillen kettet?
6. Wie sieht es vor diesem Hintergrund mit der *Genealogie der Moral* insgesamt aus, insofern dieses Werk so tut, als wäre es von einem Willen zur Wahrheit beseelt – insofern es über die wahre Moralgeschichte im Unterschied zu den bisherigen Genealogen unterrichten will, die stets nur Falschheiten verbreitet haben? Ist in diesem Werk zugleich ein künstlerischer oder wahlweise fröhlich-wissenschaftlicher Wille zur Täuschung am Werk, nämlich die Dinge nach jeweiligen Beweisbedürfnis zu arrangieren, zu justieren, umzustellen, die Leser zu manipulieren mit Abwegen und Scheinargumenten? Und schließlich:
7. Was passiert mit "uns", wenn in "uns" der Wahrheitswille als "Problem" (410, 29) ans Tageslicht kommt und sich gerade hierin der eigentliche "Sinn" (410,

28) des Daseins dieses "Wir" zeigt? Die semantische Differenz von "Sinn" und "Bedeutung" verwischt in GM. Ist also die Ausgangsfrage nach der Bedeutung der asketischen Ideale auch die nach dem Sinn, den sie fürs Leben haben – im Falle des "Wir" fände sich dieser Sinn dann gerade im Problematisch-Werden.

### GM III 28

GM III 28 nimmt den Sinnbegriff aus dem vorangehenden Abschnitt auf, wo über den Daseinssinn der "Wir" gesprochen wurde, nämlich in sich das "Problem" des "Willens zur Wahrheit" "zum Bewusstsein" zu bringen (410, 28-30). Jetzt jedoch handelt es sich nicht mehr um die wenigen "Wir", deren Sinn als philosophische Geister womöglich sehr speziell ist, sondern um den Menschen als solchen. "Sinn" und "Ziel" (411, 5f.) werden eng verkoppelt und in der Frage verdichtet: "'wozu Mensch überhaupt?'" (411, 6). Bisher habe man auf diese Frage nur eine Antwort gehabt, nämlich die des asketischen Ideals, das alles als "'Umsonst!'" (411, 9) verdächtigte. Der Mensch nun habe nun mit Ausnahme des asketischen Ideals nie eine Sinnantwort gehabt. Gelitten habe er am Sinnproblem und auch sonst wird in GM III 28 dem menschlichen Dasein – implizit mit Buddha und Schopenhauer – eine Dominanz des Leidens attestiert. Aber das Leiden sei eigentlich nicht das Problem, sondern die Sinnlosigkeit des Leidens – dass man jenseits des asketischen Ideals nicht wusste, wozu man litt. Und das asketische Ideal hat nach GM III 28 virtuose Antworten gegeben, es hat die "Perspektive der Schuld" (411, 30) erfunden, aber der eigentliche Clou bestand darin, das Wollen erhalten zu haben: "der Wille selbst war gerettet" (412, 3). Der gerettete Wille ist freilich ein "Willen zum Nichts" (412, 11f.): "lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen..." (412, 15f.).

Hinsichtlich des Leidens fällt auf, dass es nach der Exposition von GM III 28 weder weggeredet noch abgeschafft werden soll. Leiden und Wille – auch hier steht ungenannt wieder Schopenhauer Pate – sind offenbar Grundcharakteristika menschlicher Existenz, ohne dass diese spezifische Anthropologie hier näher erläutert (oder auf ihre allfällige kulturelle Bedingtheit befragt werden) würde. Im Blick auf das Leiden werden auch keine Strategien der Betäubung, beispielsweise der stoischen Negation oder der epikureischen Abspannung als Sinnstiftungsoptionen ins Spiel gebracht. Und explizit ist nicht von der Sinnlosigkeit des Lebens, sondern nur von der Sinnlosigkeit des Leidens die Rede. Nur das Leiden braucht ein "Dazu" (411, 19) – und ein solches "Dazu" habe bisher eben ausschließlich das asketische Ideal geboten.

Man könnte angesichts des milden Tones versucht sein zu sagen, Nietzsche habe in GM III 28 seine Ranküne gegen die Askese an sich abgelegt und agitiere jetzt nur noch dagegen, das asketische Ideal als Zweck, als Sinn absolut zu setzen. Vielmehr könnte Askese ein Mittel sein, zu einem höheren Zweck (womöglich sogar ein notwendiges Mittel). Was dieser Zweck sein könnte, was die Sinnlosigkeit des Leidens aufheben könnte, bleibt offen. Klar ist nur: Es ist auch ein gemachter, ein gesetzter Zweck, eine Fiktion – so wie die Kunst (oder auch die Religion). Natürlicherweise hat das Leiden keinen Zweck, keinen Sinn.

Bei der Lektüre des Schlussabschnittes von GM fällt auf, wie nachdrücklich behauptet wird, es gebe zur Sinnggebung des Leidens durch das asketische Ideal bislang keine

Alternative. Hat N denn nicht in der ganzen dritten Abhandlung von GM immer wieder Alternativen aufgezeigt, etwa jene der Starken, dem Leiden einen alternativen Sinn zu geben? Die Behauptung, es habe nur eine entsprechende Sinnstiftung gegeben und die Verweigerung im Schlusskapitel, eine positive Alternative zu benennen, ist auf Provokation angelegt, auf Herausforderung der Leser: Sie sollen gegen diese Behauptung, nach drei Abhandlungen langer Schulung durch Nietzsche, ihr entschiedenes Nein formulieren: Doch, es gibt Alternativen, es gibt den Sinn des Leidens durch die Kunst oder die Philosophie o.ä., und vor allem: die Bejahung des Lebens! Dazu wird der Leser provoziert. Das Ende von GM verweigert eine Sinnantwort, es treten (im Unterschied zur Aussicht in JGB) keine Philosophen der Zukunft auf, die sich als Gesetz- und Sinngeber gerieren. GM III 28 lässt die Leser in der Leere, die sie nun selber gestalten müssen.

### Literaturverzeichnis

ANSELL-PEARSON, K. (Ed.). *A Companion to Nietzsche*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub., 2006.

HÖFFE, O. (Hg.). *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

MAY, S. (Ed.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden [= KSA]*. COLLI, G.; MONTINARI, M. (Hg.). V. 5. Berlin: De Gruyter, 1999, pp. 245-412.

SCHACHT, R. (Ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994.

SOMMER, A. U. On the Genealogy of the Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins. In: GILDENHARD, I.; RUEHL, M. (Ed.). *Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*. Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 79, London, pp. 87-103, 2003.

\_\_\_\_\_. *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Berlin; Boston: Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 2019.

STEGMAIER, W. *Nietzsches "Genealogie der Moral"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

STERN, T (Ed.). *The New Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

**Recebido em:** 11/Out/2019 - **Aceito em:** 23/Jun/2020.

# Tradução

Ciência e ascese no último Nietzsche. *Para a genealogia da moral*, Terceira dissertação, parágrafos 23 ao 28

**Eder Ricardo Corbanezi**

Professor de Filosofia da UFSCar  
edercorbanezi@hotmail.com

Andreas Urs Sommer

## GM III 23

Em seu início, GM III 23 retoma o motivo do precedente parágrafo 22, segundo o qual o “padre ascético” corrompeu, junto com a “saúde da alma”, também o “gosto” (392, 31; 393, 1)<sup>1</sup>, o que ali se ilustra com os exemplos do Novo Testamento e dos (primeiros) cristãos. No entanto, GM III 23 modifica o assunto: em vez do “padre ascético”, agora se fala outra vez diretamente do “ideal ascético” (395, 11, trad. RRTF), que é responsável por essa corrupção da saúde e do gosto – e que “corrompeu ainda uma terceira coisa, uma quarta e uma quinta, uma sexta” (395, 12, trad. RRTF), sem que o proeminente eu que aí aparece diga de que se trata nesse caso. É que aqui não se abordam os efeitos desse ideal, mas exclusivamente o que “ele *significa*, o que ele deixa adivinhar, o que, por trás dele, sob ele, nele, está escondido, aquilo de que ele é a provisória, indistinta expressão, carregada de pontos de interrogação e de mal-entendidos” (395, 16-19, trad. RRTF). Com isso, a questão fundamental da *Terceira dissertação*, que, contudo, havia colocado o ideal no plural, é retomada (cf. NK 339, 9)<sup>2</sup> e especificada: a questão da significação do ideal ascético não é apenas a questão de sua relevância no sentido de seu efeito histórico – na verdade, supostamente, trata-se menos dessa questão, embora anteriormente a *Terceira dissertação* tenha em larga medida se ocupado desses efeitos e os tenha utilizado com o intuito fundamental de descreditar o ideal em questão. São precisamente as consequências que fazem tão má figura. Em GM III 23, a pergunta pela significação equivale à pergunta por algo que está por trás, escondido, não revelado pela superfície do ideal. O que isso deveria ou poderia ser – eis o que diz de modo totalmente explícito apenas o último parágrafo do livro, a saber, a “*vontade de nada*”

1 As informações sobre as páginas e as linhas no texto dizem respeito a: GM = NIETZSCHE, F. *Zur Genealogie der Moral*. Eine Streitschrift [1887]. In: \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* [= KSA]. COLLI, G.; MONTINARI, M. (Hg.). V. 5. Berlin: De Gruyter, 1999, pp. 245-412. [Nota do tradutor: para as citações de Nietzsche, foram utilizadas as seguintes traduções: 1) NIETZSCHE, F. *Para a genealogia da moral: um escrito polêmico* [...]. In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (doravante RRTF). São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000; 2) NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: uma Polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza (doravante PCS). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.]

2 SOMMER, A. U. *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Berlin, Boston: Heidelberg Akademie der Wissenschaften, 2019.



(GM III 28, KSA 5, 412, 11, trad. RRTF), enquanto GM III 23, mais vago, fala que o ideal ascético tem “um *alvo*” (395, 29, trad. RRTF) a que tudo o mais se subordina – trata-se do nada? Esse ideal aparece como o que há de mais potente sobre a terra, embora ou porque ele acredita em “sua prerrogativa diante de toda potência” (396, 5, trad. RRTF) e reclama para si uma “*distância hierárquica* em vista de toda potência” (396, 6, trad. RRTF) (o que soa como uma paráfrase daquela divisa aplicada ao soberano, cunhada conforme Jó 41, 24 – Lutero: 41, 25 – e que figura sobre o frontispício do *Leviatã* de Thomas Hobbes de 1651: “Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei”; “não há sobre a terra potência que se possa comparar com ele”).

Entretanto, o eu vê-se interrompido por um “homem”. Este lhe objeta que há muito se encontra ativa uma contraforça que colocou o ideal ascético em seu devido lugar e que triunfou sobre ele. Trata-se de “nossa inteira *ciência* moderna” (396, 16, trad. RRTF), que acredita completamente em si própria e que abandonou todos os conceitos teológicos e negadores da vida. O eu, todavia, não considera válida semelhante objeção; ele toma por mero “alarido e tagarelice de agitadores” (396, 22, trad. RRTF) esse entendimento que inúmeros representantes da ciência têm de si próprios, entendimento que se difundiu com amplitude desde o Iluminismo e, em particular, no século 19. Verdadeiro é antes o oposto: a ciência não tem ideal algum nem confiança em si própria, mas, “onde ela é ainda, em geral, paixão, amor, brasa, *sofrimento*” (396, 32, trad. RRTF), aí expressa ela precisamente o ideal ascético mesmo. Para o falante, não vale como argumento o fato de haver “povo bravo e modesto de trabalhadores também entre os eruditos de hoje” (397, 2, trad. RRTF), o qual está, em seu pequeno domínio, satisfeito consigo próprio e com os seus. Isso nada prova em favor da ciência como um todo, que, quando não é a mais nobre expressão do ideal ascético – “trata-se então de casos raros, nobres, seletos demais” (397, 15, trad. RRTF) –, apenas esconde uma variedade de afetos e de sentimentos negativos, uma “*intranquilidade* da ausência de ideal” (397, 19, trad. RRTF), de modo que, na incansável atividade de muitos eruditos, nada mais há a reconhecer senão “autoensurdecimento” (397, 27, trad. RRTF). Como prova, o eu apresenta a elevada sensibilidade dos eruditos, presenciada por ele próprio em suas relações, diante de crítica ao campo, seja ela autêntica ou presumida. Tal sensibilidade mostra que aqui se trata de “*sofredores*” (397, 34, trad. RRTF), os quais, como ensurdecidos, temem “*chegar à consciência...*” (398, 2, trad. RRTF).

De acordo com a resposta do eu à objeção do “homem”, há, portanto, três tipos de cientistas: mencionados em primeiro lugar são aqueles que, revelando-se raros, incorporam o ideal ascético em sua forma mais sublime e nobre. Os parágrafos subsequentes tratam deles em maior profundidade, a fim de compreender de maneira mais exata esse tipo específico de asceta. Mencionados em segundo lugar são os trabalhadores científicos que não sofrem nem são apaixonados, mas sim satisfeitos e bem resolvidos consigo mesmos. Tal satisfação – embora este segundo grupo talvez constitua, em termos numéricos, a maior parte da comunidade científica – não é admitida como argumento pelo falante, sem que este explique por que não. No caso dos cientistas do terceiro grupo, em que predominam a insatisfação e a intranquilidade, porque eles sofrem em segredo e utilizam a ciência somente para sedar a si mesmos, o eu recorre a uma suspeita psicológica como argumento, que se apoia apenas na experiência pessoal do contato com semelhantes cientistas. Permanece inexplicado por que,

quanto ao caráter global da ciência e quanto à sua idealidade ascética ou antiascética, esse argumento deve ter maior peso do que as observações referentes ao segundo grupo, o dos cientistas satisfeitos. No que diz respeito tanto aos satisfeitos como aos insatisfeitos, não está claro se o estado deles se encontra em alguma relação causal com o que fazem profissionalmente – ou se o que fazem como profissionais, ou seja, ciência, é particularmente apropriado para remediar o mau estado deles paliativamente, se não terapêuticamente, ou ainda, em outro caso, para propiciar-lhes o bem-estar. Não poderiam eles fazer algo totalmente diverso da ciência – ser comerciantes ou lavradores e também estar satisfeitos ou insatisfeitos consigo e com os seus? Considerado com exatidão, o estado do terceiro grupo diz tão pouco acerca da relação entre a ciência e o ideal ascético quanto o estado do segundo grupo. Em todo caso, do sofrimento dos pertencentes ao terceiro grupo não se segue que estejam entregues ao ideal ascético porque são cientistas. A ciência não lhes inspira nenhum ideal, mas apenas lhes serve para canalizar e atordoar os afetos. Mesmo assim, em oposição à objeção formulada pelo “homem”, pode-se deduzir daí que a ciência normalmente tem um ideal muito fraco e não pode oferecer uma alternativa ao ideal ascético. Por certo, tem de preocupar-se com a ciência e com a sua infiltração ascética somente aquele que aceita como diagnóstico indiscutível o predomínio enorme e invasivo do (singular!) ideal ascético, tal como se afirma em GM III 23. Se alguém tivesse de colocar em dúvida tal diagnóstico, seria possível também argumentar que a ciência não tem nada a ver com ascese ou com antiascese e que o seu ideal – verdade – não tem relação, nem negativa nem positiva, com o ideal ascético. É precisamente para destruir semelhante objeção desde o princípio que se esforça o parágrafo seguinte. Nele, encontra-se em primeiro plano o grupo de cientistas mencionado em primeiro lugar, embora em GM III 23 se afirme que a sua ocorrência é tão rara que, em relação a ela, “o juízo global” sobre a ciência não poderia “ser vergado” (397, 16, trad. modificada de RRTF).

### **GM III 24**

Inicialmente de modo interrogativo, GM III 24 retoma o que GM III 23 na realidade já revelou, na medida em que este parágrafo pergunta se o previamente mencionado como primeiro grupo de cientistas – isto é, “aqueles casos mais raros” (398, 4, trad. RRTF), que são animados por forte paixão – incorpora, “talvez, os *adversários* procurados do ideal ascético, seus *contraidealistas*” (398, 6-8, trad. RRTF). GM III 23 já destacou que eles não são os referidos adversários, mas, pelo contrário, permanecem até mesmo comprometidos com o ideal ascético, embora ali não se indique com clareza até que ponto tal é o caso. Retomando esse ponto, GM III 24 faz ver que, a julgar pela “crença” desses “descrentes”, eles seriam de fato os inimigos do ideal ascético. Mas precisamente essa crença desperta a desconfiança do “nós”, que aqui entra no lugar do “eu” predominante em GM III 23, visto que uma crença firme constitui justamente um forte indício de que o acreditado seja inverossímil. Esses “espíritos livres” (399, 3, trad. RRTF), livres aparentemente no mais alto grau, não são o que presumem ser, “*pois acreditam ainda na verdade...*” (399, 11, trad. RRTF). Eles não realizam o que os assassinos conseguiram, a saber, anular a crença na verdade. Essa “incondicional vontade de verdade é a *crença no próprio ideal ascético*” (400, 9-11, trad. RRTF). E, na mesma proposição,

acrescenta-se ainda um esclarecimento: trata-se de um “imperativo inconsciente” (400, 11, trad. RRTF), e essa crença é a crença “em um valor *metafísico*, em um valor *em si da verdade*” (400, 12-14, trad. RRTF). Por meio da referência a *A gaia ciência* e ao Prefácio da nova edição de *Aurora*, tal conhecimento deve tornar-se plausível com a indicação de que Deus e verdade se identificaram durante muito tempo, mas, com a morte de Deus, essa identificação caducou e agora a ciência precisa de uma nova “justificação” (401, 11, trad. RRTF). O “nós” determina agora isto como a sua “própria tarefa”: o “valor da verdade deve [...], experimentalmente, ser *posto em questão*” (401, 24, trad. RRTF).

Por mais que no século 21, após 150 anos de exercício de desconstrução e de crítica em relação à metafísica, a ligação entre vontade de verdade científica e ideal ascético pareça compreensível, não se deve ignorar que tal ligação levanta algumas dificuldades, às quais o “eu” acena com autocitações. Antes de tudo, toda forma de concentração, de foco em algo único, com forçoso descuido de tudo mais que há no mundo, estaria sob a suspeita de contaminação pelo ideal ascético. Em sua paixão, os poucos cientistas querem uma única coisa, precisamente a verdade, e estão prontos para fazer grandes sacrifícios por ela. Todavia, eles não precisam de modo algum acreditar forçosamente em uma verdade que tenha algo a ver com Deus – essa equiparação cristã e platonizante raramente foi mais do que uma metáfora –; tampouco precisam eles acreditar em uma entidade metafísica denominada verdade, mas simplesmente querer aplicar a sua aspiração por conhecimento na investigação em busca de ‘afirmações verdadeiras’ ou ‘fatos verdadeiros’. Que com isso eles renunciem a outras coisas – por exemplo, a diversões que a vida normalmente não lhes oferece – é de fato manifesto, mas de forma alguma demonstra uma coação para negar o mundo ou para afirmar um além, coação que a *Terceira dissertação de Para a genealogia da moral* vê instalada nos ideais ascéticos. O cientista apaixonado considera tudo em favor de seu interesse pelo conhecimento – mas também não o faz todo artista, todo filósofo, todo político que se dedique a algo? GM III 24 supõe que o conceito de verdade do cientista apaixonado seja metafísico, mas o comprova apenas com a antiga igualação teológica entre Deus e verdade, igualação que, após a morte de Deus tanto quanto antes, pode ser muito indiferente ao cientista: provavelmente ele não quer “a verdade”, um monstro metafísico, mas pesquisar fatos para formular a respeito deles afirmações verdadeiras, científicas. Ele realmente precisa, de maneira forçosa, de um ideal superior – para o que, até o momento, apenas o ideal ascético se encontra à sua disposição? A ligação entre ideal ascético e aspiração científica por afirmações verdadeiras é por certo colocada em cena de modo vistoso em GM III 24, mas não é nem extraída de maneira dedutiva nem tornada irrefutável por indução.

### **GM III 25**

GM III 25 começa com um decidido “Não!” (402, 2, trad. RRTF), nomeadamente como resposta à conjectura, já rejeitada nos dois parágrafos precedentes, de que justamente a ciência seria a adversária natural do ideal ascético. Com isso, a ciência aparece como constitutivamente fraca e oscilante, sendo que ela “nunca é criadora de valores” (402, 9, trad. RRTF), mas antes carece de um ideal de valor. E, se surge a impressão de que a ciência combate o ideal ascético, essa luta, na verdade, toca apenas o seu “revestimento”

(402, 14, trad. RRTF) exterior – portanto, algo como a religião cristã – e revitaliza o ideal precisamente porque a ciência se encontra sobre o mesmo fundamento que ele, a saber, a “superestimação da verdade” (402, 19, trad. RRTF). Quem pergunta pelo valor do ideal ascético pergunta também pelo valor da ciência, que quer verdade – à diferença da arte, regida pela “*vontade de engano*” (402, 30, trad. RRTF). Para antecipar uma resposta negativa à estimativa de valor, antes de propagar uma tese histórico-filosófica, o eu começa por mencionar o “empobrecimento da vida” (403, 8, trad. RRTF) que se faz notar em cientistas tão esforçados em prol da “*seriedade*” (403, 11, trad. RRTF) e que é associado a problemas de metabolismo. Assim, são épocas de declínio os períodos em que eruditos e, com eles, a ciência se tornem socialmente dominantes. O “não!” inicial é mais uma vez pronunciado (403, 24) e seguido pela afirmação de que a “ciência moderna” é “por enquanto a *melhor* aliada do ideal ascético” (403, 24-26, trad. RRTF). O que virá após a ciência “moderna”, que procede com tal seriedade patética – e o que ocorrerá após o “por enquanto”, eis o que devem perguntar os leitores aos quais GM III 24 lembrou que Nietzsche também foi o autor de um livro que traz no título a divisa “*gaia ciência*”.

A segunda metade de GM III 25 trata das “*célebres vitórias*” (403, 33, trad. RRTF) que em aparência a ciência conquistou sobre o ideal ascético, com as quais, entretanto, ela apenas contribuiu para o seu efetivo fortalecimento. Como principal exemplo serve ali a substituição da imagem de mundo cristã e geocêntrica pela imagem de mundo copernicana e heliocêntrica, com a qual a astronomia finalmente exilou o homem num rincão mais longínquo do universo – do mesmo modo que a pesquisa biológica ensinou a entender o homem como animal entre animais. As consequências são a humilhação do orgulho humano e o seu autorrebaixamento, de tal modo que o eu pode progredir rapidamente para a generalização segundo a qual “toda ciência” aspira por “dissuadir o homem do apreço que teve até agora por si” (404, 26-29, trad. RRTF). Com isso, a ciência revela-se quase que como uma passagem ideal para o ideal ascético, o que claramente se faz de modo conclusivo com Kant e com seus epígonos, os quais teriam por certo eliminado os antigos conceitos teológicos, mas apenas para encontrar um novo “caminho dissimulado” (405, 12, trad. RRTF) para o antigo ideal. Agora, do não-saber, do não-poder-saber, extrai-se uma vez mais, magicamente, um descarado Deus (ver 405, 25 e seguintes).

A incursão pela história da ciência – que em larga medida deixa de lado como o homem desde o Renascimento também cresceu em autoconsciência graças à ciência e que apenas soma doenças narcisísticas – deve tornar irrefutável a posição enunciada no início, segundo a qual a ciência é demasiado fraca para formar os próprios valores e por isso não pode liberar-se do controle dos valores estabelecidos. A desilusão em virtude do próprio lugar periférico no universo deve expor a ciência e seus atores à força paralisante do nada, à qual ela só pode opor-se caso homenageie novamente o ideal ascético – com um Deus novo e adornado. As evidências da história da ciência apresentadas podem parecer um pouco fracas para tantas consequências de tão vasto alcance na história da mentalidade.

## GM III 26

Infectadas pelo ideal ascético, como quer comprovar GM III 26, encontram-se não apenas as ciências naturais e a filosofia, mas também a história enquanto ciência. Em uma fórmula hoje predominante, ela prescreve-se a si e aos seus leitores quase que um choque gelado: ela renuncia a todo juízo, não vai além da descrição e penetra de forma niilista regiões em que o gelo eterno domina: “Há apenas neve, a vida emudeceu; as últimas gralhas que se fazem ouvir dizem ‘Para quê?’, ‘Em vão!’, ‘Nada!’ – nada mais cresce ou medra” (406, 9-11, trad. PCS). A outra fórmula contra a qual o eu falante expressa forte aversão não pode efetivamente combinar com o nada e por isso oscila entre vida e ideal ascético. “Contemplatividade” (407, 10, trad. PCS) em vez de fria descrição é o lema dessa forma de historiografia, que, porém, nada mais é do que “lúbrico ‘eunuquismo’ diante da história” (407, 10, trad. PCS). A decidida repugnância a esse tipo de história conduz pouco a pouco a um diagnóstico do presente que vê a Europa em sua totalidade marcada por uma doentia necessidade de estimulantes, por um falso heroísmo e idealismo, que, se fosse para apresentar uma sarcástica proposição aos esforços missionários religiosos e culturais dos estados imperialistas da Europa, poderiam ser bens ideais de exportação colonial: “Evidente que com esta superprodução abre-se uma nova possibilidade de *comércio*, evidentemente há um novo ‘negócio’ a fazer com pequenos ídolos de ideais e correspondentes ‘idealistas’” (408, 16-19, trad. PCS).

Portanto, também lá onde, de acordo com as proclamações desse segundo grupo de historiadores, a vida parece tornar-se mais enfática, o eu, que fala enfurecido, pressente uma fraude, a saber, uma forma particularmente perversa da eficácia do ideal ascético. E essa camuflagem não aparece como um problema específico da historiografia, mas como uma deficiência da cultura em sua totalidade, incluindo os “novos especuladores em idealismo, os antisemitas” (407, 24, trad. PCS), que vão de par com o “*definhamento do espírito alemão*” (407, 32, trad. PCS) e com o nacionalismo transbordante.

### GM III 27

Discutidos nos dois parágrafos anteriores, os pormenores do diagnóstico relativo à ciência e à sociedade são colocados de lado em GM III 27 como secundários em comparação com o verdadeiro “problema da *significação* do ideal ascético” (408, 28, trad. RRTF). Decisivo é que, “na esfera mais espiritual, [...] por enquanto” (409, 4, trad. RRTF), apenas uma forma autêntica de adversários contrastaria com o ideal ascético, a saber, “os comediantes desse ideal” (409, 6, trad. RRTF). Entretanto, permanece indeterminado quem são tais “comediantes”: supostamente, devem-se excluir aqueles que travestem o ideal, como aquela espécie de historiadores indiferentes criticada em GM III 26, que quer ao mesmo tempo a vida e o ideal ascético, “*parfum Renan*” (406, 31, trad. PCS); supostamente, também aqueles “*comediantes do ideal cristão-moral*” – que “deveriam ser exportados hoje da Europa” (408, 14, trad. PCS) para se ter de novo ar decente na Europa –, os quais, de modo manifesto, não prejudicam o ideal ascético. Em vez disso, pergunta a si mesmo o leitor, pensa-se num gaio cientista – e o próprio Nietzsche talvez desempenhe o papel de tal comediante, como, por exemplo, em *Assim falava Zaratustra?* Ou talvez em *Para a genealogia da moral?*

Em contraste com os comediantes encontram-se aqueles que, com a vontade de saber e com a ciência, ostentam a seriedade acima de tudo, aqueles que, em seu “ateísmo” (409, 10, trad. RRTF), renunciam a todas as ilusões e a todos os ideais – aqueles que abrem mão de tudo, à exceção da própria “*vontade de verdade*”: “Essa vontade, porém, esse *resíduo* de ideal, é, se me quiserem acreditar, aquele ideal mesmo, em sua mais rigorosa, mais espiritual formulação” (409, 10-13, trad. RRTF). O “nós”, que se coloca entre os “homens mais espirituais” (409, 15, trad. RRTF) – enquanto eles não entram em qualquer relação de identidade com os eficazes combatentes do ideal, os comediantes! – praticam a proibidade ateísta e abandonaram a “mentira da *crença em Deus*” (409, 22, trad. RRTF), e a bem da verdade, conforme se ilustra com uma citação de *A gaia ciência*, em consequência de uma posição originalmente ligada a uma proibidade cristã em alto grau, sendo que a proibidade se desenvolveu nas Índias e, de maneira paralela, levou à eliminação dos deuses. Trata-se de um devir autorreflexivo no processo histórico-universal que parece uma paródia do autodesenvolvimento do espírito em Hegel.

De modo apodítico, GM III 27 anuncia que “grandes coisas vão ao fundo por si”, isto é, elas se autossuprimem, “assim o quer a lei da vida, a lei da *necessária* ‘autossuperação’” (410, 13-15, trad. RRTF). De onde provem essa “lei” e onde mais ela aparece, além da história religiosa e espiritual, GM III 27 deixa-o em aberto para, no lugar de tais precisões, afirmar que o cristianismo, como estrutura dogmática e como dogma, destrói-se por sua própria “moral” – mas, “*como moral*”, ainda deve ser destruído (410, 19, trad. RRTF). Agora, a “veracidade cristã” (410, 21, trad. RRTF) volta-se para si mesma e pergunta o que significa “*toda vontade de verdade*” (410, 24, trad. RRTF) – “significar”, por sua vez, considerado pelo menos em duplo sentido, a saber: que relevância tem essa vontade e o que ela esconde. E, ao final, aqueles que são designados pelo “nós” exercem um gesto de autoconhecimento: neles, a vontade de verdade toma “consciência de si mesma *como problema*” (410, 29, trad. RRTF). O exercício não permanece exercício, se se pergunta “que sentido teria *nosso* ser inteiro” (410, 27, trad. RRTF), caso não tivesse ocorrido precisamente essa tomada de consciência do problema: “Nesse tomar-consciência-de-si da vontade de verdade vai de agora em diante – disso não há dúvida nenhuma – a moral *ao fundo*” (410, 30-32, trad. RRTF): eis o destino da história universal nos próximos dois séculos.

Ainda uma vez, GM III 27 salienta com considerável pompa retórica a conexão entre vontade de verdade e ideal ascético, já afirmada nos parágrafos anteriores, mas não pode demonstrá-la de modo irrefutável. Leitores atentos da *Terceira dissertação* objetarão, por exemplo, que o padre ascético não é animado pela vontade de verdade, mas sim pela vontade de ilusão. Por que então a vontade de verdade deve expressar o ideal ascético? Apenas porque ele é focado e, portanto, renuncia a muitas coisas para impor-se? Toda forma de concentração seria então ascética. Ou porque ele estaria disposto a sacrificar tudo pela verdade, portanto até mesmo a vida, por exemplo? Mas seria apropriado opor “verdade” e “vida”? Até que ponto “verdade” e “vida” se encontram num mesmo nível, de maneira a que possam estorvar-se e concorrer? Outras dificuldades são evidentes:

1. De que verdade se está falando? Apenas da grande verdade metafísica – Deus como verdade – ou também da verdade em sentido mais modesto, quer dizer, da ciência como busca por proposições verdadeiras ou pelo menos verossímeis? Nesse sentido, também uma ciência pós-metafísica busca a verdade. Acrescenta-se ainda que essas pequenas verdades aniquilam grandes verdades – *minutiae* da crítica histórica da Bíblia ou da pesquisa astronômica podem provocar o desmoronamento de um sistema dogmático inteiro.
2. Se a vontade de verdade aniquila as falsas verdades (metafísicas), ela dirige-se para as verdades morais e as aniquila, sugere GM III 27. Em que medida? Por exemplo, na medida em que “nós” reconhecemos que nossas convicções morais – tais como a igualdade de direito entre todos os homens – não são verdadeiras e, por isso, “nós” renunciamos a elas? Não “verdadeiro” em algum sentido metafísico ou como pequena verdade empírica factual?
3. Supondo que a vontade de verdade seja expressão do ideal ascético, por que não deveríamos “nós” deter essa vontade, antes de ela destruir a moral? Por que deveríamos permanecer submissos à vontade de verdade? Não deveríamos desistir dela, em vez de sacrificar-lhe a moral?
4. A vontade de verdade deve ser frustrada pela vontade de inverdade ou de ilusão, como ocorre, de modo característico, na arte (ver GM III 25, KSA 5, 402, 27-30)? Devêssemos “nós” querer a inverdade, não teríamos então de saber o que é a verdade? Então “nós” permaneceríamos presos à verdade. A vontade de ilusão como vontade artística seria de fato uma resposta não ascética à vontade de verdade existente até agora, mesmo sendo também o artista um mestre da focalização e da concentração, as quais determinam o hábito do asceta? GM III 2 a 5 tentam precaver-se em relação a esse ponto e, apesar de algumas exceções, não considerar os artistas como comprometidos de forma genuína com o ideal ascético.
5. Ou a resposta à vontade de verdade seria uma vontade de in-verdade, portanto de indiferença em relação à questão da verdade? A solução seria uma radical relativização da questão da verdade, para opor-se ao dilema da negação, a qual se prende indissolúvelmente à vontade de verdade?
6. Nesse contexto, como fica então a *Genealogia da moral* em seu conjunto, já que essa obra se apresenta como sendo animada por uma vontade de verdade – já que ela quer informar sobre a verdadeira história da moral, à diferença dos genealogistas existentes até então, que só difundiram falsidades? Nessa obra, encontra-se ao mesmo tempo em operação uma vontade de ilusão típica da arte ou da gaia ciência, operação essa que consiste em arranjar, ajustar, mudar as coisas de acordo com as circunstanciais necessidades de demonstração, além de manipular os leitores com desvios e argumentos aparentes? E por fim:

7. O que acontece com o “nós”, se é nesse “nós” que a vontade de verdade se manifesta como “*problema*” (410, 29) e se é precisamente nesse ponto que se revela o verdadeiro “sentido” (410, 28, trad. RRTF) da existência desse “nós”? Em *Para a genealogia da moral* desaparece a diferença semântica entre “sentido” e “significação”. Se a pergunta inicial pela significação dos ideais ascéticos é também a pergunta pelo sentido que eles têm para a vida – então, no caso do “nós”, esse sentido residiria precisamente no tornar-se problemático.

### GM III 28

GM III 28 retoma o conceito de sentido do parágrafo precedente, no qual se fala sobre o sentido da existência do “nós”, isto é, em si mesmo trazer à “consciência” o “*problema*” da “vontade de verdade” (410, 28-30, trad. RRTF). Agora, porém, já não se trata daqueles poucos designados pelo “nós”, cujo sentido como espíritos filosóficos talvez seja muito específico, mas sim do homem como tal. “Sentido” e “alvo” (411, 5, trad. RRTF) acoplam-se intimamente e se condensam na pergunta: “para que em geral homem?” (411, 6, trad. RRTF). Para essa pergunta, houve até então somente uma resposta, a saber, a resposta do ideal ascético, a qual suspeitava que tudo seria “em vão!” (411, 9, trad. RRTF). À exceção do ideal ascético, o homem nunca teve uma resposta para a pergunta pelo sentido. Ele sofreu do problema do sentido, e, ademais, atestasse em GM III 28 – implicitamente com Buda e com Schopenhauer – a predominância do sofrimento na existência humana. O verdadeiro problema, entretanto, não é o sofrimento, mas a ausência de sentido do sofrimento – o fato de que não se sabia, para além do ideal ascético, para que se sofria. E, de acordo com GM III 28, o ideal ascético deu respostas virtuosas: ele inventou a “perspectiva da culpa” (411, 30, trad. RRTF) e, eis o ponto principal, conservou o querer: “a vontade mesma estava salva” (412, 3, trad. RRTF). A vontade salva, porém, é uma “vontade de nada” (412, 11, trad. RRTF): “o homem prefere ainda querer o *nada*, a não querer...” (412, 15, trad. RRTF).

Segundo a exposição de GM III 28, o sofrimento não deve ser nem silenciado nem suprimido. Sofrimento e vontade – também nesse ponto se encontra, não mencionado, o apadrinhamento de Schopenhauer – são manifestamente características fundamentais da existência humana, embora aqui não se elucide em detalhes essa antropologia específica (nem se pergunte por suas possíveis condições culturais). No tocante ao sofrimento, não entra em jogo nenhuma estratégia de alívio, como, por exemplo, a negação estoica ou a redução epicurista da tensão como opções de instituição de sentido. E, de modo explícito, não se fala da ausência de sentido da vida, mas apenas da ausência de sentido do sofrimento. Apenas o sofrimento precisa de um “*para-quê*” (411, 19, trad. RRTF) – e até agora somente o ideal ascético ofereceu esse “para-quê”.

Diante do tom moderado, é possível sentir-se propenso a dizer que em GM III 28 Nietzsche deixou de lado seu rancor contra a ascese em si e agora se agita apenas contra a posição do ideal ascético como finalidade e como sentido absolutos. Mais ainda, a ascese poderia ser um meio para uma finalidade superior (eventualmente, até mesmo um meio necessário). Permanece em aberto o que poderia ser essa finalidade, assim como o que poderia eliminar a ausência de sentido do sofrimento. Claro é apenas o



seguinte: trata-se de uma finalidade fabricada, fixada, uma ficção – como a arte (ou ainda como a religião). Naturalmente, o sofrimento não tem finalidade nem sentido.

Na leitura do último parágrafo de *Para a genealogia da moral* nota-se quão enfática é a afirmação de que até o momento inexistiu uma alternativa à atribuição de sentido ao sofrimento oferecida pelo ideal ascético. Em toda a *Terceira dissertação* de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche não indicou com frequência alternativas, como, por exemplo, no caso dos fortes, que atribuem um sentido alternativo ao sofrimento? A afirmação de que houve somente uma instituição de sentido e a recusa de indicar uma alternativa no capítulo conclusivo constituem uma provocação e um desafio aos leitores. Contra essa afirmação, eles devem formular o seu decisivo não, após três dissertações de longa instrução oferecida por Nietzsche. Não, existem alternativas, há o sentido do sofrimento pela arte, pela filosofia ou por algo semelhante, e acima de tudo: pela afirmação da vida! É a isso que o leitor é provocado. O final de *Para a genealogia da moral* rejeita uma resposta quanto ao sentido; ali (ao contrário da perspectiva de *Para além de bem e mal*) não se apresentam filósofos do futuro que se comportem como legisladores e como doadores de sentido. GM III 28 deixa os leitores no vazio, ao qual eles próprios devem agora dar forma.

### Referências bibliográficas

ANSELL-PEARSON, K. (Ed.). *A Companion to Nietzsche*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub., 2006.

HÖFFE, O. (Hg.). *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

MAY, S. (Ed.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden [= KSA]*. COLLI, G.; MONTINARI, M. (Hg.). V. 5. Berlin: De Gruyter, 1999, pp. 245-412.

SCHACHT, R. (Ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994.

SOMMER, A. U. On the Genealogy of the Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins. In: GILDENHARD, I.; RUEHL, M. (Ed.). *Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*. Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 79, London, pp. 87-103, 2003.

\_\_\_\_\_. *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Berlin; Boston: Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 2019.

STEGMAIER, W. *Nietzsches "Genealogie der Moral"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

STERN, T (Ed.). *The New Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

# Tragédia e sofrimento: a aproximação de *Assim falou Zaratustra* e *O nascimento da tragédia*

## *Tragedy and suffering: the approach of Thus spoke Zarathustra and The birth of tragedy*

### **Bárbara Raffaele Carvalho Santos**

Graduanda em Filosofia pela UFU

Bolsista FAPEMIG

barb.dharma@gmail.com

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo entender duas interpretações sobre a linguagem de *Assim Falou Zaratustra*, por meio dos pontos de vista de Roberto Machado e Jörg Salaquarda. O objetivo é relacionar a trajetória da personagem Zaratustra e a primeira obra de Nietzsche, *O nascimento da tragédia*. A principal tese aqui desenvolvida é que o percurso feito por Zaratustra é atravessado pelos impulsos apolíneo e dionisíaco. Para fazer a aproximação das duas obras, relacionamos aqui os sofrimentos enfrentados por Zaratustra e sua superação com a interação dos impulsos de uma Tragédia grega. Para isso é necessário entender como os impulsos se relacionam, qual a força e os aspectos de cada um e como Zaratustra tenta afirmar uma cultura criadora e potente.

**Palavras-chave:** Tragédia; Sofrimento; Apolíneo; Dionisíaco; Superação.

**Abstract:** *This article aims to understand two interpretations about the language of Thus Spoke Zarathustra, through the views of Roberto Machado and Jörg Salaquarda. The objective was to relate the trajectory of the character Zarathustra and the first work of Nietzsche, The birth of the tragedy. The main thesis developed here is that the course made by Zarathustra is crossed by the Apollonian and Dionysian impulses. In order to approach the two works, we relate here the sufferings faced by Zarathustra and his overcoming with the interaction of the impulses of a Greek Tragedy. For that, it is necessary to understand how the impulses are related, which are the strength and aspects of each and how Zarathustra tries to affirm a creative and powerful culture.*

**Keywords:** *Tragedy; Suffering; Apollonian; Dionysian; Overcoming.*

### **Introdução**

Existem diversas maneiras de entender o gênero textual de *Assim Falou Zaratustra*, sabemos através de registros que a linguagem era algo que Nietzsche prezava fortemente. Nesse estudo, abordaremos um paralelo entre dois comentadores, Jörg Salaquarda e

Roberto Machado, que interpretam a obra *Assim Falou Zaratustra* de formas diferentes. A partir disso, temos a pretensão de aproximar duas obras de Nietzsche de períodos distintos, são elas, *O nascimento da tragédia* (1872) e *Assim Falou Zaratustra* (1883-1885). Serão utilizadas também para elucidar algumas concepções nietzschianas as obras *A gaia ciência* (1882) e *Ecce homo* (1908).

Entretanto, não nos prenderemos somente na discussão sobre a linguagem, partiremos para o conteúdo presente na trajetória de Zaratustra para compreendermos quais superações a personagem enfrenta. Com isso será feita uma comparação com os períodos gregos e a aproximação da arte apolínea e a arte dionisíaca; tomamos aqui o sofrimento como parte dessa transição.

### **A linguagem de *Assim falou Zaratustra***

A interpretação de Salaquarda em *A concepção básica de Zaratustra* (1997) sobre a linguagem de *Assim falou Zaratustra* é feita por meio da obra e também de cartas que Nietzsche trocou com várias pessoas, dentre elas Peter Gast e Malwida. Assim, o estudioso mostra que apesar das inúmeras denominações de Nietzsche para sua obra, o modo como ela foi escrita se assemelha com o de pregação ou algo que seria um “quinto evangelho”, o qual ele compara com os escritos de Lutero, isto porque se percebe na forma textual uma prosa com passagem para a poesia, ou seja, há persuasão no sentido de convencer o leitor ou o ouvinte.

Porém, Salaquarda entende que o estilo da obra vai para além disso pode-se interpretá-la como uma pregação antimoral e até mesmo uma anti pregação, porque é nítido que o objetivo da obra não é uma aceitação de uma autoridade ou mero convencimento, pelo contrário, o percurso que o autor faz nos leva ao questionamento das morais tradicionais, sejam religiosas ou morais dos “homens superiores”, e existe uma construção do “si mesmo”, isto é, conseguir viver sem aceitar que nada regule o sentido da vida de modo externo. Por “homens superiores”, o filósofo aponta os moralistas que criam motivações para além da própria vida, colocam os valores como superiores ao corpo e à vontade.

Há toda uma ordenação em torno do *Zaratustra* para afirmá-lo como profético, a narrativa que o próprio Nietzsche constrói para obra como o capítulo de sua autobiografia mostra a relevância quase mitológica colocada na mesma. O filósofo aponta seu escrito como um ditirambo dionisíaco e isto está correlacionado com seu entendimento sobre o que é este ritual grego e como ele é uma superação da decadência. É possível perceber em *Ecce homo* que Nietzsche coloca o pensamento da criação de *Zaratustra* como uma intuição que ocorreu em lugares específicos.

Muitos autores compreendem essa composição simbólica como uma encenação criada pelo próprio autor derivada da construção de mitologias e grandes narrativas, que possuem uma simbologia com locais sagrados e profecias marcadas por essas localizações. Além disso, em algumas cartas Nietzsche se refere aos lugares que compôs como ambientes que futuramente serviriam de referência a eremitas.

Causa estranhamento ler a obra por um viés profético ou de pregação, visto que o filósofo é conhecido como aquele que derruba a moral. Isso é elucidado por Franco Ferraz (1994), para quem Nietzsche, em sua construção da linguagem, desconstrói os

sistemas que estão colocados pela modernidade por dentro deles próprios, mostrando os paradoxos existentes nessas construções que se pretendem inquestionáveis. Isso pode ser visto em *Assim falou Zaratustra*: por exemplo, no primeiro livro, a personagem descreve o homem como uma corda estendida entre o animal e o super-homem, isso poderia ser uma metaforização do progresso e linearidade, única forma que a multidão consegue compreender o que Zaratustra diz. Entretanto, o filósofo ao longo da obra vai desfazendo tal ideia, dando possibilidade de uma criação sempre nova e uma circularidade. Isto mostra que autor não aguarda uma melhora dos homens e sim um aumento das forças da vontade, pois o melhor ou pior depende da concepção da moral.

Portanto, essa pregação profética construída em torno do *Zaratustra* pode ser considerada uma forma de destruição por dentro do próprio sistema moral da pregação. Na contramão das profecias, que funcionam na disseminação de convicções, Zaratustra espalha a contestação das mesmas e a construção da potência de si. Em contradição com a fixidez da moral moldada a partir de verdades universalizantes, o filósofo trabalha a construção da multiplicidade, pois nem mesmo o “Si mesmo” é uno, seguir ele possibilita inúmeros caminhos e inúmeras vontades.

Outro estudioso de Nietzsche que se dedica à interpretação da linguagem de *Zaratustra* é Roberto Machado em *Zaratustra: tragédia nietzschiana* (1997). Para ele, a obra é uma tragédia, que se caracteriza pela linguagem poética, pois Nietzsche não pretende ter uma linguagem lógico-conceitual e faz a trajetória da personagem utilizando-se dos impulsos apolíneo e dionisíaco, agora sem explicações e sistematizações. Para Machado, o que Nietzsche explica de modo conceitual em *O nascimento da tragédia* é transformado no projeto de libertação da arte do modo racionalista de sua época, através da linguagem poético-dramática. Assim, a filosofia nietzschiana cria algo para além das estruturas universais dos conceitos.

Para descrever os impulsos sem citá-los de modo conceitual, Nietzsche se utiliza de inúmeras peripécias. Em cada uma das partes, Zaratustra se apresenta com um questionamento que passa de uma luminosidade para uma escuridão, até a máxima afirmação da vida que mistura ambos. Com esse intuito, o filósofo exhibe diversas metáforas, nas quais o ambiente e as figuras são muito importantes para compreender com quem o pensador dialoga e quais questões são colocadas à prova.

Vários trabalhos, como o de Cavalcanti (2005) e Kofman (1972), apontam a importância das metáforas contidas nas obras nietzschianas e da quebra com a tradição filosófica que se caracterizava pela fundamentação sob categorias rigorosas. As estudiosas refletem sobre o uso de tal linguagem e o principal ponto é a riqueza simbólica contida na metáfora, pois suas significações são tão ilimitadas que podem se aproximar dos instintos mais profundos, ou seja, acercar-se das raízes da vontade (inconsciente), de onde brota a parte consciente do homem, que é pequena e limitada. Sendo assim, Nietzsche trabalha com as metáforas para ultrapassar as categorias lógicas, pois criações como a arte muitas vezes são bloqueadas pela racionalização.

Então, Machado interpreta diversas das metáforas presentes no *Zaratustra* como filosofia trágica, isto é, uma filosofia composta por impulsos apolíneos e dionisíacos nesse caminho da personagem afirmar os múltiplos aspectos da vida. Para entendermos como ele delineia as passagens da obra, é preciso inicialmente entender em que consistem tais impulsos e como eles aparecem na arte e nos homens.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta dois impulsos da natureza com aspectos que se apresentam na arte e nos homens. Assim, o apolíneo atravessa os homens como sonho, pois ele é representado pela bela aparência. Portanto, esse é um impulso da subjetivação e transfiguração, isto é, a imagem é a maior fonte desse impulso, de onde nascem as artes das esculturas e pinturas, por exemplo. O filósofo interpreta que, por meio deste, os homens gregos criaram todo o Olimpo por espelhamento, engrandeceram aspectos humanos como a força e a beleza aparente.

Através do impulso apolíneo surge a arte épica como a de Homero e Hesíodo, esta arte ressalta a luminosidade do herói. Portanto, a arte apolínea se baseia na bela aparência que adorna todo o terror da existência. Logo, Nietzsche considera que esta arte rígida e repleta de belas imagens salva os gregos de toda a dor existente no mundo, retirando-os do perigo de recair no pessimismo. Então, os gregos desejam a vida pela apreciação imagética, pelo puro prazer da transfiguração do belo.

Tal arte luminosa dá valor à simetria e pertence à cidade e à ordem da mesma, por isso é repleta de medidas. Dessa maneira, Nietzsche aponta que há muita rigidez nesta arte, pois sua pretensão de manter a beleza bloqueia a entrada da desordem. Com todas essas características, o filósofo descreve o apolíneo como o embelezamento da vida, mas esta beleza não exclui o feio, apenas o torna digno de contemplação. Destarte, tal como um véu de Maya<sup>1</sup> cobre a realidade, mas não oculta a mesma, o véu invisível apraz o espectador daquilo que sem esse aparato poderia se apresentar como aterrador.

Entretanto, essa arte não se sustenta sozinha, aos poucos mostra-se o cerne de sua criação, em seu âmago estavam todos os instintos do que Nietzsche denomina, nesse primeiro momento, de Uno-primordial, isto é, a dissolução onde se encontra o mais profundo de todos os sentimentos de dor e sofrimento. É neste momento que o véu se rasga e o seu interior aparece, todo aquele terror que antes era embelezado, agora está às mostras; ocorre então, o rompimento do véu de Maya quando o impulso dionisíaco invade o rígido apolíneo.

A arte lírica representa o impulso dionisíaco que se difere do apolíneo, pois não é subjetivação nem beleza. Portanto, o filósofo esclarece que o “eu lírico” deste tipo de poesia mostra a dor compartilhada por todos. Além disso, o dionisíaco se exhibe nos homens pela embriaguez; sendo assim, este impulso é toda a dissolução do mundo, mostra-se como destruição e terror que produzem um prazer na desmedida e no caos. Assim, uma arte musical é criada, pois a música é a única que consegue expressar todos esses instintos sem individuação.

Porém, como o impulso dionisíaco é totalmente desmesurado, ele pode tornar-se devastador, levando os homens ao máximo da dissolução com instintos de morte. Assim, Nietzsche descreve que, mais uma vez, os gregos sofrem com o perigo de cair no pessimismo por estarem frente a frente com a falta de sentido da existência quando lançados nesse assombroso impulso dionisíaco, que mostra toda a realidade crua.

O momento em que o impulso dionisíaco possibilita a sensação de toda a crueldade presente na entranha da vida é chamado pela filosofia nietzschiana de nojo, náusea

---

1 Referência à religião hindu, onde o véu são as ilusões, em *O nascimento da tragédia* a transfiguração apolínea, o auto espelhamento que os homens fazem criando os deuses olímpicos, é o que traz a vontade de vida através do embelezamento do horror da existência.

ou fastio. Sendo assim, esse instante é um grande perigo que o ser humano enfrenta um verdadeiro abismo que pode leva-lo a se tornar alheio e destituído de vontade de vida. Porém, para Nietzsche os gregos novamente conseguem se desvencilhar dessa negação da vida, os impulsos que vivem em constante contradição se percebem também conexos.

Para entendermos o sentido de náusea, podemos conectá-lo ao seu sentido fisiológico, daquilo que gera um tipo de mal-estar, tontura, um embrulho no estômago que geralmente se sente em locais muito altos, lembrando que Nietzsche não abstrai o corpo da mente; esse aspecto corporal aparece não só quando se está em grandes altitudes literalmente, mas também quando o ser humano é visto do alto, e de cima vê-se como todas as criações são “humanas, demasiado humanas”. Isto é, a moral que parece bem fundamentada, o conhecimento que parece imóvel e todas as coisas que são vistas como incontestáveis mostram-se quando olhadas do alto como criações dos homens, e então, por não haver nenhum sentido metafísico, é possível criar uma aversão à vida que recai no cansaço, perde-se a vontade de criar, pois essa atividade é interminável, sem causalidade e sem premiação ao fim da jornada da vida.

Ao ultrapassarem essa náusea surge a arte trágica com a interdependência dos impulsos apolíneo e dionisíaco. Apesar dos conflitos incessantes entre a luminosidade e a obscuridade, é possível uma criação em que ambas sejam atuantes. Sendo assim, a ilimitação musical de Dioniso está presente e surgiu inicialmente do coro, enquanto a palavra gerada diretamente desta música representa o apolíneo, os atores mascarados são figurações (imagem apolínea) e, ao mesmo tempo, são representações do próprio Dioniso e sua dissolução. Assim, neste momento Nietzsche considera que os gregos criam a partir do seu sofrimento a perfeição artística composta desses dois impulsos que atravessam os homens.

Ressaltamos que a música proporciona uma infinidade de geração de imagens nessa interação entre os impulsos, entretanto o apolíneo tem uma delimitação dessas imagens por ser de imediato a figura. Desse modo, o dionisíaco poderia gerar incontáveis interpretações, por isso a metáfora é uma amostra da arte dionisíaca, ela conduz a inúmeros caminhos da linguagem e suas significações podem gerar símbolos e alegorias. O dionisíaco é um jogo do excesso e do devir, a tragédia com suas inúmeras máscaras é geradora de uma infinda destruição e criação, enquanto o apolíneo representa o equilíbrio sólido e definido das imagens.

Sendo assim, Machado transporta-nos à perspectiva de uma filosofia trágica; Nietzsche não se utiliza de sistemas rígidos e fechados de conceitos universais, ao invés disso, irrompe suas obras com metáforas. Delas surgem perspectivas plurais sobre um mesmo símbolo exibido por palavras, mas não delimitadas pelo sentido lógico: moscas, árvores, uma águia, uma serpente, o sol, todos estes são elementos que aparecem em *Assim falou Zaratustra* e possibilitam diversas significações, a metáfora ultrapassa uma mera descrição racional.

Nesse trabalho, propomos que a visão dos autores não são interpretações opostas, pois a linguagem dos poetas antigos servia também como forma de pregação, as canções de pregação eram cantadas por poetas. Se refletirmos um pouco, a própria Bíblia está repleta de canções e poesias, apesar de nenhum deles citarem, os Salmos e o livro Cânticos são livros poéticos que compõem este livro religioso. Portanto, a

filosofia trágica nietzschiana é uma pregação e anti pregação, e é também poesia e anti poesia; derruba paradoxalmente sistemas se construindo através deles para depois desintegra-los, tal qual uma implosão, destrói por dentro.

Apesar de interpretarem de formas singulares o *Zaratustra*, tanto Salazar e Machado concordam que a personagem da obra se autodenomina poeta e também desmascara a poesia como mentiras em "Dos poetas". Ademais, em sua primeira obra Nietzsche entende que a poesia trágica cantava sobre deuses, porém não eram canções morais. Sendo assim, podemos tomar a interpretação dos dois comentadores como concordantes: se a filosofia nietzschiana se pretende antimoral, ela pode ser caracterizada da mesma maneira como filosofia trágica.

Doravante, é preciso entender que Nietzsche, em todas as suas obras, mesmo as iniciais, não desejava meramente interpretar a arte antiga ou somente reconstruí-la. Por isso, o filósofo, além de descrever o nascimento e morte da tragédia, utiliza-se disto para interpretar seu próprio tempo, a decadência da cultura de sua época se mostra tal qual o desaparecimento da tragédia com o advento do socratismo.

Assim, é descrito que a lógica e o moralismo se propagaram no pensamento grego e a explicação começou a ter mais valia que os instintos. Dessa maneira, a hiper racionalização dizimou os impulsos e a cultura se fez unilateral com a hierarquia socrático-platônica, da mesma forma o cristianismo fez com que a arte da época do filósofo moralizasse suas obras de arte. Para Nietzsche, isto destituiu a arte do seu sentido visceral e inconsciente, a beleza e a dor foram enfraquecidas pelo conceito. Ao tentar expulsar a desmedida e o caos, isto é, o impulso dionisíaco, extingue-se também o impulso apolíneo e a tragédia desaparece.

## **Sufrimento e Tragédia**

Interligamos aqui a noção de sofrimento com a concepção de tragédia de Nietzsche. O sofrimento pode ser entendido de duas formas diversas nas obras do filósofo, uma negativa, ou seja, fraca e ressentida, e outra de maneira criadora. O posicionamento ressentido ante ao sofrimento culmina na criação de religiões dogmáticas ou no pessimismo que leva ao desejo de morte, no *Zaratustra* a negação de vida é apresentada como o espírito de gravidade. Esse agir ceifa os impulsos, são as velhas tábuas que a personagem quer destruir para a criação de algo novo, foi esse posicionamento que tentou expulsar Dionísio da arte, tornando os gregos homens teóricos e morais desde a filosofia socrático-platônica.

O outro posicionamento ante ao sofrimento é afirmador e, como forma de superação, alcança a "grande saúde", isto é, uma vida que enfrenta perigos e afirma cada vez mais a vontade potente. É a dificuldade que faz com que nasça o novo, para que haja o espírito sem ressentimento transmuta-se o sofrimento através da destruição. Nietzsche esclarece que para criar é necessário passar por processos, que são encontrados em três metamorfoses (camelo, leão e criança). Essas metáforas interpretam o caminhar da cultura: o camelo como o animal que carrega sem questionar, então, é o moralista que ergue a metafísica e deposita sua crença ali; o leão como a força que nega esse caminhar gregário do camelo representa a moral sendo colocada em suspenso pelos



negadores, entretanto, o leão ainda fica preso à negação ao invés de criar; por último, a criança que inventa e “desinventa” jogos por pura contemplação e prazer.

Para que a metamorfose da criança aconteça é necessário o sofrer, pois o movimento subentende transformar as cinzas em outra coisa, as criações surgem das inúmeras mortes dos anteriores, as novas tábuas surgem a partir escombros das velhas. É esse sofrimento que pressupõe a superação que entendemos aqui como algo que pode ser relacionado à arte trágica. Sendo assim, inúmeras metáforas simbolizam esse movimento de fênix, de se refazer na própria destruição; no *Zaratustra* a árvore que passa por tribulações de ventos terríveis para que reforce suas raízes em “Da árvore na montanha”, a serpente que deixa o pastor imobilizado em “Da visão e enigma” e Zaratustra sentado nos sepulcros em “O canto dos sepulcros” são somente algumas das metáforas que simbolizam o renascimento vindo das ruínas.

Desde *O nascimento da tragédia*, Nietzsche propõe que o comportamento diante das situações de sofrimento pode ser criador. Nessa obra, através de sua metafísica de artista ele mostra a interação entre os impulsos apolíneo e dionisíaco. Em um primeiro momento ele aborda que os helenos, para não recair no pessimismo de negação da vida, criam a arte luminosa de Apolo, uma transfiguração de beleza capaz de trazer vontade de viver, mesmo tendo conhecimento da sabedoria do sábio Sileno, sátiro sábio, que anteriormente teria anunciado que era melhor para o homem não nascer, mas já que nasceu o melhor é que morra rápido. Portanto, a ação criativa ante ao sofrimento pode ser artística.

De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao *sofrimento*, suportar a existência, se esta, banhada de uma forma mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades? [...] o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo [...] no qual a “vontade” helênica colocou diante de si um espelho transfigurador. (NIETZSCHE, 2007, p. 34)

Na primeira parte do prólogo de *Assim falou Zaratustra*, a personagem conversa com o sol, diz se sentir transbordante como a “abelha que juntou demasiado mel” e agora quer compartilhar aquilo do que transborda. Sendo assim, aqui Zaratustra possui um caráter luminoso e belo do impulso apolíneo, por isso na metáfora do sol Nietzsche inverte fator de necessidade, o sol que necessita dos homens para mostrar sua luz, assim como no espelhamento dos gregos Zaratustra engrandece o esplendor humano, ultrapassando até mesmo o sol. Sem saber que as pessoas ainda não estão prontas para sua mensagem Zaratustra vai para a cidade anunciar o super-homem<sup>2</sup>.

Portanto, a interpretação que se coloca é de que a personagem nesse momento, mesmo com os dez anos de solidão em sua montanha com os animais, não conhece ainda a alegria profunda que aceita também o sofrimento. Compara-se então esse momento ao da arte épica grega apolínea. Nietzsche denomina os artistas desse momento de artistas ingênuos em *O nascimento da tragédia*, isto porque ainda não perceberam que só existe toda essa beleza devido à dor por detrás do véu embelezador.

---

2 Considero aqui a tradução de *Übermensch* como super-homem pelo seu sentido de processo de auto superação, superação e ultrapassagem contida na filosofia de Nietzsche. MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Zahar: Rio de Janeiro, 1997, pp. 45-46.

Dessa maneira, Zaratustra ainda não passou pela náusea para ter que superá-la nesse primeiro momento da obra, não que Zaratustra desconheça seus abismos, mas seu transbordamento esconde o horror da existência, assim como o véu de Maya descrito em *O nascimento da tragédia*. Assim, a personagem ainda não levou às últimas consequências suas considerações, ainda não encarou sua íngreme profundidade.

A vontade que move Zaratustra nesse início é a de levar aos homens sua luz que se encontra na notícia da morte de Deus e no anúncio do super-homem. Porém, seu objetivo é fracassado por chegar demasiadamente cedo e por fazer o anúncio às multidões que estão organizadas segundo uma lógica de rebanho, ou seja, obediência e repetição de preceitos, assim, não aceitam a notícia no prólogo. Entretanto, no decorrer do primeiro livro, sua estratégia é modificada e ele decide falar somente aos poucos desgarrados dos rebanhos, a crítica à fraqueza e à incapacidade de lidar com as dores e sofrimentos continua, e há um enaltecimento da força criadora e da altivez. Desse modo, Zaratustra não quer ser mais um pastor com seguidores que não criam, ele quer que cada um crie para si sua própria trajetória e isso só é possível através da solidão. Sendo assim, uma antimoral só pode ser feita pelo afastamento.

Compreendemos que as mudanças que Zaratustra passa no decorrer da obra correspondem ao impulso dionisíaco que invade o apolíneo, portanto, ele vai se modificando de transbordante para exaurido. É nesse momento que a náusea aparece e pode-se recair novamente no pessimismo e vontade de nada. A falta de sentido que rasga o véu de Maya que embelezava toda realidade, em momentos nos quais Zaratustra se sente esvaziado e enfrenta grandes perigos.

Apesar de serem livros de épocas distintas, a náusea que o autor descreve em sua primeira obra pode também ser encontrada nas canções presentes no *Zaratustra*. Esta náusea, como explicada anteriormente, consiste em encarar a profundidade, a falta de sentido da realidade e ter noção que nada tem uma finalidade definida, nem mesmo criar, por isso gera um mal-estar não ter uma recompensa ou um caminho uno. É perceptível quando o coração de Zaratustra se modifica por diversas vezes no trajeto da obra, no momento da náusea a personagem se torna mais sombria e desejante por algo que anteriormente não aparecera na obra, sedenta por ser iluminada. Portanto, há conjuntamente com essas vontades o perigo da vontade de morte, assim, o sentimento de despropósito pode tomá-lo e esse é o grande perigo do abismo interior que a personagem enfrenta.

Assim cantou Zaratustra, Mas quando a dança acabou e as jovens foram embora, sentiu-se triste. O sol já há muito se pôs- disse por fim-; [...] qualquer coisa desconhecida há ao meu redor, olhando, pensativa. Como? Ainda vives, Zaratustra? Por quê? Para quê? De quê? Para onde? Onde? De que modo? Não é loucura viver ainda?- Ah, meus amigos, é a noite que assim pergunta dentro de mim. Perdoai-me a minha tristeza! Fez-se noite: perdoai-me que se fez noite! (NIETZSCHE, 2003, pp. 139-140)

Do ponto de vista trágico, a invasão do impulso dionisíaco é expressa por meio das canções: “O canto noturno”, “O canto de dança” e “O canto do túmulo”. Aqui há um sofrimento e um ar soturno na personagem que pode ser entendida como a náusea, a ausência de sentido da existência que ainda deve ser superada. Esse movimento descrito de um transbordamento para uma náusea pelo rasgar do véu na obra *O nascimento da*

*tragédia* é a transição de suas artes, primeiro a epopeia (apolínea) com suas maravilhas e narrativas heroicas, segundo a lírica (a invasão dionisíaca) dor compartilhada entre os homens e, por último, a superação da náusea na Grécia, que se dá por meio da criação da arte trágica, simultaneidade dos dois impulsos que possuem uma multiplicidade infinda das máscaras.

Doravante, é importante distinguir a dor trágica da dor presente nas religiões, pois são diferentes - enquanto uma aumenta a valoração da vida terrena, a outra faz com que a existência se torne repugnante. Logo, o sofrimento trágico pressupõe também a alegria, os rituais dionisíacos, apesar de tornarem presente a morte, o dilaceramento e a dor aconteciam em meio às danças orgiásticas e canções extasiantes. Contraditoriamente, o sofrimento pregado por cristãos são sempre formas de punição aos pecados ou uma forma de expurgar o corpo para salvar a alma. Sendo assim, acolher o sofrimento não é uma forma de tornar os homens servos da dor, mas tratar o sofrimento como parte da vida que é múltipla e não se esquivar dele.

Assim, será interpretado aqui o processo de aceitação do eterno retorno como essa superação da náusea que a dissolução dionisíaca pode gerar, a dor trágica que a personagem tem que encarar e, por isso, seu maior abismo. Aqui, ambos os impulsos são atuantes. Nesse caso, o maior desafio da trajetória de Zaratustra está na afirmação do eterno retorno, esse pensamento não é aceito com facilidade pela personagem, mesmo que ela se intitule como o “anunciador do tempo circular”. Sendo assim, Zaratustra passa por várias solidões no decorrer da obra, sua última solidão é quando não consegue mais negar a força de seu pensamento o invadindo, pois, de início, ele se nega emitir qualquer coisa sobre o eterno retorno, pela falta de sentido contido nele, peso e leveza simultaneamente. O pensamento abissal está muito presente na terceira parte da obra, pois é ali que encontramos sua maior luta contra o niilismo. Assim, a circularidade do tempo luta contra as narrativas lineares que possuem uma motivação final, a repetição de tudo o que existe, contrapõe o sentido de finalidade, presente no paraíso ou na conservação de conforto que a modernidade defende.

Esse combate contra seu espírito de gravidade é narrado principalmente em “Da visão e do enigma”, onde o anão que representa o niilismo e a impotência, ali o próprio anão-toupeira, descreve o retorno de todas as coisas como uma repetição, porém como não consegue sustentar tal pensamento o anão desaparece, isso porque não ama a vida. Nesse mesmo capítulo, há também a metáfora da serpente sufocando o pastor que ao final descobrimos ser o próprio Zaratustra, que a vence com uma mordida e com o riso. Entretanto, essa vitória ao combate é ainda incompleta, faz parte de uma transição da enfermidade para a recuperação gradativa das forças. O eterno retorno é aceito ainda somente parcialmente, a aceitação por inteiro só ocorre depois de um longo período de silêncio. Somente na ausência das palavras se fazem presentes os instintos profundos de Dioniso, apenas no interior o corpo fala.

O silenciar de Zaratustra diz muito sobre a ausência de sentido conceitual para a vida, as superações não se dão por palavras, dogmas ou leis racionais. A personagem fica prostrada com uma luta interna enquanto os seus animais emitem coisas sobre o retorno em “O convalescente”, onde permanece em profundo sofrimento com sua alma. Somente após esse capítulo que aparecem os ditirambos dionisíacos de aceitação da vida, o pensamento de Zaratustra atinge a perfeição escrita através da música nos

cantos que encerram a terceira parte da obra: “O outro canto de dança” e “Os sete selos (ou: canção do Sim e Amém)”. A personagem, ao invés de falar, prefere agora cantar e dançar para vencer o combate que trava em sua própria alma, como na arte trágica da Grécia. Essa importância colocada na arte musical em *Assim falou Zaratustra* tem uma íntima relação com *O nascimento da tragédia*, por dar mais importância ao impulso da música do que a significações e teorias.

Explicitamos que os ditirambos eram os cantos corais que ocorriam primeiramente nos rituais em honra ao deus Dioniso, que ocorriam inicialmente no campo e depois tornam-se oficiais da cidade na Grécia. Nesses ditirambos eram apresentadas as tragédias, nas quais o deus tinha até mesmo um local dedicado a ele. Assim, dentro da tragédia o coro trágico tinha local privilegiado, enquanto os discursos ficavam em segundo plano. Por isso, havia uma valorização musical e não conceitual. Apontamos que o coro tem uma significação de danças e cantos, colocando a importância no corpo pela musicalidade.

Portanto, em *Zaratustra* exalta-se o coro pela composição de coros, é com uma dança com a vida, em “O outro canto de dança”, que Zaratustra afirma seu pensamento de circularidade e vir-a-ser, os dois solitários (vida e Zaratustra) compreendem o eterno retorno do instante e amam incondicionalmente a vida sem negar a morte. Ainda como um segredo que sussurra nos ouvidos da vida, o pensamento circular fica subentendido, algo compartilhado somente entre os dois. Portanto, a repetição de todas as coisas ultrapassa a náusea para dar lugar à vivificação de cada instante, a glorificação de ter que criar mesmo que o sentido e o controle sobre a vida escapem das mãos. Mesmo que o ato de criar seja infinito, aceitam essa incessante tarefa sem finalidade alguma, sem sucumbir ao cansaço.

— “pensas, ó Zaratustra, eu sei, que em breve quererás deixar-me!” — “Sim”, respondi, hesitante, “mas tu sabes também...” — E Cochichei-lhe ao ouvido, bem por entre as louras, revoltas e doidas madeixas de seu cabelo. “Tu sabes isto, Zaratustra? Ninguém sabe isto...” — [...] “A dor diz: ‘Passa, momento!’ [...] Mas quer todo o prazer eternidade — [...] — quer profunda, profunda eternidade!”. (NIETZSCHE, 2003, pp. 269-270)

Em contrapartida, o eterno retorno ainda está implícito como algo que ainda não pode ser anunciado; somente na canção seguinte, “Os sete selos”, Zaratustra canta seu explícito amor à vida e seu desejo pela eternidade. Isso ocorre porque o eterno retorno só se anuncia conjuntamente ao amor-fati, o amor ao destino sem exclusão de qualquer contingência da vida, e essa receptividade não é lógica, mas uma força impulsiva. Diferentemente do peso de gravidade Zaratustra não desaparece, pois deseja a volta de toda a sua existência sem a subtração de nada que aconteceu, já que assim desejou. A eternidade da qual Zaratustra se refere se distingue da existência além-túmulo que as religiões criaram, pois é uma eternidade terrena que não foge do corpo nem da terra.

Assim, a metáfora do eterno retorno é a reflexão sobre a volta de todas as vivências e não vivências, questionar-se acerca da hipótese de viver repetidas vezes a própria vida de modo idêntico se torna um pensamento horripilante ou prazeroso. Entretanto, o pensamento de viver o mesmo repetidamente e infinitamente carrega em si o peso, a náusea, a leveza e o prazer. Isto porque cada ato que escolhemos pressupõe a renúncia

de outra coisa, o embrulho de estômago enquanto encaramos tanto as exuberâncias como os arrependimentos uma infinidade de vezes e leveza, pois ao afirmarmos essa dor trágica desejamos cada minúsculo detalhe da mesma forma que as grandes coisas.

E se é o meu alfa e ômega que tudo o que é pesado se torne leve, todo o corpo, dançarino, todo o espírito, ave; e, na verdade, é esse o meu alfa e ômega. Oh, como não deveria eu almejar a eternidade e o nupcial anel dos anéis – o anel do retorno? Nunca encontrei, ainda, a mulher da qual desejaria ter filhos, a não ser esta mulher que amo: pois eu te amo, ó eternidade! (NIETZSCHE, 2003, p. 274)

Apesar da solução de Zaratustra ser a criação por meio da música, em momento algum tal posição se torna uma regra, ou uma solução para todos os homens. Não é uma lei que o autor da obra quer criar, mas uma reflexão sobre desejar a própria vida. Por isso, o autor não sistematiza fundamentações sobre a realidade, isso porque a realidade é diversa e não homogênea. Há um desafio implícito na metáfora do eterno retorno do instante - questionar se esse pensamento nos leva a criar para além da falta de sentido, “tornando quem se é”, ou a sucumbir ao cansaço que diz que nada vale a pena. Criação: é a isso que se refere toda a obra de *Assim falou Zaratustra* e essa ultrapassagem só é possível através da passagem do sofrimento e de sua superação.

Criar- essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações. Sim, muitas mortes amargas deverá haver em nossa vida, ó criadores! Assim, sereis intercessores e justificadores de toda a transitoriedade. (NIETZSCHE, 2003, p. 115)

Pode parecer que a vida contemporânea assume o caráter afirmador da vida, por se consolidar nos prazeres, entretanto, a felicidade superficial em que se vive nega o sofrer, coloca uma imagem de felicidade para todas as situações da vida. Assim, em rebanho são exibidos sorrisos independentemente das situações de dor. Dessa maneira, não há profundidade, ainda não foram encaradas as náuseas. Logo, não se sabe absorver a dor e o riso da mesma maneira, as pessoas continuam valorizando apenas uma parte da vida, seguem dividindo tudo em bem e mal sem criar novos valores. Estar preso à superfície é estagnação e conformismo, perde-se a força por não saber encarar o que é profundo, não se enxerga o homem do alto, teme-se encarar os abismos e ultrapassa-los. Distingue-se, então, esta inércia do desejo de criar em meio à multiplicidade com o excesso. Nesse excesso reside a vontade de potência criadora, que é o contrário de viver com conforto e sem grandes criações.

Deste modo, entrelaça-se aqui a noção de linguagem profética da filosofia trágica, tanto Salaquarda como Machado nos proporcionam perspectivas que colocam centralidade nas metáforas que compõem a obra *Assim falou Zaratustra*. Em concordância, exibem que tais metáforas tornam-se simbólicas, proporcionam a experimentação quase de um ritual dionisíaco, exaltação da vida e dilaceração em contradição e, ao mesmo tempo, interdependentes. Do mesmo modo, faz-se uma profecia anti profética, destruição de valores fracos e reconstrução por meio da valorização da potência, destruição da palavra lógica pela construção dos símbolos.

Por isso, tanto a linguagem profética como a filosofia trágica apontam para a dor e a criação constante. Sendo assim, a filosofia nietzschiana questiona a palavra racional e

possibilita a dança das metáforas, pois, por meio de conceitos, enfraqueceria a existência e a multiplicidade perderia seu lugar. Logo, a linguagem repleta de simbolismos pode ser ilimitada, pode conter tantas interpretações e é nessa abundância que habita sua riqueza. Uma filosofia trágica e de anti pregação compõe-se, então, desses excessos que a poesia e linguagem artística conseguem transportar com êxito.

## Referências

BRAGA, P. A linguagem em Nietzsche: as palavras e o pensamento. *Cadernos Nietzsche*, v. 14, pp. 71-82, 2003.

CAVALCANTI, A. *Simbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.

FERRAZ, M. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

\_\_\_\_\_. Nietzsche: esquecimento como atividade. *Cadernos Nietzsche*, v. 7, pp. 27-40, 1999.

GIACCOIA, O. O Incômodo. *Revista Verve*. São Paulo, número 6, p. 11-22, 2004.

\_\_\_\_\_. Modernidade e economia pulsional: para uma psicofisiologia do excesso. *Revista Ide*, v. 35, n. 55, pp. 103-116, 2013.

KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. Boulevard Saint-Germain, Paris: Payot, 1972.

MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MARTON, S. O eterno retorno do mesmo “a concepção básica de Zaratustra”. *Cadernos Nietzsche*, v. 37, n. 2, pp. 11-46, 2016.

MARTON, S. Silêncio, solidão. *Cadernos Nietzsche*, n. 9, pp. 79-105, 2000.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução Antônio Carlos Braga. 2ª Edição. São Paulo: Escala, 2008.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução Mário da Silva. 12ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

RUBIRA, L. A afirmação trágica do eterno retorno nos Ditirambos de Dioniso. *Cadernos Nietzsche*, n. 30, pp. 183-219, 2012.

SALAGUARDA, J. A concepção básica de Zaratustra. Tradução Scarlett Marton. *Cadernos Nietzsche*, n. 2, pp. 17-39, 1997.

**Recebido em:** 15/Jul/2019 - **Aceito em:** 25/Mai/2020.

# Interpretação e inventividade: diálogos entre Nietzsche e Deleuze leitor de Bergson

## *Interpretation and inventiveness: dialogues between Nietzsche and Deleuze, Bergson's reader*

**Breno Isaac Benedykt**

Doutorando em Filosofia pela USP

Bolsista FAPESP

breno.benedykt@gmail.com

**Resumo:** O presente artigo parte de uma breve problematização do método interpretativo, que, segundo Gilles Deleuze & Félix Guattari, dentre outros de seus contemporâneos, estaria inelutavelmente calcado em funções representativas da vida e do pensamento. Em seguida, volta-se para o desenvolvimento de uma diferenciação entre a interpretação reativa (ou representativa) e a interpretação ativa (ou inventiva), a qual já estaria presente na filosofia de Friedrich Nietzsche, primordialmente em seu livro, *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Por fim, o artigo desemboca nos escritos que Deleuze dedicou à filosofia de Henri Bergson, mostrando como Deleuze encontra neste filósofo uma nova via para ultrapassar o conhecimento representativo, abrindo-o à descoberta das dinâmicas intensivas da duração. Deste percurso, concluímos que, entre Nietzsche e a leitura deleuziana de Bergson, abre-se toda uma nova gama de possibilidades para o fazer interpretativo, entendendo-o como experimentação e invenção.

**Palavras-chave:** Arte; Filosofia; Friedrich Nietzsche; Gilles Deleuze; Interpretação.

**Abstract:** *This article starts with a brief problematization of the interpretative method, which, according to Gilles Deleuze & Félix Guattari, among others of his contemporaries, would always be based on representative functions of life and thought. Then the article turns to the development of a differentiation between reactive (or representative) interpretation and active (or inventive) interpretation, which we found already in Friedrich Nietzsche's philosophy, primarily in his book The Genealogy of Morals: a polemic. Finally, the article ends up with the writings that Deleuze dedicated to Henri Bergson's philosophy, showing how Deleuze finds in this philosopher a new way to surpass representative knowledge, opening it to the discovery of the intensive dynamics of duration. From this trajectory, we conclude that between Nietzsche genealogist and Deleuze reader of Bergson, a whole new range of possibilities emerges to make the interpretation an experimentation and an exercise of invention.*

**Keywords:** Art; Philosophy; Friedrich Nietzsche; Gilles Deleuze; Interpretation.



## Introduzindo o problema

Para o homem dionisíaco é impossível não entender alguma sugestão, possui o instinto para compreensão e adivinhação no grau mais elevado. Ele entra em toda pele, em todo afeto: transforma-se continuamente. (NIETZSCHE, 2015, p. 69)

Quanto mais nos aprofundarmos na natureza do tempo, mais compreenderemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo. (BERGSON, 2006, p. 8)

É sabido que Gilles Deleuze, após seu grande encontro com Félix Guattari, abandonará, definitivamente, qualquer aposta na possibilidade de um entendimento positivo da noção epistemológica de interpretação. Buscando fraturar a identidade transcendental contida no debate estruturalista de sua época, Deleuze, assim como Guattari – e poderíamos incluir aqui outros autores da época, como Michel Foucault –, construirão suas trajetórias filosóficas se distanciando, ou no mínimo, desmontando os mecanismos interpretativos de herança kantiana, freudiana e saussuriana.

Engajados na construção de um horizonte de pensamento em permanente estado de movimento, tais autores acabarão por erguer uma série de ataques às plataformas de pensamento que decalcavam o inconsciente em funções representativas. Entendendo-as como uma maquinaria a reboque de forças que capturam a condição criativa da vida e do pensamento, Deleuze & Guattari, por exemplo, mapeiam uma série de limites presentes nas análises interpretativas advindas da psicanálise, sobretudo aquelas com forte viés freudiano, as quais, mesmo quando pautadas em altos níveis de complexidade, não deixavam de estar ancoradas nos determinismos representativos de uma identidade da presença não revelada.

Como já atentava Deleuze (2018, p. 17, grifos do autor), em seu livro sobre Immanuel Kant: o “que conta na representação é o prefixo: *re*-representação implica uma retomada ativa do que se apresenta (...). É a própria *re*-representação que se define como conhecimento, isto é, como *a síntese daquilo que se apresenta*”. Ora, é notório como a *re*-representação postulada por Kant amarra em sua base epistêmica uma série de campos do saber, ao menos todos aqueles cuja base resguarda o pressuposto de que a experiência do conhecer pode ser substituída pela noção de interpretação, sem que esse processo acarrete qualquer mudança significativa em relação à fixidez de seu fundamento *re*-cognitivo.

Assim sendo, se há um ataque virulento desses pensadores às epistemologias que se consolidaram como interpretativas, isto talvez se deva à constatação de que não há, pela via interpretativa, outro caminho que não este, que acaba por enclausurar a potência do acontecimento em pressupostos identitários – procedimento, portanto, que impediria o pensamento de pensar a irreducibilidade de uma diferença imanente, quer dizer, de uma diferença pura, cuja presença não é *re*-representável.

Contudo, ao que nos parece, tal crítica só se fundamenta na medida em que a interpretação estaria condenada a operar no interior de um pensamento representacional ou *re*-cognitivo: pensamento incapaz de ir além de uma sofisticada reação frente à exuberante multiplicidade de afetos e possíveis que eclodem como inéditos no acontecimento.

É interessante notar como Foucault (2007), em *As Palavras e as coisas*, expõe de modo preciso o funcionamento das categorias que dão condição de possibilidade para os saberes interpretativos de sua contemporaneidade, os quais, como é sabido, têm como pressuposto um inconsciente *re-presentacional*, cujas balizas se dão por meio de estruturas que delinham os limites de toda e qualquer diferença, encerrando-as numa identidade a ser revelada, pois inconsciente. Tais categorias, diz-nos Foucault, são aquelas que

permitem a dissociação, característica de todo saber contemporâneo sobre o homem, entre a consciência e a representação. Definem a maneira como as empiricidades podem ser dadas à representação, mas sob uma forma que não está presente à consciência (...); por outro lado, definem a maneira como a finitude fundamental [(do homem e da consciência)] pode ser dada à representação sob uma forma positiva e empírica, mas não transparente à consciência ingênua. (FOUCAULT, 2007, p. 502)

Ora, tal bipolaridade entre a identidade e a diferença – ou entre a consciência e o inconsciente –, como nos diz Foucault (2007), funciona graças à mediação interpretativa, a qual permite delimitar o diferente, por meio do representado, numa outra identidade pressuposta. Não é à toa que Deleuze & Guattari, ao conduzirem seus ataques estratégicos à psicanálise, poderão afirmar, sem reservas, que, por meio das funções representacionais, toda

a *produção* desejante é esmagada, submetida às exigências da *representação*, aos jogos sombrios do representante e do representado na representação. Aí está o essencial: a reprodução do desejo é substituída por uma simples representação (...). O inconsciente produtivo é substituído por um inconsciente que sabe apenas exprimir-se – e exprimir-se no mito, na tragédia, no sonho. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p 77, grifos dos autores)

É por ter em vista esses tensionamentos em relação às funções representativas da interpretação que o presente artigo procura localizar vias alternativas para o procedimento interpretativo – entendendo-o como um gesto do conhecer. Nesse sentido, o que mobiliza esse artigo é saber se é possível pensar, com Nietzsche e a leitura deleuziana de Bergson, a interpretação como uma experiência de pensamento que faz do acontecimento uma abertura para pensar diferentemente, mais do que um fechamento que restitui o diferente numa identidade pressuposta.

Desse modo, nosso interesse não está diretamente ligado ao problema da verdade, mas antes à pergunta: com quais forças o fazer interpretativo precisa operar para não se fechar nas armadilhas da representação? Ou ainda: quais as nuanças que entram em cena quando a interpretação, ao invés de se render à representação, permite-nos seguir um devir como experiência inventiva do pensamento? Como dirá Deleuze (1997, p. 129), em um de seus últimos textos dedicados à filosofia de Nietzsche: a “questão [– interpretativa –] *quem?* Não reclama pessoas, mas forças e quereress.”

## **Nietzsche e a interpretação como perspectivismo do acontecimento**

Se partirmos do aforismo 202 do livro de Friedrich Nietzsche, *Além do Bem e do Mal*, no qual se lê:

o que aqui julga saber, o que aqui se glorifica com seu louvor e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho homem [...]. Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho: - logo, tal como entendemos as coisas, apenas uma espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo mais elevadas, são ou deveriam ser possíveis. (NIETZSCHE, 2005, p. 89, grifos do autor)

Podemos notar, nessa passagem, como Nietzsche instaura um problema, ao mesmo tempo, ético, estético e político, a respeito do saber e da moral que ancorava a Europeia de sua época. O problema ganha notoriedade para nós a partir do momento que Nietzsche evoca a possibilidade de existir; antes, depois e ao lado dessa moral de rebanho, muitas outras morais. Ora, Nietzsche, mesmo submetido às forças de sua época, quer dizer, ao “instinto do animal de rebanho homem”, foi capaz de captar e, mais do que isso, de criar aberturas para outras perspectivas e interpretações do mundo e da vida – por vezes, levando-nos a pensar que, se há tantos deuses quanto perspectivas, é porque é possível que haja tantos mundos quanto interpretações. Lembremos, todavia, que para Nietzsche, o interpretar é um fazer inseparável da condição humana, sendo este, portanto, um campo de forças mutante e inseparável de todo e qualquer corpo social.

Como escreveu Müller-Lauter (1997, p. 125, grifos do autor), por meio de um magnífico recorte de passagens de Nietzsche: “O’ interpretar não tem ‘existência como um ‘ser’”, no sentido de permanência, porém “como um *processo*, um *vir-a-ser*”. É por meio dessa visão que Nietzsche perspectiva a interpretação como um problema que excede o sujeito enquanto ser gregário; abrindo espaço para a realização de uma genealogia sem fundamento primeiro. A genealogia, portanto, é da multiplicidade dos mecanismos interpretativos do *devir*-humano do homem, quer dizer, dos modos preponderantes de funcionamento de suas concepções e experiências morais. É sabido que Nietzsche localizará, entre outros procedimentos de servidão moral do homem europeu, a dívida, a dualidade entre o bem e o mal, o sentimento de culpa, o ressentimento e a má consciência. Contudo, tais procedimentos não se reduzem a representações sociais, ao contrário, eles operam como organizadores viciosos que dão representatividade aos acontecimentos que excedem o próprio *devir*-humano do homem.

Dito isto, é preciso avançar e entender como o conceito nietzschiano de interpretação supera o perspectivismo polivalente das subjetividades de um Eu substancializado. No limite, é possível dizer que, para Nietzsche, a interpretação tem existência própria, quer dizer, ela “vem, independente de minha vontade costumeiramente envolta e ensombrecida por uma multidão de sentimentos, desejos, aversões, também de outros pensamentos...” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 150). É assim que Nietzsche vê, na interpretação, não apenas um processo de estagnação do acontecimento, mas também, num nível mais superficial, o contínuo processo de criação, capaz de ir além de sua gregária vontade de estagnação. Vontade esta, como sabemos, típica da moral de rebanho, a qual facilmente se entrega às unidades constantes e às categorias fixas, transformando o mundo, a vida e o pensamento num peso sem enigma e sem multiplicidade.

A interpretação dada pelo homem, portanto, tem como uma de suas tendências a unidade transcendente, mas ela, em si, não é outra coisa que parte de uma batalha preenchida por antagonismos de afetos, vontades e forças, que antecedem a sua solidez ou entrada na cena gregária das verdades e valores sociais. Para que cada interpretação apareça como gregária, é preciso que determinadas forças se solidifiquem numa gramática, vencendo – temporariamente – outras forças; situação que tende a escamotear a multiplicidade de afetos, pensamentos, disputas e práticas que a envolvem desde dentro numa nebulosidade cinza e caótica. Processo este muito mais criativo do que reativo, ainda que sua solidificação seja, mormente, reativa, justamente por apoiar-se na moral gregária que lhe dá coesão e aderência a outras forças, igualmente reativas. Como explica Gérard Lebrun: ao vivente

é a própria vida que lhe ordena forjar o que é 'fixo', 'durável', 'semelhante'. Mas, até aqui, nada de grave. A impostura – que, repetimos, precisa ser distinguida com muito cuidado da falsificação – começa com a atitude que nos impõe esquecer que nossas 'verdades' são de origem vital e de natureza autoritária, e nos obriga a acreditar que elas nada têm a ver com a atividade criadora (schaffende) do ser vivo. (LEBRUN, 1988, p. 137)

Não é à toa que Nietzsche irá desenvolver, ao longo de seu percurso genealógico, toda uma tipologia das interpretações, buscando distinguir as ativas, isto é, que se sabem como atividade criadora num universo de caos e enigmas, daquelas reativas, ou seja, que emergem soterrando cada acontecimento, por meio de uma interpretação negativa em relação à sua multiplicidade, pretendendo erigir sobre o mundo sua verdade irrefutável. Talvez possamos dizer que se trata de uma distinção entre as interpretações libertadoras da vida e as interpretações que fazem do devir-humano, um devir-servil. Não podemos, entretanto, esquecer como, para Nietzsche, toda interpretação e os combates que a constituem, expõem consigo um modo de vida, uma tipificação existencial da vontade de potência. Nesse sentido, para Nietzsche, uma interpretação é inseparável de um tipo singular de ascese e experimentação, a qual não se reduz, necessariamente, às regras sacerdotais.

Se há tantos vetores, forças e vontades em jogo, a criação de uma interpretação não pode, de acordo com Nietzsche, ser reduzida a um processo teórico de redução do objeto real a um objeto de conhecimento, ou ainda, do sujeito empírico em um sujeito de saber. É no avesso dessas concepções que Nietzsche se posiciona, expondo como se trata, antes de tudo, de uma multiplicidade de forças e vontades, constituída por pequenas lutas “dos enfermos contra os sãos – uma luta quase sempre silenciosa, com pequenos venenos, com agulhas, com astuciosa mímica de mártir” (NIETZSCHE, 2014, p. 105). Criar uma interpretação, portanto, está longe de se resumir a resoluções verídicas de uma presença oculta da verdade. Para Nietzsche, o fazer interpretativo, em seu sentido ativo, pressupõe um verdadeiro mergulho nos vetores da vontade de potência, ciente de que, para a vontade de potência, não há nem unidade, nem finalidade moral; ela é multiplicidade e para ela só há movimento e multiplicidade de forças em luta. Nenhuma força, nesse sentido, é singular e, conseqüentemente, toda interpretação só ganha notoriedade por meio de combates inéditos, em sua maioria, silenciosos, envolvendo novos arranjos afetivos, baixezas, e, por vezes, experiências abismais.

Conforme vimos Lebrun (1988) nos dizer, para Nietzsche a distinção não é entre o verdadeiro e o falso, mas entre a falsificação ativa e a impostura reativa, sabendo que, para Nietzsche, toda criação que excede as interpretações fixadas pelo *dever-humano* do homem são necessariamente falsificações ativas – enquanto a impostura é a posição de uma verdade que quer aparecer como não-inventiva, e assim impedir toda e qualquer proliferação de novas interpretações. A impostura, nesse sentido, são os fluxos de interpretações que visam a estancar a condição vital da atividade interpretativa como fonte inventiva do ser frente àquilo que o excede enquanto homem gregário.

Para compreender melhor essas tipificações, é imprescindível termos em mente como Nietzsche, ao fazer a genealogia das interpretações que constituem o homem europeu de sua época, cria, por sua vez, um tipo *ativo* de interpretação, capaz de lançar o leitor no fluxo inventivo de seu pensamento sobre a vida e o mundo, impulsionando-o, ao mesmo tempo, a viver e pensar a relação das forças e vontades entre diferentes e autênticos modos de vida.

Nietzsche vê na prática da interpretação genealógica a possibilidade de fundar uma leitura *criativa* e *destrutiva* das *impostoras* da interpretação *reativa*; numa verdadeira luta contra a moral de rebanho. É assim que o Eu e a Terra passam à condição de forças não substancializáveis e o contato do homem com o mundo passa à condição de um encontro com a infinita multiplicidade de afetos, impulsos, energias e vontades que fazem dele um excedente criativo. Talvez possamos dizer que enfrentar a vontade de potência, ou a Terra, como fonte de criação interpretativa, é o mesmo que encarar o pensamento e a vida como um campo de experiências não representativas. Tendo isto em vista, Nietzsche parece ter percebido o duplo vetor da interpretação: por um lado, ela é clausura da potência, a qual quer fazer da imanência um idêntico moral, a representação da vida e dos pensamentos, o fundamento de sua existência, e, por outro lado, ela é abertura aos acontecimentos e, num só tempo, expansão para outras possibilidades de vida e pensamento – sabendo, no entanto, que sempre há a possibilidade de reversão de um tipo de interpretação em seu avesso, justamente porque as forças e suas disputas são moveis e, assim, impõem novos caminhos às interpretações passadas.

Tal consideração nos coloca diante do problema dos modos de vida, pois, a tendência da interpretação – e esse é seu modo preponderante – a constituir-se como um simples efeito conservativo, capaz de fixar e estancar a dinâmica das forças e vontades, acaba por revelar certa disposição do *dever-humano* do homem europeu (ou civilizado) para o seu fechamento. Nietzsche (2014, p. 111), nesse sentido, insiste na importância de uma interpretação que dê conta de desbancar toda representação unitária dos acontecimentos, pois cada interpretação como essa, não é apenas um ponto de vista, mas “uma má disposição fisiológica”. Ora, como vimos, uma má disposição fisiológica não é a má disposição de uma alma presa em um corpo, de uma forma presa em uma matéria informe, mas, mais radicalmente, a má disposição das forças e vontades de todo um campo de individualizações dos modos de vida e pensamento, o qual, ao invés de proliferar interpretações criativas e expansivas, faz crescer e expandir interpretações que sufocam a vida e reduzem o pensamento a círculos viciosos.

Como atenta o filósofo, onde cresce o deserto, há um “instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote [...] o organizou” (NIETZSCHE, 2014, p. 116).

Isto, contudo, não quer dizer que os acontecimentos tenham necessidade de uma organização interpretativa que lhe dê uma verdade e um valor, muito pelo contrário, interpretar é, antes de tudo, *querer* se apoderar de um acontecimento *sem organização* prévia; e é nessa medida que o artista ou o filósofo podem lançar, por meio dele, nova luz no pensamento, ou então, o sacerdote, condenando-o, fazer dele a clausura do homem num círculo vicioso de verdades e valores. Assim, cada movimento interpretativo está sempre ligado a um movimento dos modos de vida, isto é, está ligado à preponderância de certas forças e vontades, haja vista que interpretar está sempre ligado a uma disposição fisiológica. Desse modo, Nietzsche chama atenção para o fato de que a criação de interpretações, sobretudo de novas interpretações, é o efeito necessário de um vivente que depara com acontecimentos singulares, coletivo e/ou individual, frente ao qual um *vazio* de sentidos se impõe, fazendo-o pensar; pois algo de disruptivo nasceu do caos e um salto se fez necessidade. É isto que Nietzsche nos dá a ver quando, ao criticar o ideal ascético, pregado pelos sacerdotes, expõe a dor como um acontecimento singularizante, quer dizer, como um afeto que abre uma lacuna para novas significações e, ao impor uma nova forma de experiência, traz consigo o surgimento de novos modos de vida:

Qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o "*faute de mieux*" [mal menor] *par excellence*. Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. A interpretação – não há dúvida – trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sob a perspectiva da *culpa*... (NIETZSCHE, 2014, p. 139, grifos do autor)

Vemos aqui como a interpretação é a prática predileta do ideal ascético, o qual, segundo Nietzsche, criou a perspectiva que faz do acontecimento da dor a representação de uma *culpa*, quer dizer, a relação de causalidade entre uma falta e um acontecimento, ou melhor, entre um acontecimento e outro. Responsabilização transcendente de dois acontecimentos imanentes. Mas é ela mesma quem nos dá a ver como há, na interpretação, uma disputa em torno dos modos de vida e suas perspectivas, pois, sendo efeito de acontecimentos sem causa *a priori*, a interpretação não pode ser uma coisa além de uma invenção de superfície; efeito de uma determinada disposição fisiológica das forças, ou ainda, de uma determinada forma de constituição dos modos de vida.

É nessa toada, que Nietzsche abre a terceira dissertação da *Genealogia da Moral: uma polêmica*, com excelente humor. Deixando transparecer claramente como é sempre a multiplicidade que constitui a vontade de potência, Nietzsche mostra como a multiplicidade dos tipos e forças é que dá a ver o movimento de uma série de interpretações. Gesto que escancara como elas se apoderam, cada uma ao seu modo, das forças que lhes estão disponíveis, inserindo-as em outras interpretações, vinculando-as em perspectivas que dizem respeito aos seus mais diversificados modos de vida.

Assim, escreve Nietzsche com maestria:

O que significam ideais ascéticos? – Para os artistas nada, ou coisas demais; para os filósofos e eruditos; algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade; para as mulheres, no melhor dos casos um encanto a mais de sedução, um quê de *morbidezza* na carne bonita, a angelicidade de

um belo e gordo animal; para os fisiologicamente deformados e desgraçados (a *maioria* dos mortais) uma tentativa de ver-se como “bons demais” para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua grande arma no combate à longa dor e ao tédio; para os sacerdotes, a característica fé sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e “suprema” licença de poder; para os santos, enfim, um pretexto para a hibernação, sua *novissima gloriae* cupido [novíssima cupidez de glória], seu descanso no nada (“Deus”), sua forma de demência. Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu horrorvacui [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo e preferirá ainda querer o nada a nada querer*. – Compreendem?... Fui compreendido?... “Absolutamente não, caro Senhor!” – Então começemos do início. (NIETZSCHE, 2014, p. 80, grifos do autor)

Ora, trata-se de um jogo tênue, de difícil demarcação, ainda que bem-humorado, cuja questão fulcral é mostrar como o *querer*, isto é, a vontade de potência, é inexoravelmente vitoriosa, e como o homem precisa de um *vácuo* de sentidos para fundar suas mais nobres interpretações, ainda que, mormente, suas interpretações neguem sua condição inventiva. Tal sutileza parece ser um dos problemas centrais da interpretação, pois, como vimos, exceto poucas exceções, a saber, aquelas com radical força *falsificadora*, as inventividades tendem a se entregar à fixidez de uma gramática gregária; a ser rapidamente convertidas em representações, cuja unidade circula como uma *impostura* da vontade frente à vida e a sua vontade de criar.

Mas, e a representação nisso tudo? Nietzsche (2014, p. 104, grifos do autor), numa passagem das mais irônicas, recorrendo à figura do sacerdote, esclarece o elo entre a interpretação e os fracos *quereres*: “Que desejam realmente [os sacerdotes]? Ao menos *representar* o amor, a justiça, a superioridade, a sabedoria – eis a ambição desses ‘ínfimos’, desses enfermos! E como esta ambição torna hábil!”. Lembremos aqui uma colocação de Deleuze, que, nesse sentido, é decisiva; presente em seu ensaio *Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno*:

A lógica [para Nietzsche] é substituída por uma topologia e uma tipologia; há interpretações que supõem uma maneira baixa ou vil de pensar, de sentir e mesmo de existir; há outra que dão testemunho de uma nobreza, de uma generosidade, de uma criatividade..., de modo que as interpretações julgam, antes de tudo, o “tipo” daquele que interpretam, e renunciam à questão “que é?” para promover a questão “Quem?”. (DELEUZE, 2006, p. 157)

Para encerrar, lembremos como Foucault, fazendo eco às partes finais do livro *Genealogia da Moral – uma polêmica*, revela a dinâmica das batalhas como um jogo que, mesmo à revelia do sacerdote, não para de vazar, isto é, de inventar novas interpretações:

interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. (FOUCAULT, 1984, p. 26)

E, podemos acrescentar, de mudanças no sistema de regras que ele mesmo criou e não cessa de criar, por meio de suas mais diversas interpretações, deslocando, a cada nova interpretação, seu horizonte e seus modos de vida. As interpretações, nesse sentido, participam da criação inexorável de novos sistemas de regras num jogo

indomável entre forças e vontades, onde novos modos de vida se ensaiam, ao mesmo tempo em que inventam diferentes perspectivas ou interpretações.

Vemos, assim, como, para Nietzsche, a questão da interpretação configura um problema ao mesmo tempo ético, estético e político, pois traz à tona a nervura da relação do homem com o mundo, o solo de suas criações e, ao mesmo tempo, a base de sua servitude. Não é à toa, nos diz o filósofo, que o “abismo entre saber e poder é talvez maior, e também mais inquietante, do que se imagina: o homem que pode em grande estilo, o que faz, terá de ser provavelmente um ignorante” (NIETZSCHE, 2005, p. 146). Ora, a ignorância aqui não é a negação de todo e qualquer saber, mas, antes, a abertura para o encontro com os enigmas do mundo, de onde pode retirar uma nova visão, pois sabe que é de sua ignorância frente aos enigmas que as interpretações mais radicais a respeito de uma nova possibilidade de pensar e viver podem nascer, expandindo a vida e o pensamento, por meio de um verdadeiro perspectivismo inventivo.

### **O bergsonismo de Deleuze e a interpretação como arte da emoção**

Vimos até aqui como a interpretação traz consigo uma tendência a representar os acontecimentos e, assim, escamotear tanto a multiplicidade afetiva de sua imanência como a disputa de forças que a constitui e lhe são inseparáveis. Mais do que isto, vimos como as interpretações são uma fonte inventiva do próprio fluxo da vida, com seus antagonismos, tensões e perdas de saber. Ela é, nesse sentido, parte integrada à caótica e pulsante vontade de potência, cuja proliferação de formatos e sentidos é anterior à sua fixidez em verdades pretensamente imutáveis. Mas também mostramos como o mergulho no acontecimento e a abertura para suas variações afetivas constituía uma fonte inesgotável para a criação de novas e radicais interpretações. Com Nietzsche genealogista, aparecia toda uma pragmática inventiva da vida e do pensamento, entendendo-a como fonte interpretativa do mundo - *falsificações* da multiplicidade afetiva na forma de arte e de filosofia, de pensamentos e dos modos de vida.

Se é verdade que Deleuze, em seus escritos sobre Bergson, não faz uso, ou quase não o faz, da palavra interpretação, valemo-nos aqui do fato de que, nesse mesmo período de sua trajetória filosófica, ele ainda o faz, por exemplo, em seus livros *Nietzsche e a filosofia*, de 1962, e *Proust e os signos*, de 1964. Nesse sentido, tomamos a liberdade de oscilar em nosso texto – mas não nas citações – entre as palavras conhecimento e interpretação, utilizando-as como sinônimos, pois, em nosso entender, para Deleuze, neste momento de sua trajetória, ambas as palavras operam no interior de um mesmo conjunto de problemas – afinal, o que é o conhecer, se não criar uma interpretação?

Por fim, vale ressaltar que, se nos interessamos pela leitura deleuziana de Bergson, isto se deve ao fato de que é nela que encontramos a questão metodológica da interpretação sendo desenvolvida de um modo extremamente fecundo para a reflexão do problema posto neste artigo, a saber: quais são as possibilidades de uma interpretação dos afetos e forças da vida, cuja dinâmica não escamote a sua condição inventiva, ou seja, que não a reduza a imagens, ou cenas, representativas? Se essa articulação entre Nietzsche e a leitura deleuziana de Bergson pode funcionar para além dos desdobramentos já realizados por Deleuze, em suas obras de maturidade, isto talvez se deva ao fato de que, como salienta Éric Alliez, é Bergson que arremessa



Deleuze até Nietzsche, e é Nietzsche, por sua vez, que faz com que Deleuze precise voltar a Bergson:

o descentramento operado por Deleuze sobre a obra bergsoniana [... pode ser compreendido pelo fato de que] a descoberta “tardia” de Nietzsche, que alimentaria a publicação de *Nietzsche e a filosofia* (1962), fora como que suscitada pelos primeiros estudos bergsonianos [(1956)], antes de fecundar, por sua vez, *O bergsonismo* (1963). (ALLIEZ, 2000, p. 247)

Vemos, assim, que não é o autor Deleuze, mas a experiência de ziguezaguear entre o pensamento de Bergson, operado por ele, e aquele de Nietzsche, que constitui um inesgotável campo de possibilidades para pensar injunções metodológica; e é nesse intermezzo que este artigo pretende se situar.

Desde o início de seus estudos sobre Bergson, publicados em 1956, Deleuze (2012) insiste na inseparabilidade do problema ontológico em relação ao metodológico, algo que irá desaguar em uma de suas linhas filosóficas mais importantes, a saber, em seus conceitos de diferença e de repetição. Na base dessa problematização, encontra-se a disjunção operada por Bergson entre a distensão espaço-temporal da vida ordinária, como multiplicidade extensiva, e a contração intensiva do impulso vital, como multiplicidade pulsante. Coexistentes e, portanto, jamais excludentes, a primeira, comumente chamada por Deleuze de *atual*, constitui o plano da organização sucessiva o tempo e os limites mensuráveis de nossas situações perceptivas, grosso modo, a matéria utilitária da vida humana; nela, nos diz o filósofo, vivemos a percepção redutiva do mundo e dela apreendemos nossas ações adequadas – trata-se do plano da vida cotidiana e do conhecimento representativo do mundo, dos acordos ou correspondências motoras e intelectuais. Por outro lado, num outro plano, que lhe é ontologicamente primeiro e inseparável, cujo nome preferido por Deleuze é o de *virtual*, encontramos as nuances do ‘Ser’, sua multiplicidade não-quantificável, onde vive a desmesura do passado puro, ou ainda, a duração cósmica do mundo. Deleuze (2012, p. 127, grifos do autor), em seu ensaio decisivo, *A concepção da diferença em Bergson*, na tentativa de fazer uma primeira dobra radical do pensamento bergsoniano para as suas necessidades filosóficas, esclarece: “a duração é o que difere de si. A matéria, ao contrário, é o que não difere de si, o que se repete”.

Ora, desde já podemos perceber a procura por um elo entre o conhecimento e o mundo que esteja além e aquém do binarismo clássico da história da filosofia, a saber, entre o ideal e o ideado, a substância e a representação, o uno e o múltiplo, a ordem e a desordem; sem, contudo, apontar para uma estrutura ou um mecanismo mais profundo e racionalmente anterior ao dualismo. Trata-se, ao invés de tomar os caminhos do estruturalismo ou de se deixar levar pelas dualidades, de ir à procura por “uma outra relação com as coisas” (DELEUZE, 2012, p. 104). Relação esta que pede por uma interpretação apegada às nuances do ‘Ser’, para a qual as dicotomias e as contradições da matéria constituem apenas o lado menos frutífero do impulso vital. Como salienta Deleuze (2012, p. 128), trata-se de ir “até o fim, até ver, enfim, na matéria uma derradeira nuance da duração”.

Tal disjunção, entre a organização espacial e a duração, entretanto, não se reduz à separação clássica entre essência e existência, o ser e o nada, mas, ao contrário, para

o bergsonismo de Deleuze (2012), tais diferenciações só podem existir por meio de generalizações demasiadamente abstratas e, portanto, incapazes de ver a implicação de uma na outra e, mais do que isto, a condição primária da duração em relação ao plano sensório-motor. Não é à toa que Deleuze (2012) acentua a importância de um conceito intermediário, mas não mediador, a saber, o de *atualização*. Sua sensação intensiva não se reduz a um dos polos, *virtual* ou *atual*, mas aponta para o que acontece *entre* eles, virtual e atual, por meio do qual é possível explorar até as últimas consequências uma nova pluralidade de visões do mundo, que são, no limite, efeitos de um único plano, ou seja, de um monismo radical.

Na vida, sinaliza Deleuze (2012, p. 87), “há somente linhas de atualização, sendo *umas sucessivas* [(atuais)], *outras simultâneas* [(virtuais)], mas cada qual representando uma atualização do todo em uma direção e não se combinando com as outras linhas ou outras direções”. Trata-se, portanto, de singularizações próprias a cada atualização, tendo cada uma delas uma tendência, ora queda inesperada do virtual no atual, ora, o inverso, fagulha do atual penetrando o virtual. Em ambos os casos, o acordo da multiplicidade atual se desestabiliza e, num só tempo, a aparente constância dos intensivos virtuais expõe sua real inconstância. Não se trata, portanto, de desqualificar um plano para dar tudo ao outro, mas, como explica Michael Hardt (1996, p. 44): o principal é “elaborar o movimento positivo do ser entre o virtual e o atual o qual dá suporte à necessidade do ser [(sua singularização)] e faculta ao ser tanto a mesmidade quanto a diferença.”

Destarte, já podemos notar como há um tipo de interpretação cuja operacionalidade não excede o âmbito das coordenadas atuais, restrito nesse sentido ao círculo vicioso das repetições e representações de nossas funções e experiências ordinárias. Não se trata aqui apenas de interpretações do *senso-comum*, mas, mais radicalmente, de todo um nível de pensamento. E, nesse sentido, de um tipo de interpretação que também perpassa os saberes científicos e inclusive a própria história da filosofia; ao menos, toda vez que se mostra incapaz de pensar o “Ser” da mudança.

Vemos, assim, como a distinção entre o movimento extensivo e o movimento da duração se converte na pedra angular para pensarmos a importância de uma interpretação cuja atenção está voltada para a vida e não mais para suas funções orgânicas. Trata-se, assim, de captar pela abertura do atual a potência inventiva da interpretação. Separar o misto, nos diz Deleuze (2012); eis a primeira tarefa para pensar uma interpretação capaz de estar conectada ao impulso vital. Para pensar tal separação, tenhamos em mente a seguinte passagem, na qual Deleuze expõe a solução bergsoniana para o paradoxo de Zenão de Eleia:

Com efeito, como experiência física, o movimento, ele próprio, é um misto: de uma parte, o espaço percorrido pelo móvel, que forma uma multiplicidade numérica indefinidamente divisível, da qual todas as partes, reais ou possíveis, são atuais e só diferem em grau; de outra parte, o movimento puro, que é *alteração*, multiplicidade virtual qualitativa, como a corrida de Aquiles, que se divide em passos, mas que muda de natureza toda vez que se divide. (DELEUZE, 2012, p. 42, grifo do autor)

Ora, se Aquiles nunca consegue atingir a tartaruga que partiu antes dele, mesmo sendo, muitas vezes, mais rápido do que ela, devido à lógica das divisões do espaço ao

infinito, isto se deve, não necessariamente às coordenadas espaciais, mas ao fato de que o movimento extensivo não exprime por si só o Todo do acontecimento; a cada divisão, pontua Deleuze (2012), há uma movência (alteração), na *natureza* do acontecimento, e é por isto que é possível afirmar que Aquiles e a tartaruga não se encontram no mesmo plano; a diferença entre eles, nesse sentido, não é apenas atual, mas implica em si uma diferenciação virtual. Tal exposição nos dá justamente o limite das interpretações que se restringem ao âmbito da representação dos corpos no espaço; tais interpretações só podem encurralar acontecimento num círculo vicioso, pois são incapazes de apreender a vida, ou melhor, o ser do devir. Presa à representação da corrida, a própria memória intensiva, que é de direito a lembrança viva do acontecimento, torna-se incapaz de penetrar na sua duração.

Tendo em vista a afirmação deleuziana a respeito da coexistência entre as linhas divergentes do atual e do virtual, resta, agora, compreendermos em que medida é possível encontrar nas linhas do atual uma lacuna capaz de desviar o pensamento das interpretações representativas, levando-a a uma interpretação para além dos limites da mesmice perceptiva e suas repetições utilitárias. Ou seja, cabe a nós mostrar como nas interpretações do mundo há sempre um determinado *vazio* de invenção: um escape virtual.

Como situação capaz de mostrar um tipo de fissura do atual por onde pode o virtual se alastrar, Deleuze (2012) gosta de fazer uso de uma famosa cena quase cinematográfica, utilizada por Bergson, a saber, a do vínculo entre o tempo de diluição do açúcar no café e o tempo da experiência vívida como (im)paciência por aquele que espera pelo adoçamento de seu café. Entre o indivíduo e a xícara de café, nos diz Deleuze, nasce uma tensão transbordante; uma intensidade afetiva inexorável para uma interpretação ordenada das relações de diluição do açúcar no café. A intensidade afetiva da espera vaza sobre o saber e aponta, nesse sentido, para uma mudança na *natureza* da experiência. Tal mudança produz, literalmente, uma violência sobre os limites do plano atual; transformando-o num acontecimento irreduzível ao conhecimento representativo da cena. Não basta representar os corpos em cena, é preciso apreender a espera.

Há, nesse sentido, uma atualização intensiva das linhas do virtual, que acontecem sem pedir passagem, para os limites das linhas do atual, e, no entanto, seu acontecer é inseparável da situação atual. De uma experiência como essa, é possível retirar uma imagem para além da imagem perceptiva, ou seja, é possível inventar uma interpretação que traduza, mais do que os termos em cena, a pressão da memória pura, isto é, a imagem da espera. Trata-se, nesse sentido, de duas interpretações distintas, mas não necessariamente excludentes; o que uma exclui é o próprio acontecimento, enquanto a outra, sem excluir necessariamente a primeira, expõe a abertura virtual do acontecimento.

Temos em demasia o hábito de pensar uma cena como essa por meio de uma interpretação simplesmente sensório-motora, reduzindo a própria espera a uma representação não-intensiva. Mas Deleuze (2012) nos convida a pensar a insuficiência desse plano representativo, na medida em que ele é incapaz de expressar o que acontece no corpo/pensamento. Ele é incapaz, nesse sentido, de exprimir, não o que percebemos, mas o impulso vital daquilo que vivemos.

Por isso, esse tipo de interpretação deve ter em conta uma parte perceptiva e uma parte motora, mas, e isto parece ser o fundamental, ela deve ir além e ser preenchida por um desvio afetivo capaz de nos dar – ou devolver – a potência de um apego às intensidades do acontecimento. Teríamos então, segundo Deleuze (2012, p. 19), no interior de uma mesma interpretação, “entre um movimento recolhido (excitação) e um movimento executado (respostas) [...], um intervalo, um desvio”; e é pelo encontro com esse desvio que a percepção atual se rompe e um ar desnorteante de afetos entra em cena.

Não se trata, portanto, apenas de uma distinção metodológica, ao contrário, podemos afirmar, com Deleuze (2012), que a duração é de direito uma libertação do espírito e que se há uma interpretação atenta às nuances da atualização, ela deve ser reconhecida pela visibilidade que dá à pura heterogeneidade das linhas virtuais. Cada nuance não perceptível, mas apreensível por uma atenção à vida e ao mundo, “se confunde com uma ‘hesitação’ das coisas e, assim, com a criação no mundo”, e se o vivente tem finalidade, afirma Deleuze (2012, p. 92), “é por ser ele essencialmente aberto a uma totalidade também ela aberta”.

Totalidade e direito, nesse caso, não querem dizer outra coisa além do reconhecimento da condição real do virtual.

Uma interpretação capaz de apreender o virtual em sua a-representatividade é uma interpretação à altura de um acontecimento. Tornar-se capaz de ver a experiência de incomensurabilidade do virtual em atualização, o qual dá ao pensamento a potência para fazer da interpretação, invenção. Momento no qual a tarefa da filosofia já não é pensar as condições do conhecimento, mas criar justo uma imagem.

Dirá Deleuze, anos depois, quando já houver vinculado, numa nova dobra filosófica, o pensamento de Bergson com a invenção do cinema:

Censuram-me por retomar análises de Bergson. Com efeito, é um retorno muito novo que Bergson faz, ao distinguir a percepção, a afecção e a ação como três espécies do movimento. É sempre novo porque me parece que isto nunca foi bem assimilado, e faz parte do que é mais difícil e mais belo no pensamento de Bergson. (DELEUZE, 1992, p. 156)

Nessa passagem, Deleuze (1992) parece nos dizer que retomar os problemas postos pelo bergsonismo, ou por qualquer grande pensador, é um ato sempre novo, e novo num sentido profundo, ou seja, na medida em que lê-los põe o pensamento numa nova abertura ao Todo, num novo processo de interpretação-invenção, pois não podemos interpretar seus conceitos sem, ao mesmo tempo, sentir como eles nos ultrapassam. Como Deleuze redescobriu Bergson quando foi ao cinema, cabe a cada filósofo criador encontrar suas linhas de conexão.

Toda uma questão, mostra Deleuze em *Diferença e Repetição*, de como se concebe e se dramatiza a experiência do pensamento:

Não é de admirar que o *estruturalismo*, nos autores que o promovem, seja tão frequentemente acompanhado de um apelo a um novo teatro ou a uma nova interpretação (não-aristotélica) do teatro: teatro das multiplicidades que, sob todos os aspectos, se opõe ao teatro da representação, teatro que não deixa subsistir a identidade de uma coisa representada, de um autor, de um espectador, de um personagem em cena, qualquer representação que possa,

através das peripécias da peça, vir a ser objeto de uma recongnição final ou de um reconhecimento do saber, teatro de problemas e de questões sempre abertas, levando consigo o espectador, a cena e os personagens no movimento real de uma aprendizagem de todo o inconsciente, cujos últimos elementos são ainda os próprios problemas. (DELEUZE, 2000, p. 318)

## **Conclusão – as flechas da interpretação inventiva**

Tendo como objetivo central expor algumas possibilidades que a genealogia de Nietzsche e o bergsonismo de Deleuze abrem para o fazer interpretativo, pensando-o como experiência inventiva, resta pontuar algumas diferenças entre as soluções apresentadas pelo caminho de Nietzsche e aquelas do bergsonismo de Deleuze. Como vimos, toda a discussão nietzschiana está voltada para uma problematização, tanto ética como política, das formações de um pensamento gregário, tendo como objetivo colocar em xeque a moral do homem europeu. É assim que o filósofo revela a condição imanente desses processos, quebrando qualquer fundação transcendente do conhecimento e, portanto, expondo a potência inventiva do devir humano ao criar uma interpretação de mundo que é inseparável da invenção ou propagação de um modo de vida.

A via bergsoniana aberta por Deleuze, preocupada antes de tudo com o impulso vital que faz do homem um ser capaz de criar, não chega a marcar, de modo tão evidente, o teor ético e político de seu pensamento. O que lhe interessa, nesse momento, é mostrar como há uma verdadeira ontologia da invenção que perpassa o homem a cada (re)descoberta do elã vital, que lhe dá o impulso necessário para conhecer o 'Ser' para além de seus mecanismos representacionais. Podemos dizer, sem dúvida, que há aqui uma preocupação ética; contudo, esta não aparece de modo tão explícito como a vemos em Nietzsche.

No entanto, é entre eles que, para nós, aparecem vias alternativas para conceber o que fazer diante do pensamento, quando não se trata mais de revelar o não revelado. Não precisamos descartar a função interpretativa, talvez o melhor seja, justamente, o contrário, forçar sua tensão ao entendê-la como uma experiência que é primordialmente inventiva, tanto em seus processos mais tênues e corriqueiros, como nos casos mais radicais, de enfrentamento de um verdadeiro abismal do pensamento. Entrar nessa cena de combate, ao invés de sair dela, lembrando que sempre é possível fazer da interpretação um processo de aprendizagem filosófica, de criação de um modo de existência, sem precisar recorrer a qualquer representação final de um problema.

Para encerrar, vale a pena retomarmos o livro de Deleuze sobre Kant. Deleuze (2018), focando na atualidade das três críticas, buscando atingir suas virtualidades, encontrou, no pensador da *representação*, uma compreensão excepcional a respeito das experiências de pensamento que fazem com que o pensamento tenha necessidade de inventar novos acordos entre suas faculdades subjetivas, numa espécie de salto inventivo. Nessa análise, Deleuze localiza, principalmente, uma linha da reflexão kantiana que se abre, talvez a contragosto do próprio filósofo das críticas, à possibilidade de uma experiência absolutamente inventiva do pensamento. Trata-se de algo que acontece na disposição do gênio, o qual, em vez de representar o gosto, "*anima* o gosto

na arte dando-lhe uma alma ou uma matéria [...]. O gênio [- insiste Deleuze -] é um chamado lançado a outro gênio; mas, entre os dois, o gosto se torna uma espécie de intermediário” (DELEUZE, 2018, p. 70).

O gênio, como vemos, não é caracterizado pela sua subjetividade, mas pela sua experiência de invenção de um novo acordo com o gosto. Ele, nesse sentido, é aquele que ao invés de representar o gosto, lhe dá uma nova ‘alma’ – lhe dá uma virtualidade inédita, (re)liga-o com seu abismo. Ora, a genialidade, lançada a outro gênio, parece ser justamente essa interpretação do mundo ao modo de um gesto inventivo, o qual, enquanto tal, não escamoteia seu caos afetivo, mas o conecta, por meio de um novo acordo, com a vitalidade das dissonantes pulsações de seu espectador, tornado, ele mesmo, novo gênio, novo intérprete.

## Referências

ALLIEZ, É. Sobre o bergsonismo de Deleuze. In: ALLIEZ, É. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Tradução de Ana Lúcia Oliveria. São Paulo: Ed. 34, 2000.

BERGSON, H. *Memória e Vida*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Ed. Martins Fontes. São Paulo, 2006.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2018.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

\_\_\_\_\_. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. In: LAPOUJADE, D (Org.). *A ilha deserta*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Ed. Relógio d’água, 2000.

\_\_\_\_\_. *O bergsonismo*. Tradução de Luíz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. Tradução de Luíz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia e a história. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Ed. Graal, 1984.

HARDT, M. *Gilles Deleuze: Um aprendizado em Filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.

LEBRUN, G. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1988.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Ed. AnnaBlume, 1997.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 2014.

**Recebido em:** 17/Set/2019 - **Aceito em:** 27/Fev/2020.

# A exterioridade do discurso em Foucault: da vontade de potência ao dispositivo

## *L'extériorité du discours en Foucault: de la volonté de puissance au dispositif*

**Carolina Noto**

Professora de Filosofia da UFSC  
carunoto@hotmail.com

**Resumo:** Em sua aula inaugural no *Collège de France, L'ordre du discours*, Foucault afirma que uma das regras de seu método investigativo é a “regra da exterioridade”: tratar-se-ia de investigar os discursos a partir de suas “condições exteriores de possibilidade”. A ideia de “exterioridade”, contudo, é muito vaga e é preciso se perguntar o que exatamente Foucault entende por “exterior” ao discurso. Procurarei abordar essa questão a partir do curso que dá continuidade à aula inaugural, *Leçons sur la volonté de savoir*, onde, retomando as noções nietzschianas de “conhecimento” e de “vontade de poder” e as utilizando ao seu modo, Foucault deixa claro que a questão das “condições exteriores de possibilidade” deve ser pensada à luz de Nietzsche. Mas essa influência deverá ser pensada com cautela já que ela implica tanto continuidades quanto rupturas. Em Nietzsche, a exterioridade do conhecimento (aquilo que, do exterior do campo epistemológico, determina o valor do que reconhecemos como conhecimento verdadeiro) diz respeito às relações de poder que pertencem ao domínio da vida, do corpo e da luta entre impulsos, isto é, ao domínio daquilo que Nietzsche chama de “vontade de potência”. Em Foucault, contudo, a “regra da exterioridade” sofre uma torção e o que é designado como “exterior” ao conhecimento ou ao saber não é exatamente o campo nietzschiano da “vontade de potência”. A exterioridade do conhecimento, em Foucault, passa a designar um vasto e complexo campo de relações de poder que atuam por meio de uma série de práticas e que compõe o que Foucault chama de “dispositivo”. A questão toda, então, é compreender a diferença existente entre o domínio nietzschiano da “vontade de potência” e o domínio foucaultiano do “dispositivo”.

**Palavras-chave:** Conhecimento; vontade de potência; dispositivo.

**Résumé:** Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, *L'ordre du discours*, Foucault déclare que l'une des règles de sa méthode d'investigation est la “règle de l'extériorité”: il s'agirait d'enquêter les discours à partir de leurs “conditions extérieures de possibilité”. L'idée d'extériorité est cependant très vague et il faut se demander ce que Foucault veut dire exactement par “extérieure” au discours. J'essaierai d'aborder cette question à partir du cours qui suit la leçon inaugurale, *Leçons sur la volonté de savoir*, où, en reprenant les notions nietzschéennes de “connaissance” et de “volonté de puissance” et en les utilisant



à sa manière, Foucault précise que la question des “conditions extérieures de possibilité” doit être examinée à la lumière de Nietzsche. Mais cette influence doit être soigneusement prise en compte car elle implique à la fois continuité et rupture. Dans Nietzsche, le caractère externe de la connaissance (ce qui, en dehors du champ épistémologique, détermine la valeur de ce que nous reconnaissons comme une connaissance véritable) concerne les rapports de force qui appartiennent au domaine de la vie et du corps, c’est à dire, au domaine de ce que Nietzsche appelle la “volonté de puissance”. Cependant, chez Foucault, la “règle de l’extériorité” a subi une torsion et ce que l’on appelle “extérieur” à la connaissance n’est pas exactement le domaine nietzschéen de la “volonté de puissance”. L’extériorité du savoir, chez Foucault, désigne un vaste et complexe champ de relations de pouvoir qui agit à travers une série de pratiques qui constituent ce que Foucault appelle le “dispositif”. L’essentiel est donc de comprendre la différence entre le domaine nietzschéen de la “volonté de puissance” et le domaine foucauldien du “dispositif”.

**Mots-clés:** Connaissance; volonté de puissance; dispositif.

O presente artigo gira em torno da noção de poder em Foucault e Nietzsche. Para tanto, procurarei contrapor duas importantes noções de cada um desses autores: a noção nietzschiana de vontade de potência e a noção foucaultiana de dispositivo. A intenção é traçar tanto alguns pontos de contato entre as duas noções, quanto pontos de disjunção. Disjunção essa marcada no título do trabalho pela opção em utilizar o termo “potência” para traduzir o termo alemão *Macht*, da *Will zur Macht*. De acordo com o tradutor Paulo César de Souza<sup>1</sup>, ambos os termos “potência” e “poder” poderiam ser usados como sinônimos para traduzir o termo *Macht*, contudo, Paulo César acredita que o termo “poder” tem um sentido mais amplo e que por isso seria preferível ao termo “potência”. Estou plenamente de acordo com o tradutor. Porém, como aqui pretendo reforçar a especificidade de sentido da noção de poder em Foucault e Nietzsche, pareceu-me que o termo “potência” se aproxima mais daquilo que pretenderei defender como ponto de ruptura entre Foucault e Nietzsche.

O texto se divide basicamente em dois momentos. No primeiro, procurarei traçar a maneira como Foucault entende a noção nietzschiana de vontade de potência; no segundo, como Foucault se utiliza dessa noção renovando de certo modo seu sentido.

## I.

A fim de pensar a herança nietzschiana no interior da filosofia de Foucault retomarei o primeiro curso que Foucault deu no *Collège de France, Leçons sur la Volonté de savoir*, de 1971. O curso não é exatamente um curso sobre Nietzsche, apesar de Foucault falar sobre Nietzsche do início ao fim, mas é antes de tudo um curso que se utiliza de Nietzsche. E se a gente pensar que se trata do primeiro curso dado no *Collège de France* esse uso que Foucault faz de Nietzsche marca a apropriação metodológica que o filósofo faz do autor alemão. Nesse sentido, *Leçons sur la Volonté de Savoir* parece ser

---

1 Cf. NIETSCHE. *Além do bem e do mal*, n. 26, p. 200.

um curso programático: nele Foucault parece colocar em prática alguns princípios ou regras metodológicas que encontramos em muitas de suas análises genealógicas e arqueológicas. Dentre essas regras metodológicas, chamaria atenção para aquela que, seguindo Foucault, poderíamos chamar de “princípio de exterioridade”.

É na aula inaugural, *A ordem do discurso*, de dezembro de 1970, que Foucault formula o “princípio de exterioridade”. Ao lado dos princípios metodológicos da inversão, da descontinuidade e da especificidade, o princípio da exterioridade é apresentado como sendo aquele que cuida das “condições exteriores de possibilidade” do discurso, ou ainda, das “condições de sua aparição” (FOUCAULT, 2002, p. 56). De acordo com Foucault, o princípio de exterioridade pertenceria ao método genealógico e é aquele que se encarrega de “circunscrever o lugar do acontecimento [o acontecimento discursivo], as margens de sua contingência, as condições de sua aparição” (ibidem).

Tomarei o “princípio de exterioridade” como fio condutor de nossa discussão sobre a noção nietzschiana de vontade de potência e a noção foucaultiana de dispositivo. Como disse, meu ponto de partida é o primeiro curso de Foucault: o *Leçons sur la Volonté de savoir*. Vejamos, então, como é possível associar o “princípio de exterioridade” ao conceito nietzschiano de vontade de potência, para depois mostrar como Foucault, seguindo o mesmo princípio, reformula a noção de vontade de potência e apresenta o poder como o domínio do dispositivo.

Foucault inicia o curso resgatando uma espécie de *topos* da História da Filosofia e assinala duas maneiras de conceber o conhecimento: 1) pensar o conhecimento com um fim em si mesmo (um conhecimento que pretende simplesmente conhecer por conhecer) e 2) pensar o conhecimento com uma finalidade que vai além da apreensão da verdade e que ultrapassa o próprio conhecimento. Contrapondo as concepções de conhecimento de Aristóteles e de Nietzsche, Foucault procura mostrar que esses dois filósofos seriam paradigmáticos dessas diferentes maneiras de se conceber a busca pelo saber e de nossa relação com a verdade.

De acordo com Foucault, para o paradigma aristotélico (paradigma predominante na história da filosofia) o conhecimento seria antes de tudo relação imediata com a verdade e sua função seria essencialmente epistemológica: deseja-se conhecer para conhecer. Do ponto de vista do paradigma nietzschiano, contudo, o conhecimento é compreendido como exercício que tem em vista não tanto alcançar uma verdade, mas o fortalecimento da vida e da existência. Sua importância, nesse caso, seria mais vital e existencial que epistemológica e se de algum modo haveria ainda certa relação com a verdade, essa relação seria secundária e mediada pelos interesses vitais.

“Todos os homens, por natureza, desejam saber... Que homem, então, não é filósofo e como a filosofia não seria, mais do que tudo no mundo, necessária?” (FOUCAULT, 2011, p. 6). É com essas palavras que Foucault introduz Aristóteles a seus ouvintes, em sua primeira aula do curso. De acordo com Foucault, por mais que o nome “filosofia” aponte para a ideia de amor pelo saber e que muitos filósofos tenham nomeado o desejo de conhecer e o amor pela verdade, como Aristóteles, o discurso filosófico, em geral, em nada nos ajuda a pensar o desejo que está por trás do conhecimento. Isto porque, antes de tratar desejo e conhecimento como duas dimensões distintas e exteriores uma à outra, os filósofos apagaram essa diferença; apagaram a exterioridade existente entre vontade/desejo e saber/verdade; trataram a vontade/desejo de saber

ou a vontade/desejo de conhecimento do interior do próprio conhecimento. Aristóteles seria um exemplo paradigmático disso.

O texto de Aristóteles que interessa a Foucault é do início da *Metafísica*: “Todos os homens por natureza propendem ao saber. Sinal disso é a estima pelas sensações: até mesmo à parte de sua utilidade, elas são estimadas em si mesmas e, mais que as outras, a sensação através dos olhos.” (ARISTÓTELES, 2008, p. 9).

A partir de uma análise desse famoso trecho e de confrontos com outras passagens de Aristóteles, Foucault defende que, de acordo com Aristóteles, o desejo de conhecer está fechado no interior do próprio conhecimento. Se o desejo natural de conhecer se nota nos sentidos, como afirma Aristóteles no famoso trecho citado acima, e se os sentidos são já uma espécie de conhecimento, desejar conhecer é já conhecer. Foucault garante que o desejo de conhecer, em Aristóteles, é desde o início de ordem epistemológica e teórica; um desejo de contemplação e apreensão da verdade, mesmo o desejo de conhecer ligado às sensações. Não haveria, em Aristóteles, oposição e exterioridade entre desejo e conhecimento, entre o sujeito que deseja e o sujeito que conhece. “O sujeito de desejo e o sujeito de conhecimento fazem um”, assegura Foucault (2011, p. 19); “o saber e o desejo não estão em dois lugares diferentes (...) o desejo de conhecer é já em sua natureza alguma coisa como o conhecimento, alguma coisa do conhecimento.” (ibidem, pp. 17-8).

Como consequência desse envolvimento do desejo no interior do próprio conhecimento, o desejo de conhecer acaba tendo um fim em si mesmo, ou seja, o desejo de conhecer é meramente epistemológico. Afinal, se o desejo de conhecer é já um conhecimento, não temos como desejar conhecer com outra finalidade a não ser conhecer, realizar uma contemplação teórica e ter acesso à verdade. Deseja-se conhecer para conhecer e por nenhum outro motivo.

Aos olhos de Foucault, portanto, por mais que Aristóteles fale em “desejo de conhecimento”, ele procura “proteger o conhecimento da exterioridade e da violência do desejo” (ibidem, p. 17). Sendo o desejo de conhecer interno ao próprio conhecimento, ele será sempre de ordem teórica e racional, e nunca verdadeiramente exterior ao conhecimento. Ou seja, nunca será verdadeiramente um desejo: “é sem violência, sem apropriação e sem luta, e também sem comércio, mas pela simples atualização de sua natureza que aquele que deseja o conhecimento acabará por alcançar o saber” (ibidem).

Mas, para Foucault, essa concepção de conhecimento não passa de um mito; mito que teria começado a ser demolido quando Nietzsche, de maneira escandalosa, mostrou “que por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder” (FOUCAULT, 2003a, p. 51). De acordo com Foucault, Nietzsche é o filósofo que resgata a tese de que todo conhecimento tem uma motivação que lhe é exterior, proveniente do domínio do corpo, da vida, dos impulsos e, portanto, aí sim, do desejo propriamente dito.

Para Foucault, todo o esforço de Nietzsche é no sentido de passar para o lado daquilo que está fora do conhecimento. O esforço de Nietzsche teria sido, pois, o de mostrar que na raiz do conhecimento há um desejo que não tem parentesco com o conhecimento, que o conhecimento não é guiado pela necessidade interna do que é conhecido, que atrás do sujeito que conhece se desenrola uma luta dos instintos, de “eus” parciais, de violências e de desejos (FOUCAULT, 2011, p. 26). Ou seja: o que

existe fora do conhecimento é um mundo de impulsos e de relações violentas entre impulsos ao qual Nietzsche dá o nome de vontade de potência. Aos olhos de Foucault, é, portanto, a vontade de potência que do exterior do próprio conhecimento “serve de trama ao conhecimento” e “entra em cena com o conhecimento”. É aquilo que lhe dá lugar e que, portanto, funciona como suas “condições de aparição”, resgatando enfim os termos da definição do princípio da exterioridade apresentada por Foucault na aula inaugural.

Sabemos que, em Nietzsche, o termo vontade, de “vontade de potência” ou “vontade de poder”, em nada tem a ver com a vontade livre de um sujeito soberano. Esta vontade é, antes, o nome dado a um “sistema real de dominação”, como diz Foucault. É certo que esse “sistema real de dominação” tem seu ponto de apoio em um sujeito, contudo, ele não se refere a uma faculdade racional do sujeito, mas, ao contrário, a impulsos inconscientes.

Ao chamar a atenção para a relação entre vontade de potência e conhecimento, Foucault ressalta que, em Nietzsche, não há “conhecimento em si”, um conhecimento que seria sempre conhecimento da verdade e que envolveria uma relação constante e essencial entre sujeito e objeto. Confirma o filósofo (2011, p. 220):

Teria sido possível, e talvez mais honesto, citar apenas um nome, o de Nietzsche, pois o que digo aqui só tem sentido se relacionado à obra de Nietzsche que me parece ser, entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual. Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento.

De acordo com Foucault (ibidem, p. 202), Nietzsche é contrário à ideia de que *a priori* exista, de um lado, uma subjetividade pura capaz de conhecer e, de outro, uma objetividade a ser conhecida. O conhecimento não parte da consciência pura de um sujeito e vai em direção a objetos pré-dados. Para Nietzsche, ao contrário, o conhecimento funda-se, antes, na atividade violenta dos impulsos que lutam a todo custo a favor da vida.

Assim, diferentemente de Aristóteles que crê na naturalidade, na serenidade e no prazer do conhecimento, em Nietzsche, o conhecimento é sempre o resultado de uma operação violenta, exaustiva e sofrida: relação de luta e de combate entre forças que se enfrentam em nome do aumento da “vontade de potência”. Para Nietzsche, portanto, não haveria um instinto de conhecimento, talvez como possa acontecer em Aristóteles. Ao contrário, como diz Foucault retomando Nietzsche: “o intelecto está a serviço de diversos instintos” (NIEZTSCHÉ apud FOUCAULT, 2011, p. 196). Sobre isso, o § 333, O que significa conhecer? de *A gaia ciência*, Livro IV, parece ser bastante elucidativo. Diz Nietzsche (2007, p. 220):

(...) achamos que *intelligere* [compreender] é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas uma certa relação dos impulsos entre si. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam

entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal uns aos outros: - a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí a sua origem (é a exaustão do campo de batalha).

A ideia de “conhecimento corporal” sintetiza, aos olhos de Foucault, essa tese nietzschiana. Mostra que o conhecimento procura sistematizar e organizar a realidade não a fim de poder conhecê-la em sua verdade, tal como uma concepção teórica e ascética de conhecimento, mas para poder utilizar a realidade a favor da conservação e da vida. Nesse contexto, o conhecimento deve ser compreendido mais como vontade de potência do que como vontade de verdade. E em *A gaia ciência* (Livro IV, § 111, Origem do lógico), temos uma boa passagem que ilustra que, em Nietzsche, a função epistemológica do conhecimento está subordinada à sua função existencial, que a verdade, portanto, deve, antes de tudo, servir à vida do corpo:

De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio. Mas incontáveis outros seres, que inferiam de maneira diversa da que agora inferimos, desapareceram: e é possível que ela fosse mais verdadeira! Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual” no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. (NIETZSCHE, 2007, p. 139)

Mas, se em Nietzsche aquilo que do exterior dá lugar ao conhecimento é da ordem do que entendemos por vontade de potência, em Foucault a exterioridade ou “as condições de aparição” ou de existência do conhecimento, do saber e do discurso deverá ser compreendida em outros termos. E esse deslocamento é algo que Foucault sugere ainda no primeiro curso do *Collège de France*. Não mais comentando teoricamente a oposição entre Nietzsche e Aristóteles, mas usando o próprio Nietzsche contra Aristóteles.

Assim, o que encontramos no primeiro curso de Foucault no *Collège de France*, *Leçons sur la volonté de savoir*, não é só um longo comentário sobre a teoria nietzschiana do conhecimento, de sua relação com a vontade de potência e de sua oposição ao paradigma aristotélico de um conhecimento puro, desligado da instância do corpo, do desejo, das lutas e enfim do poder. Mais do que um curso teórico sobre o lugar de Nietzsche no interior da História da Filosofia, o que Foucault apresenta de forma programática nesse curso, parece-me, são os termos de sua própria genealogia do poder. Por um lado, como veremos, deixa claro que sua concepção de conhecimento é herdeira da tese nietzschiana da exterioridade do conhecimento, por outro lado, mostra que a instância de poder que está por trás de nossa relação com o saber e com a verdade não se confunde com a noção nietzschiana de vontade de potência. Passemos, então, agora, à segunda parte do texto que procurará indicar de que modo Foucault se apropria dessa tese nietzschiana da exterioridade do conhecimento a fim de desenvolver sua própria investigação sobre nossa relação com a verdade, e como a genealogia nietzschiana atrelada à noção de vontade de potência parece receber uma inflexão no interior da genealogia foucaultiana do poder.

## II.

Como Foucault usa Nietzsche já nesse seu curso sobre Nietzsche? Em primeiro lugar, usa Nietzsche contra Aristóteles. Valendo-se do princípio da exterioridade, Foucault procura mostrar o que está por trás, o que é exterior e que dá lugar, à própria concepção aristotélica de conhecimento. Sua intenção é compreender sob que condições pôde surgir, numa determinada época e num determinado local, uma concepção de conhecimento como pura contemplação, que tem como correlato certa noção de sujeito de conhecimento como sujeito puro, neutro e universal.

A genealogia que vemos entrar em cena no primeiro curso de Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, portanto, tem como tarefa investigar os elementos de exterioridade que estão por trás da concepção de conhecimento de Aristóteles. Nesse sentido, podemos até mesmo dizer que esse curso consiste numa pesquisa genealógica do sujeito de conhecimento de Aristóteles. Um sujeito de conhecimento que ocupa o centro da cena da famosa passagem da *Metafísica* mas que se faz presente em quase todas as discussões filosóficas sobre o conhecimento e sobre a verdade, desde Sócrates até nossos dias: um sujeito que é tido como sujeito puro de conhecimento, um sujeito que se pretende desinteressado e livre de qualquer desejo, poder e violência, e que pretende ter somente uma relação apofântica com a verdade.

O método genealógico de Foucault, contudo, como já dissemos, não é idêntico ao de Nietzsche. Foucault aproveita de Nietzsche, insisto, a ideia de que nossa relação com a verdade ou com o saber é determinada por um domínio exterior ao domínio do conhecimento. Em Nietzsche, como vimos, esse domínio é o da vontade de potência: domínio do combate entre forças pertencentes ao corpo e ao desejo que se enfrentam tendo em vista a manutenção e a superação da vida. Em Foucault, como sabemos, o domínio exterior ao campo do saber também diz respeito a um campo de luta, de combates e de violência e, em referência explícita a Nietzsche, foi igualmente batizado de poder.

Foucault é enfático ao marcar sua filiação à noção de poder de Nietzsche. No curso, *Il faut défendre la société*, por exemplo, de 1976, em oposição a uma concepção que o filósofo chama de concepção “jurídica de poder”, Foucault apresenta uma concepção “política de poder”, que seria aquela de inspiração nietzschiana e aquela que será adotada por ele mesmo: o poder pensado enquanto instância de luta, combate ou guerra. A concepção jurídica de poder, que Foucault também chama de poder soberano, pensa o poder enquanto um bem e enquanto relação de troca que visa, ou visaria, em última instância, o apaziguamento entre os homens; seu principal instrumento é a lei. “O poder é aquilo, concreto, que todo indivíduo detém e que viria a ceder, total ou parcialmente, para constituir um poder, uma soberania política” (FOUCAULT, 2005, p. 20). Em contrapartida, a concepção política de poder pensa o poder como relação de força. “Parece-me - diz Foucault - que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força” (FOUCAULT, 2003b, p. 88); forças que se enfrentam em vistas da dominação; seus instrumentos, são muito diversificados, e a lei ou o Direito é somente um deles.

Mas se em Nietzsche sabemos que as forças atuantes na vontade de potência provêm do corpo, do desejo e de impulsos inconscientes, em Foucault a origem das

forças não é muito explícita. Afinal, em diversos momentos o filósofo insiste que mais do que tratar sobre a natureza das forças envolvidas nas relações de poder, interessa-lhe pesquisar seus mecanismos. Em oposição à concepção jurídica de poder, por exemplo, enfatiza que “o poder não se dá [como um bem], não se troca nem se retoma, mas se exerce.” (FOUCAULT, 2005, p. 175). O enfoque, portanto, estaria mais do lado das práticas de poder do que propriamente do lado das forças que o compõem. Foucault confirma: trata-se de “estudar o poder, de certo modo, do lado de sua face externa, no ponto em que ele está em relação direta e imediata com o que se pode denominar (...) seu objeto, seu alvo, seu campo de aplicação, no ponto, em outras palavras, em que ele se implanta e produz seus efeitos reais” (ibidem, p. 33).

Dizer, contudo, que a analítica do poder, em Foucault, se concentra nas práticas e nos mecanismos de poder não significa dizer que a genealogia foucaultiana consiste simplesmente numa descrição das práticas reais e efetivas do poder, sejam elas discursivas ou não discursivas, ditas ou não ditas. A dificuldade toda está precisamente aqui, pois além de uma descrição das práticas ou das técnicas de poder, Foucault quer ainda compreender, digamos assim, seu sentido. Por isso, procura também por uma racionalidade ou princípio de inteligibilidade imanente às próprias práticas. E o que permite Foucault compreender as diferentes práticas que analisa é a estratégia que as une. Assim, se “o poder funciona” (FOUCAULT, 2005, p. 35), esse funcionamento se dá em função de uma determinada estratégia. A inteligibilidade do poder, em Foucault, portanto, está na estratégia que permeia suas práticas. É nesse sentido que o poder pode ser definido como “situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 2003b, p. 89) ou ainda, diria, como dispositivo<sup>2</sup>, entendendo por dispositivo um conjunto de práticas que possui uma estratégia comum.

A noção de estratégia, entretanto, parece nos remeter novamente à noção de força. Pois se a estratégia é uma estratégia de luta ela é uma estratégia colocada em prática por uma força que quer dominar e que para tanto determina seus alvos e seus meios. Foucault reconhece que a noção de estratégia é aquilo que dá intencionalidade ao poder, faz ele ter um alvo específico e ações específicas. Para o filósofo, contudo, essa intencionalidade não é subjetiva, nem tampouco provém de uma classe, de uma casta, de “grupos que controlam os aparelhos do Estado” ou daqueles “que tomam as decisões econômicas do Estado” (FOUCAULT, 2003b, p. 90). As práticas de poder não são efeitos de uma outra instância que as explica, assegura Foucault (ibidem). Que não nos perguntemos, portanto, Quem tem o poder afinal?, O que tem na cabeça e o que procura aquele que tem o poder? ou ainda Por que certas pessoas querem dominar? (FOUCAULT, 2005, p. 33). Resumindo: as estratégias de poder, para Foucault, são anônimas. Sejamos nominalistas: o poder “é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 2003b, p. 89); “o poder não é

---

2 Valeria a pena aqui retomar pelo menos duas passagens em que Foucault define o que entende por dispositivo: “O que tento alcançar com esse nome é primeiramente um conjunto resolutamente heterogêneo, comportando discursos, instituições, construções arquitetônicas, decisões regulamentais, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, resumindo: do dito, assim como do não dito, são esses os elementos do dispositivo. O dispositivo, ele mesmo, é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos” (FOUCAULT, 2001, p. 299); A questão não é “o que é o poder”, mas “quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem em níveis diferentes da sociedade, em domínios e com extensões tão variadas” (FOUCAULT, 2005, p. 19).

uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados” (ibidem).

Ora, já aqui teríamos um ponto de ruptura entre Foucault e Nietzsche, afinal, não me parece que em Nietzsche o poder seja pensado em termos nominalistas. O poder, em Nietzsche, sempre nos remete à cara real de alguém ou de um grupo de pessoas. Em Nietzsche, sempre sabemos quem detém o poder. E Foucault parece reconhecer isso, por exemplo, em *As palavras e as coisas*, quando se refere a Nietzsche como o filósofo que coloca a questão de “Quem fala”, ou de quem detém o poder de falar e de cunhar os termos.

Mas não gostaria de acentuar a distância entre Foucault e Nietzsche em termos de uma concepção anônima e nominalista de poder *versus* uma concepção personalista e realista de poder. Gostaria, antes, de mostrar que o próprio Foucault não parece manter-se fiel ao preceito do anonimato. Isso porque, quando procura estabelecer as estratégias que dão inteligibilidade às práticas de poder ele, a meu ver, acaba caindo em instâncias reais que funcionam como ponto de partida do poder. E é aqui então que salientaria a distância em relação a Nietzsche. Se em Nietzsche, como vimos, o poder provém, em última análise, do corpo e do conflito entre seus impulsos, em Foucault, ao que parece, o poder provém do conflito existente entre as classes sociais e seus diferentes interesses. Minha hipótese, portanto, é a seguinte: enquanto em Nietzsche o poder se refere à instância da vida, em Foucault, pelo menos em textos da década de 70, o poder é problematizado de modo privilegiado no domínio da economia.

A fim então de compreendermos essa região do poder que, lembremos, do exterior do campo do saber e do conhecimento, o condiciona e lhe dá lugar, voltemos ao curso *Leçons sur la volonté de savoir* para resgatar um exemplo de uma análise genealógica de Foucault: aquele sobre os elementos de exterioridade, ou sobre as relações de poder, que estariam por trás da concepção aristotélica de conhecimento.

Por meio da genealogia do sujeito de conhecimento de Aristóteles, Foucault procura mostrar que essa noção de sujeito não só é contemporânea do nascimento da filosofia, mas correlata a uma série de elementos extra filosóficos que estabelecem seu lugar de aparição.

O período histórico analisado por Foucault no curso refere-se ao período compreendido entre os séculos VII e V a.C., que marca a passagem da Grécia arcaica pré-filosófica de Homero à Grécia clássica da filosofia. Apoiando-se nos estudos de helenistas, como Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne, Foucault defende que a crise agrária dos séculos VII e VI a.C., que envolve tanto o problema da partilha da terra, quanto o cultivo de terras áridas e inférteis, seria a grande responsável por uma série de rearranjos nas relações de poder visto que o conflito entre ricos e pobres estava acirrado. De acordo com Foucault, esse conflito de classe irá exigir principalmente novas maneiras de se pensar a justiça e de colocá-la em prática.

Diante do conflito entre ricos e pobres, entre os que tem terra e os “sem terra”, tornou-se “urgente” um novo modo de pensar a medida e a ordem das coisas do mundo. E para Foucault, essa nova maneira de pensar o mundo pode ser resumida por meio de um termo: *diké*. Apesar desse termo aparecer já em Homero, seria somente em Hesíodo que ele teria recebido sua real importância. De acordo com Foucault, as poucas recorrências do termo na *Ilíada* e na *Odisseia* o ligam sempre à ideia de



procedimento legítimo (FOUCAULT, 2011, p. 99). De um procedimento que está de acordo com os costumes, com a tradição e com a vontade de Zeus, é dito *diké*. Em Hesíodo, diferentemente, o termo não indicaria a conformidade de uma ação a leis que seriam transcendentais aos indivíduos (as leis dos costumes e da tradição, *thesmos*, ou a lei de Zeus). Na Grécia clássica, filosófica, a *diké* apontaria antes de tudo para um ordenamento legítimo ou justo inscrito no próprio mundo dos homens. No mundo de Hesíodo, e também naquele de Platão e Aristóteles, haveria um princípio justo, e verdadeiro, imanente ao próprio mundo das relações entre os homens: princípio de justiça que determinaria como deve se dar a partilha da terra, os valores das mercadorias trocadas, os prazos das dívidas, as épocas certas para se fazer a sementeira e a colheita. A *diké*, nesse sentido, referir-se-ia a uma “justiça verdadeira”, imanente ao mundo dos homens e que deveria ser conhecida em sua objetividade. A *diké* está no mundo. É o princípio imanente de sua ordenação, e para ser conhecida basta que os homens prestem atenção, observem e escutem o mundo. Era preciso estar atento à justiça da vida cotidiana: a justiça que ordena os astros, o clima, os ventos, as estações e que determina o momento propício para trabalhar a terra; a justiça que media as trocas de mercadoria, permitindo calcular suas equivalências, e que media as dívidas entre os homens; a justiça estabelecida pelos calendários que determina os prazos certos para receber e fazer um pagamento. Enfim, arremata Foucault: “é uma justiça de todos os dias que é exercida por todos os homens, a partir do momento que eles trabalham e que realizam trocas” (2011, p. 111).

Foucault procura mostrar que a ideia de um sujeito que teria acesso imediato à verdade, tal como o sujeito puro de Aristóteles, depende sobretudo de uma nova concepção de justiça que aos poucos se instaura na Grécia e das novas práticas de medição e distribuição do que é justo, (como a moeda, a lei, a democracia, os novos mecanismos de distribuição de terra e também os novos rituais para se lidar com os mortos e com suas heranças). Diz Foucault (2003a, p. 138):

(...) foi preciso toda uma rede de instituições, de práticas, para chegar ao que constitui essa espécie de ponto ideal, de lugar, a partir do qual os homens deveriam pousar sobre o mundo um olhar de pura observação. No conjunto, parece-me que a constituição histórica dessa forma de objetividade poderia ser encontrada nas práticas judiciárias.

Dentre as novas práticas judiciárias, podemos nos deter na instauração da lei escrita, o *nomos*, a fim de compreender de que modo essa nova prática judiciária dá lugar ao sujeito puro de conhecimento. Foucault comenta especificamente as reformas propostas por Sólon. Segundo Foucault, as reformas de Sólon procuraram pôr fim a uma luta desregrada entre pobres e ricos garantindo, por meio do *nomos*, ao menos um pouco de poder jurídico-político a todos os cidadãos. A partir de então, todos, mesmo os mais pobres, poderiam, por lei, participar das assembleias, reclamar justiça de outros cidadãos e se defender de condenações injustas: a lei escrita, portanto, descentraliza o poder político e dá a cada cidadão o direito à justiça.

O *nomos* portanto exige, e dá lugar, a um sujeito neutro, puro e universal; afinal, a lei não é privilégio nem dos mais ricos, nem dos mais pobres. Ela é para todos os cidadãos, independentemente de sua condição econômica ou financeira. Na instância da lei, a

política se mantém indiferente à economia, isto é, à distinção entre ricos e pobres. O sujeito a que se refere o *nomos*, consiste, nessa figura que é uma “página em branco”, um sujeito neutro, indiferente a qualquer interesse econômico particular; sujeito que não tem a cara de ninguém, mas que pode ser todo mundo: um sujeito universal. Por fim, é ainda um sujeito puro que ao conhecer a verdadeira justiça expressa pelas leis, imediatamente as respeita.

Assim, a partir da análise da crise agrária, do aparecimento de um novo regime político, a democracia, e da instauração de novos instrumentos de medida e de justiça como a moeda e a lei escrita, Foucault delineia certo tipo de sujeito correlato a essas transformações, um sujeito puro, neutro e universal. Um sujeito puro, neutro e universal capaz de conhecer de maneira objetiva, e verdadeira, a justiça. E esse conhecimento, tal como aquele que aparece no início da *Metafísica*, é também um conhecimento que começa no sensível. A verdade da justiça é considerada um dado objetivo a que o sujeito neutro, puro e universal, tem acesso a partir da percepção sensível: está sempre à vista no mundo, mas também no *nomos*, que, por isso mesmo, deve sempre se manter diante dos olhos e dos ouvidos de todos, por meio da escrita e por meio da educação. O cenário parece estar montado. O sujeito de conhecimento de Aristóteles pode entrar em cena. As condições para sua aparição já estão dadas.

Mas podemos ainda complementar a análise genealógica e nos perguntar pela estratégia comum que une e dá uma certa inteligibilidade às inúmeras práticas judiciárias que funcionam como práticas de poder e que marcam o limiar da Grécia Arcaica à Grécia Clássica. E para Foucault, a instauração da democracia, da moeda e da lei escrita, para ficar só com alguns exemplos, estão todos a serviço do fortalecimento e da preservação de uma classe social específica: a dos proprietários de terra e dos ricos. Fiquemos com o caso da lei escrita. É certo que a instauração da lei escrita assegura uma divisão mais igualitária ou justa do poder político (Isonomia); para Foucault, contudo, por trás dessa nova prática de poder há uma estratégia: minimizar os conflitos de classe, camuflando a desigualdade econômica, sob um igualitarismo político. Diz Foucault: “O *nomos* é o nome que recebe um princípio de distribuição de poder [político] que serve para manter (mas escondendo-os) os princípios de distribuição de riqueza” (FOUCAULT, 2011, p. 154). A distribuição de riqueza está fora da isonomia política; “o que faz alguém ser rico ou pobre fica de fora da Isonomia, é a sorte ou a fatalidade, é a vontade de Deus” (ibidem, p. 154).

Sem entrar no mérito da leitura que Foucault faz de Aristóteles ou de Sólon, o ponto importante é chamar atenção para o fato de Foucault ligar a estratégia das novas práticas judiciárias ao interesse econômico. No fim das contas, o que Foucault afirma com sua genealogia do sujeito aristotélico de conhecimento é que a concepção de um sujeito puro e neutro de conhecimento é tributário de certos interesses econômicos das classes mais ricas. Com intuito de camuflar os interesses econômicos em jogo na legislação (a manutenção da concentração de renda), insiste-se na imagem de um sujeito puro e neutro, completamente indiferente às riquezas e aos desejos.

E não me parece que essa opção em atrelar as estratégias de poder a um interesse econômico seja pontual. Também no interior do debate sobre a delinquência e a sexualidade, a relação entre sujeito e verdade aparece sobre o pano de fundo da economia. Em *História da sexualidade I, A vontade de saber*, por exemplo, Foucault deixa

claro que o poder disciplinar e o biopoder podem ser pensados enquanto estratégias de fortalecimento de um certo regime econômico, o capitalismo, e da dominação de determinada classe social, a burguesia: um poder que extrai as forças de trabalho da classe trabalhadora e ao mesmo tempo aumenta a saúde e a vida da classe dominante. Nesse contexto, uma genealogia do poder, na modernidade, deveria ser capaz de responder a seguinte pergunta colocada por Foucault: “Qual é o tipo de investimento do corpo que é necessário e suficiente ao funcionamento de uma sociedade capitalista como a nossa?” (FOUCAULT, 2003c, p. 147). Ao que parece, é toda a discussão acerca do nascimento das Ciências Humanas que pode ser pensada a partir das forças e das práticas de dominação do capitalismo. Confirma Foucault (2001, p. 299):

O dispositivo, portanto, tem uma estratégia dominante. Essa pode ser, por exemplo, a absorção de uma massa da população flutuante que uma sociedade com um tipo de economia mercantilista achava inconveniente: houve ali um imperativo estratégico, funcionando como matriz de um dispositivo, que se tornou pouco a pouco o dispositivo de controle-assujeitamento da loucura, da doença mental, da neurose.

Assim, se em Nietzsche o poder tem a ver com um combate de forças que se enfrentam em prol da vida, em Foucault, é comum ver o poder sendo pensado a serviço da economia. Em Foucault, as estratégias de poder e de saber, que funcionam como princípio regulador do dispositivo, apontam muitas vezes a interesses econômicos. Pode ser então que, para Foucault, é o econômico, mais do que o vital, que está na origem do saber e do poder, de nossas experiências epistemológicas, políticas e éticas. Mas se assim for, será preciso relativizar as inúmeras falas em que Foucault procura se afastar de uma concepção econômica do poder. Ou seja: será preciso repensar a distância que Foucault sempre procurou estabelecer entre a sua filosofia e o marxismo.

### **Referência Bibliográfica:**

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Lucas Angioni. In: Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução N°15. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2008.

FOUCAULT, M. *Le jeu de Michel Foucault*. In: *Dits et Écrits*. Vol II. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Morais. Rio de Janeiro: NAU, 2003a.

\_\_\_\_\_. *A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J.A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2003b.

\_\_\_\_\_. *Poder e corpo*. In: *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2003c.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Leçons sur la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2011.

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

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

**Recebido em:** 10/Out/2019 - **Aceito em:** 13/Abr/2020.

# Há uma ontologia política do saber em Foucault?

## *Is there a political ontology of knowledge in Foucault?*

### **Felipe Luiz**

Mestrando em Filosofia pela Unesp  
gumapoldo51@yahoo.com.br

**Resumo:** O objetivo do presente texto é debater alguns elementos do pensamento de Michel Foucault, sobretudo seu conceito de saber, objetivando descobrir se haveria em seus escritos uma ontologia política do saber. O que se entende por ontologia está especificado, bem como se aventa o que se deve entender por saber a partir dos próprios textos de Michel Foucault, sobremaneira *La vérité et les formes juridiques* e *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*. Para tanto, analisamos a formação do conceito de saber em Foucault, a partir de seu diálogo com a filosofia de Nietzsche, e constatamos a existência de uma ontologia política do saber. Brevemente também mostramos a aplicação desta mesma ontologia em alguns textos de Foucault, de modo que sua produção, ao menos na década de 70, foi marcada pela politização do campo do saber, ao imiscuí-lo com as relações de poder.

**Palavras-chave:** Ontologia do saber; Foucault; Nietzsche; genealogia.

**Abstract:** *The objective of this text is to debate some elements of Michel Foucault's thought, mainly his concept of knowledge, aiming to discover if there could be in his writings a political ontology of the knowledge. What is taken as ontology is determined in the paper, and what is thought as the concept of knowledge is thought from the productions of Michel Foucault himself, specially of *La vérité et les formes juridiques* and *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*. For that, we analyze the formation of the concept of knowledge, out of his dialogue with Nietzsche's philosophy, and we verified the existence of a political ontology of knowledge. Briefly, we show also the application of this same ontology in some Foucault's texts, in a way that his productions, at least in the seventh's, was marked by the politicization of the knowledge field, relating it with the power.*

**Key-words:** *Ontology of knowledge; Foucault; Nietzsche; genealogy.*

## **1. Introdução**

Sabe-se que Foucault tem débitos em relação a Nietzsche. Em vários textos o pensador francês evoca a sombra de Nietzsche para se justificar, mostrar sua base teórica ou evocar temas de pesquisa. Neste texto tentaremos mostrar que esta relação vai ainda mais longe posto que, a nosso ver, Foucault se valeu de Nietzsche em um ponto nodal

de seu pensamento, ao menos no período ora abordado, aquele dos anos 70, marcado pela figura de um Foucault militante e preocupado com a questão das relações de poder, sobretudo na França, mas também, dada a influência da terra da revolução, em todo o mundo ocidental. Eribon (1995, p. 83) aponta como Foucault posteriormente quis vincular seu trabalho com o maio de 68, reinterprestando seu itinerário em um tom político. Talvez Eribon faça referências à primeira aula do curso *Il faut défendre la société* (FOUCAULT, 2001), onde Foucault fala de uma “criticabilidade geral das coisas”, que teria se processado nos últimos anos. Eribon (1995, p. 271) também aponta como o maoísmo, na figura de Défert, companheiro de Foucault, e a militância política em geral desempenharam um papel central no novo campo de reflexões de Foucault, em sua guinada militante. Enfim, o ponto nodal a que nos referimos é o conceito de saber.

Sustentamos que, a partir de Nietzsche, Foucault constituiu, um tanto quanto livremente, uma ontologia política do saber, tendo como base textos como a *Gaia Ciência* e a *Genealogia da Moral*. Esta ontologia política pode ser encontrada, sobretudo, em dois textos de Michel Foucault: *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*, de 1971, e a primeira conferência de *La vérité et les formes juridiques*, de 1973, ambos contidos no primeiro volume da nova edição dos *Dits et écrits* (FOUCAULT, 2001). O primeiro texto é um necrológio a Jean Hypollite, um hegeliano confesso. O segundo é uma série de conferências proferidas no Brasil, na PUC-Rio. Nestes textos, e também no curso *Leçons sur la volonté de savoir*, de 1970-1971, encontra-se uma reflexão marcada por Nietzsche, onde se desenvolve, a partir de sua visão, uma forma que se salienta no conjunto da filosofia por serem marcadamente políticas, politizando este tema tão central à sociedades vincadas pelo desenvolvimento das ciências, sendo esta temática o saber.

Já tivemos a oportunidade de salientar os entremeios de Foucault na constituição de seu pensamento epistemológico (LUIZ, 2010); retomaremos alguns pontos já abordados, com o foco em saber se Foucault elaborou uma ontologia política do saber a partir de Nietzsche, e quais são as características desta empreitada. Conforme adiantamos, nossa posição é que Foucault a elaborou, e é isto que intentaremos provar.

Primeiramente, os termos que Foucault utiliza para caracterizar sua empreitada. Em *La vérité et les formes juridique* ele fala de elaborar uma “história da verdade” (FOUCAULT, 2001, p. 1421); precisa com o termo “história exterior da verdade” (ibidem, p. 1409); dá mais indicações com “história política do conhecimento, dos fatos do conhecimento e do sujeito de conhecimento” (ibidem, p. 1418); e arremata com a ideia da constituição de uma “política da verdade” (ibidem, p. 1418). De que se trata nesta política da verdade? De onde ela parte? Quais suas partes constituintes? Qual seu fundamento, se é que podemos usar esta palavra, a qual Foucault se opunha? Suas bases são, precisamente, a interpretação que faz Foucault da filosofia de Nietzsche, notadamente de alguns termos chave, que dará sustentação para uma ontologia política do saber. Vamos a eles.

## 2. Genealogia, poder, saber

O principal deles é, sem dúvidas, uma oposição retirada de Nietzsche, que Foucault expõe em *La vérité et les formes juridiques*, entre *Erfindung* e *Ursprung*. *Erfindung* vem do verbo alemão *erfinden*, “inventar”, e o mestre francês a traduz como “invenção”. Já *Ursprung* é a composição dos vocábulos *Ur* e *springen*, aquele significando “primevo”,

“antigo”, como em *Urmensche*, “homem das cavernas”, e este significando “saltar”, no imperfeito *sprung*, de modo que *Ursprung* indica quando algo salta à existência no passado, sendo por isso traduzido por Foucault como “origem”.

Em *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*, Foucault precisa o termo *Ursprung*, realçando a noção de *Wundersprung*, “origem miraculosa”, termo contido em *Menschliches, Allzumenschliches*, de Nietzsche. Neste texto encontramos dois aforismos que tratarão do problema da história, explicitando esta questão. No primeiro, *Química dos conceitos e sentimentos*, o filósofo-filólogo introduz a questão da falta de sentido histórico dos filósofos, o que, em outros textos ele chamará *egipcismo* (NIETZSCHE, 1976, p. 25). Outra questão levantada é a de saber como algo surge de seu contrário, como o lógico do ilógico, o que, segundo ele, tem sido resolvido pela filosofia com a suposição de uma origem miraculosa (*Wunderursprung*), relacionada à coisa em si. Para o que ele chama de filosofia histórica não haveria este problema, posto que ela não considera a existência de opostos. Conforme Nietzsche, seria necessário uma química dos sentimentos, que mostrasse que as coisas mais elevadas são originadas de matérias vis e desprezadas. O filósofo então conclui o aforismo afirmando que a humanidade não gosta de pensar a questão das origens, e que é preciso ser desumanizado para pôr esta interrogação. No segundo aforismo, *Defeito hereditário dos filósofos*, Nietzsche assevera que todos os filósofos erram ao supor o homem como uma verdade eterna, tomando o homem mais recente como o arquétipo de homem, o que expressa a falta de sentido histórico destes homens de saber. No entanto, o homem devém, inclusive a razão, e o que ocorreu de mais nodal relativamente ao homem se deu em tempos imemoriais. Ao invés de tentar derivar o mundo da faculdade da razão, o filósofo deveria ter modéstia, e adotar o filosofar histórico, o qual seria doravante seria necessário. O termo *Ursprung* aparece outras vinte e duas vezes neste texto, em um sentido corriqueiro, posto que, no idioma tedesco, é uma palavra corrente, com o sentido de *origem*. Nietzsche utiliza o conceito de *Wunderursprung* em um sentido negativo, como algo a se evitar. Mas Foucault faz a relação de *Ursprung* com *Wunderursprung*, talvez porque em outros textos Nietzsche não faça esta distinção, utilizando alternadamente *Ursprung* e outros termos alemães como *Abkunft*, *Geburt* e *Entstehung*.

Outros termos nietzscheanos importantes para Foucault são os conceitos de *Herkunft* e *Entstehung*, expostos em *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*. *Herkunft* é traduzido por Foucault como *provenance*, “proveniência”, mas pode significar também “filiação”, “ascendência”; ela vai indicar um dos procedimentos do genealogista. Já *Entstehung* significa *emergence*, “emergência”; é o verbo *entstehen* tornando substantivo; este pode ser vertido como “nascer”, “resultar”.

*Entstehung* e *Herkunft* indicam os modos de ação do genealogista. Este modo se opõe, portanto, à pesquisa de *Ursprung*, a qual, a seu turno, se opõe à *Erfindung*. Do jogo entre estes quatro termos, Foucault fará nascer uma ontologia política do saber, a qual dá o fundo de seu método desde o princípio dos anos 70 até o ano em que falece, a genealogia, também herdeira de Nietzsche. É sobre esta articulação que trataremos na continuidade do texto.

Por ontologia política do saber entendemos uma concepção do saber que vai o interpelar em seu ser, definindo-o em termos políticos — de luta, embate, dominação e subserviência. Ao contrário do que afirma Foucault, não se trata de mera “história

externa da verdade”, visto que o saber é definido por ele em termos de conflito, fundamentalmente como algo surgido da dominação e feito para dominar, conforme veremos. Nosso conceito de política passa pelo de Foucault, quer dizer, envolve as relações de poder em uma dada formação social. Ou seja, trata-se da politização de uma área, a epistemologia, geralmente tratada como exterior à política, posto que ela lida com a noção de verdade. Considerando que desde Platão e da elisão dos sofistas, quando há verdade, o poder é suspenso, algo que Foucault analisou, por exemplo, na sua lição inaugural no Collège de France; considerando isto, podemos nos perguntar: Se é verdade, como colocar em relação à política, às relações de forças? Se é verdade, como duvidar? Foucault não chegou a ver o fenômeno das fake news, mas, certamente, suas colocações, sua ontologia política do saber, ajudam a entender este fenômeno: a verdade é política, fruto de relações de poder. Foucault fala de uma economia política da verdade, onde esta é produzida, consumida e circula — necessitamos de verdade, e esta é tramada junto ao poder político.

No que tange ao conceito de saber, particularmente no período da genealogia do poder, não nos há de ser útil o trabalho de Edgard Castro com seu *Vocabulário de Foucault* (CASTRO, 2004, p. 320). Isto porque Castro, no verbete “saber”, se fia na arqueologia, focando-se em mostrar como Foucault constrói um conceito de saber intimamente ligado ao projeto arqueológico, ignorando a noção genealógica de saber que, por ora, mais nos importa. Em nossa opinião, há uma ruptura entre as distintas fases de Foucault, e uma tal que implica em alterações profundas em suas produções. Assim, se há dois conceitos de saber em Foucault, nos valeremos do segundo, expresso nos textos que temos apontado. Isso nos impõe uma pequena digressão.

Por que dizemos ruptura entre as fases de Foucault, e o que isto significa? Alguns comentadores, como Rabinow e Dreyfus (1982) falam de uma falha metodológica da arqueologia; outros como Eribon (1985) apontam como Foucault, após a politização de seus escritos, tentou reinterpretar sua obra prévia em termos políticos. Não o fez à toa. A falha metodológica que vemos na arqueologia é diferente, embora aparentada, daquela dos autores estadunidenses, e merece um estudo próprio, o qual estamos preparando; por ora, nos contentaremos em dar algumas indicações gerais. Rabinow e Dreyfus consideram que a arqueologia falhou pela tensão entre um trabalho meramente descritivo, como Foucault propôs, e a necessidade de regras prescritivas, como as que se podem encontrar em *Les mots et les choses*; além disso, eles apontam a tensão entre prática discursiva e prática não-discursiva, presente em toda a fase arqueológica de Foucault.

A questão se nos assoma outra, malgrado teça relações com a posição exposta acima: para nós, trata-se da repentina emergência do conceito de *estratégia* nos textos de Foucault e sua repercussão. Nos primeiros livros de Foucault, não há nenhuma ocorrência do termo. Algo a se notar é que, no entanto, no novo prefácio à *Histoire de la folie*, de 1972, o termo ocorre, assim como aparece outras tantas vezes em *L'archéologie du savoir*. O que teria motivado essa introdução de um novo vocabulário? Neste último livro, esse conceito ocorre ligado à noção de “formação das estratégias”, buscando indicar, com isto, o modo como, em uma formação discursiva, novos temas, sujeitos, enunciados, discursos e disciplinas aparecem; por exemplo, a aparição, no seio da *épistémè* clássica do homem enquanto figura do saber seria desvendada pela



analítica da formação desta estratégia, ou, como utiliza Foucault em outras passagens, escolhas estratégicas ou escolhas teóricas. Foucault está obstinado em mostrar como essa aparição pode ser explicada em termos puramente discursivos. É o que se vê, por exemplo, em *Les mots et les choses*; comentando o triedro dos saberes e a inexistência do homem na Idade Clássica, Foucault aponta como foram necessárias as normas que a sociedade industrial nascente impôs aos indivíduos para que surgisse a psicologia, como a Revolução e o medo de seu retorno influenciasse na constituição de uma sociologia; contudo, ele se mantém fiel aos princípios que ele mesmo formulou; tudo isso, diz ele, (...) “não pode ser considerado nem tratado como um fenômeno de opinião: é um evento da ordem do saber” (FOUCAULT, 1966, p. 356). Ou seja, esta estratégia, as ciências humanas, poderiam ser explicadas sem se referir a fatores externos. É o novo campo que Foucault teria descoberto, o do discurso.

É exatamente contra este discurso ensimesmado que Foucault passará toda a década de 1970 se opondo, e que já se pronuncia na *Archéologie du savoir*. Ele diz que “para analisar estas estratégias [discursivas], isto me é muito difícil entrar em detalhe” (FOUCAULT, 1996, p. 87). E arremata:

a determinação das escolhas teóricas realmente efetuadas sublinha também uma outra instância. Esta instância se caracteriza primeiramente pela função que deve exercer o discurso estudado em um campo de práticas não discursivas (...). Esta instância comporta também o regime e o processo de apropriação do discurso: pois em nossas sociedades (e em muitas outras, sem dúvida) a propriedade do discurso — compreendido ao mesmo tempo como direito a falar, competência a compreender, acesso lícito e imediato ao corpus de enunciados já formulados, capacidade enfim de investir esse discurso nas decisões, nas instituições ou nas práticas — é reservada (por vezes mesmo de forma regulamentar) a um grupo determinado de indivíduos; (...) Enfim, esta instância se caracteriza pelas posições possíveis do desejo em relação ao discurso. (FOUCAULT, 1996, p. 90)

Como se vê, a própria arqueologia, devido ao conceito de estratégia, aponta para fora de si mesma, indicando, por meio da insuficiência do conceito de formação das estratégias, a emergência de um novo método. Essa trecho de Foucault, ao que se poderia acrescentar outros, será retomado em *L'ordre du discours*, por exemplo, o texto-programa, que esboça o que Foucault pesquisará durante toda a década de 1970.

Falar em ruptura não significa dizer que Foucault, simplesmente, mudou de ideia. Para sermos fiéis ao próprio Foucault, a própria organização de seu saber apontava para esta mudança. Mesmo Rabinow e Dreyfus acreditam que, malgrado a falha metodológica de Foucault, a arqueologia não foi abandonada. Habermas (1985) vê uma unidade profunda em Foucault, assim como também Díaz (1995), Veiga-Netto (2007), Veyne (2009) e Gonzalez (2012), cada qual a seu modo. O que não quer dizer que possamos compreender arqueologia e genealogia como idênticas ou transparentes uma à outra. O próprio Foucault aponta como um mesmo conceito em uma nova formação discursiva ganha outros ares. Se há continuidades, como o descontínuismo, a crítica ao sujeito, a analítica das ciências humanas, há também uma ruptura, uma profunda reorganização do procedimento foucaultiano. Podemos ainda argumentar se não seria justo compreender Foucault à moda foucaultiana, e deixar valer as rupturas em seu esplendor, sem medo delas ou tratando-as como o impensável da história.

É certo que Foucault, ele mesmo, quis dar-se interpretações de conjunto, já no fim da vida. Mas, conforme vimos, se seguirmos Eribon (1995), não devemos levar estas interpretações muito a sério, correndo o risco de não fazermos um filosofar histórico, como aponta Foucault (e Nietzsche, tal qual mostrado mais acima), ou de cairmos em categorias psicológicas, como também aponta o mestre francês, alertando para os erros que podem advir desta postura. Tal qual exposto, as consequências do conceito de estratégia foram o móbil desta mudança, que reverberou no conceito de saber, o que será oportunidade para retornarmos ao nosso tema.

Por que o conceito que aponta Castro nos é insuficiente? Conformes vimos, a tensão prática discursiva x práticas não discursivas aponta para uma reversão da arqueologia. Ainda segundo o que constatamos, o conceito de saber que Castro aponta está ligado a uma concepção arqueológica, esta que Foucault está se desfazendo em *La vérité et les formes juridiques*. Esta concepção aponta o saber como um conjunto de práticas discursivas, grupos de objetos, conjuntos de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas (FOUCAULT, 1996, p. 238). Foucault distingue o saber (*savoir*) do conhecimento (*connaissance*), indicando com este último termo, preferencialmente, as formas científicas de saber. Como se vê, por esta via, o saber se encontra apartado da política, nas formas neutralizadas da mera descrição arqueológica externa.

O que foi dito sobre o conceito de saber, tal qual destrinchado por Castro, vale também para os conceitos de ontologia e de poder. No primeiro caso, buscando as referências textuais do termo em Foucault, Castro deixa escapar a minúcia da produção do teórico francês. Quanto ao conceito de poder, embora ele faça um levantamento que aponte as relações entre poder e saber, a nosso ver lhe falta uma integração mais profunda entre estes dois conceitos, visto que, para Foucault, o exercício do poder gera saber, e este, por sua vez, também é ponto de partida de relações de poder.

Isto pode ser verificado, por exemplo, em *La vérité et les formes juridiques*. Na primeira das conferências, Foucault aponta que apresentará uma série de reflexões, começando por algumas de caráter metodológico, que devem servir de base para seus trabalhos futuros. Sua pergunta é a de descobrir como domínios de saber podem se formar a partir de práticas sociais. Se opondo ao que ele chama de “marxismo universitário”, o qual pensaria que os postulados do conhecimento e o próprio sujeito são dados de antemão, Foucault tentará mostrar como práticas sociais engendram domínios do saber, novos objetos e conceitos e sujeitos do conhecimento. Em suma, trata-se de mostrar que a verdade possui uma história, e que esta história se resolve nas relações de poder, isto é, na política, contrariamente ao que ocorria na arqueologia, quando a emergência da verdade era referida ao campo hispotasiado do discurso.

Foucault aponta que, desde Descartes, o sujeito havia se tornado pedra angular, fundamento de todo conhecimento. A psicanálise teria posto este primado do sujeito em xeque, mas, se isto ocorreu no campo da epistemologia, a teoria do sujeito permaneceu demasiado kantiana ou cartesiana. O filósofo francês aponta a necessidade de se constituir uma teoria que mostre como o sujeito se constituiu dentro da história: “mostrar a constituição histórica de um sujeito de conhecimento através de um discurso tomado como conjunto de estratégias que fazem parte de práticas sociais” (FOUCAULT, 2001, p. 1408). Note-se o uso diferenciado da noção de estratégia relativamente ao

período arqueológico; aqui, ela está imbricada em relações de poder, não mais à mera relação discursiva.

Trabalhando a verdade como fruto de relações sociais (FOUCAULT, 2001, p. 1409), isto é, estas relações como lugar de origem de certas formas de verdade, aponta-se como as relações jurídicas — que mostram a verdade de certo fato, o faltoso, a vítima etc. — são nodais para se pensar uma história externa da verdade. Por exemplo, a prática da *enquête*, de origem administrativa e judiciária, que entre os séculos XV e XVIII se tornou marca de diversas pesquisas filosóficas e científicas. Já no século XIX, viu-se surgir a prática do *examen*, a qual deu origem às ciências humanas.

Esta é a tônica das demais conferências. Contudo, na primeira, Foucault aponta que abordará questões metodológicas, e questões tais que fazem referências a uma série de textos de Nietzsche. Trata-se da distinção por nós já indicada entre *Ursprung* e *Erfindung*, origem e invenção. De acordo com Foucault, quando Nietzsche usa a segunda, é para não usar a primeira, quer dizer, haveria uma oposição entre estes dois temas em seu pensamento. Reprovando Schopenhauer, que teria designado um sentimento metafísico na origem (*Ursprung*) de toda religião, Nietzsche aponta que a religião foi, na verdade, inventada, é uma invenção (*Erfindung*), como também o saber teria sido inventado. A mesma coisa se pode dizer da poesia: ela não tem uma *Ursprung*, mas é também uma *Erfindung*. Algo similar se processou em relação à poesia, que também foi inventada, como consta na *Genealogia da Moral*.

“A invenção, *Erfindung*, é para Nietzsche, de um lado, uma ruptura, de outro, qualquer coisa que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável. Este é o ponto crucial da *Erfindung*” (ibidem, p. 1412). As poesias, a religião, teriam em seu começo não a solenidade da origem, como querem os filósofos, mas a mesquinha, relações de dominação. O historiador não deve temer estas pequenas coisas, pois grandes coisas têm começos pequenos.

“O conhecimento há sido, pois, inventado” (ibidem, p. 1412). Ou seja, ele não está inscrito na natureza humana. Para Nietzsche, o conhecimento guarda relações com os instintos, mas não é, ele mesmo, um instinto.

Por consequência, para Nietzsche, o conhecimento não é da mesma natureza que os instintos, ele não é um refinamento dos instintos eles mesmos. O conhecimento tem por fundamento, por base e por ponto de partida os instintos, mas os instintos em sua confrontação, da qual ele não é senão o resultado de superfície. O conhecimento é como um clarão, como uma luz que se difunde, mas que é produzida por mecanismos ou por realidades que são de natureza totalmente diversas. (ibidem, p. 1413)

O conhecimento é, assim, um efeito de superfície não deduzível dos instintos. Se ele pode traduzir certa relação entre os instintos, eles são de ordem diferente. Ou seja, o conhecimento não compõe a natureza humana. Trata-se de uma luta, de um combate, mais exatamente, do resultado de um combate que deu origem ao conhecimento, de modo que o conhecimento é contra-instintivo e contranatural. Do mesmo modo, não há afinidade natural entre conhecimento e mundo a conhecer.

Trata-se de uma ruptura entre Nietzsche e a tradição ocidental. Desde Aristóteles, ao menos, afirma-se que há uma relação natural entre o conhecimento e as coisas a conhecer. O Estagirita diz: “*Pantes anthrōpoi tou eidenai oregontai physei*” (ARISTÓTELES,

980a), “todos os humanos aspiram naturalmente ao saber”. O tema da vontade do saber já fora analisado por Foucault em 1970-71, onde ele correlaciona as ligações que se pode estabelecer com o conjunto da filosofia ocidental e esta temática. Aqui, afirma Kant como um dos expoentes desta tradição que naturaliza o saber. Nietzsche se oporia a esta tradição.

Não há nada no conhecimento que o habilite, por um direito qualquer, a conhecer este mundo. Não é natural à natureza ser conhecida. Destarte, entre o instinto e o conhecimento se encontra não uma continuidade, mas uma relação de luta, de dominação, de servidão, de compensação; do mesmo modo não pode haver entre o conhecimento e as coisas que o conhecimento deve conhecer alguma relação de continuidade natural. Não pode haver senão uma relação de violência, de dominação, de poder e de força, de violação. O conhecimento não pode ser exceto uma violação das coisas a conhecer, e não uma percepção, um reconhecimento, uma identificação destes ou a estes. (ibidem, p. 1414)

Segundo Foucault, Nietzsche opera variadas rupturas com a tradição ocidental, como a cesura entre o conhecimento e as coisas, que era garantida por Deus; mas, se não há esta continuidade, Deus deixa de ser importante e a natureza pode ser desdivinizada; ou seja, trata-se da ruptura entre teoria do conhecimento e teologia. Outra ruptura é a que desfaz o sujeito como nódulo do conhecimento. Em um texto da *Gaia Ciência* Nietzsche retoma Spinoza. Segundo este, para compreender (*intelligere*) as coisas, seria necessário não rir (*ridere*), deplorar (*lugere*) e odiar (*detestari*). Para Nietzsche, se passa o contrário, posto que compreender é nada mais senão uma acordância entre estes três instintos.

Foucault aponta que estes três instintos (rir, deplorar e odiar) têm em comum o fato de não se aproximarem ou não se identificarem com o objeto, mas de mantê-lo à distância, de se afastar dele, para talvez o destruir. São más relações, que nos colocam em uma perspectiva de ódio contra o objeto. Se estas três ligações chegam a produzir conhecimento, é porque há luta entre elas, e o conhecimento é como que uma trégua neste conflito, uma “centelha entre duas espadas” (ibidem, p. 1417). “Não há, pois, no conhecimento, uma adequação ao objeto, uma relação de assimilação, mas antes uma relação de distância e de dominação; não há, no conhecimento, algo como felicidade e amor, mas raiva e hostilidade; não há unificação, mas sistema precário de poder” (ibidem, p. 1417).

Desta forma, questiona-se toda a filosofia ocidental, a qual sempre caracterizou o conhecimento em termos de adequação, beatitude e unidade. Spinoza é somente o ápice de uma longa tradição, a qual Nietzsche põe em questão. Se quisermos entender o que é o conhecimento, devemos nos aproximar dos políticos, posto que estes tratam de luta e de poder, de dominação, das formas como os homens se odeiam e buscam submeter uns aos outros. O conhecimento tem um caráter perspectivo e estratégico em Nietzsche, sendo ao mesmo tempo o que há de mais generalizante e o que há de mais particular.

Assim, o saber é fruto de relações de luta e de dominação. Ele mesmo, na medida em que conhece, impõe às coisas um sentido, violentando-as e formando seu ser que é, como se depreende, profundamente histórico e social. Empreender a história

da verdade é empreender a história destas dominações, de como saber e política se entrelaçaram ao longo do espaço-tempo, em formações sociais definidas.

### 3. Conclusões

Podemos concluir do acima exposto que Foucault, a partir de Nietzsche, elabora um conceito político do saber ou do conhecimento, termos que ele utiliza, neste último texto por nós analisado, indistintamente. O saber é pensado como histórico, posto que possui um começo e se altera ao longo do tempo; mas este começo não é solene, ao contrário, ele é baixo, guardando relações com as piores relações que o humano pode desenvolver, como odiar ou desprezar. Se talvez seja muito forte falar em essência do saber, termo que, em outros textos, Foucault vai combater, podemos constatar como o próprio ser do saber, que é histórico, está comprometido com relações políticas de dominação e subserviência. É o que se depreende ademais de outro texto da mesma época, já aludido, o *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*. Neste opúsculo, Foucault nos brinda com a noção de que as coisas são sem essência, em um mundo sem eira nem beira, consumido por conflitos, por lutas de toda sorte, especialmente para dotar de sentido os distintos procedimentos, recuperando uma terminologia nietzscheana presente na *Genealogia da Moral*. Neste texto de Nietzsche, faz-se uma distinção entre o ser da coisa e os sentidos os quais vêm deitar sobre este ser, alterando sua tessitura mesmo. Mostrar o acúmulo de sentidos é a tarefa do genealogista. Mas não devemos pensar em termos kantianos; não é que haja uma coisa em si e sua representação fenomênica. Ao contrário, a coisa devém, sempre em um ambiente de conflito e, neste ínterim, ela emerge, alterando-se. Não haveria uma origem primordial, da qual a coisa guardaria uma memória primeva. Ela devém, e, em seu devir, torna-se o que é.

Os procedimentos do genealogista mostram como o acaso e as batalhas vão determinando o ser da coisa. Assim, não se trata de uma essência do conhecimento, mas de constatar que, em sua história, este sempre foi marcado por distintos conflitos, e que é originado, ele mesmo, de um conflito maior, entre os instintos. Trata-se, destarte, de uma ontologia política do saber, que mostra os interesses em jogo quando se conhece algo, como, ao se conhecer, entramos em uma longa história, onde se formou a razão e os métodos de conhecimentos, ligados, como no caso da *enquête* e do *examen*, aos dispositivos de poder, à formação do governo como nós conhecemos, ao surgimento da razão de estado e da disciplina. Porque onde há saber, há poder; este se trama com aquele — esta é uma fórmula foucaultiana.

Em *Surveiller et Punir* encontramos estes elementos tematizados. A disciplina não funciona sem um aparato de registro de comportamentos, para detectar o desviante e lhe impôr a norma. E, na origem das ciências humanas, estão estes mecanismos de saber infinitesimais, que, aos poucos, se institucionalizaram e fizeram o homem surgir como objeto de saber.

Esta mesma concepção norteou Foucault durante toda a década de 70. Em um curso como *O Poder Psiquiátrico*, há uma sensação de vertigem, como descreve Bruni (2006), posto que não há suposição de valores caros ao Iluminismo, como razão e verdade. Estes termos são politizados. O saber do psiquiatra aparece como um mecanismo destinado a quebrar a força do louco e lhe compelir a uma dada realidade, em um

contexto de lutas sociais. Não se trata mais de tomar que a razão possui a verdade da loucura. Ambas são relativizadas. Se há uma ciência psiquiátrica, é porque a razão foi mais forte e mais astuta no sentido de dominar a loucura e lhe impôr o seu mundo.

Não sem fundamentos, Foucault se reivindica nominalista em muitos textos. Para ele, os grandes universais que têm guiado a filosofia européia, como razão, verdade, ciência e, no campo da filosofia política, contrato e soberania, são nada mais senão nomes, *flatus vocis*, para utilizar a expressão dos medievais. Se foi possível que a razão reinasse soberana, foi porque o louco foi escanteado, preso em uma infundável rede de casas de internação, onde a loucura só comunicava consigo. Do mesmo modo, se foi possível ciências humanas, é devido ao fato de que várias instituições empreendiam um levantamento do comportamento dos homens em escolas, prisões, fábricas. Ou seja, o saber serve para ferir, para dominar. E se Foucault pôde chegar a este gênero de conclusões e empreender as análises que empreendeu foi porque possuía um conceito de saber como fundamentalmente político e interessado, se colocando na contramão do platonismo, que afirma os poderes redentores da verdade e do conhecimento. Em suma, Foucault constituiu, a partir de Nietzsche, uma ontologia política do saber e a aplicou em seus textos.

## **Bibliografia**

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.

BRUNI, J. C. Foucault: o silêncio dos sujeitos. In SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C.; MISKOLCI, R. *O Legado de Foucault*. São Paulo: EDUNESP, 2006.

CASTRO, E. *El Vocabulario de Michel Foucault*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

DÍAZ, E. *La Filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblos, 1995.

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

ERIBON, D. *Michel Foucault y sus contemporaneos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1995.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais, 3ª ed, Rio de Janeiro: NAU, 2007.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits I (1954-1975)*. Paris: Quarto-Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *La vérité et les formes juridiques*. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I (1954-1975)*. Paris: Quarto-Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Leçons sur la volonté de savoir (Cours au Collège de France 1970-1971)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2011.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado, 24ª ed, Rio de Janeiro: Graal, 2007.

GONSALEZ, W. C. *El papel de la filosofía desde Michel Foucault*. Medellín: Unaula, 2012.

HABERMAS, J. *Der Philosophische Diskurs Der Moderne*. Frankfurt: Surkhamp, 1985.

LUIZ, F. A relação entre verdade e política em Foucault. *Filogênese*. Marília, vol. 1, nº 1, pp. 194-207, 2008. Disponível em: [http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/Felipe%20Luiz%20-%202022%20-%20194-207 .pdf](http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/Felipe%20Luiz%20-%202022%20-%20194-207.pdf). Acesso em 11/01/2019.

\_\_\_\_\_. O conceito de saber na epistemologia política de Michel Foucault. *Revista de Iniciação Científica da FFC*. Marília, Vol. 10, nº 2, 2010. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/ric/article/viewFile/331/379>. Acesso em: 11/01/2019.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos ou a filosofia a golpes de martelo*. Tradução Edson Bini, SP: Hemus, 1976.

\_\_\_\_\_. *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/gu007207.pdf>. Acessado em: 18/07/2018.

SCAVONE, L.; ALVAREZ, M.; C. MISKOLCI, R. *O legado de Foucault*. São Paulo: EDUNESP, 2006.

VEIGA-NETO, A. *Foucault e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2ª edição, 2007.

VEYNE, P. *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*. Lisboa: Texto e Grafia, 2009, 153.

**Recebido em:** 24/Jun/2019 - **Aceito em:** 27/Fev/2020.

# O discurso e seu outro: Bento Prado Júnior e Foucault

## *Alterity and discourse: Foucault and Bento Prado Junior*

### **Fernando Sepe Gimbo**

Professor de Filosofia da UFCA

sepefernando@gmail.com

**Resumo:** Trata-se de explicitar a relação entre o pensamento de Bento Prado Júnior e a obra de Michel Foucault. Para tanto, analisamos os textos de Bento Prado da década de 60, até seu estudos sobre Rousseau, mostrando como neles encontramos o desenvolvimento de uma teoria sobre linguagem, força e história que amplia o horizonte de compreensão de certos temas foucaultianos. Por fim, através desses resultados, relemos o recurso que Bento Prado faz da literatura em uma direção diferente àquela proposta por Paulo Eduardo Arantes.

**Palavras-chave:** Bento Prado Júnior; Foucault; Linguagem; Literatura; Filosofia no Brasil.

**Abstract:** *It is an attempt to explain the relationship between Bento Prado Junior's thinking and Michel Foucault's work. In order to do so, we analyze the texts of Bento Prado from the 1960s, until his studies on Rousseau, showing how in them we find the development of a theory about language, force and history that extends the horizon of understanding of certain Foucaultian themes. Finally, through these results, we reread Bento Prado's appeal of literature in a different direction to that proposed by Paulo Eduardo Arantes.*

**Keywords:** *Bento Prado Júnior; Foucault; Language; Literature; Philosophy in Brazil.*

Para Caio Souto e Rubens Rocha

[...] écrire la vie d'une theorie comme on écrit celle d'une passion – P. Valéry

*Apenas observo que não é nada incomum, tanto na conversa ordinária quanto em textos, através da comparação dos pensamentos que um autor externa sobre seu objeto, entendê-lo mesmo melhor do que ele próprio se entendeu, na medida em que não determinou suficientemente seu conceito e, assim, por vezes falou ou também pensou contra sua própria intenção – I. Kant*

### **1. Introdução: entrar por outra porta**

“Em meados de 1960, Bento Prado Júnior era uma ilha de literatura cercado por filosofia de todos os lados” (ARANTES, 2000, p. 235). Era com essa caracterização que Paulo Arantes, em seu *Departamento francês de ultramar* (1994), iniciava um debate



maior em nossa experiência filosófica nacional. Através de uma leitura rigorosa, que ia das teses sobre Bergson, passando pelos ensaios de literatura, chegando até os estudos sobre Rousseau, Paulo Arantes apresentava a obra de Bento Prado em contraste: por um lado, através da fecundação do rigor filosófico uspiano pela verve poético-metafísica de nossa melhor literatura, Bento Prado recriara na periferia das letras o gênero do ensaio filosófico de maneira original; por outro lado, seduzido por uma concepção por demais mítica da linguagem e pelas análises semiológicas abstratas da *nouvelle critique*, sua reflexão girava em falso perdendo o contato com a concretude do mundo social. Em uma palavra, digamos que Bento Prado era um inovador do fazer filosófico brasileiro e, ao mesmo tempo, um representante municipal daquilo que Paulo Arantes, em um artigo de 1990, já denunciara como “a ideologia francesa”.

Tal caracterização estruturava-se através de uma contraposição com a obra de Roberto Schwarz. O que não trazia grandes surpresas, uma vez que já em o *Sentimento da dialética* (1992), Paulo Arantes traçava e se filiava a uma forma de reflexão sobre o Brasil que teria nas análises literárias de Antonio Candido e no Machado de Roberto Schwarz seu paradigma crítico. No que consistia a polêmica? Em poucas palavras, as análises de Bento Prado, seguindo a trilha aberta pela “filosofia da literatura” de Foucault, carecia de dialética entre a figuração literária imanente à obra e o processo histórico-social que a conforma.

Sobre isso, cabe lembrar como desde um texto fundador de Antonio Candido, como *Dialética da malandragem* (1970), até uma análise exemplar como *De cortiço a cortiço* (1991), dialética e crítica eram termos necessariamente imbrincados. Tal relação assinalava como a leitura que as obras literárias convocam e exigem não é mera interpretação de suas diversas camadas de sentido, tão pouco comentário que prolonga o texto para melhor esclarecê-lo; trata-se, na verdade, de uma reflexão crítica que visa o mundo através da mediação formal do material estético. Ou seja, o modelo dialético materialista proposto por Antonio Candido, e aperfeiçoado por Roberto Schwarz, se equilibra entre a autonomia construtiva do objeto literário e a inscrição dos “dinamismos sociais em um estilo”, o que permitia ao crítico limitar e se afastar, em um só golpe, de uma abordagem sociológica reducionista e da pura abstração linguística (ARANTES, 2000, p. 62).

Contra tal pano de fundo, a reflexão de Bento Prado apenas poderia aparecer marcada pelo déficit de crítica, o que nesse contexto significa déficit dialético. Severo e oblíquo, pois passando a “filosofia uspiana da literatura” através do duro crivo sobre o pensamento francês contemporâneo, Paulo Arantes vê no discurso de Foucault e de Bento Prado um *pathos* da ruptura e do descentramento subjetivo em que, descontado o interesse literário da exposição, tem como resultado final a quebra da relação entre palavra e mundo, fazendo com que a categoria de verdade saia de cena para dar lugar à elevação e contemplação extasiada da linguagem em um ser bruto, anônimo e autorreferente. O objeto literário desengata do concreto passando a referir-se apenas a si mesmo. Duplicação narcísica que recuperaria a ideia romântica de literatura como Absoluto, o discurso se autonomizava, doravante, em pura fantasmagoria.

Nisso, ainda segundo Paulo Arantes, a crítica à francesa cumpria sua função ideológica, a saber: em um mesmo movimento, tanto anesthesiava o sujeito moderno desencantado com o crescente processo de racionalização do mundo reservando à

linguagem em si um papel de consolo poético-literário, quanto duplicava a lógica fetichista do sujeito automático próprio ao Capital enquanto um universal abstrato, velando-o. Tal recaída em um idealismo linguístico e no conformismo metafísico-estético que se alienava de toda ancoragem, fricção e responsabilidade de ação para e com a realidade era imperdoável à tradição crítica da qual Paulo Arantes faz parte. Daí seu veredicto: “Trocando em miúdos: Roberto não abandona a realidade nem em sonho, total disparate para um adepto da fantasia sem proveito como Bento” (ARANTES, 200, p. 277).

Na afirmação dos valores realistas através de uma leitura dialética em que a obra literária é entendida como “a formalização estética de aspectos característicos da sociedade brasileira”, Paulo Arantes se instalava em uma *perspectiva crítica* que lhe permitia abrir sua reflexão original sobre a filosofia no Brasil e do Brasil, no mesmo momento em que lançava sua polêmica traçando uma distância definitiva em relação ao pensamento francês, uma vez que tal perspectiva “deixava descoberto o enorme girar em falso a que no fundo se resumia a mais prestigiosa das ideologias internacionais” (ARANTES, 2000, p. 293).

Mas se é assim e já passadas algumas décadas desde o calor dessa confrontação – que no fundo não deixa de ser o capítulo nacional da polêmica marxista com o fantasma do pós-modernismo<sup>1</sup> - talvez seja importante propor a releitura dos textos de Bento Prado e seu diálogo com Foucault a partir de uma outra chave<sup>2</sup>. Pois creio ser legítimo dizer que, por mais eloquente e minucioso que seja o caminho apontado por Paulo Arantes, ele nos leva a bater em uma porta de entrada recusável quando centra-se, principalmente, no problema da literatura. Tal escolha acaba por produzir um duplo equívoco, pois ao limitar a um tema marginal a interpretação da reflexão foucaultiana, ela também bloqueia a percepção da originalidade de sua apropriação por parte de Bento Prado. Impõe-se nosso objetivo portanto: ler em via de mão dupla Bento Prado e Foucault, elaborando uma teia de reenvios entre seus textos que, ao prolongar certas intuições neles presentes, os desenvolvem em novas direções.

## 2. Discurso e sociedade

A primeira referência, não relacionada à literatura, que encontramos na obra de Bento Prado a Foucault está em um texto de 1968 intitulado *O problema da filosofia no Brasil* (2000, pp. 153-172). De forma bastante crítica, nele Bento Prado lê autores como João Cruz e Costa e Álvaro Vieira Pinto buscando um diagnóstico sobre a existência, ou ausência, de uma tradição filosófica brasileira consistente dentro da qual o intelectual pudesse se reconhecer em uma linha evolutiva trançada por acúmulos de questões e respostas, permitindo assim o amadurecimento progressivo da vida intelectual nacional.

Tendo tal objetivo em vista, Bento Prado primeiramente relembra como em seu clássico estudo – *Formação da literatura brasileira*, que teve sua primeira edição em 1957 – Antonio Candido nos teria dado uma chave para tal reflexão, mostrando como

---

1 Sobre isso, ver EAGLETON (1983), JAMESON (1984) e ANDERSON (1985)

2 Uma primeira versão desse texto foi apresentada no I Congresso Nietzsche-Foucault, em 2019, na UFSCar. Agradeço aos professores Oswaldo Giacoia, Ernani Chaves, Monica Stival, Carolina Noto, e Marcos Nalli pela discussão e comentários, pois estes muito me auxiliaram na presente redação final.

ao analisar o conjunto de obras características de determinada época – conjunto que Antonio Candido nomeia de “Sistema” - poderíamos compreender o desenvolvimento histórico entravado da vida literária e institucional do Brasil. Na historicidade própria à formação de uma tradição, a análise sistêmica das obras que constituem através de seus predicados formais períodos históricos singulares apareceria como um setor privilegiado para a compreensão do sentido de nosso desenvolvimento, o que acabava por lançar luzes importantes sobre a história concreta do país. Ou seja, história das ideias literárias e história do Brasil aqui convergiam. Junto com outros clássicos estudos sobre o problema da formação, Antonio Candido nos contava dialeticamente uma narrativa que, ao entrelaçar o material e o intelectual, expunha o processo de construção do país. Sendo assim, era de se esperar que Bento Prado começasse por lembrar o texto de Antonio Candido, uma vez que o paradigma da formação parecia adequar-se plenamente ao tratamento do problema posto por ele.

Contudo, uma leitura mais atenta logo nos leva a um certo desconcerto, pois Bento Prado reapresenta o estudo de Antonio Candido nos termos da arqueologia de Foucault<sup>3</sup> o que, em um primeiro momento, soa como um completo disparate. Isso porque, enquanto Antonio Candido insiste, mais de uma vez, no problema da continuidade histórica – “espécie de transmissão da tocha entre corredores, que assegura no tempo o movimento conjunto, definindo os lineamentos de um todo” (CANDIDO, 1975, p. 24) – sabemos como em Foucault é o momento da descontinuidade que é enfatizado o que produz uma perda do sentido totalizante e teleológico assegurado pela unidade sintética do processo formativo. Daí a surpresa para o leitor acostumado com oposições simples, quando Bento Prado fizer a obra de Antonio Candido aparecer dentro do quadro das análises sincrônicas típicas a Foucault: “é só no interior do sistema sincrônico [...] que a história assume sentido positivo e que a diacronia se torna inteligível” (PRADO JR., 2000 p. 155). Refazer a história do pensamento passava a ser, portanto, a recuperação das transformações “do espaço branco que articula as obras, separando-as”. Dessa forma, continua Bento Prado, só haveria realmente uma tradição literária e o contar de sua história quando “ler um autor significa interpretar a distância que o separa dos demais” (PRADO JR., 2000, p. 154). Em uma palavra, o sentido da formação seria inteiramente costurado pela recuperação retrospectiva das diferenças intrínsecas ao processo.

Sobre isso, note-se a originalidade do reenvio proposto por Bento Prado, pois trata-se aqui de recusar a polêmica simples entre continuidade e descontinuidade, sugerindo uma *complementaridade* entre elas. Afinal, Bento Prado sabe que para uma análise dialética, sempre existirão descontinuidades, perdas e restos não integrados no momento superior de síntese; assim como percebe, diferente de muito de seus pares na época, que as histórias de Foucault exigem continuidades, recuperações e permanência de elementos comuns, caso contrário suas análises se desmanchariam

---

3 Paulo Arantes bem percebeu isso, ao seu modo, quando comentando tal texto escreve: “Sem exagero, Bento via, na obra clássica de Antonio Candido, não os esquemas conceituais adequados à explicação de um fenômeno capital como os percalços característicos da formação de uma continuidade literária, mas o similar brasileiro da arqueologia de Foucault, cujo ponto de honra era justamente a identificação de descontinuidade: acresce que o Sistema em questão, além de aparentado com a episteme foucaultiana, também tinha todo o jeito de um sistema diacrítico de oposições, como mandava o figurino linguístico das ciências humanas, de tal sorte que só haveria sistema literário, quando ler um autor significasse interpretar a distância que o separa dos demais” (1995, p. 57).

por si mesmas. A verdadeira tensão não é entre continuidade e descontinuidade, mas sim entre o *momento positivo* da *formação* e o *caráter negativo* da *transformação*.

A primeira, que tem filosoficamente em Hegel sua grande expressão, reconhece-se pela indissociabilidade de dois temas centrais: a ênfase no sentido do *desenvolvimento* processual e a ideia reguladora da verdade como unidade adquirida no *resultado final*; já a segunda, tão bem articulada por Foucault, enfatiza *comparações sincrônicas* que ao recuperar o inventário das diferenças acaba por caracterizar a *singularidade* de cada período historicamente limitado. Enquanto a formação tende a integração como maneira de organizar os conflitos impulsionadores em direção a uma unidade superior, a transformação tem na marcação das distâncias entre elementos não integralizáveis a exposição de uma indeterminação que limita o horizonte de explicitação do sentido que, desde sempre, esperava-se enunciado. A primeira é uma sistematização posta em movimento por uma força centrípeta; a segunda, uma dispersão de estruturas animada por uma força centrífuga. Em ambas há mediações entre descontinuidade e continuidade, mas seus resultados são completamente diversos porque seus pressupostos divergem.

Ora, formado pela tradição franco-uspiana de leitura filosófica, Bento Prado sabe que não se refuta um sistema de razões, mas pode-se refletir sobre ele, sobre suas escolhas elementares, assim como sobre suas estratégias e polarizações com outros sistemas. Se o paradigma da formação produziu estudos tão fundamentais para o entendimento de nós mesmos enquanto nação, havia uma boa mediação a ser encontrada entre essa forma de tratar o material histórico e a reconstituição genética de seu objeto, como Antonio Candido exemplifica com maestria em seu estudo. Nele, a ênfase desmedida na descontinuidade apenas teria como resultado o enuviamento de como e por que o campo da literatura funcionou como solo primeiro para a formulação intelectual da experiência nacional da antiga colônia, visto que o sentido último e a unidade do processo descrito é fundamental para o alargamento da compreensão histórica do país.

Todavia, tal não era o caso do *Problema da filosofia no Brasil*, ao menos para Bento Prado, para quem o programa da filosofia nacional em sua identificação com a encarnação dos pressupostos de uma filosofia da história que gravitaria tranquilamente em torno do significativo “nação” e dos valores do nacional desenvolvimentismo apenas poderia nos levar para o discurso de harmonização entre os opostos que cingiam a origem escravocrata e colonial do Brasil. “Ideologia do nacionalismo” que ao exprimir sua síntese abstrata escamoteava no mesmo momento as contradições materiais estruturantes fazendo sua irrupção histórica no autoritarismo do golpe militar de 1964. Ou seja, Bento Prado lia na crítica de Foucault às filosofias da “razão na história” um antídoto para a ideologia da modernização violenta e atrasada que grassava pelo país, de ponta a ponta do espectro político, devido ao fechamento de suas condições democráticas.

É certo que o mesmo Bento Prado, na ocasião da republicação deste texto, irá nuançar sua posição, posição marcada pelo que ele chama de “pathos estruturalogauchista” (PRADO JR., 2000, p. 153). Mas, para fins do meu argumento, isso não é tão importante. O que importa é como, desde o primeiro diálogo que Bento Prado estabelece com a obra de Foucault, percebemos como ele se apropria da reflexão foucaultiana de maneira original, mas também bastante iluminadora do ponto de vista de seu *modus operandi* e de suas consequências: em primeiro lugar, ao valorizar

o momento sincrônico de análise como algo que abre a compreensão da história para além da monótona recuperação mediada da origem, Bento Prado aclimatava a tensa recepção da ideia de descontinuidade em um contexto intelectual marcado pelos pressupostos do continuísmo; em segundo lugar, ao insistir que uma análise sistêmica do discurso não perdia a ancoragem com a realidade concreta, Bento Prado sublinhava como através de uma história das ideias poderíamos mostrar e exprimir uma história social, o que atava discurso e realidade necessariamente; por fim, a inscrição de uma historicidade irreduzível à razão universal fazia com que a história deixasse de ser uma  *tarefa*  a ser realizada para se tornar um  *campo de emergência*  constantemente reaberto. Na articulação desses três pontos<sup>4</sup> é toda uma coerente interpretação do pensamento de Foucault que se desenhava. Interpretação que encontrará, salvo engano, ecos e desdobramentos na obra posterior de Bento Prado Júnior, ainda que muitas vezes de maneira silenciosa.

### 3. Linguagem e força

Entre 1970 e 1974, durante o período de exílio acarretado pelo endurecimento do regime ditatorial brasileiro, Bento Prado realiza, no  *Centre National de la Recherche Scientifique*  em Paris, um estágio de pesquisa sob supervisão de Michel Foucault. Durante esse período, como nos esclarece Franklin de Matos (2008, p. 9), Bento Prado se dedicou à obra de Rousseau, pesquisa que resultaria em seu livro póstumo sobre o filósofo genebrino.

O livro de Bento Prado (2008) é um estudo amplo e sistemático que busca dar conta da obra de Rousseau como um todo a partir da reabilitação do papel da retórica na articulação de seus textos. Sobre esse ponto em específico, Bento Prado nos mostra, de maneira original, como em Rousseau encontramos uma concepção inovadora de linguagem em que essa não é apenas um instrumento desinteressado para a aquisição de conhecimento e representação objetiva do mundo, mas é também, ao mesmo tempo, ferramenta de persuasão e afecção, o que indica e assinala a imbricação natural do discurso com o campo da política e da moral. “Dupla determinação” entre  *força e linguagem*  que se desdobra em uma série de oposições clássicas como violência e diálogo, poder e saber, retórica e verdade, entre tantas outras.

---

4 Em uma esclarecedora conferência de 1972 no Japão –  *Revenir à l'histoire*  (FOUCAULT, 2001a, pp. 1136-1149) – Foucault nos dava três exemplos (Franz Boas, Roland Barthes, Georges Dumézil) que vão de encontro com os três pontos aqui apresentados. Do primeiro, Foucault destaca sua crítica às filosofias da história que viam na suposta unidade interna ao desenvolvimento histórico do ocidente o devir único do mundo; de Roland Barthes, Foucault mostra como ao escrever uma história descontínua da literatura, Barthes fazia com que o objeto literário aparecesse dentro de um esquema diacrônico em que a materialidade do signo literário surgia, enfim, em sua historicidade própria; por fim, de Dumézil, Foucault tira seu exemplo mais esclarecedor, demonstrando ponto a ponto como uma análise comparativa entre mitos podia nos dar uma chave para a compreensão de mudanças político sociais. Daí esse comentário decisivo: “a análise estrutural articula-se diretamente sobre a história efetiva do mundo romano. Dumézil mostra que não se deve procurar na lenda dos Horácios alguma coisa como a transposição de um acontecimento real que teria se passado nos primeiros anos da história romana; mas, no momento onde ele mostra o esquema de transformação da lenda irlandesa em uma narrativa romana, ele mostra qual foi o princípio histórico de transformação da velha sociedade romana em uma sociedade estatal. Vocês veem que uma análise estrutural como esta de Dumézil pode se articular com uma análise histórica. A partir desse exemplo, poderíamos dizer: uma análise é estrutural quando ela estuda um sistema transformável e as condições nas quais essa transformação se efetua” (FOUCAULT, 2001a, p. 1144).

Nessa determinação do caráter sempre duplo e ambíguo da expressão linguística, Bento Prado encontrava em Rousseau alguém que ao desfazer a pré-compreensão filosófica de que em sua essência a linguagem estava destinada à verdade do mundo, atava linguagem e força de maneira interna, como em uma fita de Möbius em que passamos sempre de um lado ao outro sem rupturas ou sobredeterminações. As consequências de tal reabilitação das “duas faces da linguagem” eram imensas e diversas. Para nós, três pontos são de grande interesse.

Em primeiro lugar, por Rousseau insistir no entremeio entre a estrutura da linguagem e o surgimento e organização das relações intersubjetivas, “os lugares do poder na sociedade não são elementos exteriores ou causas ocasionais na constituição da linguagem” (PRADO JR., 2008, p. 176). Isso significa que linguagem e sociedade são sincrônicos, ou seja, a história da sociedade enquanto “condição externa da gênese das línguas passa aqui para o interior de sua história” (PRADO JR., 2008, p. 177), assim como o desenvolvimento histórico da linguagem se torna a condição interna ao próprio surgimento da sociabilidade humana. Em outras palavras, em Rousseau, Bento Prado encontra um esquema da relação entre o discurso e seu outro em que não há antecendência imediata entre realidade e linguagem; a linguagem não é mero epifenômeno de uma estrutura social que a antecede e a determina. Daí esse comentário decisivo:

as figuras da linguagem e da sociedade são, rigorosamente, contemporâneas e, se a linguagem pode ser considerada expressão de uma forma de sociabilidade, é também verdade que todas as formas de sociabilidade podem ser descritas como a versão material das diferentes formas de linguagem. (PRADO JR., 2008, p. 177)

A reversibilidade entre termos, que dentro de nossa tradição filosófica foram entendidos como qualitativamente distintos, revela uma complementaridade originária mais fundamental que ao rebater o campo da linguagem, e portanto das ideias e do saber, sobre o campo do fazer e do agir no mundo, supera tal dualismo. O ponto de Bento Prado, portanto, é de que na experiência filosófica de Rousseau - essa em que Lévi-Strauss via o surgimento das “ciências do homem” e que um pensador como Axel Honneth verá o “início da filosofia social” – linguagem e força não são contraditórios e, conseqüentemente, é de direito fazer uma história social a partir da história dos discursos. O axioma de tal formulação é de que a linguagem pressupõe sempre o seu fora, sua alteridade, mas não originariamente na forma pronta do sentido e da verdade, mas sim segundo os arranjos histórico-sociais dentro do qual seu sentido e verdade se estabelecem e se perpetuam. Ao desarmar a oposição entre linguagem e força, Bento Prado negava uma série de figuras antitéticas. Doravante, nenhuma contradição entre saber e poder, nenhuma sobredeterminação reducionista entre infra e superestrutura, nenhuma exclusão *a priori* entre violência e diálogo.

Tal tese sobre a natureza da linguagem está em clara sintonia com as pesquisas apresentadas por Foucault na época. Desde a *A ordem do discurso*, em 1969, até seu primeiro curso no *College de France – Lições sobre a vontade de saber*, em 1970-71 – Foucault tentava dar conta da relação entre saber e poder precisamente insistindo sobre uma concepção de linguagem que teria sido historicamente esquecida pelo desenvolvimento da filosofia. Relendo ao seu modo tanto o clássico estudo de Marcel

Détienne – *Os mestres da verdade na Grécia arcaica* de 1967 - quanto o texto de juventude de Nietzsche – *Verdade e mentira em sentido extramoral* de 1896 – Foucault se contrapunha a uma análise do discurso verdadeiro centrada exclusivamente no nível lógico da proposição, ou da coerência interna a um discurso científico (FOUCAULT, 1996). Sem recusar a validade de tais investigações, que dizem respeito à lógica e à epistemologia da ciência respectivamente, o que Foucault argumenta é que é de direito da crítica complementá-las traçando uma análise histórica de sua contraparte material, isto é, da função social e o papel estruturante que os mais diversos discursos com pretensão e autoridade à verdade têm dentro da vida político-social como um todo. Outro lado do problema, não se tratava do *sentido* do dizer, mas sim de seu *uso*. Tomado pelo avesso, a história dos discursos verdadeiros também comportaria uma “história política da verdade”. Uma sutura, ou laço, entre saber e poder que fazia a mediação entre as obras da década de 60 e as futuras pesquisas características da década de 70 era aqui tematizada explicitamente.

Era nesse momento também que pela primeira vez, na obra de Foucault, surgia a consciência de um corte na história que marcará de forma profunda o desenvolvimento de seu pensamento, um pouco como o surgimento do homem enquanto um duplo empírico-transcendental marcara as reflexões da década de 60. Essa outra partilha, que aqui se desenha, recuperava a expulsão dos sofistas da cidade por parte de Platão como sua alegoria:

[...] ainda nos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro – no sentido forte e valorizado do termo –, o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia passar, mas contribuía para a sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim como destino. Ora, eis que um século mais tarde, a verdade mais elevada já não residia no *ser* discurso, ou no que ele *fazia*, mas residia no que ele *dizia*: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação e sua referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro do falso; separação nova visto que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, visto que não é mais o discurso ligado ao exercício do poder. O sofista é enxotado. (FOUCAULT, 1996, pp. 14-15)

Tal transformação na compreensão do discurso explicitava uma das premissas fundamentais da maneira como Foucault retornava à história clássica da filosofia: contra a temática ontológica do esquecimento-velamento da questão sobre o Ser, recuperar a problemática nietzschiana da relação entre saber e poder. Tese forte que alguém como Daniel Defert sintetiza da seguinte maneira: “se para Foucault houve algum esquecimento, trata-se bem menos de um esquecimento do Ser que de uma ocultação da história do poder pela tradição filosófica” (DEFERT, 2011, p. 278).

Sublinhe-se que, em seu estudo sobre Rousseau, Bento Prado também recupera o mesmo momento histórico de fundação da filosofia como um acontecimento que traz

em sua instauração uma alienação em relação à linguagem. Nas palavras de Franklin de Matos:

[...] é como se Bento Prado nos convidasse a regressar à cena original da metafísica a fim de apreciar aquilo que ela recalca. [...] Será que os Filósofos e Rousseau não voltaram a encenar, em pleno século XVIII, o drama inaugural da filosofia, no qual duelam Platão e os sofistas? (MATOS, 2008, p. 15)

Partindo da mesma imagem, as consequências imediatas eram, ponto a ponto, também as mesmas. Segundo Bento Prado, Rousseau mostrou como “a oposição entre linguagem e violência é um resultado”. Não remetendo a uma verdade originária, tal oposição é “um efeito histórico”. É apenas no momento, tão bem descrito por D tienne, na passagem entre Hes do e Platão, em que se d  “a perda da força persuasiva da linguagem, pela fissura que dissociou *logos* de *energeia*, que a violência pode-se opor   linguagem” (PRADO JR., 2008, p. 185).

Tudo se passa, então, como se Bento Prado fizesse com que Rousseau aparecesse como um precursor direto das análises de Nietzsche e de Foucault. Bento Prado chega mesmo a dizer, como certa vez também sugeriu Luiz Salinas Forte, que Rousseau apresenta uma “genealogia” dentro da qual a descri o da “gênese das línguas como movimento de convergência em dire o   universalidade da verdade, opõe-se uma história que descreve essa gênese como dispersão” (PRADO JR., 2008, p. 176). O acento foucaultiano-nietzschiano do conjunto   evidente: na recupera o histórica da gênese (*Entstehung*) da linguagem, Rousseau fraturaria uma filosofia da história em que Razão e Verdade estariam originariamente (*Ursprung*) imbricados, no mesmo movimento em que desvelava criticamente a fun o política do discurso. Dessa forma, legava   filosofia do esclarecimento a tarefa crítica de confronta o com o caráter de poder e domina o internos   racionalidade, sobretudo em sua última figura moderna. Esse esquema, que   o segundo ponto importante que eu gostaria de sublinhar, irá persistir dentro da obra de Bento Prado e permitirá a ele, por exemplo, fazer com que Rousseau retorne em um texto de 1976 – *Os limites da Aufkl rung* – como um filósofo importante para pensar a dialética do esclarecimento em sua tensão essencial entre razão e domina o. Problema esse que, como sabemos, Foucault não cansar  de exigir, já na década de 80, como horizonte de sua própria experiência intelectual.

Mas há ainda um terceiro ponto de reenvio entre Foucault e Bento Prado a ser destacado a partir do estudo de Rousseau. Refiro-me aqui ao tema da rela o entre *vontade de verdade* e o que Bento Prado (2008, p. 182) nomeia *vontade de justiça*. Tal rela o   desenvolvida a partir de um processo de bricolagem, tão próprio ao estilo do brasileiro, entre Nietzsche e Rousseau.

Recuperando o primeiro aforismo de *Além do bem e do Mal*, Bento Prado assume primeiramente a importância, para sua discussão, de um quadro de questões caro   leitura de Nietzsche por Foucault, a saber: o que se diz na normatividade própria   ideia de verdade se não uma vontade de saber, se não um compromisso moral com a partilha entre a *prática de um discurso verdadeiro e outro falso*? E junto com essa valora o da norma da verdade, por conseguinte, não se define talvez uma série de oposi es morais, sistemas de exclusão política e pontos de interdi o social? Nesse caso, estamos no campo do saber, ou do poder? Algumas verdades se opõem ao erro



simplesmente, ou elas também se levantam contra a mentira? Em outros termos, trata-se de uma distinção absolutamente teórica, ou ela se torna ininteligível sem o recurso de sua valoração prática? Mas afinal, aqui, já não deslizamos para o campo político-moral?

Pois bem, Bento Prado argumenta que, se seguirmos a linha de compreensão proposta da filosofia de Rousseau, é evidente que “a *vontade de verdade* não se justifica por si mesma” (PRADO JR., 2008, p. 182). Usando uma contraposição que também encontramos em Foucault – dada na primeira aula de seu curso de 70-71 – Bento Prado nos diz que esse desejo de conhecer, que Aristóteles já apresentava como aquilo que é mais próprio ao animal humano na primeira linha de sua *Metafísica*, deveria ser rebatido sobre um contexto intersubjetivo em que a verdade se torna norma de conduta. A originalidade de Bento Prado, contudo, é dizer que a vontade de verdade é indissociável da expressão de um desejo concomitante, a saber, o de justiça: “A verdade, como acordo entre as palavras e as coisas, só tem valor na medida em que já é comandada pelo valor da justiça” (PRADO JR., 2008, p.182). E portanto, insiste Bento Prado, o tema da vontade de verdade trata menos de uma afirmação destrutiva do tipo – “toda verdade é apenas um efeito de formas hegemônicas de dominação” – do que de um esclarecimento crítico sobre a necessária valoração prática de todo discurso.

Há um excesso, um *surplus* da verdade que não se limita ao seu caráter objetivo. Se a verdade é um bem, ela o é na mesma medida em que *promete* e *traz* em seu conteúdo algo a mais à vida humana: seja a superação das necessidades naturais e materiais, como a partir do desenvolvimento da ciência e da técnica; seja a possibilidade de firmar contratos, como condição *sine qua non* para o estabelecimento das relações de troca; seja na simples, mas necessária possibilidade, de coincidir no futuro com uma afirmação do presente, como quando alguém diz a outra pessoa “eu te amo”. Como dirá Bento Prado, brincando com um tema foucaultiano, Rousseau não sustenta apenas a relação entre *as palavras e as coisas*, mas também, “entre as palavras e as flores” (PRADO JR., 2008, pp. 347-362).

Sem fazer recurso à antropologia rousseauísta, o que pareceria ser o mais óbvio e fácil, Bento Prado limita o alcance da crítica da vontade de saber, interpretando-a como um tema que desvela o avesso da verdade, mas não destrói a possibilidade de uma valoração justa interna à própria crítica, pelo contrário, a pressupõe em seu próprio ato de enunciação. Logo, o que se desenha é um horizonte em que, sendo exposta a cada momento a face de Janus da linguagem, a filosofia possa exprimir o desejo racional de eliminação da violência e a mobilização da vontade geral tendo em vista bens comuns. É exatamente esse fio que, sugere Bento Prado, ao unir “a Nova Heloísa ao Contrato Social” nos dá a unidade da obra de Rousseau como um todo (PRADO JR., 2008, p. 186).

São tais noções de promessa e vontade de justiça que não encontramos de forma explícita na obra de Michel Foucault. Não sugiro porém, com isso, que haja um desacordo conceitual essencial, mas sim uma notável diferença de estilo. Pois enquanto Foucault, sobretudo até o primeiro volume da *História da sexualidade*, parece seguir motivos nietzschianos do desmascaramento da verdade e do caráter agonístico de todo discurso, Bento Prado matiza tal movimento, reinscrevendo-o e relacionando-o à expressão de um desejo de justiça. É por isso que, se Bento Prado pode concordar

com Foucault, quando esse nos diz que “uma prática e uma teoria do discurso é essencialmente estratégica; estabelecemos discursos e discutimos, não para chegar à verdade, mas para vencê-la” (FOUCAULT, 2001a, p. 1051), Bento Prado ao mesmo tempo nos lembra que tal posição já de antemão se comprometeu com uma escolha prática: sobre o quê e em nome do quê se diz o que se diz? Ou seja, no próprio ato se expressa performativamente a condição do sentido último de sua locução<sup>5</sup>.

Tal precisão em nada compromete a empreitada foucaultiana, pelo contrário, creio que acaba por iluminar um de seus aspectos mais interessantes. Pois, ainda que Foucault se esquive, constantemente, de apresentar qualquer ideia normativa para a reflexão, como por exemplo um horizonte de justiça universalmente posto como ponto de fuga de sua crítica, isso não significa que sua experiência intelectual gire sobre o fundo falso de uma ausência niilista de direção. Isso porque há de se perguntar, antes, qual desejo se expressa em uma obra filosófica que soube se demorar tão pacientemente nos arquivos da infâmia, fazendo do sofrimento social, psíquico e físico uma matéria privilegiada de trabalho. Se a organização sistemática de Foucault e o caráter obsessivamente metódico de suas descrições históricas parecem um convite a uma neutralidade positivista, elas se tornam amplamente ininteligíveis sem o *pathos insurgente* que anima seu estilo, sem a *escolha sensível* às cicatrizes dos corpos, sem o *olhar atento* para o insuportável da violência, sem, enfim, sua inconfundível retórica político-moral de *insubmissão*. A astúcia de Foucault será no ato mesmo do dizer crítico, exprimir, em negativo, a força de sua promessa de emancipação. No laço entre genealogia e desejo de justiça, Bento Prado nos dava uma chave para ler não a contradição, mas a *síntese performativa* de uma crítica da razão que não teme pensar contra si mesma<sup>6</sup>.

#### 4. Literatura e mundo

Percorrido de maneira dupla esse conjunto de reenvios entre a obra de Bento Prado e Foucault, podemos agora retornar ao nosso ponto de partida: o problema da literatura. Mais especificamente, a essa pequena obra-prima que é *O destino decifrado: linguagem e existência em Guimarães Rosa* de 1968.

Nele, Bento Prado coloca já de início sua pergunta diretriz: “por que deve a linguagem entrar assim em delírio para nos falar do Mundo?” (PRADO JR., 2000, p.

---

5 É a partir dessa destinação ética da filosofia que Bento Prado irá discordar de Gerard Lebrun quanto à natureza última da reflexão filosófica. Lebrun que, em textos como *Transgredir a finitude* e *O devir da filosofia*, recuperava o tema da *curiosité*, desenvolvida por Foucault em sua introdução ao segundo volume da história da sexualidade, enquanto o motor de um pensamento que exige a si uma perpétua posição de “extra-dicção”, de “querer ser excluído de um “lugar comum” e ser convidado a dizer tudo do exterior” (PRADO JR., 2005, p. 290). Bento Prado polemizava: a curiosidade intelectual, esse querer separar-se de si mesmo “não para legitimar o que se sabe, mas para pensar diferentemente” apenas se justifica enquanto movimento de contra-dicção que, desde o início, é indissociável de uma valorização ético-política. É porque há uma exigência prática, uma afecção, algo que ao fazer violência sobre o pensamento exige a tomada de uma nova posição que o filósofo ataca as certezas comuns. Se ele é um nômade, ele só o é para “introduzir um mínimo de negatividade no debate acadêmico, revelando o que há de frágil na segurança moral-ideológica que está em sua base mais funda” (PRADO JR., 2004, p. 14).

6 Tal tema reaparecerá, 20 anos depois, no livro de Bento Prado dedicado à filosofia de Wittgenstein. Nele, o conjunto de teses aqui expostas organizam as polêmicas de Bento Prado contra a apropriação da filosofia wittgensteiniana por parte de José Arthur Gianotti, o caráter comunicativo da filosofia transcendental de Apel-Habermas e o relativismo de Richard Rorty. A importância de sua crítica às filosofias decorrentes do *linguistic turn* foram bem expostas por Safatle (2011).

174). Sublinhe-se: ao traçar sua questão, Bento Prado deixa claro que a literatura, enquanto discurso, fala e exprime o mundo. Mas, não à maneira do senso comum e, nem mesmo, do saber positivo. O colocar da questão, em sua forma, desvela uma camada histórica que recobre um estilo. Se é preciso que “a linguagem se retorça e ausculte suas próprias entranhas” para cumprir seu destino (PRADO JR., 2000, p. 197) é porque na modernidade o espelhamento realista entre as palavras e as coisas se rompeu e, com isso, a condição de possibilidade própria à literatura se alterou. Eis a principal tese que Bento Prado retoma de *As palavras e as coisas*.

Isso não significa, contudo, que a linguagem se torne autorreferente, mas simplesmente que o que é mais próprio à literatura moderna é uma autoconsciência aprofundada do desgaste histórico da língua e a concomitante perda de confiança na transparência do signo enquanto carteiro da verdade do mundo. Doravante, a meditação sobre a linguagem, sobre seu uso e possibilidades expressivas, se torna um procedimento construtivo comum ao modernismo estético, imperativo para uma obra que se queira à altura do patamar histórico de desenvolvimento, desgaste e resistência de seus materiais.

Além disso, a metáfora escolhida por Bento Prado, essa espécie de caráter sibilante de um ser da linguagem capaz de tocar o seu avesso, é também uma metonímia para o núcleo duro do ensaio. Nele, a partir da sobreposição de duas narrativas distintas – *Dão-lalão* e *O recado do morro* – Bento Prado descobre uma simetria no tema do *desrecalque de uma verdade* que, nunca tendo sido presente e dita, exige contudo ser reconhecida, exige ser inscrita e decifrada. Entre as duas narrativas, no entanto, uma diferença estrutural: enquanto a primeira nos fala de uma mensagem inconsciente que separa o sujeito de si mesmo, a segunda – “mais radical” – expressa de forma enigmática o recado da natureza muda do “Morro” para a humanidade como um todo<sup>7</sup>.

Ora, perante tais temas, que a linguagem se mova de forma onírica e delirante, criando contiguidades fantasiosas, quebrando a gramática comum e se perdendo em ritmos e sentidos dissonantes, tudo isso parece ser indissociável desse tentar exprimir algo que escapa, constantemente, à consciência imediata de um sujeito falante. Tudo se passa como se o escritor buscasse algo que fala no sujeito, ao si-mesmo, fazendo com que ele não seja mais senhor dessa fala, mas sim, falado por ela<sup>8</sup>. É nesse ponto,

---

7 Apesar da clara referência a Foucault e a psicanálise, a análise de Bento Prado dialoga e se aproxima, sobretudo, de algumas ideias desenvolvidas por Jacques Derrida em textos como *Freud e a cena da escritura*, *Economia geral e economia restrita* - ambos publicados em *Escritura e diferença* -, assim como da segunda parte da *Gramatologia*, livro de onde Bento Prado retira a epígrafe para *O enigma decifrado*. Seria interessante mostrar, em outra ocasião, o reenvio entre os dois autores em torno de temas como o de uma economia da rememoração que não passa pela eguidade da consciência, quanto no que tange a ideia de uma escritura material das coisas no mundo, com seus jogos de força, marca e disseminação de sentido equívocos. Note-se, além disso, que dentro do desenvolvimento da experiência intelectual de Bento Prado, tal leitura de Derrida parece ser um elemento importante e muitas vezes completamente ignorado pelo debate brasileiro. Afinal, já em 70, seu texto sobre Rousseau irá polemizar diretamente com as famosas análises sobre Rousseau presentes na *Gramatologia*, insistindo como a questão da voz não pode ser plenamente circunscrita ao tema da crítica da metafísica tal como entendido por Derrida.

8 Rilke deu uma grande expressão literária a essa experiência de descentramento própria à literatura moderna em seus *Cadernos de Malte Laurids Brigge* ao escrever sobre a situação do escritor: “Por algum tempo ainda poderei escrever e dizer todas essas coisas. Mas virá um dia em que minha mão estará longe de mim, e, quando eu mandá-la escrever, escreverá palavras que não quero. Chegará o tempo de outra interpretação, não ficará palavra sobre palavra, cada significado se desfará como nuvens que se desmancham em água. Com todo este medo, sou como alguém diante de algo grandioso, e lembro-me de que antigamente muitas vezes me sentia assim antes de começar

em que a linguagem de um sujeito soberano falha, que o recurso ao recolher de uma linguagem impessoal, sertaneja e múltipla, será o sopro que animará a reinvenção da expressividade da língua capaz de traçar, em seu próprio modo de ser, um mundo então desconhecido.

É isso, por exemplo, que acontece com a figura do “brejo” que Bento Prado destaca em *Dão-Ialão* (2000, p.180). Nele vemos a expressão da perda de familiaridade com o mundo de um sujeito que, não estando mais em sua própria casa, descobre como “todo caminho é inseguro e pode desembocar num domínio onde a paisagem, derretendo-se, revela seu subsolo informe e infernal”:

Soropita na baixada preferia desperdiçar tempo, tirando ancha volta em arco, para evitar o brejo preto, de onde o ansiava o cheiro estragado de folhas se esfiapando, de água podre, choca, com bichos gosmentos, filhotes de sapo, frias coisas vivas mas sem sangue nenhum, agarradas umas nas outras, que deve haver, nas locas, entre lama, por esconsos. A nessas viagens, no chapadão, ou quando os riachos cortam, muita vez se tinha de matar a sede com águas quase assim, deitadas em feio como um veneno – por não sermos senhores de nossas ações. Mal mas o pior, que podia ser, de fim de um, era morrer atolado naquele ascoso. (ROSA apud PRADO JR., 2000, p. 180)

Espaço de inscrição do *estranho*, a linguagem produz aqui uma experiência inquietante de habitar uma natureza em que as certezas mais elementares estão sob suspeita no latejar de uma matéria perverso-polimórfica. Desorientação na relação entre sujeito e mundo que coloca a seguinte questão: qual momento histórico é esse em que a literatura, para falar do ser humano, precisa se confrontar com um “brejo que lhe é constitutivo”, isto é, com uma coisa que separa o sujeito de si mesmo cindindo sua ipseidade? Pergunta pelo ser de um sujeito não originário, clivado e descentrado que animará boa parte da obra posterior de Bento Prado. Nela, história da filosofia, psicanálise, literatura e momento histórico convergem construindo um quadro de época a partir da qual a pergunta: “quem somos nós hoje?” pode ganhar alguma direção de resposta. Não há acesso ao mundo sem discurso e a literatura, ao recusar as amarras estritas de uma correspondência com o concreto, fazia ver atravessando a realidade em sua espessura. Daí que, como um dia Foucault dirá seguindo Bataille, a literatura enquanto um *non-savoir* não enuncia, mas sim mostra algo na forma de sua própria configuração estética. O ser da linguagem se torna também um signo de orientação para uma “ontologia de nós mesmos: “O que é o presente?”.

É a mesma visada interpretativa que Bento Prado utiliza para interpretar o *Recado do Morro*. Passando de “um discurso secreto como raiz e solo da memória e consciência” para uma “Escritura que se esboça no ponto zero da humanidade e da cultura”, Bento Prado enxerga a passagem “do *Logos* privado da psique ao *Logos* anônimo e universal do mito” (PRADO JR., 2000, p. 187). Entre o muito que poderia ser dito destas densas análises, destaco apenas um aspecto.

Que a natureza fale através do texto de Guimarães Rosa não indica, por si, algo de excepcional, afinal, grande parte do romantismo será marcado por essa tentativa de

---

a escrever. Mas dessa vez, eu serei escrito. Eu sou a impressão que quer se transpor. Pouco bastaria, e eu poderia entender tudo e aquiescer a tudo. Um passo apenas, e minha profunda miséria se tornaria felicidade. Mas não posso dar esse passo, caí e não posso mais me levantar porque estou todo quebrado.” (1996, p.38).

retorno à natureza. O notável é, precisamente, que ele não o faça recuperando um dizer lírico mais autêntico que historicamente teria sido esquecido no desenvolvimento de uma relação técnica com o mundo; mas sim, criando uma alegoria da promiscuidade entre *logos* e *mito*, entre natureza e cultura: “como as coisas do homem, como os símbolos que ele *produz*, o morro fala e tem sentido”; “como coisa da natureza, ele é e transcende o falar humano” (PRADO JR., 2000, p. 193). Daí que Bento Prado diga que “O morro é uma pirâmide”: artefato e natureza se confundem dentro de uma linguagem em que a manipulação máxima do material, enquanto técnica literária construtiva, parece nos devolver à dicção extraordinária do mito.

A literatura torna-se, então, “travessia”, espaço de mediação e expressão desse enigma dialético em que o domínio utilitário sobre a natureza enquanto *origem* e *telos* da racionalidade moderna se confundem com o que há de mais arcaico e disruptivo. Se a linguagem precisa delirar para falar do mundo, como assinalava Bento Prado, não é precisamente essa *hybris* o traçar em negativo de um horizonte comum entre homem e natureza que o ente humano historicamente perdeu? Não surpreende, portanto, que ao recado do morro ninguém possa inicialmente escutar, salvo o velho e surdo Malaquias.

É tendo tal leitura como pano de fundo que podemos seguir a caracterização proposta, recentemente, por Vladimir Safatle (2019) sobre as consequências políticas da literatura rosiana. Pois, afinal, a dialética entre técnica e mito, entre o progresso e o atraso, não era, e ainda é, o fantasma principal a guiar a nossa autocompreensão enquanto país? A voz do morro, nessa chave, expressa-se como um grito ao qual todos estão surdos, afinal, é o medo do atraso e o insuportável da contradição de uma modernidade sempre adiada que parece orientar o projeto de um Brasil grande. Afirmção irrestrita do desenvolvimento em sua faceta disciplinar e violenta, pois capaz de reduzir toda e qualquer heterogeneidade e indeterminação ao vazio. A literatura rosiana apareceria aqui, portanto, como expressão não apenas do desrecalque do autoritarismo de nossa modernidade, mas também como o desejo de travessia desses traumas, travessia que passa pelo aprendizado de uma nova escuta, de uma outra gramática que a invenção literária busca, em sua forma, figurar. Isto é, a literatura enquanto experiência estética é indissociável de uma promessa, da antecipação de mundo possíveis em sua exigência criativa de uma outra língua, de um outro povo, de uma outra relação entre natureza, ser humano e as coisas. Eis a potência própria de sua autonomia, a saber: não ser reduzida, nem contida, pelas estruturas de sentido dominantes. Dessa forma, sintetiza Safatle (2019, p. 284), “a literatura não será aqui apenas o lugar de desvelamento das contradições imanentes à forma social, mas também o lugar dos modelos de sua travessia, assim como da travessia do fantasma social da anomia da origem”.

Caso aceitemos o quadro de interpretação aqui proposto, parece-me que o que Bento Prado retoma de Foucault, sobretudo de algumas páginas de seu livro de 1966, não é uma tese ontológica sobre a linguagem, como quer Paulo Arantes (2000), mas sim apontamentos sobre *a história da relação entre as palavras e as coisas no que concerne a obra literária*. Daí uma última e esclarecedora sobreposição que Bento Prado sugere entre Foucault e Antonio Candido.

Recuperando o ensaio *O homem dos avessos*, de 1957, e a tese de Antonio Candido da presença de estruturas dos romances de cavalaria na literatura de Guimarães Rosa, Bento Prado propõe que poderíamos ler a literatura rosiana como um simétrico oposto ao papel de *Dom Quixote* em *as Palavras e as coisas*. Pois, se Foucault fizera do livro de Cervantes um signo da transição entre um regime de semelhanças absolutas entre linguagem e mundo, para um de representação entre significante e coisa, a literatura de Rosa correria a história da relação entre as palavras e as coisas ao contrário, buscando novamente encontrar uma linguagem indissociável do mundo, um *realismo fantástico* capaz de fazer com que a palavra se torne coisa e a coisa se torne viva através da palavra. Esse universo, em que “tudo é signo”, todavia, não é alcançado por Guimarães Rosa através do retorno a uma linguagem primordial que visasse a recuperação das estruturas próprias à “literatura de cavalaria”. Pelo contrário, o que é mais próprio ao nascimento da literatura moderna é precisamente a maneira como, ao construir um mundo de linguagem, ao romper com a função meramente representativa-comunicativa da língua, o escritor possa configurar na própria forma estética a expressão de um mundo que, constantemente, escapa ao ente humano.

Nisso, a literatura joga luz sobre o mundo, dizendo não o fato, mas alargando seu próprio horizonte de aparição, tema que Bento Prado desenvolverá longamente em sua leitura heterodoxa da filosofia de Wittgenstein. No ínfimo espaço entre linguagem e experiência, entre escritura e mundo, é essencial à literatura o alargamento da noção de referência, da verdade enquanto *adaequatio rei et intellectus*. Enquanto obra de linguagem ela não apenas re-apresenta o mundo, mas também inscreve o *impossível* figurando através da frágil materialidade da letra aquilo que ainda-não-é-nesse-mundo. O que significa dizer que, ainda que ancorada na vida objetiva das coisas, a literatura *excede o saber* grafando o que ainda não tem forma, contaminando e desmanchando em sua confrontação os limites do tempo presente.

É essa compreensão centrada no aprofundamento do momento histórico da literatura e a decorrente relação renovada entre linguagem e mundo que subjaz seu acerto de contas com Roberto Schwarz em um texto do mesmo ano (*A sereia e o desconfiado*). Ainda que reconhecendo o caráter de excelência da crítica do amigo, capaz de diagnósticos tão precisos sobre o Brasil, Bento Prado não pode compartilhar seus pressupostos realistas o que faz, em última análise, que cada um tenha compreensões diversas sobre *o que é literatura*. Da literatura não se espera a positividade de um enunciado que diga a verdade do fato, de sua leitura já não se reconhece a legitimidade de uma “razão crítica capaz de dizer tudo” (PRADO JR., 2000, p. 216). Se a literatura começa por expressar a matéria viva da realidade, ela é, ao mesmo tempo, indissociável da *promessa do impossível*.

Aqui talvez, enfim, toquemos no cerne do que poderíamos chamar, seguindo Paulo Arantes, de uma ontologia própria à “filosofia da literatura de Bento Prado”: ancorada na existência, naquilo que é, a literatura se estende até o inexistente. Percorrendo o mundo das coisas, ela se prolonga até o nada, não apenas cobrindo, mas sobretudo expandido a esfera do ser no abismo do não-ser. Obra de pensamento portanto, não discurso do conhecimento. Delineia-se, por conseguinte, um sinuoso estreito, *através do mundo*, que encontra sua verdade *para além dele*. Paradoxo de sua essência, a literatura é “palavra silenciosa e verdade que não é do mundo; somente um arabesco

no ar e (efêmera) estrela que arde apenas um instante, mas que pesa, no entanto, e que ilumina” (PRADO JR., 2000, p. 217).

### Referências bibliográficas

ANDERSON, P. *A crise da crise do marxismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

ARANTES, P. Bento Prado Júnior e a filosofia uspiana da literatura nos anos 60. In: *Bento Prado Júnior: alguns ensaios*. São Paulo, Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. Tentativa de identificação da ideologia francesa. *Revista Novos Estudos (CEBRAP)*, São Paulo, n. 28, pp. 74-98, outubro, 1990.

\_\_\_\_\_. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. Cruz Costa, Bento Prado Júnior e o problema da filosofia no Brasil. In: Muchail, S. (Org.). *A filosofia e seu ensino*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

CANDIDO, A. Dialética da malandragem. *Revista do Instituto de estudos brasileiros*, São Paulo, n. 8, pp. 67-89, 1970.

\_\_\_\_\_. De cortiço a cortiço. *Revista Novos Estudos (CEBRAP)*, São Paulo, n. 30, pp. 11-129, julho, 1991, .

\_\_\_\_\_. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 1975.

\_\_\_\_\_. O homem do avesso. In: \_\_\_\_\_. *Tese e antítese*. São Paulo: T. A. Queiroz, 2002.

DEFERT, D. Situations du cours. In: \_\_\_\_\_. *Leçons sur la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2011.

DÉTIENNE, M. *Les maitres de la verité dans la Grèce archaïque*. Paris: Le livre de Poche, 2006.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. *Escritura e diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

EAGLETON, T. *Literary Theory: an introduction*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1983.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits*. Vol. 2. Paris: Gallimard, 2001b.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Leçons sur la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2011.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade II*. São Paulo: Graal, 2010.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. Martins Fontes: São Paulo, 1981.

HONNETH, A. *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*. In: \_\_\_\_\_. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

JAMESON, F. *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. *New Left Review*, Londres, no. 146, july-august, 1984.

LEBRUN, G. *Transgredir a finitude*. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

\_\_\_\_\_. *Le devenir de la philosophie*. In: Kambouchner, D. (Org.). *Notions de philosophie III*. Paris: Galimard, 1995.

MATOS, F. *Apresentação: a força da linguagem e a linguagem da força*. In: PRADO JR., B. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PRADO JR, B. *Alguns ensaios: filosofia, psicanálise e literatura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. *Erro, ilusão e loucura*. São Paulo: Editora 34, 2004.

\_\_\_\_\_. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

\_\_\_\_\_. *Gerard Lebrun e o devir da filosofia*. *Discurso*, n. 35, pp. 277-96, 2005.

RILKE, R. M. *Os cadernos de Malte Laurids Brigge*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Mandarim, 1996.

SAFATLE, V. *A crença no melhor argumento: sobre o fundamento fantasmático da autoridade*. In: Novaes, A. (Org.). *A invenção das crenças*. São Paulo: Edições SESC, 2011.

\_\_\_\_\_. *A dialética do romance nacional: retorno ao debate Roberto Schwarz/Bento Prado Jr.* In: \_\_\_\_\_. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

STRAUSS-LÉVI, C. *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*. In: *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1976.

**Recebido em: 23/Set/2019 - Aceito em: 28/Mai/2020.**



# Foucault e a Humanidade

## *Foucault et l'Humanité*

### **Fillipa Carneiro Silveira**

Professora de Filosofia da UFU

fillipasilveira@gmail.com

**Resumo:** Enquanto crítico da modernidade, Foucault é reconhecido pela recusa às grandes narrativas acerca do Homem e do humanismo, opondo-se, por meio da crítica histórica, a toda universalização dos discursos e práticas acerca do *humano*. Neste artigo, tenho por objetivo explorar alguns enredos dessa problemática, abordando, de um lado, os desdobramentos possíveis da crítica da verdade e, de outro, alguns de seus limites e impasses. Sua confrontação com a leitura althusseriana do conceito de ideologia, que Foucault recusa, parece proporcionar um fecundo campo de problematização de seus trabalhos tardios sobre uma *ontologia histórica e crítica de nós mesmos*, assim como de outras formas contemporâneas de crítica antropológica.

**Palavras-chave:** Foucault; humanidade; humanismo; ideologia; ontologia crítica e histórica.

**Résumé:** *En tant que critique de la modernité, Foucault est reconnu par sa reproche aux grands récits sur l'Homme e l'humanisme, en s'opposant, par le biais de la critique historique, à toute universalisation des discours e des pratiques sur l'humain. Dans cet article, le but est d'explorer quelques enjeux de cette problématique. D'une part, en abordant les dépliements possibles de la critique de la vérité et, de l'autre, certaines de ses limites et impasses. La confrontation de cette critique avec la lecture d'Althusser sur le concept d'idéologie, que Foucault refuse, semble fournir un champs fructueux de problématisation de ses oeuvres tardives sur une ontologie historique et critique de nous-mêmes ainsi que d'autres formes contemporaines de critique antropolologique.*

**Keywords:** *Foucault; humanité; humanisme; idéologie; ontologie critique et historique.*

## **1. Introdução**

O legado mais importante deixado por Foucault foi, possivelmente, a colocação da impossibilidade de se legitimar uma ciência humana, e isso por meio da crítica da vontade de verdade que lhe é implícita. Ele nos deixou ferramentas que permitem identificar o exercício de poder nos discursos que tratam dos problemas humanos com base na verdade do homem, deixando, portanto, em aberto, esses mesmo problemas. Numa entrevista de 1984, Foucault diz: "É verdade que minha atitude não

decorre dessa forma de crítica que, a pretexto de um exame metódico, recusaria todas as soluções possíveis, exceto uma que seria a boa. Ela é de preferência da ordem da problematização” (FOUCAULT, 2017 [1984a], p. 222). Essa forma de problematização que, por princípio, não nos pode fornecer a “boa solução”, aponta para os limites da crítica. Ela nos deixa no vazio e, no entanto, nos incita a prepararmo-nos para a constituição de algo. É como se, ao se esquivar do caminho por onde se deveria seguir, Foucault nos houvesse roubado a possibilidade de fazer o mesmo. No entanto, apesar de não fundamentar a boa solução, a crítica histórica de Foucault nos fornece formas possíveis de encaminhamento da *nossa atitude*.

Mas, neste caso, estamos falando de solução para qual problema? Precisamos averiguar se a resistência aos procedimentos de governamentalidade pode ser feita apenas por uma resistência individual ou se demanda uma articulação de resistências individuais. Temos dificuldades em apreender de que forma lutas particulares podem encontrar um horizonte comum. Os intelectuais e pensadores “críticos” parecem perigosamente isolados, aventurando-se com os encantos da fragmentação, nos tempos hodiernos, dos grandes discursos e metanarrativas. Enquanto isso, discursos que recusam a crítica arregimentam seguidores e formam – ainda que *desformem* – opinião. Em outras palavras, em nome de denominadores universais como *humanidade*, doutrinas congregam e reúnem, enquanto que, em nome da crítica, apenas nos apartamos em blocos e coletivos isolados que enfraquecem as lutas transversais, seja por direitos outrora conquistados, seja por direitos jamais conquistados, pela subversão, enfim, das formas diversas de dominação no sistema capitalista.

Em *A condição pós-moderna*, Lyotard, referindo-se a uma condição generalizada de deslegitimação dos grandes metarrelatos científicos e filosóficos diante da atomização dos discursos e jogos de linguagem, diz:

[...] ninguém fala todas essas línguas, elas não possuem uma metalíngua-universal, o projeto do sistema-sujeito é um fracasso, o da emancipação nada tem a ver com a ciência, está-se mergulhado no positivismo de tal ou qual conhecimento particular, os sábios tornaram-se cientistas, as reduzidas tarefas de pesquisa tornaram-se tarefas fragmentárias que ninguém domina; e, do seu lado, a filosofia especulativa ou humanista nada mais tem a fazer senão romper com suas funções de legitimação [...]. (LYOTARD, 2009 [1979], pp. 73-74)

Essa conclusão pessimista, nos termos de Lyotard, que em muito aponta para uma visão do fim da filosofia, carrega consigo a denúncia nietzschiana das exigências que a modernidade teria imposto a si mesma por meio da dinâmica da legitimação: que o discurso especulativo demande uma verdade científica de sua própria legitimação. Rompendo com as funções de legitimação, a dita pós-modernidade operaria com a linguagem na forma do jogo ou da *perspectiva* (LYOTARD, 2009 [1979], p. 71). Em Foucault, essa recusa se constituiu numa crítica do presente contra o humanismo, o que tornaria praticamente obsoleto um discurso sobre a humanidade.

Sabemos, no entanto, que, a despeito disso, é vivo e provocador o esforço de uma busca pela universalidade no tratamento da questão da humanidade. Numa entrevista concedida em 2017, ao mencionar seus esforços recentes sobre os modos possíveis do universal no tratamento da questão da humanidade, afirma Francis Wolff:

Eu não conheço uma luta que eu posso defender que não seja em nome de um universal. Posso lutar contra o patriarcado, mas não é para dar o poder ao outro gênero, é para acabar com os poderes ilegítimos, e porque são ilegítimos em nome do universal: por exemplo, a igualdade de todos os seres humanos. (WOLFF apud SENEDA, 2018, p. 12)

Na disputa com Noam Chomsky, em 1974,, Foucault aponta justamente os perigos implicados no discurso do linguista quando, de forma semelhante à de Wolff, sustenta as formas de engajamento político numa natureza humana que daria pleno desenvolvimento à liberdade, à justiça e à dignidade, apelando, ao mesmo tempo, para algo de ideal e abstrato (a natureza humana) e para algo de real (a estrutura social existente, lugar empírico da realização desse ideal)<sup>1</sup>. A fala de Wolff recairia no mesmo tipo de argumento: ao atrelar a toda luta um universal que seria, neste caso, da ordem da igualdade entre os seres humanos, ele estaria extraíndo esse ideal de igualdade da constatação das condições históricas e empíricas de desigualdade, legitimando, mais uma vez, os valores burgueses cujas práticas discursivas nos teriam constituído como sujeitos modernos. Wolff estaria apenas a reproduzir, do ponto de vista de Foucault, a velha antropologização filosófica.

Nesses termos, a humanidade seria expressão de uma vontade de verdade cuja história está traçada desde tempos longínquos pelos nossos filósofos. Em nome da humanidade, seria mais uma vez o humanismo o que estaria em questão. A dissolução das narrativas antropologizantes nos legaram o livramento das pretensões assujeitadoras, repetidoras do velho exercício de normalização das subjetividades, da legitimação do Estado e de suas disciplinas e práticas de biopoder, mas nos deixaram também no vazio angustiante das práticas fragmentadas de resistência. Celebramos a diferença e a relativização pelo poder de destituir as generalizações opressoras que nos legaram a visibilidade da diferença. No entanto, parece que precisamos acertar contas com suas práticas. A política cobra seu preço e demanda reconhecimento dentro dessa diferença. Estamos no deserto árido da impotência e da desarticulação das esquerdas diante do avanço de forças do patriarcado, do capitalismo, do neoliberalismo, do racismo de Estado, do culto à ignorância e de formas generalizadas de biopoder. Gostaria de explorar o sentido e a possibilidade de um posicionamento estratégico que enfatizem, na contramão do que expus, aquilo que nos une ante ao que nos diferencia. Penso que uma forma possível de encaminhamento destes questionamentos pode ser aclarada por algumas considerações de Louis Althusser sobre a noção de ideologia.

Ficamos aturdidos diante da plasticidade do conceito de ideologia. Beira o embaraço falar nela, sobretudo nos tempos presentes. De teoria do conhecimento humano a manipulação e mascaramento da exploração de classe, a ideologia se vê enredada numa relação com a verdade que a crítica de Foucault nos ajudou a observar: se não nos serve como categoria de análise é justamente por poder reunir em si tudo e seu contrário.

A ideologia encontra-se destituída de seu valor crítico, tendo perdido sua capacidade de nomear a ocultação da verdade que a verdadeira ciência ou teoria poderia revelar como falseamento. Além disso, caiu no horizonte de um uso ordinário para referir todo

---

1 Cf. FOUCAULT, M. *De la nature humaine: justice contre le pouvoir* [1974]. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits I* [1954-1975]. Paris: Gallimard, 2001, p. 1365.

discurso que, de alguma forma, esteja ligado a questões que envolvem relações de poder. Fala-se em ideologia de gênero, ideologia de direita ou esquerda, fala-se em doutrinação ideológica. Enfim, um termo grosseiro, comum, irrefletido.

Penso, no entanto, que a maneira como Louis Althusser aborda a ideologia, confrontando o marxismo por ele considerado científico com as formas do humanismo socialista, muito pode contribuir para um convite a problematizar, por meio da ideologia, a presença de uma forma de nós mesmos, cuja marca característica é a sua necessária indefinição prévia.

Neste artigo, passarei então por algumas breves considerações sobre a função prática da ideologia e a recusa do humanismo por parte de Althusser no capítulo 7 de *Por Marx – Marxismo e humanismo* (1965), e em seguida, extrair alguns termos da recusa ao humanismo por parte de Foucault nos textos *O sujeito e o poder* (1982) e *Qu'est-ce que les lumières?* (1984b). Assume-se aqui o risco sempre iminente de perder em rigor, ao pinçar os termos de textos em si mesmos bastante ricos e voltados aos seus próprios propósitos internos. Mas penso que, com isso, podemos ensaiar uma forma fecunda de confrontar Foucault com a noção de humanidade, indo na contramão de seu método, que evita interrogar a política a partir de temas gerais. Gostaria de sustentar que, para além do universalismo encobridor da particularidade e da diferença, a noção de humanidade, em sentido crítico, não é necessariamente reverberação do velho tema do humanismo, cuja pretensão universalizante se pautou na primazia da consciência ou do sujeito trans-histórico.

## 2. Crítica ao Humanismo e ideologia em Althusser

Em *Marxismo e humanismo*, Althusser ocupa-se de uma análise da expressão “humanismo socialista” identificando nela uma desigualdade teórica. O socialismo seria um conceito científico, ao passo que *humanismo* seria um conceito ideológico, sendo o primeiro dado a uma *explicação*, a um conhecimento de sua essência, ao passo que, relativamente ao segundo, poderíamos apenas constatar sua *existência*. O *humanismo* teria feito parte da produção teórica do jovem Marx para referir-se à essência do homem na expressão de sua liberdade e razão, e como condição de inteligibilidade histórica, de compreensão dos processos de alienação dessa mesma essência na forma irracional do Estado. O humanismo diria respeito a uma forma de apropriação, por parte do homem, de sua própria essência. Haveria, assim, um período humanista de Marx antes do advento de sua fase científica a partir de 1845, quando Marx teria desenvolvido a perspectiva de um anti-humanismo teórico.

Althusser sustenta que o marxismo científico implica num esforço mais penoso na explicação das contradições sociais e econômicas entre os sujeitos, ainda mais quando essas contradições se dão no interior do próprio socialismo, dificuldades estas com as quais tinham de se haver os intelectuais soviéticos do período de pós-ditadura do proletariado na União Soviética. Diante das dificuldades de se pensar em bases científicas esses problemas, o recurso ao humanismo revelaria a recaída do discurso destes teóricos no arcabouço ideológico do liberalismo filosófico e político, apelando à noção de *dignidade da pessoa* e ao respeito à legalidade e a liberdade dos indivíduos – instituições burguesas a partir de valores assentados numa filosofia do homem. Os

termos de uma anti-filosofia do homem althusseriana encontram os de Foucault na identificação de uma repetição dos temas idealistas e empiristas da relação sujeito/objeto na definição da natureza humana:

Essa problemática foi, durante séculos, a evidência mesma, e ninguém sonhava em questioná-la, mesmo em suas modificações internas [...] Ela implicava, quando Marx a enfrentou, os dois postulados completamente definidos por ele na sexta tese sobre Feuerbach: (1) que existe uma essência universal do homem; (2) que essa essência é o atributo dos “indivíduos considerados isoladamente que são seus sujeitos reais”. Esses dois postulados são complementares e indissociáveis. Ora sua existência e sua unidade pressupõem toda uma concepção empirista-idealista do mundo. Para que a essência do homem seja atributo universal, é preciso efetivamente que *sujeitos concretos* existam, como dados absolutos, o que implica um *empirismo do sujeito*. Para que esses indivíduos empíricos sejam homens, é preciso que eles tragam em si toda a essência humana, se não de fato, ao menos de direito: o que implica um *idealismo da essência*”. (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 189)

Nessa mútua implicação residiam não apenas as teorias da sociedade e da moral como também uma teoria do conhecimento em que a universalidade dos seres humanos residiria em sua essência racional, e cuja particularidade apontaria para a essencialidade das condições concretas, empíricas da existência. Note-se a proximidade desta crítica daquela de Foucault sobre a reduplicação empírico-transcendental, a partir da qual todo o conhecimento se teria tornado antropológico, quando se teria passado a exigir da concretude da existência humana suas formas fundamentais: no trabalho, na linguagem, na vida. Nesses termos, tanto o estruturalismo de Althusser quanto a arqueologia de Foucault desmontam as bases do argumento antropológico e deslegitimam o universalismo humanista, o que para Foucault resultará no enunciado da morte do homem em *As palavras e as coisas*<sup>2</sup>.

No entanto, a consequência que Althusser extrai do problema do humanismo como ideologia, contraposto à virada científica no marxismo, não é da ordem de sua supressão. Ele compreende a ideologia como lugar da *vivência* dos homens de suas próprias representações, como modo de experimentação das condições de existência dos sujeitos em seu mundo (ALTHUSSER, 2015 [1965], p.193). Seria utópico pensar, diz o autor, apoiando-se em Marx, que o materialismo dialético viesse suplantar as representações, os valores, a arte, a moral, e a religião por meio da ciência. O anti-humanismo teórico não pode suprimir a existência histórica do humanismo como ideologia e isso, sobretudo, porque as ideologias não são da ordem da consciência, revelam, por outro lado, estruturas que se impõem de modo inconsciente aos homens. Inseridos em seu mundo, os homens podem “modificar suas relações vividas” nele, para, então, poder alcançar a consciência sobre elas. Desse modo, segundo Althusser:

[...] a ideologia não é uma aberração ou uma excrescência contingente da História: é uma estrutura essencial à vida histórica das sociedades. Aliás, unicamente a existência e o reconhecimento de sua necessidade podem permitir agir sobre a ideologia e transformar a ideologia em instrumento de ação refletida sobre a História. (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 193)

Ele não apenas não descarta a noção de ideologia pelo fato de ela ir de encontro à ciência, como a considera condição de possibilidade à passagem da inconsciência à consciência por parte dos sujeitos. A ideologia cumpre uma função crucial na sociedade, qual seja o estabelecimento da *unidade entre a relação real e a relação imaginária dos indivíduos com suas condições de existência* (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 194). Ela é o conjunto de representações tanto espirituais como materiais por meio das quais os sujeitos lidam com essas mesmas condições. É certo que a ideologia não pode desempenhar uma função teórica, ela é antes vista como tendo uma função *ativa*, de prática irrefletida que dá as condições para a passagem à consciência. Isso não significa, por outro lado, que, nesta função prática, ela funcione como *instrumento* de uso deliberado. Ao se instituir e reproduzir a ideologia, está-se inevitavelmente enredado nela. Assim, há aqui algo muito digno de nota: a ideologia não reflete algo da ordem de uma relação *real* dos sujeitos com suas condições de existência, mas:

*a maneira* pela qual vivem sua relação com as condições de existência. [...] Na ideologia, a relação real está inevitavelmente investida na relação *imaginária*: relação que mais *exprime* uma *vontade* (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária), até mesmo uma esperança ou uma nostalgia, do que descreve uma realidade (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 194).

É nesse sentido que a ideologia é condição de possibilidade e não obstáculo, ela é tanto o instrumento de imposição dos valores da classe dominante, como a forma por meio de que a classe dominada pode, vivendo esta ideologia da classe burguesa, caminhar no sentido da consciência. Do outro lado, o uso ideológico, por parte da burguesia, dos valores que permitem a ela manter-se como classe dominante não se dá de maneira “astuciosa”: só falamos de ideologia quando a própria burguesia crê no seu mito. Do contrário, não seria possível sustentar ideias e valores como liberdade, igualdade, (acrescentaríamos mérito, iniciativa, livre mercado), pois também a burguesia vive uma relação real com suas condições de existência, qual seja o direito instituído pela economia capitalista liberal, que ela sustenta como exercício de liberdade fundado na razão. Para a classe burguesa, somos todos livres, todos os trabalhadores são livres – algo da ordem da universalidade do humanismo dos homens.

Ou seja, a ideologia constitui, para Althusser, a forma necessária de elaboração de visões de mundo, esquemas conceituais, valores, escolhas, que condicionariam os indivíduos em suas formas de reconhecimento numa sociedade e, por que não, diríamos, de seu reconhecimento como membros de uma humanidade. As “sociedades humanas” não podem prescindir de ideologias, diz Althusser, e isso não faria diferença se nos encontrássemos em uma sociedade onde as classes teriam sido suprimidas. Se, numa sociedade onde há a exploração de classe, a ideologia dominante não pode ser compreendida como o instrumento de uso cínico e astucioso da burguesia sobre o proletariado, tendo ela uma função constitutiva da relação imaginária dos homens com suas condições de existência, o mesmo deve valer para uma possível sociedade sem classes. É certo que, numa sociedade de classe, a ideologia dominante é a da classe dominante, sob cuja função ativa ela também está envolvida. É na ideologia e por meio dela que os homens (burgueses ou proletários) podem se haver tanto com suas condições de existência como com a necessidade de modificá-las, uma vez que,

mesmo numa sociedade socialista, a história segue sendo a história das modificações das condições de existência dos homens (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 195).

É preciso, no entanto, ressaltar o que Althusser está nos dizendo sobre a inevitabilidade da existência da ideologia e o que isso representa para as formas conscientes e científicas de explicação e superação do humanismo ideológico por parte de um anti-humanismo filosófico. A ideologia não é e não pode ser um recurso teórico – ela não pode desempenhar a função do conhecimento científico. Os discursos que fazem valer o humanismo socialista em torno da dignidade da pessoa não podem ser mais que uma vontade, um *sentimento* de fazer passar a ideologia por teoria.

O argumento fica muito bem amarrado e a conclusão funciona de modo bastante pertinente de uma perspectiva em que o conhecimento científico se destaca vividamente de um discurso ideológico. O reconhecimento das ideologias existentes, dentre elas, o próprio humanismo filosófico, só pode ser feito do ponto de vista de uma ciência, crítica e revolucionária, que pode nos dirigir, conduzir-nos no estabelecimento de táticas e estratégias de evidenciação do humanismo como expressão ideológica.

Este é um dos pontos em que se constitui a recusa da crítica foucaultiana ao marxismo e, sobretudo, de suas pretensões científicas. Para Foucault, o discurso científico está já implicado numa analítica da verdade, numa forma de *vontade de verdade*, destituindo-se de um privilégio epistêmico. Nesses termos, a noção de ideologia é obsoleta numa crítica histórica da verdade. No entanto, talvez a sua função *prática*, de que nos fala Althusser, qual seja a de representação meramente imaginária das vivências, do reconhecimento que os sujeitos fazem de suas próprias condições de existência seja de alguma valia para a crítica histórica. Poderia esta função prática, na crítica da verdade de Foucault, isenta da pretensão legitimadora da ciência, ter algo a nos dizer sobre uma função *crítica* das representações? Poderia a humanidade, no lugar do humanismo, desempenhar uma função prático-crítica?

### **3. A passagem do eu ao nós: recusa do humanismo na ontologia crítica de nós mesmos**

Numa entrevista de 1977, Foucault marca posição acerca do conceito de ideologia:

A noção de ideologia me parece dificilmente utilizável por três razões. A primeira é que, quer se queira, quer não, ela está sempre em oposição a algo que seria a verdade. Pois bem, eu creio que o problema não é fazer a divisão entre o que, em um discurso, provém da cientificidade e da verdade e aquilo que provém de outra coisa, mas sim ver historicamente como se produzem efeitos de verdade dentro do discurso que não são em si mesmos nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente: creio que ela se refere necessariamente a algo assim como o sujeito. E, em terceiro lugar, a ideologia está em uma posição secundária em relação a algo que funciona para ela como infraestrutura, ou determinante material etc. (FOUCAULT, 2001 [1977], p. 148, tradução minha)

Este elenco de razões aponta, nessa recusa, para o histórico intelectual e político de Foucault. Nele, é marcante o abandono de uma orientação fenomenológico-marxista de seu pensamento, marcado, inclusive biograficamente, pela filiação ao partido comunista francês na década de 50, quando está ainda em fase germinal a crítica histórica da

verdade a partir da qual o sujeito em sua função constituinte será deslegitimado pelas suas condições históricas de formação. É um período em que boa parte dos estudantes da escola normal adere ao comunismo, e àquela altura, Althusser é fonte de influência intelectual e política de Foucault e esta influência do marxismo o levará a considerar, em *Doença mental e personalidade* (1954), os efeitos das contradições sociais como fator responsável pelo desencadeamento de distúrbios mentais<sup>3</sup>.

O abandono de uma orientação marxista, atribuído tanto às objeções à burocracia do partido como às desilusões relativamente ao socialismo soviético é, definitivo e decisivo para a crítica da verdade em detrimento de uma analítica da verdade. A ideologia não pode funcionar como obstáculo à verdade quando a verdade é pensada em termos de sua crítica histórica. Ou seja, o humanismo filosófico não constitui, para Foucault, qualquer forma de necessidade a ser reconhecida, ou obstáculo a um desenvolvimento científico. Relativamente à ciência, a postura de Foucault é, antes, a de circunstanciá-la como prática discursiva normalizadora de condutas. No entanto, ao desdobrar, por exemplo, o caráter disciplinar e vigilante caro às modificações nas formas jurídicas modernas, ou expor o exercício de poder por meio das práticas discursivas da psiquiatria, ou ainda vincular a formação das subjetividades às práticas de confissão, e ao falar que em tudo isso, onde há poder, há também resistência, Foucault o faz em nome de algo. De que seria?

No artigo *O sujeito e o poder*, Foucault questiona a necessidade de termos uma nova teoria do poder. Nesse momento tardio de sua produção, ele separa a adoção de novas formas de objetivação dos sujeitos de sua atitude crítica enquanto uma atitude permanente, sendo o poder pensado como algo que *faz parte de nossa experiência* (FOUCAULT, 1995 [1982], p. 233). Isso nos incita a questionar o que, com efeito, Foucault está chamando de *nós e nosso*. Precisamos de uma nova economia das relações de poder, ele nos diz, e esta economia deve passar não pela denúncia das imbricações necessárias entre a racionalização do poder e o *Esclarecimento*, legado da modernidade, mas destituir o lugar da racionalização em favor de racionalidades, de estratégias e técnicas manejáveis de resistência ao poder. Foucault se refere a estratégias de luta contra a “experiência ocidental da subjetividade”. O próprio estatuto da individualidade é questionado: ao mesmo tempo em que essas lutas investem contra a administração das subjetividades em formas que as separam de uma vivência comunitária, afirmam “o direito de ser diferente”, diz Foucault, enfatizando “tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais” (FOUCAULT, 1995 [1982], pp. 234-235). A relação entre o eu e o nós diz respeito não a uma continuidade, mas a uma ambiguidade:

Finalmente todas essas lutas contemporâneas giram em torno da questão: quem somos nós? Elas são uma recusa a estas abstrações, do estado de violência econômico e ideológico, que ignora quem somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos. Em suma, o principal objetivo dessas lutas é atacar não tanto “tal ou tal” instituição de poder ou grupo ou elite ou classe, mas antes uma técnica,

3 Foucault ocupava o posto de professor assistente em Lille e, ao final de uma conferência sobre a psiquiatria – que reflete o que virá a ser o capítulo 7 de *Maladie mentale et personnalité*, aborda a psicologia de Pavlov, mencionando a condição “do pobre sapateiro alcoólatra que bate em sua mulher e seus filhos, para explicar que as patologias mentais são fruto da miséria e da exploração a que somente uma transformação radical das condições de existência poderá por fim” (ERIBON, D. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 2011, p. 94, tradução minha).



uma forma de poder. Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. (FOUCAULT, 1995 [1982], p. 235)

Esta passagem nos confere alguma indicação sobre o “nós”. Ela refere uma postura dos sujeitos contra a administração das subjetividades: trata-se de algo da ordem da recusa das abstrações que exercem uma violência econômica, científica e ideológica assujeitadora. Aqui, a mencionada ideologia, não tenha sido mera distração ou corruptela discursiva, evoca o incisivo poder de tornar idêntico aquilo que os sujeitos justamente afirmam como diferença. Em uma palavra, é das formas de governo dos sujeitos que provêm tanto sua condição individualizada de sujeitos como sua capacidade de oferecer resistência a essa forma individualizante de poder. Trata-se, então, diz Foucault, não de “descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste ‘duplo constrangimento’” (FOUCAULT, 1995 [1982], p. 239) que nos individualiza e totaliza simultaneamente. Uma tal ambiguidade seria o fator decisivo da manutenção de uma atitude crítica permanente relativa a este nós.

Isso poderia ser vislumbrado como o enterro definitivo da noção de humanidade. Ela seria uma forma de permanência da orientação individualizante, totalizadora, normalizadora do humanismo moderno. Corroboram para isso algumas demarcações importantes feitas no texto *Qu'est-ce que les lumières ?* (1984b). Também nele, Foucault opera um deslocamento da questão sobre quem somos nós. Esse “nosso ser” corresponderia aos efeitos de uma racionalidade administrativa produtora de individualidades.

Nesse texto, Foucault enfatiza, na resposta de Kant à pergunta *O que é o esclarecimento*, o fato dela ser dada em termos de atitude, uma atitude de modernidade, que nos liga ao presente, qual seja a saída do estado de menoridade:

Eu gostaria, de um lado, sublinhar o enraizamento, no *Esclarecimento*, de um tipo de interrogação filosófica que problematiza ao mesmo tempo a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si-mesmo como sujeito autônomo e, de outro lado, que o fio que pode nos ligar desse modo ao Esclarecimento não é a fidelidade aos elementos de doutrina, mas antes a reativação permanente de uma atitude; quer dizer, de um êthos filosófico que nós poderíamos caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico. (FOUCAULT, 2011 [1984b], p. 1390, tradução minha)

Nosso ser histórico não “é”; ele está sob permanentemente crítica. É na figura de Baudelaire e de seu dandismo que Foucault parece encontrar a forma do trabalho sobre si, a atitude de reinvenção de si, como algo típico de uma ontologia do presente, tarefa realizável não na sociedade dada, mas apenas por meio da arte, um modo peculiar do *fazer*. Também aqui as representações cedem lugar a uma tecnologia de si em permanente crítica – a uma cultura de si. Mas em que sentido, nessa autoconstituição, passamos a um *nós*, uma vez que isso não é feito de acordo com uma transcendentalidade do sujeito e tampouco esta autonomia está fundada na razão<sup>4</sup>?

4 É notório que a noção de ontologia crítica, nascendo da leitura singular do texto de Kant, flerta, de certa maneira, com uma forma de liberdade pragmática, da qual Foucault já havia se aproximado nos tempos de crítica

A ontologia histórica de nós mesmos é o que parece corresponder a esta atitude de modernidade que nos mantém, enquanto sujeitos, vinculados a um “nós”, ligados ao “nós” pelo presente, mantendo-nos em atitude crítica frente à nossa condição histórica, que seria então nosso *êthos*. Ao caracterizar esse *êthos* negativamente, Foucault reitera a importância de essa atitude manter-se livre “daquilo que não é mais necessário” para a nossa constituição como sujeitos autônomos. E o que não nos é mais necessário é justamente o humanismo (FOUCAULT, 2011 [1984b], p. 1391), que devemos recusar por se tratar de uma temática vaga e imprecisa, além de, em seu nome, tudo e seu contrário poder ser defendido como lugar da verdade do homem.

Ao caracterizar esse *êthos* positivamente, Foucault parece apontar mais claramente para o sentido da passagem do eu ao “nós”. Há uma forma de *reconhecimento* na qual os sujeitos históricos se constituem: a crítica vai se exercer como pesquisa histórica através dos eventos que nos levaram a nos constituir e a nos *reconhecer* como sujeitos do que “pensamos, fazemos ou dizemos” e, daí, “a possibilidade de *não mais* ser, fazer ou pensar o que nós somos, fazemos e pensamos” (FOUCAULT, 2011 [1984b], p. 1393).

Foucault faz então um questionamento decisivo: ao abandonar justamente esses projetos globais, não corremos também o risco de, restringindo-nos ao local, deixarmos-nos determinar por estruturas mais gerais, de que não teremos nem consciência nem controle? (FOUCAULT, 2011 [1984b], p. 1394). Apesar de oferecidas duas vias de resposta, seu encaminhamento fica inacabado. Em primeiro lugar, ele se esquia da resposta, reconhecendo que há limites de ultrapassamento desse *êthos* em face do determinismo e do poder. Em seguida, ele desdobra esse *êthos* como um trabalho que se expressa a partir de quatro características: sua *homogeneidade*, sua *generalidade*, sua *sistematicidade*, e sua *questão*.

A generalidade aponta para o fato de que tudo o que fazemos pensamos e dizemos de nós mesmos diz respeito a formas históricas determinadas numa sociedade ocidental. A sistematicidade nos remete para a divisão da crítica em três eixos (eixo do poder, da ética e do saber) e a questão seria precisamente a necessidade de desatrelar da noção de poder como capacidade, como aprimoramento, uso e desenvolvimento de tecnologias, o poder como determinação. Enquanto determinação ou procedimento de governamentalidade, a tecnologia como fruto do progresso iluminista nos lega formas de sujeição e submissão a dispositivos e práticas de individualização. Por outro lado, a tecnologia ganha um novo sentido no campo das técnicas e práticas de si por meio das quais, inclusive, Foucault explorou a Antiguidade grega e romana no tocante à autoconstituição moral dos sujeitos em torno da sexualidade e do cuidado de si.

No que diz respeito, porém, à homogeneidade deste *êthos* diante do exercício de uma crítica permanente, Foucault, mais uma vez, desvencilha-nos das representações, em favor de uma perspectiva pragmática, pois que a homogeneidade é o que nos conduz ao estudo de “conjuntos práticos”:

---

à antropologia kantiana, quando da redação da *Tese complementar*, referida na nota 3. Cf. M. Foucault. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. Essa forma de liberdade se dá entre a ação do homem de um ponto de vista empírico, por um lado, e a possibilidade de transcendência, a possibilidade de uma passagem entre aquilo que o homem faz de si mesmo e o que ele *pode* fazer. O impasse mais marcante dessa forma de pensamento reside, por fim, no fato de que nunca somos sujeitos de maneira inteiramente autônoma: aquilo que é só o “é” por ter sido constituído, forjado, dessa maneira.

Trata-se de tomar como domínio homogêneo de referência não as representações que os homens se dão a eles mesmos, não as condições que os determinam sem que eles o saibam. Mas o que eles fazem e a maneira como eles fazem. Ou seja, as formas de racionalidade que organiza as maneiras de fazer (o que poderíamos chamar seu aspecto tecnológico); e a liberdade com a qual eles agem nesses sistemas práticos, reagindo ao que fazem os outros, modificando, até um certo ponto, as regras do jogo [...]. (FOUCAULT, 2011 [1984b], p. 1395)

Esta passagem ilustra bem o que Foucault está compreendendo por poder, tecnologia, resistência e estratégia. De dentro do esclarecimento, podemos extrair o que nos interessa: não a racionalização de nossas atitudes, mas o *êthos* que nos liga às racionalidades do poder enquanto tecnologia, relativamente ao qual podemos adotar posições estratégicas no exercício do poder. No entanto, isso só pode ser assumido pragmaticamente, na medida em que não podemos dar atenção às representações que os homens dão a si mesmos, às condições que lhes determinam sem que eles saibam. Ora, isto é justamente o que Althusser define por ideologia. Essas representações seriam, para Foucault, necessariamente a recolocação do sujeito, da consciência, na homogeneidade das lutas dos sujeitos contra o poder.

Não deveriam, no entanto, essas representações, serem reconhecidas como um elemento inescapável nesse processo que conduz da autoconstituição por parte dos sujeitos plurais ao “nós” como forma de resistência à vinculação do poder às tecnologias e estratégias às quais estamos submetidos? A negação das representações em favor de uma pragmática é determinante para a necessária recusa de um humanismo abstrato, mas, por outro lado, deixa no vazio o espaço daquela imaginação a que Foucault faz referência em *O sujeito e o poder*, de formas novas de subjetividades a serem constituídas. Com efeito, essas subjetividades em permanente autocrítica encontram nas representações que são capazes de produzir sobre si mesmas, numa relação, ainda que imaginária, com suas próprias condições de existência e com as condições de existência de outras subjetividades, elementos em comum que nos podem congregam para além de todo universal abstrato. A recusa a toda e qualquer abstração pode significar o empecilho ao envolvimento dos sujeitos em lutas nas quais eles não estão imediatamente e, realmente, desde já, implicados.

Talvez a imaginação política necessária ao encontro das lutas locais e transversais contenha algo da função prática da ideologia althusseriana que nos aponta para o reconhecimento de uma representação da humanidade crítica relativamente ao humanismo.

#### **4. Considerações finais**

O humanismo, criticado por Althusser como ideologia, ainda que reconhecido enquanto realidade, e recusado por Foucault como determinação prévia do poder totalizante e individualizante, ainda que assumido como parte das condições históricas de constituição dos sujeitos, esgota-se para ambos os autores diante de algo que deve se poder fazer valer como prática. Ciência em Althusser; atitude crítica em Foucault.

Nesse sentido, as coisas se encontram certamente mais bem resolvidas para o estruturalismo marxista, uma vez que o marxismo científico finalmente instaurado

pelo corte epistemológico, constituiria a verdadeira ferramenta de reconhecimento e combate ao discurso ideológico. Na recusa do humanismo por parte de Foucault, não temos, com efeito, a legitimidade de um “jogo consolante dos reconhecimentos”<sup>5</sup> almejado pelo pretense discurso científico. Se há aqui qualquer forma de conhecimento, ela só pode se dar em sentido crítico, e isso se esgota nos seus efeitos pragmáticos. Onde não há uma ciência, parece subsistir, no entanto, uma forma mal acaba de um nós.

O que se delinea nessa ontologia crítica e história, é que na relação entre uma atitude permanente de recusa (no caso, da determinação nas relações de poder), e de uma tarefa de autoconstituição, que amplia nossas capacidades, é que ela só pode se dar de forma apartada de projetos globais e radicais, dizendo respeito a transformações bem precisas no nosso modo de ser e de pensar, na correlação da análise histórica e da atitude prática, e não às “promessas do homem novo” de um *humanismo* inconsistente, genérico, totalizante, individualizante. Tal como em Althusser, temos o humanismo compreendido como algo que, a despeito da nossa vontade ou escolha, nos constituiu como sujeitos. Este humanismo é nocivo, em Althusser, pela possibilidade de ser falsamente erigido como ciência. Em Foucault, porque ele nos levou à legitimação de uma forma de vínculo espontâneo entre algo que se inicia numa consciência, contribui para a formação de sua identidade, de uma personalidade enraizada atômica numa sociedade cuja expressão universal seria toda humanidade. Essa forma de universalismo repete o recrudescimento das relações de poder que individualiza sujeitos no interior dessa humanidade. Em uma palavra: ser crítico a respeito de si próprio implicaria negar a humanidade como mais um expoente do humanismo.

A questão que precisamos colocar a este texto, já que não podemos mais colocá-la a Foucault seria: se a noção de governamentalidade apresentou uma passagem possível da genealogia do poder a formas de manejo por parte do sujeito em sua autoconstituição, não estaríamos também nos processos de autoconstituição de um nós, lidando com uma *humanidade* que sustenta um vínculo, entre as minhas condições de existência com as de outros sujeitos? Se é possível que desarticulemos dos meios de crítica o recrudescimento das relações de poder, se há um domínio de práticas de si que nos colocam a possibilidade de exercício de liberdade e se, além disso, como também nos diz Foucault, podemos reconhecer, enquanto um nós, a prevalência de lutas transversais, contra o patriarcado, o racismo de Estado, o poder administrador de individualidades, não estaríamos nós, enquanto humanidade, no reconhecimento do caráter coletivo dessas lutas?

No encontro das lutas transversais reside algo de fundamental que exorta à ação coletiva sem que ela tenha de ser fundamentada numa subjetividade trans-histórica. Este nós não legitimado nos reúne ainda que não funcione como uma “boa solução”, mas costura pontos tão pertinentes quanto revisáveis, algo que nos distancia do absoluto isolamento, do individualismo cínico e digital, do conformismo cético, do niilismo exangue que parece nos cercar e paralisar.

O mais certo é que essa noção de humanidade funcione apenas em sentido semelhante ao de ideologia em Althusser: já está aí e estamos nos valendo dela,

---

5 Cf. Foucault, M. *Nietzsche, a genealogia e a história* [1979]. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000, p. 27.

ainda que, neste caso, não possamos esperar qualquer forma de passagem a uma consciência ou verdade legitimadora, uma vez que esta humanidade poderia apenas desempenhar uma função crítica, mais do que uma função prática. No entanto, ela nos permite, como quis Foucault, “[...] promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (FOUCAULT, 1995 [1982], p. 239). Isso certamente não nos livra do conflito e das relações de poder, uma vez que é na esteira dessa mesma humanidade que se mostram os limites das alianças: quando a perspectiva crítica é abandonada em favor do recrudescimento do poder, da legitimação de formas de exploração e de aniquilamento do outro, do culto à ignorância e à violência.

Foucault nos lembra: é preciso estar nas fronteiras. Com efeito, isso já está sendo feito nos trabalhos em torno de uma humanidade não genérica, nas reivindicações de “antropologias ciborgues”, de “diferenças que importam”, de corpos em alianças revisáveis, temporárias. Ensaios poderosos<sup>6</sup> contra o humanismo colonialista e a sustentação de formas de dominação e de antropocentrismo.

## Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, L. Marxismo e humanismo [1965]. In: \_\_\_\_\_. *Por Marx*. Tradução de Maria Leonor Loureiro. Campinas: Editora da UNICAMP, 2015.

BUTLER, J. Política de gênero e o direito de aparecer. In: \_\_\_\_\_. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução de: Fernanda Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ERIBON, D. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 2011.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. De la nature humaine: justice contre le pouvoir [1974]. In: *Dits et écrits I* [1954-1975]. Paris: Gallimard, 2001;

---

6 A título de indicação, uma vez que ultrapassa o escopo deste artigo aprofundar o desenvolvimento dessas elaborações, deixo as seguintes referências que correm no sentido para o qual pretendi encaminhar o texto: Donna Haraway empreende uma instigante discussão sobre formas de transgressão do *humano* ao apontar os termos de um “mito ciborgue”; uma espécie de ficção heurística que demove os dualismos natureza/cultura, animalidade/humanidade, e destaca a tecnologia não como algo estranho à nossa constituição orgânica e “originária”, mas como um importante indicador de nossa capacidade de subverter a natureza compreendida como dado inexorável e objetivo. Nesse sentido, aponta para outra forma do “nós”, como resposta às tradicionais questões sobre identidade, decorrente do “reconhecimento crescente de uma outra resposta: aquela que se dá por meio da coalizão – a afinidade em vez da identidade”. Cf. HARAWAY, D. *Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 48. Por um outro viés, Judith Butler problematiza as formas excludentes de normalização do humano que contribuem para o exercício de poder sustentado pelo modelo discursivo pautado no modelo tradicional e hegemônico de sujeito. Em *Política de gênero e o direito de aparecer*, Butler discute os termos de uma “batalha corpórea por condição de reconhecimento, uma insistência pública em existir e ter importância” que demanda uma “abordagem crítica das normas de reconhecimento”. Cf. BUTLER, J. *Política de gênero e o direito de aparecer*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 44.

\_\_\_\_\_. . Gerir os ilegalismos [1975]. In: POL-DROIT, R. *Michel Foucault: entrevistas*. São Paulo: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. Entretien avec Michel Foucault [1977]. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II* [1976-1988]. Paris: Gallimard 2001.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia e a história [1979]. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Tradução e Organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder [1982]. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. Política, polêmica, problematizações [1984a]. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade e política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

\_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les lumières [1984b]. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II* [1976-1988]. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. Gênese e estrutura da Antropologia de Kant. Tradução de Márcio. A. da Fonseca e Salma Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009.

LYOTARD, J.-F. [1979]. *A condição pós-moderna*. Tradução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2009.

SENEDA, M. Entrevista com Francis Wolff: Anos de formação, Brasil, Filosofia e cosmopolitismo - em busca da nossa humanidade. *Educação e Filosofia*, v. 32, n. 66, 2018. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/46915/25971>. Acesso em 18/06/2019.

**Recebido em: 10/Set/2019 - Aceito em: 22/Mai/2020.**

# Morte e suicídio na biopolítica

## *Death and suicide in biopolitics*

**Flávia Andrade Almeida**

Psicóloga clínica e hospitalar. Mestre em Filosofia pela PUC-SP  
flaviaandrade psicologia@gmail.com

**Resumo:** Por que o suicídio é tratado primordialmente como assunto das áreas da saúde que tendem a descrevê-lo frequentemente como “tabu”? Para pensar essa problemática sob a perspectiva dos escritos de Foucault foi necessário abordar o tema em seu a partir do caminho que Foucault apresenta, investigando as modificações no estatuto político de vida e morte na biopolítica. Realizamos um estudo sobre ato e do discurso sobre suicídio uma vez que ato e discurso estão contundentemente imbricados. Foi possível verificar que o estatuto político do suicídio se modificou sobretudo a partir da alteração do estatuto político da vida no desenvolvimento das tecnologias da biopolítica que têm como preocupação central a manutenção da vida e o imperativo da saúde. Verificamos que, assim como a morte, o suicídio passa a ser escondido, interditado, numa realidade de poder político que investe e medicaliza a vida, ao passo que desqualifica a morte. O suicídio, assim como vida e morte, passa a ser tratado predominantemente pelos saberes da saúde o que circunscreve esse discurso a esses campos.

**Palavras-chave:** Biopolítica; vida; morte; suicídio.

**Abstract:** *Why is suicide treated primarily as a subject in the health areas that tend to describe it frequently as “taboo”? To think about this problem from the perspective of Foucault’s writings, it was necessary to approach the theme in his starting from the path that Foucault presents, investigating the changes in the political status of life and death in biopolitics. We carried out a study on act and discourse on suicide since act and discourse are strongly intertwined. It was possible to verify that the political status of suicide was modified mainly due to the change in the political status of life in the development of biopolitical technologies that have as a central concern the maintenance of life and the imperative of health. We find that, like death, suicide becomes hidden, banned, in a reality of political power that invests and medicalizes life, while disqualifying death. Suicide, as well as life and death, are treated predominantly by health knowledge, which circumscribes this discourse to these fields.*

**Keywords:** *Biopolitics; life; death; suicide.*

## Considerações preliminares acerca do suicídio na atualidade

O suicídio é considerado atualmente uma questão de saúde pública em boa parte do mundo e a Organização Mundial da Saúde publica periodicamente material para prevenção e compreensão do tema, ao menos desde os anos 1960. Tais cartilhas e manuais contemplam e preconizam ações para promoção da saúde mental, enfatizando o tratamento do assunto especialmente no campo da saúde. De acordo com o estudo de Lopes (2010), no Brasil, sobretudo a partir do século XIX, ocorreu uma apropriação médica do tratamento do tema do suicídio. Em seu levantamento, o historiador afirma ter sido possível verificar que a partir dessa época se fortaleceu a noção de que o suicídio é tema médico, muitas vezes relacionado à loucura, e daí, à patologia.

Mais recentemente, no Brasil, desde os anos 1990, as tentativas de suicídio por ingestão de substâncias ingressam nas ações que devem ser notificadas ao Ministério da Saúde, compondo o rol de práticas consideradas epidemiológicas<sup>1</sup>. A partir de 1997 as tentativas de suicídio são notificadas ao Ministério da Saúde. As notificações sobre tentativas de suicídio no Brasil estão sendo cada vez mais utilizadas, tendo sido, em 2001, ampliadas; além das tentativas por ingestão de substâncias, as violências autoprovocadas são também obrigatórias de serem notificadas.

Em maio de 2019, a notificação compulsória de autolesões (tentativa de suicídio ou automutilação) foi expandida para outros contextos<sup>2</sup>. Transformada em Lei, a notificação se torna obrigatória inclusive nas escolas que deverão comunicar as ocorrências ao conselho tutelar (entre outras providências).

Um pouco antes disso, em 2006, foram elaboradas diretrizes do Ministério da Saúde para a prevenção do suicídio, o que certamente corrobora, no âmbito da saúde, às ações e intervenções instituídas até então<sup>3</sup>. O suicídio, o comportamento suicida e as tentativas de suicídio se consolidam, podemos entender, como práticas que, ao contrário de serem escondidas, censuradas, devem ser notificadas, trazidas a conhecimento, mapeadas. As notificações estatísticas a respeito da tentativa e ato, no entanto, não significam necessariamente a aceitação ou alguma espécie de naturalização do suicídio. O fato de convocar a conhecimento o ato nos leva a pensar mais em controle e menos em desnaturalização de possíveis estigmas morais acerca do tema.

Além disso, provavelmente devido ao fato de o número de mortes por suicídio ter aumentado consideravelmente, as campanhas de prevenção do suicídio tem sido mais evidenciadas nos últimos anos e mais ainda desde 2015 quando da criação da campanha “Setembro Amarelo”<sup>4</sup>.

Assim, sobretudo desde 2015, as campanhas de prevenção do suicídio se tornaram mais evidentes, mais frequentemente abordadas e mais corriqueiramente tem-se lido

---

1 Referimo-nos à Portaria 167/1997 que preconiza a notificação de tentativas de suicídio por intoxicação exógena.

2 A Lei 13.819 pode ser lida na íntegra em: [https://www.abeps.org.br/wp-content/uploads/2019/05/LEI\\_N13819\\_DE\\_26\\_DE\\_ABRIL\\_DE\\_2019.pdf](https://www.abeps.org.br/wp-content/uploads/2019/05/LEI_N13819_DE_26_DE_ABRIL_DE_2019.pdf).

3 Em 2006 foram instituídas as Diretrizes para a Prevenção do Suicídio. O material está disponível em: [http://bvsmis.saude.gov.br/bvsmis/saudelegis/gm/2006/prt1876\\_14\\_08\\_2006.html](http://bvsmis.saude.gov.br/bvsmis/saudelegis/gm/2006/prt1876_14_08_2006.html).

4 Campanha criada pelo CVV (Centro de Valorização da Vida) em parceria com o CFM (Conselho Federal de Medicina). A campanha foi criada em 2015 e o site pode ser acessado em: <http://www.setembroamarelo.org.br/>.



que “é necessário refletir/falar sobre o tema do suicídio”. Em algumas das campanhas de prevenção tem-se sugerido que falar abertamente sobre o tema pode auxiliar na prevenção do ato. Ao mesmo tempo, em boa parte do material de divulgação das campanhas de prevenção e dos manuais médicos sobre o suicídio, frequentemente o ato é descrito como “tabu”, como aquilo sobre o que praticamente não se fala, como um assunto interdito. Assim, parece haver um jogo discursivo de interdição e convocação à enunciação. Tal jogo pode ser codificado por regras de controle do discurso que Foucault nos auxilia a compreender. Além disso, tais regras de controle do discurso estão imbricadas em dispositivos de saber-poder que nos exigirão abordar o tema em dois campos: ato e discurso.

No que se refere aos manuais mais recentes de prevenção do suicídio colocamos outras questões. Neles, bem como em estudos diversos recentes sobre o tema, é bastante recorrente a afirmação de que o suicídio é um “fenômeno humano, complexo e multicausal, podendo ser o resultado de uma interação complexa de fatores individuais, sociais, culturais etc.”<sup>5</sup>. Ao mesmo tempo, boa parte desse material atribui mais de 90% dos suicídios a transtornos mentais. Entendemos, nesse sentido, haver um impasse, pois esse número é significativo, é quase a totalidade dos suicídios. Ora, se estamos tratando de um fenômeno para o qual não é possível estabelecer uma causalidade única, uma explicação universal, se não há etiologia definida para o suicídio, como, ao mesmo tempo, seria possível afirmar que quase todas as ocorrências de suicídios se devem à presença de um transtorno mental?

Se o suicídio é um ato de múltiplas causas, então é preciso que seja pensado levando em consideração o largo contexto de formas de viver, incluindo o social. E se não é óbvio que o suicídio deva ser tratado unicamente pelas áreas da saúde, seria preciso investir não apenas em promoção de saúde mental, mas em promoção de equidade de direitos, conforme prevê a própria Portaria de 2006<sup>6</sup>. Se o tema do suicídio é abrangente e multifatorial, por que o discurso sobre ele parece estar cada vez mais circunscrito ao contexto da saúde?

## Morte e suicídio na biopolítica

Conforme mencionamos, nas recentes campanhas de prevenção o suicídio é frequentemente tratado como um fenômeno predominantemente relacionado a aspectos patológicos, considerado uma questão de saúde pública. Se isto é relevante e se concordamos com Foucault que um dos principais objetivos de um pensador deve ser o de *diagnosticar* seu presente, entendemos ser pertinente colocar o suicídio nessa perspectiva (FOUCAULT, 2017). Uma das principais questões que o suicídio suscita é “a quem pertence a vida?”, e essa é uma questão mais densa do que pode parecer à

---

5 Cf. [ABP] Associação Brasileira de Psiquiatria. *Suicídio: informando para prevenir*. São Paulo: Comissão de Estudos e Prevenção de Suicídio. CFM/ABP; 2014. Disponível em: <https://www.abp.or.br/cartilha-combate-suicidio>. Acesso em: janeiro de 2019

6 Cf. BRASIL, Ministério da Saúde. Portaria GM/MS nº 1.876, de 14 de agosto de 2006. Institui Diretrizes Nacionais para Prevenção do Suicídio, a ser implantadas em todas as unidades federadas, respeitadas as competências das três esferas de gestão. Disponível em: [http://bvsm.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2006/prt1876\\_14\\_08\\_2006.html](http://bvsm.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2006/prt1876_14_08_2006.html)

primeira vista. Esta questão abarca o querer viver e as possíveis interdições ao querer morrer, nesse caso, não apenas o suicídio, mas todas as demais questões em bioética.

### **Estatuto político da vida**

No curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault faz algumas demarcações sobre as transformações histórico/políticas que possibilitaram o desenvolvimento das técnicas de assunção da vida pelo poder. A assunção da vida pelo poder é o ponto chave acerca do cálculo que este tipo específico de poder, (denominado biopoder) realiza sobre a vida, a morte e, em decorrência, sobre o suicídio.

O fenômeno de controle da vida pelo poder político nos desvia da concepção de a vida ser um “bem supremo” como um fato dado, ou seja, nos desloca do campo do óbvio. Nas palavras de Foucault:

Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX, é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico. (FOUCAULT, 2016, p. 201)

A biopolítica é o ingresso do biológico da população no campo político, do controle, do governo. Nessa perspectiva, a vida é o bem a ser mantido, alvo máximo de preservação. Se com o poder disciplinar (descrito por Foucault), tínhamos a assunção do corpo do indivíduo como alvo de intervenção, com o desenvolvimento da biopolítica é o corpo da população passa a ser o alvo do controle e da intervenção. A estatização do biológico, isto é, a administração da vida da população em sua totalidade, é este o domínio da biopolítica.

As tecnologias de regulamentação da biopolítica se articulam as do poder disciplinar privilegiando a manutenção do controle dos corpos no sentido de potência produtiva e outros aspectos convenientes ao governo dos sujeitos. Disciplina e biopolítica estão concatenadas na produção de sujeitos que se orientam por normas estabelecidas, que têm limitados seu espaço de escolha própria e construção de suas trajetórias. Os mapeamentos da biopolítica complementam a disciplina no âmbito do controle de vida da população, articulam-se às normas estabelecidas por ferramentas disciplinares que orientam ações individuais e estabelecem mecanismos de gestão das ações, da vida, da saúde da população enquanto conjunto. O poder disciplinar treina o gesto, dociliza, adentra o corpo individual. Regula o tempo, organiza os espaços, impõe as normas ótimas de conduta, regras de saúde individual, institui os procedimentos de inspeção, institui as normas de saúde, de vida, no nível individual. Em complemento, a biopolítica utiliza, no nível global, algumas das ferramentas disciplinares pois são estas ferramentas que instrumentalizam o poder político para o controle e gestão das formas de viver num nível amplo, populacional. E os saberes-poderes que atuam, que normalizam e intervêm num nível individual, acabam por estender a utilização de suas ferramentas de exame e registro, possibilitando, entre outras coisas, mapeamentos e regulamentações de populações inteiras. A biopolítica como que amplia e generaliza algumas das normas que já apareciam no poder disciplinar, amplia a utilização do exame e aplica normas num nível populacional.

A emergência da vida da população como alvo do poder político alterou o estatuto político da morte. Com o domínio sobre a vida, gestão das formas de viver e os dispositivos que permitem prever acidentes e regulamentar as melhores práticas de saúde, pode-se afastar algumas das iminências da morte.

Além de estabelecer o espaço mais ou menos determinado de ação, a articulação de biopoder e técnicas disciplinares privilegia saberes que convergem com o imperativo da saúde, da manutenção da vida praticamente a todo custo, o que, paralelamente, abre precedentes para a deslegitimação de discursos que visem problematizar a morte, o suicídio ou quaisquer outros que se desviem da rede de micropoderes regulamentadora e disciplinar. As regulamentações da biopolítica instituem, num nível global, normas de vida e de conduta que já eram aplicadas pelo poder disciplinar, nas instituições disciplinares etc. Preocupações de autorregulação no sentido de boa saúde, sobretudo para a produtividade se generalizam, tomam a forma de conduta entendida como socialmente naturalizada, imperativo. Mais do que um direito, a vida, na biopolítica, é praticamente um *dever* de todos. Se com as tecnologias do poder disciplinar, focadas na potência do corpo e das normas de saúde a medicina já exercia importante função de normalização e controle, com o desenvolvimento das tecnologias biorreguladoras da biopolítica isso atinge nível global. Na biopolítica a medicina adquire efeitos de verdade praticamente incontestáveis e a figura do médico passa a ter um caráter político imprescindível. A medicina é um saber que incide sobre o indivíduo e na população. Atua no corpo individual, porque pode ser clínica e terapêutica, realizada individualmente. Além disso, com seus registros, mapeamentos, levantamentos estatísticos, mecanismos de saúde pública e controle social etc., a medicina tem ação fundamental no que se refere ao controle da vida da população, na manutenção de seu equilíbrio:

A medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores. (FOUCAULT, 2016, p. 212)

A medicalização da vida (intervenção médica em todas as instâncias sociais) está articulada ainda à necessidade de regulamentar as formas de tratar a natalidade, as epidemias e todos os fenômenos do âmbito da saúde. O médico atua dentro e fora do espaço hospitalar, atua socialmente e, seu discurso, o saber que representa e o qual domina, tem efeitos políticos de controle.

Afirmar que o médico (especialmente a partir da medicina social) se insere em todas as esferas sociais, ou seja, afirmar a ampla medicalização das formas de viver significa que praticamente todas elas estão perpassadas pelas normas da medicina e/ou pela ação/intervenção médica direta. Significa, portanto, que o médico está inserido no contexto político/social e suas funções de higienista (no que tange a controle social e políticas públicas de saúde) interferem de forma contundente na vida.

Se o exercício moderno do poder é para o autor fundamentalmente do âmbito da normalização, isto é, se o exercício do poder se dá muito mais pela norma do que pela lei, a medicina desempenha papel fundamental em termos de funcionamento social, no que tange ao equilíbrio da população que se norteia primordialmente por princípios de normal e patológico (a norma e o que está incompatível com ela). A

norma funciona regulamentando a população em todos os seus aspectos (físicos, mentais, sociais) e é definida de forma a buscar manter o equilíbrio ótimo de saúde dos indivíduos e previsão/prevenção de doenças ou negligências com a saúde. Em suma:

As sociedades modernas estão submetidas a um processo contínuo e indefinido de medicalização. As condutas, os comportamentos, o corpo humano, a partir do século XVIII, integram-se a um sistema de funcionamento da medicina que é cada vez mais vasto e que vai muito além da questão das enfermidades. O termo “medicalização” faz referência a esse processo que se caracteriza pela função política da medicina e pela extensão indefinida e sem limites do saber médico. (CASTRO, 2016, p. 299)

Não há, no entendimento de nosso autor, saber neutro e com a medicina não poderia ser diferente. Talvez a mais importante utilidade/função política da medicina seja resguardar o principal foco do poder: a vida da população. A medicalização é, portanto, uma *forma de governo da vida* pelos saberes da saúde, a representação do poder político no que tange a seu foco de intervenção.

Numa realidade de estatização e medicalização da vida, a morte vai, gradualmente, perdendo o espaço social. De modo análogo, os discursos sobre o suicídio tendem a se rarefazer, tomar ares de assunto censurado por preconceitos morais e/ou religiosos, serem associados à angústia ou passarem simplesmente por interdição. A morte se opõe à vida *politicamente* e no âmbito dos discursos legitimados de verdade (particularmente os discursos da medicina).

No biopoder a morte passa a ser predominantemente institucionalizada, disciplinarizada, e passa pelas tecnologias de poder características das instituições disciplinares, como o hospital. A morte, no contexto biopolítico é, assim como a vida, *medicalizada*. Não ocorre mais, como outrora, um ritual para o momento da morte, ocasião na qual a família acompanhava o moribundo, se despedia, participava do processo de morrer. A morte vai se tornando um tema geralmente evitado. E a fuga ao tema da morte não surge como uma angústia frente a algo que é para nós desconhecido. Existe na realidade um movimento de desqualificação progressiva da morte. Em uma sociedade na qual a vida e a boa saúde são imperativos praticamente inquestionáveis, seu oposto, ou seja, a morte, progressivamente vai sendo relegada:

Eu creio que a manifestação desse poder aparece concretamente nessa famosa desqualificação progressiva da morte, na qual os sociólogos e os historiadores se debruçaram com tanta frequência. Todo mundo sabe, sobretudo desde certo número de estudos recentes, que a grande ritualização pública da morte desapareceu, ou em todo caso foi-se apagando, progressivamente, desde o fim do século XVIII até agora. A tal ponto que, agora, a morte – deixando de ser uma daquelas cerimônias brilhantes da qual participavam os indivíduos, a família, o grupo, quase a sociedade inteira – tornou-se, ao contrário, aquilo que se esconde; ela se tornou a coisa mais privada e mais vergonhosa (e, no limite, é menos o sexo do que a morte que hoje é objeto de tabu). Ora, eu creio que a razão por que, de fato, a morte tornou-se assim essa coisa que se esconde não está numa espécie de deslocamento da angústia ou de modificação dos mecanismos repressivos. Está numa transformação das tecnologias de poder. O que outrora conferia brilho (e isto até o final do século XVIII), à morte, o que lhe impunha sua ritualização tão elevada, era o fato de ser a manifestação de uma passagem de um poder para outro. A morte era o momento em que se passava

de um poder, que era o do soberano aqui na terra, para aquele outro poder, que era o do soberano do além. Passava-se de uma instância de julgamento para outra, passava-se de um direito civil ou público, de vida e de morte, para um direito que era o da vida eterna ou da danação eterna. Passagem de um poder para outro. A morte era igualmente uma transmissão do poder do moribundo, poder que se transmitia para aqueles que sobreviviam: últimas palavras, últimas recomendações, últimas vontades, testamentos, etc. Todos esses fenômenos de poder é que eram assim ritualizados. (FOUCAULT, 2016, pp. 207-208)

Na biopolítica a morte foi retirada do âmbito público, tornou-se evento privado, institucionalizado. Agora temos uma tecnologia de poder que intervém para o fazer viver cada vez mais efetivo. Neste sentido, a morte é o que *escapa* ao poder, ao controle do poder político. E o filósofo ressalta que o objeto sobre o qual o poder tem controle não é a morte, é a mortalidade. A mortalidade é medida com estatísticas e avaliações frequentes. A morte está à parte do poder:

Ora, agora que o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no “como” da vida, a partir do momento em que, portanto, o poder intervém, sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder. Ela está do lado de fora, em relação ao poder: é o que cai fora de seu domínio, e sobre o que o poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico. Isso sobre o que o poder tem domínio não é a morte, é a mortalidade. E, nessa medida, é normal que a morte, agora, passe para o âmbito do privado e do que há de mais privado. Enquanto, no direito de soberania, a morte era o ponto em que mais brilhava, da forma mais manifesta, o absoluto poder do soberano, agora a morte vai ser, ao contrário, o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, volta a si mesmo e se ensimesma, de certo modo, em sua parte mais privada. O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado. (ibidem, p. 208)

Vemos então que a morte deixou de ocorrer no contexto de cerimônias públicas para continuar existindo, porém oculta, escondida, como que invisível, no interior do espaço hospitalar, com acesso restrito e controlado. A morte, antes ritualizada e pública, era ainda conservada próxima, uma vez que os corpos eram mantidos dentro dos limites das cidades. A morte passa a ocorrer, sobretudo, no ambiente asséptico do hospital, sob a vigilância do médico, sob seus cuidados e segundo suas instruções. No entanto, o fato de a morte estar à parte do poder não significa que ela não seja objeto de seu interesse e controle. Pois como parte do processo vital, o poder precisa se encarregar, ao menos no que lhe for alcançável, da morte. É o saber médico o responsável pela constatação da proximidade da morte e das condições nas quais o sofrimento físico é intolerável.

Não há, como fica mais claro aqui, ligação da interdição do tema da morte, de acordo com Foucault, a algo da ordem de uma censura meramente moral, algo que seria provocado por uma espécie de angústia existencial frente ao desconhecido. Há desdobramentos históricos que nos permitem entender quais acontecimentos tornaram possível que a morte seja, como é ainda hoje, vinculada a um espaço restrito, espaço esse tanto físico (o hospital) quanto discursivo, uma vez que a morte é um tema geralmente não discutido.

Uma realidade política de desvalorização e institucionalização da morte deixa ver que os discursos sobre a morte e, conseqüentemente, sobre o suicídio, são discursos que se tornam menos frequentes. No entanto, a partir das análises de Foucault, essa lógica de entendimento da morte como “tabu” decorrente de uma espécie de “angústia” se inverte; o filósofo nos mostra que não foi a angústia ou o medo da própria morte que nos levou a rarear os discursos sobre esta e sim, a desqualificação progressiva da morte, explicada por razões de ordem política que nos fez, ao longo dos anos, diminuir de forma significativa o discurso rotineiro sobre a morte. Não se deve, portanto à angústia, mas às estratégias de poder e à medicalização da vida, que a morte tenha se tornado um fenômeno sobre o qual pouco se fala no âmbito público.

Além disso, a desqualificação da morte, (e por consequência do luto e do suicídio), não significa que o poder político não queira administrá-la, tentar controlar no que for possível, sua ocorrência e seus efeitos. Ao contrário, a morte agora tratada como fenômeno populacional, ou seja, como mortalidade, *precisa* da intervenção e do controle médico. O médico representa uma espécie de guardião do momento da morte, uma vez que é ele quem a tenta prever e é ele ainda quem tenta *definir* o melhor modo para que ela ocorra. Se no poder soberano era a este que pertenciam as vidas dos cidadãos, mas isso só aparecia quando morriam por ordem dele, na biopolítica a vida pertence ao poder político e isso aparece na instituição do imperativo da vida e no aparente desprezo do poder político em relação à morte. Ou ainda, podemos dizer que na biopolítica o poder não controla a morte, mas mapeia a mortalidade e em algumas situações se utiliza de mecanismos para fazer morrer.

### **Morte no campo discursivo**

Uma das questões que se coloca ao refletirmos sobre o suicídio é “a quem pertence a vida?”. Na biopolítica a vida não constitui algo individual, mas imperativo e dever políticos. Ao sujeito não parece permitido *não querer viver* e decidir o momento da morte não pode ser algo autônomo. Nesse sentido, o investimento do poder na vida da população deixa ver que não apenas se trata de gerir a vida da população, mas de tentar, no âmbito do possível, *evitar* a morte a todo custo<sup>7</sup>. O precedente de escolher o momento de morrer praticamente não pode ser aberto e isto impacta não apenas na questão do suicídio, mas em diversos outros temas relacionados à bioética. É como se o desejo de morrer, seja por suicídio, seja por eutanásia fosse o *impensado* do biopoder, o impensado que precisa ser apropriado, regulamentado, para ser controlado<sup>8</sup>. E se

---

7 Neste ponto poderíamos considerar possíveis objeções, especialmente no que se referem às políticas de morte aplicadas pelo Estado e citadas por estudiosos como Giorgio Agamben e Achille Mbembe que utilizam o termo *necropolítica* para se referirem a essas ocorrências. As proposições desses filósofos poderiam colocar em questão, em dúvida o fato de a morte ser o interdito, uma vez que certas mortes (como a da população negra) parecem banalizadas. No entanto, Foucault ao trabalhar a noção de biopolítica assinala que é por meio do racismo de Estado que o poder político justifica suprimir vidas que politicamente não importam e são instituídas como perigo biológico, como: “inferiores, degenerados, etc.”. Nesse sentido, entendemos, há aproximação das análises e das proposições. Sem a pretensão de nos opor a esses filósofos poderíamos indagar se a necropolítica (ou as políticas de morte) não seriam uma sofisticação do racismo de Estado. Sobre a radicalização da biopolítica e a operação prática do racismo Foucault trata especialmente ao falar sobre as sociedades nazistas Cf. FOUCAULT, 2016.

8 A eutanásia e o suicídio assistido, não são, diretamente, objetos de nosso trabalho e exigiriam dedicação exclusiva, pesquisa exclusiva. Mas esses temas (e outros da bioética, como o aborto) estão implícitos. Ao mencionarmos

não se pode ter acesso à ação da morte, não se pode ter (ou se controla, se administra) o acesso ao discurso sobre ela.

Os mecanismos de circulação dos discursos sobre a morte e o suicídio se definem por estratégias de poder. Ora, numa sociedade em que se relega a morte ao âmbito privado, numa sociedade na qual a morte é (e deve continuar sendo) *escondida*, é necessário controlar os discursos sobre ela, sua frequência, suas condições de enunciação e a quem estes se dirigem.

O termo “discurso” é fundamental no trabalho de Foucault. E podemos dizer que ao tratarmos de vida e morte, até aqui, estivemos tratando desses temas no âmbito genealógico. Tocar na questão da morte no que se refere ao discurso seria então uma espécie de indicação arqueológica e, ainda que brevemente, levantaremos as hipóteses acerca dos mecanismos de controle de circulação do discurso referente à morte. Foucault entende por discurso um agrupamento, um conjunto de enunciados que fazem parte de um mesmo sistema de formação e desse modo, podemos então falar de discurso clínico, discurso econômico, discurso médico, psiquiátrico etc. (CASTRO, 2017, p. 117).

Algumas regras de circulação dos discursos são descritas por Foucault em *A Ordem do Discurso* e com algumas delas podemos fazer indicações sobre critérios de circulação do discurso sobre morte (FOUCAULT, 2011).

Os critérios de circulação dos diferentes discursos estão alinhados aos mecanismos de poder e dessa forma, os temas correspondentes a práticas que podem ser subversivas, por exemplo, precisam ser delimitados a circunstâncias específicas de enunciação. Sendo assim, se vida e morte são temas do poder político e regulamentadas, sobretudo, pelo poder médico, o discurso deve ser circunscrito a esse âmbito. Ao médico cabe falar sobre vida (saúde na manutenção da vida) e sobre morte (para evitar que ocorra). Ao profissional de saúde mental cabe falar de luto e angústia, de vontade de deixar a vida seja por ato próprio, seja manifestando desejo por algo como eutanásia.

Em *A Ordem do Discurso*, Foucault inicia afirmando que sua hipótese é de que a produção dos discursos é controlada e regulamentada por determinado número de critérios e de procedimentos diversos. O filósofo afirma que essa regulamentação do campo discursivo tem entre suas principais funções ampliar poderes (daqueles que, de certa forma, governam) e subtrair do campo discursivo o que poderia representar perigo, abrir precedentes indesejáveis ao poder político, etc. Foucault enfatiza a importância do discurso no jogo do poder, no exercício do poder:

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (ibidem, p. 10)

Ao se ter o domínio sobre um discurso considerado verdadeiro e legitimado politicamente, se exerce poder. Ao se pretender deslegitimar determinado discurso

---

esses temas estamos apontando, novamente, à questão para a qual o suicídio nos leva: a quem pertence a vida? E ainda a outra: pode-se, na biopolítica, não querer viver?

em detrimento daquele que se domina, também se pretende exercer poder. E nesse sentido, definir os critérios de legitimidade, os espaços e rituais nos quais os diferentes discursos são enunciados é, entre outras coisas, tarefa e objetivo nas relações de poder sociais. Desse modo, se a morte é algo que a partir do biopoder foi desqualificada, o discurso sobre ela precisa seguir essa representação.

Um dos primeiros procedimentos de controle do discurso que Foucault descreve são os procedimentos aos quais nomeia como de *exclusão* (FOUCAULT, 2011, p. 9). Foucault assinala três procedimentos de exclusão que funcionam como procedimentos externos ao discurso, são eles: a interdição (também chamada por Foucault de palavra proibida), separação e rejeição, vontade de verdade.

Entre os procedimentos de exclusão que Foucault apresenta podemos entender que aquele que mais parece estar relacionado ao tema da morte, no biopoder, é o procedimento de interdição. Pois se a morte se tornou evento escondido, institucionalizado e oculto, é como se fosse interditada e desse modo o discurso sobre ela também. Nesse sentido, trata-se de interditar sua enunciação no campo social, no cotidiano, transformando-a em tabu, em tema moralmente indesejável, em assunto que suscita angústia e que *por isto* deve ser evitado. O que a interdição do discurso sobre a morte no campo público faz, entre outros aspectos, é criar a ilusão de que se trata de uma interdição por algum tipo de angústia “natural” e não por jogos de poder e pelo estatuto político que vida e morte passaram a ter no biopoder.

Interditar o discurso da morte circunscreve esse tema a certos contextos de enunciação. Por conseguinte, praticamente inviabiliza (a depender das particularidades de cada tempo e contexto social) que se discuta uma certa permissão a querer morrer, querer planejar o momento da morte, ou tudo aquilo que se relacione a esse assunto. Se não se pode ter acesso à ação da morte, (pois a vida não pertence a cada um), não se pode ter acesso ao discurso sobre ela.

No espaço público geralmente está interdito (ou rarefeito) o discurso da morte, fazendo parecer se tratar de um tema ao qual se evita por questões de âmbito psicológico (angústia), ou de âmbito moral e religioso. As mortes que se noticiam são geralmente as mortes justificadas pelo racismo de Estado, e sobre elas é possível que incidam outros procedimentos de controle do discurso. De modo geral, como a mortalidade é regulamentada e controlada e a morte, por sua vez, foi medicalizada, o discurso é autorizado a ser enunciado em situações específicas, sob condições pré-determinadas e concatenadas ao contexto médico.

É imprescindível enfatizar que o termo interdição, pelo menos conforme sugerido por Foucault, não significa necessariamente uma proibição absoluta ou algo dessa ordem. Foucault considera a interdição um dos meios de se excluir um discurso, portanto como uma das possibilidades de funcionamento dos mecanismos de exclusão. Ao descrever o procedimento de interdição o autor especifica:

Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar. (ibidem, p. 9)



Vemos então que os rituais de circulação do discurso que passa por interdição são complexos e variáveis de acordo com a circunstância e com o que aquele determinado assunto representa no âmbito político. Se um dos objetivos do controle do discurso é evitar prejuízos, evitar a abertura de precedentes que transgridam ou desequilibrem as instâncias sociais, e se, no biopoder, a vida é o imperativo, o discurso de morte representa o “perigo” e deve ser regulamentado para que circule o mais estritamente possível e ainda assim, aos olhos do poder político. É bastante desejável nesse sentido que o discurso sobre morte circule aos olhos vigilantes do médico, ou do profissional de saúde mental (a quem se enuncia o luto). Portanto, podemos inferir aqui que para ser autorizado a falar de morte é preciso estar num contexto delimitado, em circunstâncias específicas e preferencialmente na presença de figuras específicas. No caso de vida e de morte, é necessário um certo aparelhamento por parte de quem irá falar, por meio de rituais ou de apropriação de determinado saberes-poderes. No caso da vida (e da morte) já vimos que o principal encarregado e, portanto, autorizado é o médico e é nesse âmbito (no hospitalar, da doença e da saúde) e nessas condições que geralmente se fala de morte.

Se nos propusermos entender a análise de Foucault sobre a morte traçando um paralelo entre o poder político, exercícios de poder (mecanismos de controle do biopoder) e o discurso sobre a morte, podemos visualizar ao menos os seguintes personagens: o poder político, os saberes-poderes médico e jurídico (que se articulam na defesa da vida) e os sujeitos, que estão submetidos a essa dinâmica de governo acerca de suas vidas, suas ações e da inviabilidade de deliberar sobre sua morte.

## **Governo da morte**

O governo da morte aparece quando os corpos são direcionados, quando se define quem vive e quem morre e com isso se demonstra a quem pertence a vida<sup>9</sup>. Na biopolítica é preciso governar a morte (ou tentar, ou governar em certa medida), uma vez que com a alteração do estatuto político da vida, o estatuto político da morte também se alterou. A vida se preserva e se mantém, a morte se tenta *administrar*.

Em alguns casos, é o próprio Estado o agente da morte dos indivíduos - conforme geralmente se verifica em guerras (FRANCO, 2018, pp. 29-33). Mas o envolvimento do poder político com a morte no sentido que estamos chamando de governo da morte não está associado apenas ao assassinato de certos cidadãos, mas também se relaciona aos demais processos referentes à morte: gestão dos cadáveres, regulamentação de processos de luto, delimitação dos espaços e tempos nos quais é socialmente entendido como aceitável falar de morte, chorar a morte, etc. (ibidem). No biopoder a morte foi excluída do espaço público. Nesse contexto, mapeia-se e regula-se a mortalidade conforme necessário, faz-se a gestão dos processos que ocorrem após a morte além disso, podemos entender que o poder político governa a morte quando a causa diretamente (ibidem).

---

9 Referimo-nos a governo da morte (ou necrogovernamentalidade) conforme discutido por FRANCO (2018) que faz uso do termo em seu argumento sobre a gestão da morte no contexto biopolítico, (a que chama de necrogovernamentalidade) e diz ser possível encontrar os *germes* do que seria uma necrogovernamentalidade em diversas passagens (curtas) dos escritos de Foucault (grifos do autor). Cf: FRANCO, 2018, pp. 29-33.

No âmbito da regulamentação da morte e do governo da morte é preciso ressaltar a ação dos dispositivos de segurança aos quais Foucault se refere especialmente nos dois últimos cursos da década de 1970 e que estão articulados aos mecanismos biopolíticos de regulamentação e controle de possíveis acidentes (FOUCAULT, 2008; idem, 2010).

Os dispositivos de segurança funcionam por meio de ferramentas que viabilizam um certo mapeamento e uma certa previsibilidade de ocorrências (especialmente aquelas vistas como perigosas) no campo social.

No curso de 1979 o principal objeto de Foucault é o desenvolvimento do neoliberalismo, mas ele inclui passagens importantes e que nos dão indicações sobre o que pretendemos argumentar. Nesse curso, há uma indicação de Foucault sobre a questão dos dispositivos de segurança enquanto estratégia fundamental na gestão das liberdades individuais:

O liberalismo, a arte liberal de governar, vê-se obrigada a determinar exatamente em que medida e até que ponto o interesse individual, os diferentes interesses, individuais naquilo que têm de divergente entre si, eventualmente de oposto, não constituirão um perigo para o interesse de todos. Problema de segurança: proteger o interesse coletivo contra os interesses individuais [...] É necessário que a liberdade dos trabalhadores não se torne um perigo para a empresa ou para a produção. É necessário que os acidentes individuais, que tudo o que possa acontecer na vida a qualquer pessoa, seja a doença ou aquilo que chega de qualquer modo, a velhice, não constituam um perigo para os indivíduos e para sociedade. Em suma, a todos estes imperativos – velar para que a mecânica dos interesses não constitua perigo quer para os indivíduos, quer para a coletividade – devem responder estratégias de segurança. [...] No fundo, se, por um lado o liberalismo é uma arte de governar que manipula fundamentalmente os interesses, não pode – e este é o reverso da medalha – manipular os interesses sem ser, ao mesmo tempo, gestor dos perigos e dos mecanismos de segurança/liberdade, do jogo segurança/liberdade que deve assegurar que os indivíduos ou a coletividade sejam o menos possível expostos aos perigos. (FOUCAULT, 2010, pp. 95-96)

Ainda que nesta passagem o autor esteja interessado em mostrar aspectos do funcionamento do liberalismo, ela nos dá indicações bastante pertinentes sobre o funcionamento dos dispositivos de segurança que operam no contexto biopolítico de preservação da vida da população em seu equilíbrio. E se a morte é um dos acidentes que mais se necessita evitar, os dispositivos de segurança em torno da vida precisam funcionar cercado cada milímetro de ação que possa representar o perigo de que o indivíduo por si só (por ação ou negligência com sua saúde e com sua vida), acabe suprimindo a própria vida.

Os dispositivos de segurança que visam conter a morte (aquela não causada pelo Estado) certamente são heterogêneos e contemplam desde os dispositivos que se articulam ao controle do discurso até as regulamentações sobre saúde, mapeamentos de mortalidade e suas causas e, podemos dizer previamente, mapeamentos sobre indivíduos com ideias suicidas. Na biopolítica, não é proibido morrer; é vetado *causar a própria morte*.

Governar ou regulamentar a morte pressupõe que neste contexto se tente evitar mortes, se administre os mortos e que, eventualmente, se faça morrer. Não estamos

em um contexto, portanto, de governo de si (questão que Foucault irá trabalhar em seus últimos escritos), mas em um contexto de sermos governados, em totalidade, em vida, ações e na morte.

No mesmo curso citado (de 1979), ainda que paralelamente, já que este não é o objeto do curso nem da aula em questão, Foucault nos dá indicação do que poderia ser uma análise mais aprofundada sobre uma certa governamentalidade da morte. Desse modo, vemos em uma passagem da terceira aula do curso a indicação sobre uma das atividades, das tarefas de um governo:

[...] cuidar contínua e eficazmente dos indivíduos, do seu bem-estar, da sua saúde, do seu trabalho, da sua maneira de serem, da sua maneira de se comportarem e até da sua maneira de morrerem. (ibidem, p. 93)

Neste trecho vemos a articulação entre mecanismos disciplinares sobre ações e comportamentos, regulamentações sobre vida e saúde e de modo mais ampliado, todos esses mecanismos operando em função da noção de governo da população (e, portanto de vida e morte), noção sobre a qual não nos dedicaremos a trabalhar aqui, mas que nos confere a possibilidade de entender a que toda esta mecânica complexa de controle de vida e de morte serve: governar a população. Estamos, portanto, nos colocando novamente frente à questão entre os indivíduos e sua possibilidade de articulação das próprias ações individuais de vida, nos colocando o problema do “pertencimento” da vida no contexto da biopolítica. Conforme tratamos, na biopolítica trata-se de governar a vida, e por consequência a morte, em sua quase totalidade; pretende-se administrar os efeitos das mortes e tentar gerir os modos de morrer. Há, nesse sentido, diversas ações para o impedimento dos debates sobre a própria morte, fazendo-nos ver, que se essa não pode ser uma escolha individual, todo o debate público está de certo modo, silenciado. Na esteira desse movimento de silenciar a morte, a individual, própria, em razão de não se querer dar acesso à deliberação de quaisquer tipos de ato para a própria morte, está o suicídio. Ora se a morte está à parte do poder como seu impensado, nessa mecânica de exercícios de poder que gerem a vida, o suicídio abre um precedente ainda mais inconveniente, (no sentido político de governo da vida).

### **Suicídio na biopolítica**

A biopolítica pressupõe o funcionamento de mecanismos de previsibilidade dos acontecimentos, ou seja, pressupõe o funcionamento dos dispositivos de segurança, das biorregulamentações, das estatísticas, da medicalização de comportamentos etc., portanto, um poder no qual se *faz ver* e se quer *prever*, para melhor governar. Nesse sentido, um ato como o suicídio, imprevisível, pode ser entendido como uma das mais contundentes transgressões, pois dele emerge a discussão sobre o não querer viver, sobre a possibilidade de decidir o momento de deixar a vida. O suicida compete com a ordem estabelecida (RIGO, 2013, pp. 35-36): compete com o biopoder de manutenção da vida a todo custo, compete com a ordem médica estabelecida que quer resguardar, ao menos, o momento da morte e compete com o poder político, a

quem caberia suprimir a vida, caso julgasse necessário<sup>10</sup>. Pode-se dizer, portanto, que o suicídio não é apenas uma forma de morte (que pode ser triste, violenta e causadora de perplexidade): o suicídio é um ato de transgressão política<sup>11</sup>. Aqui, corroboramos a visão de que o suicida subverte ao menos três instâncias: a ordem médica, a lógica capitalista e a ordem religiosa. Assim:

Ao longo da história, o médico, afinado com a ciência, vem acumulando saber sobre a saúde e a doença, sobre a vida e sobre a morte, um saber responsável por lhe conferir *status* e poder. A ordem médica, em consonância com sua ética, baseia sua prática no princípio de que a vida está acima de tudo e de que todos os esforços devam ser empreendidos no sentido de preservá-la. Ao tentar contra a própria vida, o sujeito, de certa maneira, subverte essa ordem. É como se, com seu ato, ele competisse com o saber e, conseqüentemente, com o poder médico, tornando-se, por esta razão, uma *persona non grata*, muitas vezes indesejado e “maltratado” pela equipe médica [...] Nesse sentido, o suicida é aquele que incomoda a equipe de saúde, por subverter o preestabelecido pela ordem médica [...] Ao tirar a própria vida, esse sujeito também contraria as leis cristãs, uma vez que ‘se Deus lhe deu a vida’, só a ‘Ele’ é reservado o direito de retirá-la. Ele (o suicida) também desafia a lógica capitalista, uma vez que essa lógica produz um discurso que prega: ‘você não pode fracassar, não pode sofrer, não pode ficar triste. Contra isso temos remédios’[...] Dessa maneira, com seu ato, o sujeito evidencia a impossibilidade, o furo e a inconsistência dos discursos, médico, científico, religioso e capitalista, embaraçando e inquietando os que com ele se relacionam. (RIGO, 2013, pp. 35-36)

Não é de se surpreender, portanto, que o suicídio seja frequentemente descrito<sup>12</sup> (no contexto da saúde em geral) como moralmente censurável, “tabu”, etc., pois, assim como ocorre com a morte, o ato do suicídio requer censura, limitação, o máximo de inacessibilidade. Por se tratar de um ato que leva a questionar o direito de discutir a morte, numa sociedade de imperativo político de manutenção da vida, o suicídio, (sendo o oposto daquilo que se quer resguardar) em ato e discurso, precisa ser neutralizado. A esse respeito, em uma das poucas passagens nas quais menciona diretamente o tema, Foucault assinala que não é surpreendente que o ato suicida tenha se tornado (especialmente a partir de Durkheim<sup>13</sup>), foco de estudos sociológicos. O suicídio, ainda que nem sempre descrito desse modo, é uma relevante transgressão numa realidade de poder centrado na vida. Assim descreve Foucault:

Com a passagem de um mundo para o outro, a morte era a substituição de uma soberania terrestre por uma outra, singularmente mais poderosa; o fausto que a acompanhava era da ordem do cerimonial político. Agora é sobre a vida

10 Referimo-nos ao que tratamos brevemente no capítulo II, sobre o racismo de Estado.

11 Poderíamos complementar nossa discussão abordando outros temas da bioética como aborto ou eutanásia, mas dada a amplitude de cada um desses temas e da delimitação de nossa temática, não o faremos. Contudo, cabe assinalar que esses temas têm relação com o suicídio por estarem sob o mesmo pano de fundo político (biopolítico).

12 Conforme consta em diversos manuais de prevenção do suicídio e como consta em: [ABP] Associação Brasileira de Psiquiatria. *Suicídio: informando para prevenir*. São Paulo: Comissão de Estudos e Prevenção de Suicídio. CFM/ABP; 2014. Disponível em: <https://www.abp.or.br/cartilha-combate-suicidio>. Acesso em: jan. 2019.

13 Autor do livro *O Suicídio – estudo de sociologia*, considerado até hoje um dos mais importantes sobre o tema. Conforme se verifica em: DURKHEIM, E. *O suicídio: estudo de sociologia*. Prefácio Carlos Henrique Cardim; Tradução Monica Stahel. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais “privado”. Não deve surpreender que o suicídio – outrora crime, pois era um modo de usurpar o direito de morte que somente os soberanos, os daqui debaixo ou o do além, tinham o direito de exercer – tenha-se tornado, no decorrer do século XIX, uma das primeiras condutas que entraram no campo da análise sociológica; ele fazia aparecer, nas fronteiras e nos interstícios do poder exercido sobre a vida, o direito individual e privado de morrer. Essa obstinação em morrer, tão estranha e, contudo, tão regular, tão constante em suas manifestações, portanto tampouco explicável pelas particularidades ou acidentes individuais, foi umas primeiras surpresas de uma sociedade em que o poder político acabava de assumir a tarefa de gerir a vida. (FOUCAULT, 2009, p. 151)

O suicídio na biopolítica se insere na categoria de condutas que se quer evitar, e, talvez se possa afirmar, é a ação que *mais* se quer evitar numa sociedade na qual o poder político administra a vida e faz viver. O suicídio põe em dúvida o poder sobre a vida e podemos dizer que torna manifesta certa fragilidade do poder político em controlar a vida e evitar mortes. É uma ação que, ao mesmo tempo, pode colocar em questão certa racionalidade política, o próprio biopoder e talvez, certas noções religiosas vinculadas à questão acerca de “a quem pertence a vida?”<sup>14</sup>.

Ao pensarmos o suicídio estamos implicitamente nos remetendo ao direito de escolher morrer, ou ao de não querer viver mais de determinada forma. Nesse sentido, ao se referir ao ato Foucault questiona: do mesmo modo como comumente se escolhe, se prepara, o momento do nascimento, não se poderia preparar, decidir, o momento de deixar a vida? Assim diz o filósofo:

Não é admissível que não nos permitam prepararmos nós mesmos com todo o cuidado, a intensidade e o ardor que desejamos, e as algumas cumplicidades de que temos vontade, esse algo ao qual pensamos há muito tempo, de que fizemos o projeto desde, uma noite de verão, talvez, nossa infância. Parece que a vida é frágil na espécie humana e a morte, certa. Por que é preciso que nos façam dessa certeza um acaso, que ganha, por seu caráter repentino ou inevitável, os ares de uma punição? (FOUCAULT, 2014, pp. 104-106)

Foucault questiona, portanto, a impossibilidade de certa autonomia em relação à própria morte e isso não implica apenas no suicídio, mas em outros casos nos quais o indivíduo pode querer deixar a vida (como a eutanásia e o suicídio assistido). A ação de planejar morrer, seja por suicídio, seja por eutanásia é praticamente vetada por tecnologias e dispositivos de poder que se articulam e inviabilizam de forma heterogênea o amplo debate e, portanto, esse tipo de ações. Não se trata de apologias por parte do filósofo e a separação entre debate e apologia pode ser tênue, mas trata-se de colocar em relevo essa questão para mostrar como, de acordo com as tecnologias do controle da vida, o nascimento tende a ser estimulado e preparado e a morte de vários modos precisa ser afastada do cotidiano, controlada pelos saberes-poderes. O ato do suicídio e os demais relacionados à morte voluntária precisam ser mantidos como ações condenáveis e indesejáveis.

---

14 Remetemos novamente ao capítulo II, sobre o governo da morte em termos de governamentalidade/ racionalidade neoliberal.

Podemos ver, portanto, que para Foucault não são preconceitos morais ou angústias psíquicas, mas estratégias políticas de poder que impõem os obstáculos para uma discussão aberta sobre suicídio e bioética em função de o poder político ter o objetivo de evitar o precedente do desequilíbrio social que isso poderia gerar já que o discurso, o debate, poderia supostamente naturalizar o acesso ao ato.

Outro ponto relevante levantado por Foucault no que se refere ao ato do suicídio relaciona-se ao modo e ao lugar em que o sujeito que se suicida é frequentemente colocado em nossa sociedade (ibidem, p. 105). Geralmente, é no lugar mais infeliz que se coloca o suicídio e o suicida, atrelando a essa conduta quase sempre a denúncia de uma existência miserável ou a certa fraqueza. Foucault considera, sem dúvida, o caráter trágico e violento do suicídio assim como o fato de que a cena do suicídio provoca tristeza e perplexidade. Apesar disso, não parece sempre justificável, ou ao menos não parece ser generalizável, que o ato do suicídio consista numa miséria ou fraqueza, ou mais além disso, no desfecho de um processo provocado por algum tipo de patologia. Foucault nos indica nesse sentido que parece ser tarefa difícil, no cotidiano, abordar o ato do suicídio sem realizar juízo de valor sobre o sujeito que o comete ou que considera essa ação como possibilidade.

Foucault não se preocupa em descrever possíveis explicações para o ato do suicídio, ao contrário, apesar de não ser explícito quanto a isso, parece sinalizar que essa tarefa é inviável. Ao dizer que a pior pergunta que se pode fazer em relação ao suicídio seria “por que?”, o filósofo já nos sinaliza não acreditar na possibilidade de encontrar causalidades, quaisquer que sejam, e, do mesmo modo, não entendemos possível generalizar hipóteses causais (ibidem). Além disso, para o filósofo, por mais perplexidade e tristeza que o suicídio possa causar (e para além da afirmação da literatura médica sobre o caráter multicausal do fenômeno), a escolha pelo ato é individual.

### **Suicídio no campo discursivo**

Numa dinâmica em que saber e poder se articulam, rarear o discurso sobre suicídio pode ter como efeito tornar menos acessível a deliberação sobre o ato. Rarear o discurso sobre o ato do suicídio pode ser uma maneira de evidenciar que esta é uma palavra proibida, em função de nomear um ato de insubmissão.

A sociedade de normalização, na qual operam regulamentações, técnicas disciplinares e dispositivos de segurança, certamente desloca a conduta de um suicida para o contexto daquelas consideradas desviantes. O suicídio está em dissonância com as formas de viver cujo imperativo é a saúde, a realização e a produtividade. E nesse sentido, o discurso sobre o suicídio fica isolado em um espaço de silenciamento, daquilo que não deve ser mencionado, daquilo que não deve ser pensado. Se não se quer, na biopolítica, que a morte seja vista, e se não se quer que os suicídios ocorram e sejam vistos, também não devem ser ditos, debatidos, ou ao menos não por quaisquer pessoas, em quaisquer circunstâncias.

Mas, segundo a leitura de Foucault, não basta relacionar o discurso sobre suicídio a um procedimento de exclusão, como a interdição. Não fica claro, em Foucault, a partir de qual momento histórico o suicídio passa a ter maior estatuto de transgressão, de subversão ao poder político. Interessa-nos aqui, portanto, levantar a hipótese de que

o procedimento de exclusão fez silenciar o discurso sobre o suicídio em função do caráter transgressivo do ato.

Se o suicídio é um “acidente” a que se quer evitar, deliberar sobre ele faz emergir a problemática do controle político sobre a vida e isto é perigoso. Não é incomum a afirmação de que “falar pode suscitar ideias de pôr fim à própria vida”<sup>15</sup>. Uma afirmação genérica de Foucault sobre os riscos de proliferação dos discursos cabe aqui, também para o caso específico do suicídio:

Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo? Eis a hipótese que gostaria de apresentar esta noite, para fixar o lugar – ou talvez o teatro muito provisório – do trabalho que faço: suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 2011, pp. 8-9)

Ao assinalar o procedimento de interdição do discurso, Foucault explica seu funcionamento, mostrando que a interdição torna certa palavra *proibida*, para que não possa ser dita em qualquer circunstância, de qualquer modo, por qualquer pessoa. É preciso que ela seja o mais esquecida possível, menos mencionada quanto possível, para que cause certo espanto. Daí determinadas palavras (como o suicídio) receberem a denominação de “tabu”.

Se o suicídio é um risco ao poder político que gere a vida, o discurso sobre ele precisa ser regulamentado e essa regulamentação deve fazer ver o caráter de proibição do ato. Um ato que representa uma insubmissão tende a não ser mencionado, ou, ao ser mencionado, que ocorra com reservas, com ares de hesitação. Silenciar o discurso sobre o suicídio dificulta (ou pretende dificultar) que o ato (ou a ideação, o pensamento sobre suicídio) ocorra, e quando ocorrer (se ocorrer), que invoque perplexidade, censura, etc. Silenciar o discurso é evitar ao máximo a possibilidade de sua ocorrência.

Foucault assinala que o procedimento de interdição opera sobretudo no que se refere à sexualidade e a assuntos políticos, áreas nas quais o discurso tem campo mais restrito de circulação (ibidem, p. 9). Neste sentido, o discurso em torno do suicídio (talvez a grande transgressão ao poder político que estabelece os imperativos normativos de vida), está num dos espaços mais cerrados de circulação. Numa sociedade de poder que quer fazer viver efetivamente, o que seria mais subversivo do que decidir morrer? E o que seria mais proibido de falar, do que justamente falar sobre o suicídio?

Portanto, não se trata aqui de considerar o tema como um tabu (censurável moral ou religiosamente apenas), mas de considerar o suicídio um tema que sofreu

---

15 Há, em alguns manuais médicos e psiquiátricos sobre prevenção do suicídio, a menção a uma noção difundida durante certo tempo no senso comum de que falar sobre suicídio poderia trazer ideias, suggestionar a pessoa ao ato. Cf se verifica em: [ABP] Associação Brasileira de Psiquiatria. *Suicídio: informando para prevenir*. São Paulo: Comissão de Estudos e Prevenção de Suicídio. CFM/ABP; 2014. Disponível em: <https://www.abp.or.br/cartilha-combate-suicidio>. Acesso em: janeiro de 2019. De acordo com esses manuais seria preciso constantemente intervir nesse tipo de noção, por ser errônea. Por outro lado, o discurso sobre suicídio sofre tantas restrições que parece não haver consenso sobre o fato de que falar sobre o tema suscitaria o ato. Há, por exemplo, a preconização da Organização Mundial da Saúde de que não se detalhe em filmes e outras obras de ficção o ato do suicídio, que não se notifique, ou que se notifique muito brevemente, ocorrências de suicídio em espaço público etc.

interdição e silenciamento *em razão* do funcionamento dos mecanismos de poder de nossa sociedade, que, sobretudo a partir do século XIX, tem sua maior preocupação com os procedimentos de manutenção da vida, com a regulamentação das formas de viver e com a administração da morte e seus efeitos. Trata-se de afirmar que ato e discurso sobre o suicídio representam *riscos* para o poder político. Desqualificar o tema da morte e manter esse tema público apenas quando se tratarem de mortes supostamente irrelevantes, ou ainda, circunscrever a enunciação apenas a contextos específicos é parte da regulação política da morte. Consequentemente, o suicídio passa por regulamentações semelhantes ao nível do ato, governado em partes pelos discursos médicos, e, ao nível do discurso, o qual obedece a critérios heterogêneos de enunciação.

### **Considerações finais**

Desse modo, fica mais clara a rede de discursos na qual se inserem os temas da morte e do suicídio na biopolítica. Há uma captação desses discursos, uma forma de controlar sua enunciação e, por conseguinte, a medicalização de vida, morte e suicídio é uma estratégia para tentar controlar discurso e ato. Caberia questionar então se medicalizar e/ou patologizar o querer morrer, pode ser eficaz na prevenção desse tipo de morte.

Entendemos ser necessária a ampliação dos estudos sobre suicídio, e enquanto fenômeno considerado multideterminado. Consideramos pertinente e necessária a atuação dos profissionais de saúde e dos de saúde mental na tentativa de compreender possíveis motivações para o suicídio, possíveis interferências de sofrimentos psíquicos de diversos níveis, mas os sofrimentos e adoecimentos psíquicos não podem ser desvinculados dos contextos sociais que podem contribuir para sua ocorrência.

É relevante ainda pontuar a importância da reflexão e do debate sobre o suicídio em seu caráter de reflexão existencial pois esta é também uma reflexão sobre o que fazemos de nós mesmos, sobre nossos modos de constituição, de condução e de liberdades. É fundamental refletir e debater suicídio para além de juízos de valor e de naturalizações quanto ao tratamento do tema pelas áreas médica e psiquiátrica. O suicídio é um assunto que invoca a reflexão sobre sentidos de vida, sobre que vida estamos vivendo, sobre qual gostaríamos de viver e sobre as formas de viver que pode ser necessário repensar e recusar. O debate, a pesquisa e a reflexão sobre o tema podem, portanto, trazer a possibilidade de pensarmos novas formas de construir trajetórias.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ABP - ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSIQUIATRIA. *Suicídio: informando para prevenir*. São Paulo: Comissão de Estudos e Prevenção de Suicídio. CFM/ABP, 2014. Disponível em: <https://www.abp.or.br/cartilha-combate-suicidio>. Acesso em: janeiro de 2019.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria Nº 1.876, de 14 de agosto de 2006*. Brasília: 2006. Disponível em: [http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2006/prt1876\\_14\\_08\\_2006.html](http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2006/prt1876_14_08_2006.html). Acesso em: janeiro de 2019.



DURKHEIM, E. *O suicídio: estudo de sociologia*. Prefácio Carlos Henrique Cardim; Tradução Monica Stahel. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta. 8ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 21ª edição. São Paulo: Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Edição estabelecida no âmbito da Associação para o Centro Michel Foucault, sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. *Foucault*. In: *Ética, Sexualidade, Política*. Coleção Ditos & Escritos V. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade – a vontade de saber* (volume I). Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 19ª edição. São Paulo: Graal, 2009.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Organização, Introdução e Revisão Técnica: Roberto Machado. 5ª edição. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2017.

\_\_\_\_\_. *Não ao sexo rei*. In: *Microfísica do Poder*. Organização, Introdução e Revisão Técnica: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da Biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *Segurança, Território e População*. Curso no Collège de France (1977-1978). Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Um prazer tão simples*. In: *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Coleção Ditos & Escritos IX. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FRANCO, F. L. F. N. *Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil*. São Paulo. 235 páginas. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2018.

LOPES, F. H. *Suicídio & saber médico: estratégias históricas de domínio, controle e intervenção no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: Apicuri. 2010.

RIGO, S. C. *Suicídio: uma questão de saúde pública e um desafio para a Psicologia Clínica*. In: *Suicídio e os desafios para a Psicologia*. Conselho Federal de Psicologia. Brasília, 2013.

WHO - WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Preventing Suicide: a global imperative*. 2014. Disponível em: [https://www.who.int/mental\\_health/suicide-prevention/world\\_report\\_2014/en/](https://www.who.int/mental_health/suicide-prevention/world_report_2014/en/). Acesso em janeiro de 2019.

**Recebido em:** 08/Set/2019 - **Aceito em:** 05/Mai/2020.

# A autoencenação de Nietzsche como sofredor trágico

## *Nietzsche's selfstaging as tragic sufferer*

**Hailton Felipe Guiomarino**

Doutorando em Filosofia pela UFPR

hailton\_50@hotmail.com

**Resumo:** No fragmento póstumo 14[89], da primavera de 1888, Nietzsche esboça apontamentos acerca do que chamou de “problema do sentido do sofrimento”. Trata-se do antagonismo entre um sentido cristão e um sentido trágico. No primeiro caso, tem-se um modelo ascético-ideal de sentido, cumprindo a função de justificar o sofrimento para um tipo de sofredor, cuja debilidade fisiológica necessita da ficção de um além-mundo para fins de consolo e narcotização. Já o sentido trágico corresponde ao anseio de outro tipo de sofredor, cuja superabundância de forças requer a afirmação jubilosa da existência e justifica o sofrimento no próprio curso do vir-a-ser. Partindo dessa distinção, o artigo objetiva caracterizar a figura de Nietzsche, tal qual ela aparece em *Ecce Homo*, enquanto um sofredor trágico. Mediante o recurso à autoencenação, pelo qual Nietzsche converte a si mesmo em instância argumentativa, seu próprio sofrimento vivido é tornado um vetor crítico para operar uma ressubjetivação em relação a certas valorações modernas. Ver-se-á como o filósofo insere a “sequência e interdependência internas” de sua vida na história da cultura ocidental, marcada pelas valorações metafísico-cristãs, de modo a fazer do seu sofrimento o testemunho da fratura da modernidade em direção à intentada transvaloração dos valores.

**Palavras-chave:** Sofrimento; Sentido trágico; Autoencenação; *Ecce Homo*.

**Abstract:** *In the posthumous fragment 14[89], of the spring of 1888, Nietzsche makes notes on what he called the “problem of the meaning of suffering”. It is the antagonism between a christian meaning and a tragic meaning. In the first case, there is an ascetic-ideal model of meaning, fulfilling the function of justifying suffering for a type of sufferer, whose physiological weakness needs the fiction of an otherworld for comfort and narcotization. The tragic meaning, on the other hand, corresponds to the yearning of another type of sufferer, whose overabundance of forces demands the joyful affirmation of existence and justifies suffering in the very course of becoming. From this distinction, the article aims to characterize the figure of Nietzsche, as it appears in *Ecce Homo*, as a tragic sufferer. Through the recourse to selfstaging, by which Nietzsche converts himself into an argumentative instance, his own lived suffering is made a critical vector to operate a resubjectivation in relation to certain modern valuations. It will be seen how the philosopher inserts the “internal sequence and interdependence” of his life in the history of Western culture, marked by the metaphysical-christian valuations, in order to make his suffering the witness of the fracture of modernity towards the intended transvaluation of values.*

**Keywords:** *Suffering; Tragic meaning; Selfstaging; Ecce Homo.*

## 1. Introdução

No aforismo 338 d'A *Gaia Ciência*<sup>1</sup>, Nietzsche desenvolve uma de suas muitas críticas ao afeto da compaixão (*Mitleiden*). Para o filósofo, é característico do afeto compassivo interpretar superficialmente o sofrimento alheio, despojando-lhe do que seria propriamente pessoal: a particularidade da vida, na qual se inscreve o sofrimento acometido a alguém. Por isso, Nietzsche acusa os compassivos de leviandade intelectual (*intellektuelle Leichtfertigkeit*). Ao ignorarem “toda a sequência e interdependência internas que a infelicidade significa para *mim* ou para *você*” (GC 338), os compassivos não seriam capazes de conceber a ideia de que o sofrimento possa ter algum proveito para a vida do sofredor.

Ademais, quando moralizado, isto é, quando integrado no sistema moral da “religião da compaixão” (o cristianismo), o afeto compassivo assumiria uma prescrição para ajudar o sofredor intransigentemente, uma vez que, em tal religião, o sofrimento e o desprazer são sentidos como maus, “merecedores de ódio e destruição, como máculas da existência” (GC 338). Maior do que a religião da compaixão, no entanto, e talvez mesmo “mãe” desta (GC 338) seria, ainda, para Nietzsche, a “religião da comodidade” (*Religion der Behaglichkeit*). A tendência a afastar o sofrimento e manter o ser humano estritamente dentro de afetos quietistas sob o pretexto de que, assim, ele alcançaria a felicidade, atesta, na opinião de Nietzsche, o pouco conhecimento dos compassivos acerca do que seria a felicidade. Esta e o seu contrário, a infelicidade, são, para o filósofo, “irmãs gêmeas” que crescem juntas ou juntamente se mantêm pequenas. Portanto, sob direção das duas religiões e do caráter despersonalizante do afeto da compaixão, os compassivos não conseguem conceber o potencial vantajoso do sofrimento para a aquisição da própria felicidade pessoal do sofredor. Por conseguinte, não permitem que o sofrimento se deixe vivenciar. Isto é, os compassivos, na fórmula de Nietzsche, não pensam que “a trilha para o próprio céu passa sempre pela volúpia do próprio inferno” (GC 338). Assim, ignorando o que seria mais próprio a um indivíduo, suas vivências e necessidades, os compassivos estariam, para Nietzsche, diminuindo o valor e a vontade dos sofredores, de quem se compadecem.

Com tal crítica, Nietzsche não só mostra que os compassivos obliteram a vivência do sofrimento naqueles a quem ajudam, como sugere também a possibilidade do sofredor se apropriar positivamente do sofrimento que lhe ocorre. Trata-se, então, da possibilidade de não interpretar o sofrimento como objeção à existência, mas, sim, como seu tonificante, como um incremento de poder do indivíduo. Por conseguinte, se o sofrimento pode figurar negativamente como “mácula da existência”, dentro de uma interpretação moral universal, contrariamente, ele também pode ser interpretado positivamente, desde que seja reposicionado para o interior da vida particular do

---

1 Para as citações das obras de Nietzsche serão utilizadas siglas já padronizadas, seguidas da indicação da parte, capítulo ou do aforismo, conforme o caso. As traduções utilizadas são as de Paulo César de Souza, exceto nos casos em que se optou por tradução própria, os quais virão indicados por “tradução nossa”, conforme regra da ABNT. Para estes casos, foi utilizado o texto original em alemão da edição digital crítica das obras e cartas de Nietzsche, disponível online no portal da *Nietzsche Source*, pelo endereço [www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org). As anotações pessoais de Nietzsche serão referenciadas utilizando-se a sigla “FP” (Fragmento Póstumo), seguida do ano e número correspondente do fragmento.

sofredor a fim de que este possa conferir ao sofrimento um sentido que esteja de acordo com “toda a sequência e interdependência internas” de suas próprias vivências.

Enquanto macrotema nietzschiano do sofrimento<sup>2</sup>, as duas possibilidades interpretativas acima apresentadas serão posteriormente retomadas numa anotação pessoal de Nietzsche, o *FP 1888, 14 [89]*, e terminologicamente reelaboradas à luz do conflito entre um sentido cristão e um sentido trágico para o sofrimento. Trata-se do antagonismo entre duas valorações da vida, uma negativa e outra afirmativa, as quais expressariam cada qual uma distinta resposta ao fato bruto que as condicionou: o sofrimento inerente à vida. Num caso, o sofrimento “vale como uma objeção a essa vida, como fórmula de sua condenação”. No outro caso, o sofrimento é uma promessa de vida, pois, “a vida mesma, sua eterna fertilidade e retorno implica o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação”. À primeira interpretação, corresponde o sentido cristão para o sofrimento, enquanto que à segunda corresponde o sentido trágico. É, pois, dentro da interpretação trágica que o sofrimento não é de antemão rejeitado, abrindo-se a possibilidade para que seja apropriado positivamente.

Desse modo, examinando a distinção conceitual entre sentido trágico e sentido cristão do sofrimento, o presente artigo almeja mostrar como se apresentaria, segundo Nietzsche, um sofredor capaz de se apropriar favoravelmente do próprio sofrimento. Teria o filósofo concebido em sua obra um sofredor capaz de sofrer tragicamente? Se sim, quais as consequências que se podem extrair disso?

## 2. Sentido cristão e sentido trágico

A contraposição entre dois sentidos do sofrimento é apresentada por Nietzsche em um fragmento preparatório para a intentada obra magna *A Vontade de Poder*. O fragmento integrara, inicialmente, um material que fora escrito desde o outono de 1887 até o verão de 1888 e, posteriormente, diluído naquilo que viria a se tornar o *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo* (MONTINARI, 1990, pp. 81-84). Por conta disso, os textos desse período desenvolvem-se sobre um pano de fundo temático comum: os confrontos entre ideal e real, arte e moral, considerados a partir de um ponto de vista médico-fisiológico. O problema do sentido do sofrimento, aparece, então, grafado com o léxico nietzschiano que marca a direção conceitual desse pano de fundo: Dioniso contra o Crucificado; afirmação contra negação da vida; *décadence* contra a boa constituição fisiológica. Nos termos do fragmento:

Contramovimento: Religião  
Os dois tipos: Dioniso e o Crucificado

2 O antagonismo entre dois posicionamentos face ao sofrimento é uma constante na obra de Nietzsche, embora apareça sob diferentes terminologias. Pode se ver nisso, o incessante experimento de abordar o tema por novas estratégias a depender do contexto e da crítica visada em cada situação. Aqui, optou-se por abordá-lo pela óptica do “problema do sentido do sofrimento”. Para outras abordagens, conferir os seguintes trabalhos: WEBER, J. F.; Chicarelli, M. *Sofrimento enquanto empobrecimento ou abundância de vida*. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 15, n. 2, pp. 1-24, 2013; PIÑA, V. I. C. *El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche*. *Revista de filosofía Universidad Iberoamericana*, Ciudad de México, n. 138, pp. 125-144, 2015; WRISLEY, G. *Nietzsche and the value of suffering: two alternative ideals*. Available on: <http://www.georgewrisley.com/Nietzsche%20and%20the%20Value%20of%20Suffering.pdf>. Accessed on: 03/09/2016; JANAWAY, C. *Attitudes to suffering: Parfit and Nietzsche*. *Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 60, no.1-2, pp. 66-95, 2016; \_\_\_\_\_. *On the very idea of “justifying suffering”*. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 48, no. 2, pp. 152-170, 2017.

Para sustentar fortemente: o típico ser humano religioso – acaso uma forma de *décadence*?

Os grandes inovadores são todos juntos doentes e epiléticos

: Mas, não deixamos de fora um tipo de ser humano religioso, o pagão? Não é o culto pagão uma forma de agradecimento e afirmação da vida? Não deveria ser seu representante mais elevado uma apologia e divinização da vida?

Tipo de um espírito plenamente logrado e extasiado-transbordante...

Tipo daquele que toma para si as contradições e questionamentos da existência e tipo redentor?

- Aqui apresento Dioniso, o grego:

A afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não da vida negada e dividida

Típico: que o ato sexual desperte profundidade, mistério e veneração

Dioniso contra o “crucificado”: aqui vocês têm a oposição. Não é uma diferença em termos de martírio - é só que o mesmo tem um sentido diferente. A vida mesma, sua eterna fertilidade e retorno implica o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação...

No outro caso, o sofrimento, o “crucificado como inocente”, vale como uma objeção a essa vida, como fórmula de sua condenação.

Decifra-se: o problema é o do sentido do sofrimento: ou um sentido cristão, ou um sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser o caminho para uma existência bem-aventurada (*selig*), no último, *a existência vale como suficientemente bem-aventurada (selig)* para justificar uma imensa quantidade de sofrimento.

O ser humano trágico afirma inclusive o sofrimento mais áspero: é bastante forte, pleno, deificante para fazê-lo.

O cristão nega inclusive o mais feliz dos destinos sobre a Terra: é bastante fraco, pobre, deserdado para sofrer ainda em toda forma de vida.

“O Deus na cruz” é uma maldição contra a vida, uma indicação para libertar-se dela.

O Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: esta eternamente renascerá e da destruição retornará. (eKGWB, FP 1888, 14 [89], tradução nossa)<sup>3</sup>

---

3 No original:

Gegenbewegung: Religion

Die zwei Typen: Dionysos und der Gekreuzigte.

Festzuhalten: der typische religiöse Mensch — ob eine *décadence*-Form?

Die großen Neuerer sind sammt und sonders krankhaft und epileptisch

: aber lassen wir nicht da einen Typus des religiösen Menschen aus, den heidnischen? Ist der heidnische Cult nicht eine Form der Danksagung und Bejahung des Lebens? Müßte nicht sein höchster Repräsentant eine Apologie und Vergöttlichung des Lebens sein?

Typus eines vollgerathenen und entzückt-überströmenden Geistes...

Typus eines die Widersprüche und Fragwürdigkeiten des Daseins in sich hineinnehmenden und erlösenden Typus?

— Hierher stelle ich den Dionysos der Griechen:

die religiöse Bejahung des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbirten Lebens

typisch: daß der Geschlechts-Akt Tiefe, Geheimniß, Ehrfurcht erweckt

Dionysos gegen den „Gekreuzigten“: da habt ihr den Gegensatz. Es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums, — nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung...

im anderen Fall gilt das Leiden, der „Gekreuzigte als der Unschuldige“, als Einwand gegen dieses Leben, als Formel seiner Verurtheilung.

Man erräth: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn... Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem seligen Sein, im letzteren gilt das Sein als selig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen

Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu

Der christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden: er ist schwach, arm, enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu leiden...

„der Gott am Kreuz“ ist ein Fluch auf Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen

Para os propósitos do presente artigo, uma análise do fragmento acima, como um todo, desviaria a argumentação de sua delimitação programática aqui proposta<sup>4</sup>. Assim, uma vez que não se trata de explicitar o problema do sentido do sofrimento *per se*, mas de pontuar a questão específica pela constituição de um sofrimento trágico, a argumentação se manterá centrada no antagonismo entre o sentido cristão e o sentido trágico.

O sentido cristão se refere à interpretação, segundo a qual o sofrimento “deve ser a via para uma existência bem-aventurada (*selig*)”. Ele expressa, com isso, a ideia de uma fuga deste mundo para um outro, o qual se caracterizaria pela ausência de tudo o que neste mundo faria sofrer: a transitoriedade, a sede de domínio, a voluptuosidade, o acaso, os apetites, o conflito, o perigo, a ira, mesmo o conhecimento e também a beleza<sup>5</sup>.

Para Nietzsche, quem tem motivos para negar esses aspectos da vida e se furta da realidade são aqueles que sofrem desta própria realidade, devido à preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer (AC §15). Tais indivíduos necessitam imaginar outro mundo, no qual haja condições de vida favoráveis a sua fraca constituição fisiopsicológica porque a sua fraqueza não lhes garante segurança ante a corrente do vir-a-ser. A fim de evitar o sofrimento, é, então, requerido um constructo ficcional que não seja abalado pelo vir-a-ser, que a ele resista e vença sobre ele com uma justificação do sofrimento blindada contra a transitoriedade e relatividade. Trata-se de um anseio fisiopsicológico por conforto e segurança que busca uma razão para justificar o sofrimento inerente à existência a partir de um mundo outro, tido como superior e concebido como imutável e eterno. É, por conseguinte, como degrau necessário para alcançar uma vida ideal que o tipo de sofrimento fisiopsicológicamente fraco justifica a ocorrência do sofrimento no mundo terreno. O sentido que ele dá ao sofrimento fornece uma razão não para afirmar a vida terrena, mas meramente para aceitá-la como instrumento para outra vida.

O sentido cristão do sofrimento está edificado, por conseguinte, sobre uma noção ascética de sentido. Essa noção, caracterizada na seção 23 da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, concebe o sentido como sentido ideal. Trata-se de uma concepção de sentido, cujo conteúdo expressa condições idealizadas, as quais consistem na negação do acaso e da multiplicidade do mundo terreno. Essa noção também reivindica para si o estatuto de finalidade absoluta, de universalidade, de incondicionalidade e

---

der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung ins Leben: es wird ewig wieder geboren und aus der Zerstörung heimkommen.

4 Para o exame minucioso do FP 1888 14 [89], com suas conexões conceituais e peculiaridades contextuais na obra de Nietzsche, conferir: GUIOMARINO, H. F. O problema do sentido do sofrimento. *Estudos Nietzsche*, v. 10, n. 1, pp. 40-68, jan/jun, 2019.

5 Cf.: FP 11[363], de Novembro de 1887/Março de 1888, no qual se pode ler já no início:

“Nós reconstruímos o ideal cristão: resta *determinar* o seu valor.

1. Quais valores são *negados* por esse ideal: o que contém o *ideal antagônico*?

Orgulho, *pathos* da distância, a grande responsabilidade, a arrogância, a animalidade imponente (*prachtvolle*), os instintos guerreiros e conquistadores, a divinização da paixão, a vingança, a astúcia, a ira, a voluptuosidade (*Wollust*), a aventura, o conhecimento...

: o ideal nobre é negado: beleza, sabedoria, poder, imponência e periculosidade do tipo humano: o estabelecedor de metas (*der Ziele setzende*), o ser humano “futuro” (– aqui o cristianismo resulta como *conclusão do judaísmo* –)” (tradução nossa).

de prescritividade que acarreta na intransigente negação de qualquer outro sentido e interpretação.

Assumindo esses aspectos, o sentido cristão tem uma função prática bem delimitada: preservar e proteger uma vida que degenera e que luta para perseverar na existência à sua maneira (GM III 13). Ele torna inteligível e suportável os aspectos terríveis e infelizes da existência a partir de uma outra vida, tida como melhor e superior. Esse sentido precisa ser robusto o bastante para que não seja destruído e contradito facilmente. Por isso, ele precisa generalizar não só o que se entende por sofrimento e sentido, como também as condições de vida que necessitam entender sofrimento e sentido à sua maneira. Em consequência, ele também precisa aparecer não como fruto interpretativo perspectivístico de uma vontade de poder atuante, mas como a única e incondicional meta de tudo, oriunda da revelação divina de uma ordem moral do mundo ou da imposição necessária a partir da essência das coisas, cuja hierarquia e ordenamento metafísicos funcionariam como um “dever-ser” para toda e qualquer ação humana. Isso significa que é próprio do sentido cristão ignorar a particularidade do sofrimento de cada um, bem como a particularidade de sentido que esse sofrimento pode vir a ter na vida de um indivíduo. Se, por um lado, ele salva a vontade de um nihilismo suicida, por outro lado, ele iguala as vontades dos indivíduos ao fornecer-lhes a única e mesma meta, a única e mesma moral (GM III 28).

Dessa maneira, o delineamento de uma estrutura ascética da moral ocidental, somado ao escrutínio histórico-psicológico dos valores cristãos, os quais expressam demandas quietistas de uma doentia suscetibilidade à dor, deixam entrever que, para Nietzsche, o sentido cristão do sofrimento expressa o epítome do *ethos* da cultura ocidental em relação ao sofrimento. O filósofo ilustra abundantemente o espraiamento de tal sentido. Este designa o modo como o sacerdote ascético sofre, também os anseios do rebanho sofredor, do romântico, do *décadent*, dos filósofos metafísicos (GC, prólogo 2) e também dos partidários das ditas “ideias modernas” (BM 44). Assim, quer seja na forma das redensões religiosas, da igualdade democrática, das utopias político-sociais modernas ou na forma da felicidade capitalista, o sofrimento não é mais que uma ponte para uma existência imaginária, considerada melhor e superior e que redimiria a vida terrena.

Na contramão desta via interpretativa, está a perspectiva trágica. Para um mundo entendido dionisiacamente<sup>6</sup> enquanto enormidade de forças, sem princípio, sem fim, eternamente criando e destruindo a si próprio, o trágico se torna a postura de afirmação integral deste mundo. Segundo tal postura, a vida não é sentida como se tivesse algo nela que precisasse ser corrigido, melhorado ou abolido. Nada na vida precisa ser acrescido ou subtraído, culpado ou redimido. Na visão trágica, “a existência vale como

---

6 Cf. FP 38 [12], de Junho-Julho de 1885. A elucidação da cosmologia das forças em Nietzsche excede a delimitação programática do presente artigo. Para os propósitos aqui estabelecidos, basta indicar que Nietzsche compreende um mundo como constituído por realidades quantitativas, os *quanta*. Entretanto, sem a presença de um *quale*, o mundo não desenvolveria a pluralidade que Nietzsche julga existir. Assim, é forçado admitir um *quale*, a busca por poder, isto é, vontade de poder. Este princípio, no juízo de Nietzsche, daria conta de explicar o engendramento de pluralidades antagônicas de força, responsáveis pelo vir-a-ser. A esse respeito, segue-se, aqui, a interpretação de Müller-Lauter, cuja obra indica-se para o aprofundamento da temática. Cf.: MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.



*suficientemente bem-aventurada* para justificar uma imensa quantidade de sofrimento” (FP 1888, 14 [89]). Isto implica uma posição existencial de acolhimento e exaltação da totalidade das tensões inerentes ao fluxo da vida: os aspectos prazerosos e dolorosos, a criação e a destruição. O trágico expressaria, desse modo, uma exitosa e jubilosa fidelidade ao vir-a-ser da existência a tal ponto que não condenaria o sofrimento que lhe é inerente. Isso torna desnecessária uma justificação ideal e prescritiva do sofrimento. A visão trágica não admite fundamentos últimos, verdades universais, nem teleologia. À primeira vista, portanto, a própria expressão “sentido trágico”, seria paradoxal. Pois, *grosso modo*, o trágico, em Nietzsche, expressa justamente a visão da falta de sentido da vida, do vir-a-ser, da existência e, por conseguinte, da falta de sentido de tudo o que neles ocorre, como, por exemplo, o sofrimento. De que modo, então, é possível conceber um sentido dentro de uma perspectiva trágica? A partir de que pressupostos Nietzsche se vê justificado a empregar a expressão “sentido trágico”?

Considerando as características acima apontadas e a concepção nietzschiana de um mundo dionisíaco, compreendido pela hipótese da vontade de poder<sup>7</sup> (BM 36), um sentido pensado de acordo com a visão trágica de mundo deve dar conta da dinâmica de aumento, diminuição e reconfiguração de forças antagônicas que constituem o vir-a-ser. Tal sentido deve, assim: 1) assumir o movimento do vir-a-ser radicalmente, ou seja, constituir-se a partir do vir-a-ser sem desprender-se dele; e 2) deve afirmar alegremente este movimento, o que significa engajar-se com o ato da criação a fim de realizar a continuidade do vir-a-ser sem jamais almejar a fixação de um estado em definitivo. Esses dois parâmetros diretivos implicam a rejeição daqueles posicionamentos que Nietzsche já criticara na *Genealogia da moral*, a respeito dos métodos históricos: a teleologia, o ascetismo e o progresso (GM II 12; GM III 26). A esses posicionamentos, Nietzsche contrapõe sua noção de fluidez de sentido.

Estritamente vinculada ao princípio explicativo da vontade de poder, a noção nietzschiana de fluidez de sentido cumpre um papel decisivo no seu procedimento genealógico. Com ela, Nietzsche restitui o vir-a-ser enquanto instância cardinal para a compreensão de algo. Contra as conceituações fixas do pensamento metafísico, as quais retiram da definição de uma coisa o fator “tempo” e a multiplicidade de signos em torno dela, Nietzsche enfatiza a dissociação de processos semióticos. O filósofo passa a interpretar conceitos, definições, instituições, discursos etc. não como realidades em si, mas como signos (*Zeichen*) que condensam uma pluralidade complexa de processos históricos, cuja organização em torno de um sentido permite a emergência de algo no tempo. Uma vez que algo surge, este é, no curso de sua história, “sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior” (GM II 12). E isto por meio de um subjugar e assenhorear que lhe imprime um novo sentido, ao mesmo tempo em que obscurece e oblitera os anteriores.

A noção de fluidez concebe, assim, as determinações de algo sempre em fluxo das condições específicas de sua emergência e transformação. Para Nietzsche, essas condições são aquelas que possibilitam a ampliação ou manutenção de poder das forças em jogo tanto na vida biológica quanto no acontecer histórico. São estas forças que determinarão o sentido de algo, sua subordinação, organização e direcionamento em vista de um fim. Tão logo se alterem as condições de existência dessas forças,

alteram-se também as determinações daquilo que estava sob seu poder. Não há, portanto, um sentido unívoco que, desde a origem essencial de algo, determina seu desenvolvimento em direção a uma finalidade. Há, isto sim, vários sentidos intermitentemente se reconfigurando conforme o jogo de dominação das forças. A esse respeito, o método genealógico nietzschiano auxilia a leitura da flutuação de sentido ao traçar, retrospectivamente, as emergências vinculadas a certas condições. Isto não significa explicar o estágio atual como mero efeito mecânico dependente de uma causa passada. O que o empreendimento genealógico pautado pela fluidez de sentidos faz é descrever a história que moldou um campo de possibilidades conforme certos condicionantes.

Pensando a história genealógica como a contínua reconfiguração de sentidos, dominações e lutas, sucedendo-se pela dinâmica da vontade de poder, Nietzsche tanto se afasta do conceito metafísico de *telos*, ao distinguir origem e finalidade (GM II 12 e 13), quanto efetua a crítica da “moderna historiografia” de seu tempo, dividida por ele entre “nilistas históricos” e “contemplativos” (GM III 26). Os primeiros correspondem aos historiadores positivistas que rejeitam qualquer sentido para a história, propondo-se apenas a descrever e constatar, segundo um modelo de objetividade entendido como isenção de pessoalidade, interesse e juízos de valor. Já os contemplativos, aos quais Nietzsche atribui um hedonismo histórico, são, por sua vez, “muito piores”, na medida em que indispõem a visão para o espetáculo mesmo da história, ao adorná-la com apetrechos românticos, heroicos e idealistas. Tanto uma quanto a outra perspectiva historiográfica são ascéticas. A primeira professa uma contingência absoluta enquanto que a segunda fantasia um ideal anti-histórico, não terreno, um fictício estado ótimo para o qual se direcionaria a história. No primeiro caso, tem-se o vazio de sentido, o absoluto não-sentido. No segundo, um sentido com conteúdo vazio.

O conceito de fluidez de sentido evita os dois extremos. Ele rejeita tanto a negação total, quanto a idealização do sentido. Na lógica da fluidez, haveria um sentido para a história, desde que se entenda que é um sentido não-eterno, não-estável e, sobretudo, não-universal. Motivo: ele foi engendrado dentre múltiplas possibilidades de articulação e rearticulação no jogo imanente das vontades de poder a cada vez atuantes. Consequentemente, é *um* sentido, ligado a contextos, perspectivas e necessidades variáveis no tempo e no espaço. É também um sentido que sempre acaba por perecer, devolvendo o vir-a-ser à condição inocente do sem-sentido para que, então, novamente, outro possa ser engendrado ciclicamente. Sob essas diretrizes, a fluidez não compreende mais o sentido como constructo ideal teleológico, ancorado em um fundamento universal, mas, agora, como um constructo engendrado nos e pelos múltiplos jogos de dominação das vontades de poder. Todo e qualquer sentido será, nesse registro, pensado como sentido perspectivístico, contextual, local, temporal e perecível.

Usado para pensar o sofrimento, a noção de fluidez de sentido fornece a chave para entender porque Nietzsche não se preocupa tanto com um conceito de sofrimento e sim com a problematização do seu sentido. A fluidez permite entender que o sofrimento é interpretado a partir do momento em que lhe é conferido um sentido por uma vontade de poder que consegue se impor. Sendo esse sentido variável conforme as configurações de domínio das vontades de poder em jogo, o que é entendido como

um aspecto horrível da existência para uma dada interpretação pode não ser para outra. O que pode ser uma objeção à vida para um sacerdote ascético, pode atuar como estimulante para um artista. Na visão nietzschiana, conseqüentemente, definições não são determinadas apenas abstratamente, mas mediante jogos de força imanentes e concretos.

Desse modo, a fluidez permitiria que o caráter trágico da existência pudesse ser afirmado em sua plenitude, na medida em que ela não esconderia a contínua criação e destruição de sentidos em um mundo de forças agonísticas que disputam a dominação. Antes, revelaria tal mundo e o afirmaria, pois, dentro de uma lógica de fluidez, as múltiplas possibilidades de expressividade das forças estariam não só resguardadas, mas seriam continuamente estimuladas pela dinâmica imanente das próprias forças. Interpretar a história enquanto movimento fluido de sentidos se refazendo em disputas de força significa já adotar uma atitude polêmica contra outras concepções teórico-metodológicas da história que se pretendem objetivas, teleológicas ou idealistas. A polêmica, manifestação do agonismo trágico, mostraria a emergência de tais interpretações a partir de condições de vida e relações de força, revelando seu caráter interessado e perspectivístico.

Se a criação e o conflito ininterruptos estão compreendidos dentro da lógica da fluidez, então as condições para o estabelecimento e continuidade de uma visão trágica também estão. A ausência de teleologia, progresso e ascetismo, segundo parâmetros ideais, isentaria a existência de ter que possuir uma justificação última fora de si mesma. Esta não se faz necessária porque o conceito de trágico não demanda uma redenção ou salvação para o fluxo do vir-a-ser a partir de um sentido para o sofrimento. Enquanto o sentido cristão só postulava um único sentido que se pretendia absoluto porque ocultava seus pressupostos vitais, o sentido trágico se estabelece reconhecendo seu caráter perspectivístico. Aqui, a instauração de sentido para o sofrimento deixa de ser uma imposição vinda de fora da vida. Agora, ela passa a ser considerada como partindo de dentro de condições de vida específicas.

Para que o sofrimento possa atuar como estimulante à vida, ele deve ser, então, realocado em “toda sequência e interdependência internas” das vivências de um vivente particular que valora a partir de dentro da dinâmica vital das forças. Isto implica o reposicionamento do sofrimento na trama imanente da vida. Por sua vez, isto só é possível quando se abandona o registro prescritivo de um único sentido ideal para conceber o sentido de modo vital, isto é, oriundo e direcionado para a vida daquele que sofre, lembrando a já mencionada crítica de Nietzsche aos compassivos. Segundo a hipótese da vontade de poder, sendo o sofrimento, por um lado, um entrave que despotencializa o poder (FP 1888 14 [174]), por outro, esse entrave é a possibilidade mesma para um *plus* de poder, isto é, para a sensação de prazer (FP 1887 11 [76])<sup>8</sup>. Assim, reinterpretar o sofrimento conforme condições específicas que favoreçam o reestabelecimento do poder é a única via para que o sofrimento torne-se ativo e sobreponha-se ao seu sofrimento, assimilando-o. Haveria na obra de Nietzsche o exemplo, o caso, um indício sequer de

---

8 Também a esse respeito, cf.: FP 1888, 14 [173]. O embasamento teórico de Nietzsche para suas reflexões sobre prazer e desprazer à luz da hipótese da vontade de poder é o livro de Willian Henry Rolph, *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*.

um sofredor que é capaz de se apropriar dessa maneira do seu próprio sofrimento e, assim, constituir-se enquanto um sofredor trágico?

### 3. A narrativa do sofrimento em *Ecce Homo*

Para responder o questionamento acima lançado, tomar-se-á o caso do próprio sofredor Nietzsche. É sabido que o filósofo narra constantemente seus sofrimentos em diversas de suas obras, a exemplo dos prefácios de 1886. Nessas narrativas, Nietzsche procura mostrar como tornou favorável aspectos desfavoráveis que lhe afligiam. Assim, para a análise do sofredor Nietzsche, tomar-se-á a obra *Ecce Homo*, haja vista a maior elaboração conceitual da narrativa sobre a vida do filósofo nesta obra.

Já a leitura do primeiro capítulo de *Ecce Homo*, “por que sou tão sábio”, permite notar que o narrador-personagem “Nietzsche” se caracteriza pela tensão entre um par antagônico crucial para o tema do sofrimento: o filósofo se diz como sendo a um só tempo *décadent* na especialidade e sadio na totalidade (EH, por que sou tão sábio 2). Se a doença acomete alguma das partes do seu corpo, este, no seu todo orgânico, permanece sadio. Numa pessoa assim saudável, mantém-se uma “vontade de saúde, de vida”, um “instinto de auto-restabelecimento” (EH, por que sou tão sábio 2) que lhe proíbe ceder à morbidez e a se expressar em uma “filosofia da pobreza e do desânimo” (EH, por que sou tão sábio 2).

Desse modo, para um tipo assim fisiologicamente saudável, a enfermidade pode servir como um enérgico estimulante ao viver. Um tal tipo consegue utilizar acasos ruins em seu proveito (EH, por que sou tão sábio 2); consegue tornar significativo o feio e o angustiante; consegue harmonizar “a perfeita luz e alegria, mesmo exuberância do espírito” com a fraqueza fisiológica e com o excesso da sensação de dor (EH, por que sou tão sábio 1); consegue, ainda, por fim, digerir suas vivências e acertar contas consigo e com os outros a fim de se proibir o ressentimento (EH, por que sou tão sábio 6). Em tudo isso, Nietzsche constrói uma figura de si enquanto alguém que assume alegremente os aspectos angustiantes, injuriosos e tortuosos da vida. Seu testemunho é significativo a esse respeito: “nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas de minha vida” (EH, Humano, demasiado Humano 4).

Dessa maneira, os sofrimentos que são narrados em *Ecce Homo* (solidão, aflição, doenças gástricas, enxaquecas, rompimentos teóricos e emocionais) não são rejeitados. Ao contrário, é a eles que Nietzsche recorre para enfatizar o caráter afirmativo de seu pensamento. Ele associa o nascimento de suas obras com os estados enfermos e penosos que vivia à época da produção delas<sup>9</sup>. A figuração do sofrimento assim narrado aproxima o Nietzsche de *Ecce Homo* de uma afirmação trágica da existência, conforme explicitado anteriormente. Com base nessa premissa, acompanhar-se-á, agora, a narrativa da obra de 1888 a fim de mostrar que, nela, Nietzsche encena a si mesmo enquanto aquele sofredor trágico que se apropriou positivamente do seu sofrimento, fazendo dele um vetor de crítica da cultura ocidental e conferindo-lhe um sentido – sempre particular, sempre *seu* sentido – no projeto da transvaloração de todos os valores.

9 Cf.: EH, por que sou tão sábio 1; EH, Humano, demasiado humano 3-4; EH, Assim falou Zaratustra 1 e 4; EH, Caso Wagner 1.

Se, por um lado, os sofrimentos que Nietzsche narra foram úteis isoladamente para fornecer a profundidade teórica requerida para transfigurar seus estados fisiopsicológicos a cada vez em obras filosóficas, por outro lado, eles são dotados de sentido quando Nietzsche passa a interpretar a sequência e interdependência internas de sua vida a partir da noção de “tarefa” ou de “tarefa histórico-universal” de uma transvaloração de todos os valores. Um conceito significativo nesse momento, pelo qual Nietzsche insere sua vida particular num enredo histórico-universal, é o de *amor fati*. Será por meio dele que o filósofo irá conferir um sentido trágico ao sofrimento da *sua* vida.

A noção de *amor fati* assenta-se num necessitarismo que seria próprio aos acontecimentos da existência. Tudo o que aconteceu está de tal modo interligado que não poderia se dar de outro modo. Assim, o presente está amarrado ao passado como um *fatum*, como um destino. Amar esta configuração da existência significa, para Nietzsche, um ato de vontade, pelo qual se quer tudo o que ocorreu e ocorre exatamente na sua característica de *fatum*. Ou seja, não querer a existência diferente do que foi e do que é, mas afirma-la na sua inteireza, incluindo o sofrimento que nela há. Desse modo, o *amor fati* implica um movimento interpretativo que posiciona a vida de um indivíduo dentro de uma trama complexa, altamente interconectada e necessária. A partir disso, o que acontece a essa vida é uma fatalidade que não podia se dar de outro modo e que, por isso, faz dessa vida um pedaço de destino. “Fatalidade” (*Verhängnis*) e “destino” (*Schicksal*) são os dois termos, por meio dos quais o próprio Nietzsche se define no início<sup>10</sup> e no final<sup>11</sup> de *Ecce Homo* respectivamente. Por meio deles, Nietzsche assume para si, no início e no final de sua vida, a ideia de necessidade inerente ao amor ao destino. Ao empregar tais termos para se descrever, Nietzsche não só manifesta uma compreensão de si enquanto destino, como também manifesta um ato de vontade: “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo (...), mas amá-lo...” (EH, por que sou tão esperto 10).

As ideias de fatalidade e necessidade devem ser bem entendidas, pois o “não-querer-diferente” implicado nelas pode sugerir a recusa a todo tipo de conflito e, nessa medida, suplantar aquele aspecto agonístico que caracteriza a perspectiva trágica. A esse respeito, um trecho de *Ecce Homo* merece atenção, uma vez que sugere a negação do combate e, por isso, pode se tornar problemático para os propósitos da presente seção. O trecho diz:

Não tenho na lembrança recordação de haver alguma vez feito esforço – nenhum traço de *luta* pode ser apontado em minha vida, sou o oposto de uma natureza heroica. “Querer” algo, “empenhar-se” por algo, ter em vista um “fim”, um “desejo” – nada disso conheço por experiência própria. (...) Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente... Mas assim vivi sempre. (EH, por que sou tão esperto 9)

---

10 “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade” (EH, por que sou tão sábio, 1).

11 A referência notória é o último capítulo de *Ecce Homo*, intitulado “Por que sou um destino”. Além dele, emblemático é o trecho seguinte: “apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura – *eu sou o seu alegre mensageiro*... Exatamente por isso sou também um destino. –” (EH, Crepúsculo dos Ídolos 2).

O contexto argumentativo, no qual se encaixa o trecho citado trata da questão de como se tornar o que se é. Para isso, diz Nietzsche, é preciso pressupor que não se suspeite sequer remotamente do que se é. Para não criar essa suspeita, por sua vez, é preciso manter a superfície da consciência limpa de imperativos morais, de tentativas de autoconhecimento e de toda palavra grandiosa. Pois isso tudo representa “o perigo de que o instinto ‘se entenda’ cedo demais” (EH, por que sou tão esperto 9). “Entender-se” cedo demais é um perigo porque a precocidade da compreensão pode incorrer num mal entendido, numa estreiteza intelectual, numa destruição de si, caso essa compreensão desça muito abaixo daquela superfície da consciência e se enraíze enquanto instinto. Definido, o indivíduo cessaria o próprio movimento do tornar-se. Ou seja, *definir-se* cedo demais significa, para Nietzsche, também um *definhar-se* cedo demais.

O contrário teria sido o que precisamente aconteceu com Nietzsche, segundo sua própria auto-narração. Se ele chegou a se entender, manteve esse entendimento de si na superfície para rapidamente ser pescado e retirado. Em sua profundidade, seguiu crescendo a “‘ideia’ organizadora” (EH, por que sou tão esperto 9) e dominante que, paulatinamente, primeiro foi preparando-lhe as qualidades, capacidades e faculdades para, depois, mostrar-lhe a tarefa, a partir da qual Nietzsche se definiria, por exemplo, como imoralista, transvalorador, anticristo, Dioniso, destino. Foi, por conseguinte, devido à “secreta lavra e arte” (EH, por que sou tão esperto 9) de seu instinto que Nietzsche se tornou o que é. Não lhe foi preciso buscar fora de si as condições para tal.

Assim, torna-se compreensível o trecho acima citado. Nietzsche nunca se esforçou para agir tal como agiu porque isto lhe chegou naturalmente. Ele o fez necessariamente. E, agora, com as lentes de seu conceito de *amor fati*, ele pode retrospectivamente ver e interpretar isso como fatalidade e destinação de uma tarefa. Desse modo, se ele combate, guerreia, destrói com a dureza de martelo, não é por uma volição subjetiva, por uma suposta intencionalidade da consciência, mas é porque não sabe e não pode agir de outro modo. Enquanto pedaço de destino, ele é em si conflitante e guerreiro sem precisar lutar ou querer sê-lo, pois a própria realidade é conflitiva, segundo o modelo interpretativo da vontade de poder. Nietzsche não nega o conflito porque o reconhece como parte integrante do *fatum* que ele mesmo é.

Por isso, o filósofo diz ser “por natureza” guerreiro e agredir como parte de um ato instintivo (EH, por que sou tão sábio 7). O seu *pathos agressivo* lhe impele a buscar resistências porque delas necessita enquanto medida para sua própria força e para se conhecer enquanto força. No caso de *Ecce Homo*, essa resistência, esse antagonista será identificado por Nietzsche na moral cristã, a qual ele reputa ter descoberto (*entdeckt*). Essa descoberta da moral cristã, que Nietzsche toma para si como seu signo distintivo, consiste em tê-la revelado e desmascarado enquanto “a própria antinatureza” (EH, por que sou um destino 7). Para Nietzsche, a moral cristã teria ensinado a ver o pressuposto da vida, o sexo, como impuro; teria inventado a noção de alma para denegrir o corpo e adoecê-lo; teria fabulado a noção de “salvação da alma” para desviar os cuidados com “as coisas que na vida merecem seriedade”: alimentação, habitação, assistência a doentes, limpeza, clima; a moral cristã também teria criado as noções de “além” e “mundo verdadeiro” para desvalorizar o mundo terreno; essa moral também teria visto o valor mais elevado nos típicos sinais de declínio vital: desinteresse, altruísmo

e renúncia de si; teria inventado a noção de “livre arbítrio” para confundir os instintos e lançar desconfiança sobre eles. Em suma, o que a moral cristã teria feito, aos olhos de Nietzsche, foi colocar a vida num processo de autodestruição sob a roupagem de um dever para com Deus, de uma santidade, de uma natureza divina no homem (EH, por que sou um destino 7-8).

Deve-se atentar ao fato de que o combate com a moral cristã, narrado no último capítulo de *Ecce Homo*, é dito num tom histórico-universal. Nietzsche o escreve por meio de expressões que denotam grandes escalas temporais. Por exemplo, §1: “Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição à mendacidade de *milênios*”; §2: “pois a história inteira é a refutação experimental da sentença da dita ‘ordem moral universal’”; §4: “os bons – foram sempre o começo do fim”; §6: “antes de mim não havia absolutamente psicologia”; §7: “os milênios, os povos, os primeiros e os últimos, os filósofos e as mulheres velhas – excluídos cinco, seis instantes da história, eu como o sétimo – neste ponto são todos dignos uns dos outros”; Mais adiante, os trechos: “milénar falta de boa vontade” e “estaria a humanidade mesma em *décadence*? Sempre esteve?”; §8, emblematicamente: “o *descobrir* da moral cristã é um acontecimento que não tem igual, uma verdadeira catástrofe. Quem sobre isto esclarece é uma *force majeure*, um destino – ele parte a história da humanidade em dois. Vive-se antes dele, vive-se depois dele”. Esses trechos mostram como Nietzsche quer que se leia o seu combate à moral cristã. Ele encena a grandiosidade do seu oponente para edificar a sua própria grandiosidade e se posicionar ante a humanidade como destino, como fatalidade, como necessidade. Desse modo, para além de um simples registro dos sofrimentos do indivíduo Nietzsche, a narrativa nietzschiana mobiliza o sofrimento como um vetor de crítica da cultura. Esse ponto indica uma peculiaridade crucial a respeito do uso que Nietzsche faz de si mesmo em seus textos.

Uma característica notória da escrita filosófica de Nietzsche é a inserção de si nos próprios textos, quer seja pela via mais disfarçada do pronome “nós”, ou pela via mais direta do pronome pessoal singular, “eu”. Por vezes, essa escrita em primeira pessoa não marca só o sujeito da enunciação, de onde parte o argumento, mas também se volta sobre si mesma, tornando o próprio Nietzsche objeto de sua reflexão filosófica. Isso ocorre, por exemplo, nos prefácios de 1886, no aforismo 370 d’*A Gaia Ciência*, no prólogo da *Genealogia da Moral* e, de modo exemplar, como se está analisando, em *Ecce Homo*. Nesses casos, ao falar de si, Nietzsche apresenta as condições de surgimento de suas ideias; reconhece-se produto de uma cultura a fim de, então, distanciar-se dela; e, sem dúvida, sugere o modo como gostaria de ser lido e compreendido. Essa escrita nietzschiana auto-implicativa e auto-referencial vem sendo estudada recentemente por importantes intérpretes que a tem caracterizado como autoencenação, autogenealogia, genealogia de si, auto-representação, poetologia de si<sup>12</sup>.

---

12 Cf.: STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Coletânea e artigos: 1985-2009. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Rio de Janeiro: Vozes, 2013; MARTÍNEZ, R. S. “*Aufzeichnungen eines Vielfachen*”. *Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2013; VIESENTEINER, J. L. *Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos ídolos de Nietzsche*. *Estudos Nietzsche*, Vitória, v. 5, pp. 189-214, 2014; MÜLLER, E. *Zwischen genealogie und auto-genealogie. Zur philosophischen Selbstdarstellung im Spätwerk Nietzsches*. *Sofia*, Vitória, vol. 4, n. 1, jan/jun, 2015; PASCHOAL, A. E. *Autogenealogia: acerca do “tornar-se o que se é”*. *Dissertatio*, Pelotas, v. 42, pp. 27-44, 2015; \_\_\_\_\_. *Acerca da encenação filosófica do “Senhor Nietzsche”*. In: FERRARO, G; FAUSTINO, M; RYAN, B. (Org.) *Rostos do si. Autobiografia, Confissão, Terapia*. Lisboa: Vendaval, 2019.

Independente da terminologia que se utilize, tem-se mostrado recorrente a observação de que a autoimagem de Nietzsche em seus textos está longe de ser usada pelo filósofo como mera descrição autobiográfica de si mesmo. Se Nietzsche, por vezes, utiliza fatos de sua vida historicamente atestáveis, não obstante, ele o faz à luz de recursos ficcionais, interpretando e alterando os elementos biográficos em questão. Isso afasta a ideia de um mero uso biográfico de si. Mais corretamente, ocorreria, isto sim, uma *figuração de si* pela criação de um personagem ou de uma máscara filosófico-literária. Nesse procedimento, as narrativas de cunho biográfico cumprem a função de construir e autorizar a personagem “Nietzsche” enquanto instância argumentativa estratégica para enunciar proposições filosóficas e firmar posicionamentos a respeito dos problemas que tem em vista.

Dessa forma, se *Ecce Homo* inicia narrando as tortuosas vivências cotidianas e pessoais de seu narrador-personagem, o tom grandiloquente da narrativa desenha uma intensificação progressiva que desemboca no destino histórico da cultura ocidental. Nessa encenação, ao interpretar seu sofrimento retrospectivamente pelo conceito de *amor fati*, colocando-o em conexão crítica com o cristianismo e seus desdobramentos modernos, Nietzsche o integra na sequência e interconexão da própria cultura ocidental, mas enquanto seu contramovimento. Tudo se passa como se a moral cristã, por necessidade, desembocasse em Nietzsche enquanto seu destino. Um destino, no entanto, de (auto)superação dessa moral. Agora, então, o filósofo se faz figurar a si mesmo enquanto instância cultural de uma transvaloração de todos os valores.

Usando a si mesmo como lente de aumento, a personagem Nietzsche se vê não apenas como produto da cultura ocidental, mas como um produto em conflito com essa cultura. Seus sofrimentos não são mais sofrimentos acidentais e isolados. O Nietzsche de *Ecce Homo*, visto a partir da tarefa histórico-universal de uma transvaloração dos valores, é alguém que sofre precisamente da cultura que critica. Mais que isso, é a própria cultura ocidental sofrendo de si mesma, em tensão crescente, rumo a uma autosupressão do seu traço metafísico-cristão.

Que o nome “Nietzsche” possa valer como um aspecto da cultura ocidental não deve causar surpresa. Trata-se de um procedimento heurístico, característico do estilo filosófico de Nietzsche. Como ele mesmo revela:

Nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável. Assim ataquei David Strauss, ou mais precisamente o sucesso de um livro senil junto à “cultura” alemã (...). Assim ataquei Wagner, ou mais precisamente a falsidade, a bastardia de instinto de nossa “cultura”, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes (EH, por que sou tão sábio 7).

Assim, certos nomes próprios na obra de Nietzsche, em especial no ano de 1888, são signos ou figurações performáticas que encenam genealogias de aspectos da cultura (como é o caso de Sócrates, Paulo, Jesus) ou hiperbolizam determinados sintomas da cultura em vista de seu diagnóstico (como é o caso de Wagner, David Strauss, Schopenhauer). Desse modo, certos nomes próprios, na filosofia de Nietzsche, funcionam enquanto modalidades discursivas e formas de experimentação da cultura. “Todos os nomes da história sou eu”, diz Deleuze (1985, p.63), explicando o uso que



Nietzsche faz dos nomes próprios em seus textos, e isto porque esse “eu” foi feito por esses nomes da história, na medida em que representam movimentos culturais. Igualmente, pode-se dizer: “por meio destes nomes, eu sofro da história”. Pois, eles também são signos do corpo do sofrido Nietzsche. Em seus textos, por conseguinte, ao mobilizar certas figuras históricas, o sofrido Nietzsche testemunha um sofrimento da e pela história.

Desse modo, em *Ecce Homo*, o sofrimento narrado atesta os aspectos horrendos e perigosos da cultura moderna. Por exemplo, que ela é uma cultura *décadent*, apequenadora, ressentida e hostil à vida. Mais que sinalizar isso, o modo como Nietzsche narra a vivência de seu sofrimento envolve uma dimensão combativa e de resistência. A travessia pela convalescença, a experimentação consigo, a resiliência, a transformação desse sofrimento em conhecimento, em tudo isso o sofrimento aparece como sismógrafo que marca as tensões ou vibrações internas do pensador Nietzsche combatendo em si mesmo aqueles aspectos hostis da cultura. É, assim, a narração do sofrimento que permite a Nietzsche mostrar ao leitor um duplo aspecto de sua vida: primeiro, ter sido alguém que foi produzido pelos efeitos culturais e institucionais de seu tempo; segundo, ter sido alguém que, não obstante adoentado por esses efeitos, atravessou-os, recuperou uma saúde mais potente e acabou por se tornar um “extemporâneo”. Narrar-se para si mesmo, no caso de Nietzsche, significa, então, compreender os efeitos da cultura em si, mas, operando uma resistência, deixar de ser um mero produto.

Levando em consideração o ponto de vista acima, pode-se dizer que, em *Ecce Homo*, a encenação da personagem Nietzsche, enquanto alguém a um só tempo *décadent* e seu oposto, funciona como lente de aumento para mostrar a possibilidade de superação da modernidade e execução da transvaloração de todos os valores. O sofrimento, sob a forma da convalescença que se atravessou para recuperar uma saúde ainda mais potente, valida o ângulo de fala do autor encenado, justificando-o como qualificado para a tarefa da transvaloração. Esta só é possível porque houve uma imersão nos aspectos doentios da modernidade. A crítica autogenealógica da narrativa de *Ecce Homo* faz com que a personagem execute o processo de reconhecimento de si enquanto *décadent*, ao mesmo tempo em que opera uma diferenciação em direção ao uma subjetividade outra, aquela de um sujeito de transvaloração<sup>13</sup>.

Nesse sentido, se se pode interpretar a encenação de Nietzsche em *Ecce Homo* enquanto a encenação de uma subjetividade possível que está se constituindo no mesmo ato de crítica genealógica<sup>14</sup>, também se pode dizer, no tocante ao tema do sofrimento, que a autoencenação da finalíssima obra de 1888 indica a possibilidade de sofrer de outro modo. Pois, a subjetividade que deve ser constituída na subversão dos valores decadentes da modernidade deve, também, subverter o modo como tal modernidade valora e interpreta o sofrimento. Se a transvaloração deve possibilitar um dizer-Sim sem reservas à vida para que valores sadios surjam e dirijam os rumos civilizatórios, então o modo como se interpreta o sofrimento também precisa ser

13 A respeito da questão do sujeito em Nietzsche, cf.: PASCHOAL, A. E. *Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica*. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 39, n. 1, p. 93-119, 2018.

14 Tal é, por exemplo, a interpretação de Edmilson Paschoal. Cf.: PASCHOAL, A. E. *Autogenealogia: acerca do “tornar-se o que se é”*. *Dissertatio*, v. 42, pp. 27-44, 2015.

transvalorado. Livre da moral cristã, o transvalorador Nietzsche não pode ver no sofrimento a mesma valoração que ele julga identificar na modernidade decadente: uma objeção à existência que só é contida pela instrumentalização do sofrimento em vista de um idealizado mundo redentor. O transvalorador Nietzsche terá de ser um sofredor trágico que encontra na imanência do próprio devir histórico o sentido do seu sofrimento: a destruição dos valores decadentes e a criação de valores sadios e fortes.

Narrando-se, portanto, em contraposição à moral cristã, isto é, em contraposição àquela forma de interpretação do sofrimento instaurada pelo sacerdote ascético e que se tornou dominante no ocidente, Nietzsche encena-se como um sofredor de outro modo. Ao narrar sua convalescença, Nietzsche mostra poder abrigar em si a doença, incorporá-la e transformá-la em benefício. Quem assim sabe adoecer é capaz de interpretar o sofrimento como potência afirmadora da vida. Em virtude de excedente de forças geradoras e fertilizantes, próprios à sua constituição fisiopsiológica, o sofredor Nietzsche demonstra ser capaz de receber corajosamente e alegremente suas aflições. Ao invés de fugir do sofrimento, apropria-se esteticamente dele ao fornecer-lhe um sentido na narratividade poética de sua vida. *Ecce Homo* dá a prova desse sentido. Trata-se de um sentido trágico porque foi redimensionado para a singularidade da perspectiva da vida da personagem Nietzsche, sem apagar nenhum traço de conflito, de vir-a-ser, e dispensando qualquer noção de redenção num além-mundo ideal.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, G. Pensamento Nômade. In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GUIOMARINO, H. F. O problema do sentido do sofrimento. *Estudos Nietzsche*, v. 10, n. 1, pp. 40-68, jan/jun, 2019.

MONTINARI, M. “Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos”. Tradução de Ernani Chaves. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 3, pp. 77-91, 1997.

MÜLLER, E. Zwischen genealogie und auto-genealogie. Zur philosophischen Selbstdarstellung im Spätwerk Nietzsches. *Sofia*, Vitória, v. 4, n. 1, pp. 17-27, 2015.

MÜLLER-LAUTER, W. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, F. A Gaia Ciência. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

\_\_\_\_\_. Além do Bem e do Mal. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

\_\_\_\_\_. Crepúsculo dos Ídolos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. 2ª Edição São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos: Volumen III (1882-1885)*. Tradução de Diego Sánchez Meca e Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos: Volumen IV (1885-1889)*. Tradução de Juan Luis Vermal e Joan B. LLinares. 2ª Edição. Madrid: Tecnos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PASCHOAL, A. E. *Autogenealogia: acerca do “tornar-se o que se é”*. *Dissertatio*, Pelotas, v. 42, pp. 27-44, 2015.

\_\_\_\_\_. *Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica*. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 39, n. 1, pp. 93-119, 2018.

\_\_\_\_\_. *Acerca da encenação filosófica do “Senhor Nietzsche”*. In: FERRARO, G.; FAUSTINO, M.; RYAN, B. (Org.) *Rostos do si. Autobiografia, Confissão, Terapia*. Lisboa: Vendaval, 2019.

VIESENTEINER, J. L. *Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos ídolos de Nietzsche*. *Estudos Nietzsche*, Vitória, v. 5, n. 2, pp. 189-214, 2014.

**Recebido em: 24/Ago/2019 - Aceito em: 28/Mai/2020.**

O ocaso de uma só hipótese: notas sobre o niilismo, de perto e de longe

*The collapse of a single hypothesis: notes on nihilism, from near and afar*

**Iara Velasco e Cruz Malbouisson**

Doutoranda em Filosofia pela Unicamp

Bolsista FAPESP

iaravcm@gmail.com

**Resumo:** No conhecido fragmento de Lenzer Heide, intitulado “O Niilismo Europeu”, Nietzsche relaciona o niilismo de seus contemporâneos com o perecer irreversível da hipótese moral cristã: “Uma interpretação soçobrou; porém, por que ela valia como a interpretação, parece como se não houvesse absolutamente nenhum sentido na existência, como se tudo fosse *em vão*” (FP, 1887, 5[71]). Dadas as relações que Nietzsche estabelece entre o niilismo e a Europa, e diante de sua expansão cultural e política, cabe indagar quais os limites atuais do niilismo europeu, e ainda, como fica a questão do niilismo quando vista de fora – por uma outra cultura, talvez. Partindo de uma discussão preliminar do problema do niilismo na filosofia de Nietzsche, buscamos investigar precisamente uma destas “visões de longe”: aquela que o xamã yanomami Davi Kopenawa, em parceria com o antropólogo Bruce Albert (tradutor de suas falas e discursos), nos legou no livro *A queda do céu*. Esta obra única contém uma condenação dos valores e modos de ser da sociedade ocidental, construída através de uma série de comparações entre os brancos (“o povo da mercadoria”) e os yanomami (“o povo da floresta”). Estaríamos, aqui, diante de um improvável, porém “absolutamente contemporâneo”, diagnóstico indígena do niilismo europeu?

**Palavras-chave:** Nietzsche; Kopenawa; niilismo; cultura; catástrofe.

**Abstract:** *In the famous Lenzer Heide fragment, titled “Der europäische Nihilismus”, Nietzsche relates the nihilism of his contemporaries with the irreversible downfall of the Christian moral hypothesis: “One interpretation has collapsed; but because it was considered the interpretation, it appears as though there is no sense in existence whatsoever, as though everything is in vain” (FP, 1887, 5[71]). Given the relationship Nietzsche establishes between nihilism and Europe, and bearing in mind the European cultural and political expansion, one might inquire what are the current limits of European nihilism, and also, what is made of the problem of nihilism once it is seen from the outside – by another culture, perhaps. Starting from a preliminary discussion of the problem of nihilism in Nietzsche’s philosophy, I seek to investigate one of these “views from abroad”: the one put forth by the yanomami shaman Davi Kopenawa, alongside the anthropologist Bruce Albert (translator of his*

speeches) in the book *The Falling Sky*. This unique book contains a condemnation of western society's values and modes of being, constructed through a series of comparisons between the western "people of the merchandise" and the "forest people" (the yanomami themselves). Could these form an unlikely, but absolutely contemporary, indigenous diagnosis of European nihilism?

**Key-words:** Nietzsche; Kopenawa; nihilism; culture; catastrophe.

O incontornável interesse de Nietzsche pelo tema da cultura, em estreita relação com aquele da moral, evidencia-se claramente em sua descrição da modernidade como sendo a "era da comparação", isto é, uma era na qual "diversas concepções de mundo" vão colidir, pois nenhum critério absoluto, nenhum "laço rigoroso", pode agora evitar "o movimento interior dos motivos" e "o desassossego exterior" que nos impele a comparar (e selecionar) culturas, costumes, moralidades, filosofias (NIETZSCHE, HH, § 23)<sup>1</sup>. Não por acaso, o filósofo alemão Werner Stegmaier considera que a filosofia, a partir de Nietzsche, torna-se um empreendimento necessariamente intercultural: a outras culturas admitimos outras orientações filosóficas, tanto mais agora que a moral socrático-cristã – que, como toda moral, "não aceita nenhuma comparação" – perde seu valor vinculante e não tem mais o direito de exigir para si uma "crença incondicional" (NIETZSCHE, FP, 1885, 35[5])<sup>2</sup>. Enquanto era da comparação, a modernidade exigiria, ao contrário, "um conhecimento das condições da cultura que até agora não foi atingido", e cuja obtenção anuncia-se como "a imensa tarefa" do século vindouro (NIETZSCHE, HH, § 25). Contudo, a modernidade é também descrita por Nietzsche como expressando a "decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento" (NIETZSCHE, BM, § 203), e mesmo nossa compulsão de tudo comparar, tudo "do exterior" experimentar e estudar, enfim, nosso próprio "sentido histórico" (NIETZSCHE, BM § 223 e § 224) pode talvez ser "signo de fraqueza", sinal de que a "síntese de valores e metas (na qual toda cultura forte se apoia)" está se dissolvendo (NIETZSCHE, FP, 1887, 9[35]). Assim, tanto o diagnóstico nietzschiano da modernidade quanto suas frequentes asserções sobre o futuro da filosofia são inseparáveis do problema do niilismo, que ocupou intensamente o filósofo nos últimos anos de sua vida lúcida.

A tematização do niilismo na obra de Nietzsche é notoriamente fecunda e ambígua - fecundidade e ambiguidade que se devem não apenas ao caráter inconcluso das reflexões de Nietzsche sobre o tema, formuladas explicitamente, em sua maior parte, em fragmentos póstumos, mas sobretudo porque o próprio niilismo, pensado

1 As obras de Nietzsche utilizadas serão citadas por suas iniciais – a saber: HH: Humano, demasiado humano, GC: Gaia Ciência, BM: Além do bem e do mal, GM: Genealogia da Moral, AC: O Anticristo, EH: Ecce Homo – seguidas do número do aforismo citado ou, no caso específico da Genealogia da Moral, seguida do número da dissertação (em números romanos) e do número do parágrafo. Em todas as citações das obras publicadas de Nietzsche, utilizamos as traduções de Paulo César de Souza, indicadas na bibliografia. Na citação de fragmentos póstumos utilizamos a sigla FP, seguida do ano em que o fragmento foi escrito e de sua numeração, feita de acordo com a edição crítica de Coli e Montinari das obras de Nietzsche (Tais fragmentos póstumos, assim organizados, encontram-se disponíveis para consulta no site [www.nietzschsource.org](http://www.nietzschsource.org)), sempre indicando em nota, quando couber, a autoria da tradução utilizada.

2 Tradução de Flávio R. Kothe, em: NIETZSCHE. *Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885*. Editora UNB, 2008, p. 442.

enquanto processo histórico, é ambíguo, podendo ser tanto signo de força acumulada ou vontade ascendente, quanto de fraqueza ou vontade descendente. Se seguimos Nietzsche em uma das definições que ele dá ao termo, qual seja, “Niilismo: falta a meta, falta a resposta para o ‘por quê?’. Que significa niilismo – que os supremos valores se desvalorizam” (NIETZSCHE, FP, 1887, 9 [35]) – e se somarmos a esta primeira definição a consideração de que esta pergunta, entendida enquanto pergunta pela causa, pela razão ou pelo fundamento, foi a pergunta-guia da filosofia desde Sócrates, transparece então como, na ausência de uma resposta possível para ela, é a própria metafísica ocidental que é posta em cheque, são seus valores supremos que se desvalorizam. Christoph Türcke descreve de modo particularmente ilustrativo o processo instaurado na cultura ocidental por esta “compulsão à fundamentação”. “A simples pergunta ‘por quê?’ é como uma pulsão. Podemos saciá-la durante algum tempo, pela indicação de fundamentos, mas nenhum fundamento é seguro a longo prazo. [...] em nenhum deles podemos nos tranquilizar definitivamente, e assim a lógica” – “que deveria descerrar e assegurar, de uma vez por todas, o solo do espírito, fez naturalmente o contrário” – “revolveu finalmente esse solo até a insegurança universal”. “Em verdade”, conclui Türcke, “desde o princípio havia algo de desestabilizador nesse solo” (TÜRCKE, 2003, p. 30 *apud* GIACOIA, 2013, p. 224).

Algo desde o início desestabilizador, e paradoxalmente, a exacerbação dessa desestabilização por meio do próprio esforço de estabilizá-la: vê-se o mesmo processo no cristianismo, entendido como resposta ou antídoto niilista contra o que Nietzsche por vezes denominou de “primeiro niilismo”. Assim, por exemplo, em um de seus mais conhecidos fragmentos póstumos, o fragmento de Lenzer Heide intitulado “O Niilismo Europeu”, Nietzsche relaciona o atual niilismo de seus contemporâneos com o aparentemente irreversível perecer da “hipótese moral cristã”, que até então servira como “grande *antídoto* contra o *niilismo* prático e teórico”. O colapso de tal hipótese, por obra da veracidade que ela mesma cultivou, comprometeria uma de suas principais “vantagens”, qual seja, a de ter conferido ao homem “um absoluto valor”, impedindo que ele desprezasse a si mesmo e “tomasse partido contra a vida”. Com o fim desta “duradoura interpretação moral”, surgiria a princípio uma incapacidade de atribuir qualquer sentido ao mal ou à existência, de lhes conferir um ‘porquê’ qualquer. O advento de tão extrema posição “inversa” – i.e., a passagem de um valor absoluto para a ausência de qualquer valor – deve-se em parte ao estatuto privilegiado que a interpretação cristã possui na tradição ocidental: “Uma interpretação soçobrou: porém, porque ela valia como *a* interpretação, parece como se não houvesse absolutamente nenhum sentido na existência, como se tudo fosse *em vão*” (NIETZSCHE, FP, 1887, 5 [71])<sup>3</sup>.

Assim, vê-se niilismo tanto no que antecede à hipótese moral cristã, quanto nesta hipótese mesma, e ainda em sua progressiva dissolução. É esta necessidade de distinguir, não apenas entre tipos, mas entre *fases* do niilismo, que faz o filósofo holandês Paul van Tongeren formular uma conceitualização quaternária do termo. Em sua formulação derradeira, o niilismo seria “(4) a experiência consciente de um antagonismo, que é o resultado do (3) declínio da (2) estrutura protetora que foi

---

3 Tradução de Oswaldo Giacoia Jr, em: NIETZSCHE. *A “Grande Política”: Fragmentos. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº3*, IFCH/UNICAMP, setembro de 2002.

construída para esconder (1) o absurdo da vida e do mundo.” (TONGEREN, 2018, p. 100). Este absurdo seria equacionável ao “primeiro niilismo”, por vezes identificado com o “pessimismo grego”<sup>4</sup>. Mas é também niilismo, em uma segunda acepção, a própria estrutura protetora e mendaz que esconde este primeiro niilismo, identificada com a filosofia desde Sócrates, e com a hipótese moral cristã. Em terceiro lugar, é também niilismo o declínio dessa estrutura, sintetizada por Nietzsche na expressão da “morte de Deus” – esse ato terrível, que mesmo depois de feito, ainda precisa de muito tempo para ser visto e ouvido (NIETZSCHE, GC, §125). O niilismo 3 engloba, portanto, toda a história dos próximos dois séculos, anunciada por Nietzsche. A ele se referem também muitas das divisões feitas pelo filósofo, no esforço de traçar essa história: entre niilismo ativo e passivo, completo e incompleto, etc. Para van Tongeren, o quarto niilismo, descrito como a experiência consciente de um antagonismo, refere-se ao estágio mais radical alcançado pela filosofia nietzschiana; o antagonismo em questão, aquele expresso também no fragmento de Lenzer Heide: “não mais estimar o que conhecemos, não mais poder estimar aquilo com o que gostaríamos de nos enganar” (NIETZSCHE, FP, 1887, 5 [71]). Na concepção de van Tongeren, não nos libertamos inteiramente de nossos velhos ideais, nem de nosso engajamento niilista com a verdade – expresso inclusive na crítica a tais ideais e à verdade, e mesmo no fato de ainda nos importarmos com o niilismo. Poderíamos, assim, apenas vivenciar performática ou experimentalmente esse paradoxo, tornando-nos nós mesmos pontos de interrogação.

Equacionando este paradoxo ao niilismo do próprio Nietzsche, van Tongeren considera prematuras, portanto, as considerações que ocuparam muitos dos pensadores que abordaram este tema. Seria prematuro questionar se a filosofia nietzschiana supera o niilismo, se ele é sequer superável, ou o que é que vem *depois* dele. Antes, deveríamos investigar em que etapa da história do niilismo nos encontramos *agora*, o que ajudaria a responder uma outra questão: porque parecemos ainda, em grande parte, “cegos e surdos” para a catástrofe do niilismo, tal como os homens do mercado em *Gaia Ciência* (NIETZSCHE, GC, §125), e o que essa relativa indiferença nos diz sobre o diagnóstico nietzschiano dos séculos XX e XXI? (Cf. TONGEREN, 2017, p. 206).

Nesse contexto, convém atentar para uma das grandes dificuldades envolvidas nas tentativas de diagnosticar niilismo, dificuldade que foi objeto de bastante reflexão por parte do próprio Nietzsche, na medida em que não atentar para ela significa enredar-se no “*mais perigoso mal-entendido*” (“*das gefährlichste Missverständnis*”, NIETZSCHE, FP, 1888, 14 [68])<sup>5</sup>. Trata-se da dificuldade de separar signos de esgotamento de signos

---

4 Sopesadas as eventuais diferenças entre estes intérpretes de Nietzsche, creio ser pertinente aproximar o niilismo 1 de van Tongeren com a figura do niilismo originário (*ursprünglicher Nihilismus*) descrita por Werner Stegmaier. Para Stegmaier, ao contrário do niilismo derivado (isto que van Tongeren designa como niilismo 2, a estrutura protetora), este primeiro niilismo originário seria um niilismo insuperável, com o qual é preciso conseguir viver: “Ao invés de querer superá-lo [o primeiro niilismo], deve-se aguentá-lo e assim encontrar apoio (*Halt*) dentre o, ou mesmo no, insustentável (*Haltlosen*)” (STEGMAIER, 2016, p. 34, tradução nossa). Tongeren deixa em aberto se o niilismo pode ou não ser superado em algum sentido. Que para ele o nosso próprio engajamento com o problema do niilismo indique ainda uma dependência em relação ao “velho ideal”, como será brevemente mencionado adiante, parece complicar a possibilidade de uma “superação” propriamente dita (TONGEREN, 2018, p. 75). Todavia, o autor ainda assim tece interessantes especulações, derivadas sobretudo da literatura contemporânea, sobre como uma sociabilidade “pós-niilista” poderia ser.

5 Em todas as citações deste fragmento apoio-me na tradução preliminar do Prof. Dr. Angelo Marinucci (ainda não publicada).

de força, de não “confundir” (*verwechseln*) empobrecimento com fortalecimento. Precisamente porque o niilismo é ambíguo (“*Er ist zweideutig*”, NIETZSCHE, FP, 1887, 9 [35]), porque ele *pode* significar ambas as coisas portanto, é que o conceito de “esgotamento” (*Erschöpfung*), por sua vez, *não pode permitir “nenhuma ambiguidade”* (*keine Zweideutigkeit*), ao preço de pôr a perder todo o diagnóstico em questão: “Nada fez-se pagar mais caro que esta confusão nas coisas fisiológicas. –” (NIETZSCHE, FP, 1888, 14 [68]). Assim, as variadas tipologias do niilismo presentes na obra de Nietzsche são inseparáveis de sua teoria das forças ou de sua interpretação do mundo como vontade de poder. Elas refletem precisamente o esforço de compreender a dinâmica da vontade de poder que possibilita uma tal confusão:

a história contém o horrível fato [*die schauerliche Thatsache*] de que os esgotados [*die Erschöpften*] foram sempre confundidos com os mais plenos [*Vollsten*]– e os mais plenos com os mais nocivos.

O pobre de vida, o fraco, ainda empobrece a vida: o rico em vida, a enriquece...

O primeiro é um parasita da vida, o segundo um acrescentador [*ein Hinzuschenkender*]...

Como é possível uma confusão?... (NIETZSCHE, FP, 1888, 14 [68])

Nossa indiferença perante a ameaça do niilismo talvez denote sobretudo a persistência dessa confusão. Nietzsche dedica também sua *Genealogia da moral* ao esclarecimento de tais mal-entendidos constitutivos do Ocidente. Nesta obra, o problema do niilismo é não apenas amplamente tematizado – e sua ameaça futura anunciada – como também é descrita a distinção entre dois modos de valorar (nas tipologias senhor/escravo, forte/fraco) e, mais ainda, são narradas a emergência e a vitória precisamente do tipo que interpreta degenerescência como potenciação. A *Genealogia*, portanto, já descreve o surgimento desta interpretação que, na voz d’*O Anticristo*, aparecerá como “fictícia” e “imaginária” (NIETZSCHE, AC, §15), uma total inversão de toda realidade,<sup>6</sup> a interpretação ascética-sacerdotal da existência, aqui também explicitamente referida à mesma distinção tipológica e remetida à obra anterior:

Em minha *Genealogia da moral* expus pela primeira vez, em termos psicológicos, os conceitos antitéticos de uma moral nobre e uma moral de *ressentiment* [ressentimento], esta se originando do *Não* àquela: mas esta última é pura e simplesmente a moral cristã. Para poder dizer Não a tudo o que constitui o movimento *ascendente* da vida, a tudo o que na Terra vingou, o poder, a beleza, a auto-afirmação, o instinto do *ressentiment*, aqui tornado gênio, teve de inventar um *outro* mundo, a partir do qual a *afirmação da vida* apareceu como o mau, como o condenável em si. (NIETZSCHE, AC, § 24)

A profunda relação entre niilismo, ascetismo e ressentimento, bem como a riqueza semântica deste último conceito em Nietzsche, podem apenas ser aludidas

6 “Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade [*Wirklichkeit*]. Nada senão *causas imaginárias* [...], nada senão *efeitos imaginários* [...]. [...] esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (– a realidade! –), é a expressão de um profundo mal-estar com o real... *Mas isso explica tudo*. Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? Quem com ela *sofre*. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada* [*ein verunglückte Wirklichkeit*]...” (NIETZSCHE, AC, § 15).



de modo conciso neste artigo, mas importa deixar claro que mal-entendidos ou confusões fisiológicas estão fundamentalmente envolvidos em ambos. Em “todo procedimento filosófico-ascético”, por exemplo, está envolvida a “*confusão* entre dois estados completamente diferentes: [...] *a calma da força*, que é essencialmente uma abstenção [*Enthaltung*] da reação [...] e a calma do esgotamento, da rigidez até a anestesia” (NIETZSCHE, FP,1888, 14 [65])<sup>7</sup>. Esta última citação, de um póstumo de 1888, ilustra bem, entretanto, a progressão das reflexões do próprio Nietzsche acerca de tais “confusões”, na medida em que ela se diferencia do modo como a distinção entre o ressentimento passageiro do forte e o ressentimento envenenado do fraco fora descrita, um ano antes, na *Genealogia da moral* (Cf. NIETZSCHE, GM, I, §10). Nesta, o forte é precisamente aquele que é capaz de reagir imediatamente, não precisando, portanto, descarregar *para dentro* sua força (Cf. NIETZSCHE, GM, I, §10 e GM, II, §16).

Aqui, duas observações preliminares fazem-se necessárias. Primeiro, é preciso enfatizar a compreensão de que a tipologia forte-fraco, em Nietzsche, não se deixa de modo algum confundir com uma simplificação sociológica grosseira de fenômenos mais complexos. Afinal, Nietzsche esclarece já em *Além do bem e do mal* que os traços regulares e recorrentes a partir dos quais se revela a “diferença fundamental” entre estes “dois tipos básicos” de moral ocorrem no mais das vezes misturados nas morais efetivamente existentes, coexistindo duramente, inclusive, “até num mesmo homem, no interior de *uma só alma*” (NIETZSCHE, BM, §260). Mais ainda, o próprio processo arcaico de interiorização do homem (*Verinnerlichung des Menschen*), narrado por Nietzsche na *Genealogia* (NIETZSCHE, GM, II, §16 e §17), é descrito nos termos desta impossibilidade de descarga (*Auslösung*) para fora que caracteriza a fraqueza (isto é, a ausência relativa de força suficiente em uma dada interação); toda “alma” humana, toda “*má consciência*” (*schlechtes Gewissen*), enfim, todo “*mundo interior*” tem aí sua origem. A própria genealogia da consciência (*Bewusstsein*) e da linguagem revela a natureza comunitária e gregária destas: elas são necessárias e úteis a quem comanda e obedece, a quem *precisa* de ajuda, “um ser solitário e predatório” não necessitaria delas (NIETZSCHE, GC, §354). Trata-se, portanto, de algo que diz respeito a *toda* humanidade. À esta compreensão, soma-se ainda a observação de que essa tipologia mesma não é estática, sofrendo modulações e reformulações ao longo das obras do filósofo<sup>8</sup>. Assim, nem bem os tipos “forte” e “fraco” recortam a humanidade em grupos imiscíveis, nem bem o modo de descrever esses tipos é sempre uniforme em Nietzsche.

7 Novamente, utiliza-se aqui a tradução preliminar de Angelo Marinucci (não publicada).

8 Assim, por exemplo, em *Humano demasiado humano*, ao distinguir a moral de senhores da moral de escravos (ainda sem usar esses termos exatos), Nietzsche descreve o “bom” ou o forte como sendo “quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz, ou seja, quem é grato e vingativo” (HH, § 45). Já na *Genealogia da moral*, buscando enfatizar a primazia da atividade e contrapor-se à teoria de Eugen Dühring – segundo a qual o ressentimento e a vingança dariam origem ao direito e a justiça – Nietzsche negativa a reatividade, embora o tipo forte ainda seja descrito como aquele capaz de reagir imediatamente, distinguindo-se assim o ressentimento “do homem nobre”, que quando aparece “se consome e se exaure numa reação imediata”, do ressentimento envenenado do fraco, com sua vingança imaginária (GM, I, §10). Assim, a vingança passa a associar-se, nesse momento, sobretudo com o tipo fraco. Como enfatiza Brusotti, nas obras posteriores à *Genealogia*, e após suas leituras do médico francês Charles Feré, Nietzsche praticamente não utiliza mais os termos “ativo” e “atividade”, e a reação imediata começa a ser vista também como patológica, um possível signo de fraqueza da vontade, enquanto a força passa a ser pensada também em termos da capacidade ou incapacidade de *não reagir* (BRUSOTTI, 2010). Assim, livrar-se do ressentimento e do espírito de vingança torna-se ainda mais central para o filósofo (Cf. NIETZSCHE, EH, *porque sou tão sábio*, § 6).

Esta tendência tipológica que atravessa as obras de Nietzsche reflete-se claramente em seu tratamento do niilismo. Nesse sentido, van Tongeren aplica a pergunta do novo prefácio de *O Nascimento da Tragédia* – qual seja, “será o pessimismo necessariamente o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos debilitados...? Há um pessimismo da força?” – ao próprio niilismo. Em última instância, o que subjaz a toda esta discussão é o sofrimento, ou a necessidade humana de dar *sentido* ao sofrimento (NIETZSCHE, GM, II, §7), assim como as afirmativas nietzschianas acerca da existência de diferentes tipos de sofredores, pois alguns “sofrem de *abundância de vida*”, outros “de *empobrecimento de vida*” (NIETZSCHE, GC, §370). Isto também não pode ser fisiologicamente confundido. Em um póstumo famoso, Nietzsche distingue niilismo ativo e passivo, insistindo que um denota mais força relativa do que o outro (NIETZSCHE, FP, 1887, 9 [35]). Ambos, entretanto, envolvendo descrença, relacionam-se a mudanças nas “condições de existência” (*Existenzbedingungen*) – pois o que uma crença expressa é “justamente a coerção de *condições existenciais*, uma submissão à autoridade de relações sob as quais um ser *prospera, cresce, conquista poder...*” (*Idem*) Que condições de existência e modos de ser surgirão deste “estado intermediário patológico” é o que está em jogo nas especulações do próprio Nietzsche sobre o futuro da história. As condições de existência e modos de ser que resultaram na modernidade ocidental – isto que van Tongeren chama de “niilismo 2” – requerem ainda, contudo, maior detalhamento.

Retornando à questão do sofrimento, é importante atentar para uma diferença de ênfase entre a segunda e a terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. Por certo, a segunda dissertação já anuncia que “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas sua falta de sentido” (NIETZSCHE, GM, II, §7), algo que Nietzsche deixa ainda mais explícito na terceira dissertação: “a falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade” (NIETZSCHE, GM, III, §28). Mas se em “*Culpa*”, “*Má consciência*” e *coisas afins* Nietzsche fala ainda em dois modos de conferir sentido ao sofrimento – o modo “ingênuo das eras antigas” e o modo cristão (NIETZSCHE, GM, II, §7) – na dissertação seguinte o ideal ascético, no singular, aparece como “o único sentido” que o “*animal homem*” teve até agora. No primeiro caso, cabe ainda falar de um sofrimento interpretado em função de “espectadores” e “causadores” não-culpados; no segundo, o único sentido que a humanidade teve até agora é aquele que interpreta todo sofrimento “sob a perspectiva da *culpa...*” (NIETZSCHE, GM, III, §28). Similarmente, embora a segunda dissertação narre também o “advento do Deus cristão”, isto é, a “progressão em direção a impérios universais” e “divindades universais” (NIETZSCHE, GM, II, § 20) – descrevendo brevemente a moralização dos conceitos de “culpa” e “dever” (NIETZSCHE, GM, II, § 21) – nela Nietzsche não deixa de acrescentar que “*em si* a concepção de deuses não conduz necessariamente a essa depravação da fantasia”, como exemplificariam os deuses gregos (NIETZSCHE, GM, II, § 23).

Para Brusotti, esta passagem do plural ao singular no tratamento nietzschiano do ideal ascético<sup>9</sup> – que nessa medida se diferencia significativamente do castigo,

---

<sup>9</sup> A terceira dissertação começa com a pergunta “o que significam ideais ascéticos?” (NIETZSCHE, GM, III, §1), mas esta se converte finalmente na pergunta em singular “o que significa o ideal ascético?” (NIETZSCHE, GM, III, §11). Igualmente, no primeiro parágrafo da dissertação, Nietzsche lista diversas figuras ou tipos para as quais o ascetismo teria diferentes significados (artistas, filósofos e eruditos, mulheres, sacerdotes, santos), mas ao longo da dissertação a figura do sacerdote ganha clara proeminência: ele é o tipo que interessa compreender.

tematizado na segunda dissertação, do qual se afirma antes a fluidez de sentido (NIETZSCHE, GM, II, § 12) – traduz o modo pelo qual o próprio Nietzsche confere sentido à história do Ocidente:

Pensar a história do Ocidente como a história de *um* ideal ascético e seu possível ocaso futuro, faz com que ela se torne uma narrativa com sentido. O ideal ascético é o fio comum que percorre a história da metafísica e da moralidade cristã em todas as descontinuidades enfatizadas por Nietzsche. A suposição de um ideal ascético permite ao filósofo narrar a história de dois mil anos da moralidade cristã como uma história unitária que culminaria na oposição histórica-mundial entre este ideal e um “contra-ideal”, o do próprio Nietzsche. (BRUSOTTI, 2001, p. 110, tradução nossa)

Como se sabe, o que a figura do sacerdote ascético – central para esta unificação, por assim dizer, da história ocidental – *faz*, é essencialmente mudar a direção do ressentimento que, desde a dissertação precedente, conecta-se com a interiorização do homem, isto é, com o sofrimento associado à impossibilidade de descarregar *para fora* uma força (Cf. NIETZSCHE, GM, II, § 16). A “história unitária” do Ocidente aparece, assim, como a história da captura do instinto de crueldade (*Grausamkeit*) – voltado agora para dentro, contra o próprio homem, e interpretado sob o signo da culpa, como parte de um ciclo envenenado de ressentimento e vingança, isto é, de “*entorpecimento da dor através do afeto*” (NIETZSCHE, GM, III, § 15).

A segunda dissertação da *Genealogia* conclui-se com a exortação de um “homem futuro” que, forte o bastante para isso, salvaria a humanidade “não só do ideal vigente”, como também daquilo que de sua história “*forçosamente nasceria*”: o “grande nojo”, a “vontade de nada”, o “nihilismo” (NIETZSCHE, GM, II, § 24). A terceira dissertação conclui-se identificando o “âmago” do ideal ascético com a vontade de verdade e a vontade de nada: mesmo o ateísmo – e sobretudo ele – não está livre deste ideal, é antes “uma de suas formas finais”, sua “catástrofe” (NIETZSCHE, GM, III, § 27). Esta inextricabilidade entre veracidade e ideal ascético, porém, é exatamente o que dá ao nihilismo seu caráter paradoxal. Se o ateísmo é o resto e o âmago do ideal ascético, sua forma mais espiritualizada e mais forte, como então poderá surgir este “anticristão” e “antiniilista” que a segunda dissertação exorta? Nas palavras de van Tongeren, “o nihilismo parece inevitável no momento em que percebemos que a questão que levantamos é uma instância da coisa mesma que questionamos” (TONGEREN, 2018, p. 75). “Mesmo se alguma moralidade fosse possível depois desta ocasião” – da morte de Deus ou da perempção da moralidade cristã por obra de si mesma – “ela precisaria ser”, continua o autor, “uma [moral] que fosse inteiramente descontínua com o ‘todo de nossa tradição europeia’” (idem).

Mas, afinal,

O que poderia ser isso? Esta tradição europeia já nos deu algo além disto que atualmente gostamos de chamar de nossos “valores e normas humanistas e cristãos”? Que outra coisa poderia ser a moralidade europeia, senão a moralidade humana, um humanismo com raízes gregas, romanas, judaicas, cristãs e germânicas? (TONGEREN, 2018, pp. 135-6, tradução nossa)

## Excurso: Uma visão de longe ou *A queda do céu*

Uma linha complementar de questionamento aparece, por consequência, quando atentamos para as relações estabelecidas por Nietzsche entre o niilismo e a Europa. Afinal, é devido à própria “estrutura niilista da cultura europeia” – e porque “a vontade de verdade” foi sua “força motriz” – que a morte de Deus “se tornou possível” (TONGEREN, 2017, p. 203). Na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, o filósofo descreve o niilismo – “a ‘última vontade’ do homem, sua vontade de nada” – como o efeito fatal do encontro do “grande *nojo* ao homem” com “a grande *compaixão* pelo homem” (NIETZSCHE, GM, III, §14). Nojo (ou autodesprezo) e compaixão pertencem ambos ao modo como Nietzsche descreve precisamente a tensão (*Spannung*) definidora do cristianismo e do homem moderno<sup>10</sup>. Esta mesma passagem prossegue com uma equiparação entre a normal “condição doentia do homem” – este “solo de autodesprezo” no qual cresce o niilismo – e as “áreas de cultura do homem”, isto é, “toda espécie de “Europa” sobre a terra” (idem).

Ora, diante da expansão cultural e política da Europa (“os europeus *se revelam* pela forma como eles *colonizaram* –”, diz Nietzsche, em FP, 1884, 25 [152]), caberia indagar quais os limites atuais do niilismo europeu (ou da própria Europa), e mais ainda, como ficaria a questão do niilismo quando vista de fora – por uma outra cultura, talvez. É o que faz van Tongeren, ao apontar que embora Nietzsche examine “a suposta natureza europeia do niilismo e a natureza niilista da Europa”, sua filosofia experimental também nos convida a investigar se e como um “olhar de longe” ou “abandonar a cidade” (NIETZSCHE, GC, § 380) pode “jogar nova luz” sobre a problemática do niilismo (TONGEREN, 2018, p. 50, n. 63).

O fato de Nietzsche colocar a palavra “Europa” entre aspas na supracitada passagem da terceira dissertação conecta-se, sem dúvida, com o aspecto universal do ascetismo enfatizado ao longo do texto – o sacerdote ascético, afinal, “floresce em toda parte” (NIETZSCHE, GM, III, §14). Mesmo quando expõe o processo cristão ocidental de autossupressão da verdade, Nietzsche não deixa de afirmar que este “mesmo desenvolvimento” – “o mesmo ideal levando ao mesmo fim” – se deu também “na Índia, em completa independência”, com Buda e com a filosofia Sankhya (NIETZSCHE, GM, III, § 27). Separar, contudo, o que na *Genealogia* diz respeito aos últimos dois milênios europeus e o que deve ser considerado como uma teoria nietzschiana da cultura de modo geral, é uma tarefa que exige cautela. A ênfase no aspecto regular e universal do ascetismo certamente tem consequências relevantes para a compreensão do niilismo,

---

10 Descrevendo o homem cristão por contraposição ao homem grego, Nietzsche fala de fato da tensão entre autodesprezo e orgulho, por vezes também da tensão entre ódio (ao gênero humano) e amor, ou entre o homem pecador e o deus amoroso: “Há uma enorme tensão (*Spannung*) e extensão (*Spannweite*) entre inveja e amizade, entre autodesprezo e orgulho: na primeira vive o grego, na segunda, o cristão” (*Aurora*, §69); “A tensão entre um deus pensado de forma sempre mais pura e distante e o homem, pensado de forma sempre mais pecaminosa – um dos maiores experimentos de força da humanidade. [...] Porque os gregos não tinham semelhante tensão entre a beleza divina e a feiura humana?” (NIETZSCHE, FP, 1880, 6 [357]). Compaixão não é o mesmo que amor ou orgulho, mas neste caso creio que em sua oposição ao nojo também um perigoso tensionamento está em questão. Sobre a noção de tensão em Nietzsche, e a diferença entre gregos e cristãos neste ponto, vide BRUSOTTI, 1997, pp. 201-5; também BRUSOTTI, 2011, pp. 35-62.

mas ela por si só não suprime o interesse de se ir além da Europa, principalmente quando consideramos a tendência etnológica presente nas obras de Nietzsche<sup>11</sup>.

De certo, muito já foi feito nesse sentido em relação ao Oriente, tanto por pensadores asiáticos em diálogo com a filosofia europeia quanto no interior da pesquisa Nietzsche. Mas enquanto o Oriente parece falar por si, apresentando-se como um ‘lugar’ fundamental nas reflexões do próprio Nietzsche – pois não seria inclusive o *Zarathustra* uma “visão panorâmica oriental sobre a Europa” (NIETZSCHE, FP, 1884, 26 [317])? – muitas outras “visões de longe” ainda merecem ser examinadas. Com este objetivo, damos início a este excuro para investigar precisamente uma destas possíveis “visões de longe”. Mais especificamente, trata-se da narrativa escatológica que o xamã yanomami Davi Kopenawa, em parceria com o antropólogo francês Bruce Albert (responsável pela transcrição de suas falas e discursos), nos legou no livro *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Naturalmente, seria impossível dar conta aqui da rica cosmologia descrita nesta obra, muito embora uma introdução a alguns termos do vocabulário de Kopenawa – suas menções aos espíritos *xapiri*, ao antigo céu *Hutukara*, que agora constitui a terra-floresta *Urihi*, etc – se faça necessária. Buscaremos, assim, expor algumas das questões que a leitura de *A queda do céu*, feita em chave nietzschiana, nos trouxe à baila, sendo a principal delas a de se é ou não possível entrever n’*A queda do céu* um diagnóstico *indígena* do niilismo europeu.-

Sob muitos aspectos, o relato de Kopenawa sobre sua cultura se encaixa no quadro mais geral do assim chamado “perspectivismo ameríndio”<sup>12</sup>, na medida em que os yanomami também dizem que os primeiros animais eram ex-humanos – e que, portanto, os animais atuais, em certo sentido “também são gente” (*Idem*, p. 206). Do mesmo modo, também o tema da predação e da caça é recorrente no livro, assim como é notável a relevância, tanto prática quanto conceitual, do tema da vingança. E tal como em outros discursos ameríndios considerados perspectivistas, a figura do xamã – aqui, o próprio Kopenawa – é precisamente aquela de alguém capaz de trocar de perspectiva, de ver com outros olhos, e viver para contar a história, algo que as “pessoas comuns” da tribo (*Kuapora tẽ pẽ*, literalmente “gente que simplesmente existe”, em contraposição aos xamãs, *xapiri t`ẽ pẽ*, literalmente “gente espírito”; *idem*, p. 615, nota 11), pouco dispostas a passar pelas penosas preparações xamânicas do corpo, não podem fazer.

---

11 “Quero viver um bom tempo entre os muçulmanos, lá onde sua fé é agora mais severa:”, escreve Nietzsche em uma carta a Köselitz, datada de 13 de março de 1881 (BVN-1881, 88), “assim meu julgamento e meus olhos vão se aguçar para tudo que é europeu. Penso que um tal cômputo não está fora da minha tarefa de vida.” Nesse sentido, Marco Brusotti identifica uma tensão entre duas tendências que atravessariam as obras de Nietzsche, a tendência historicizante e etnológica e a tendência tipológica: “A larga experiência histórica e cultural, que inclui círculos culturais estrangeiros e sublinha sua distância (descobrimos também uma Grécia que nos é estranha), deve expandir o horizonte do presente, deve ajudar os espíritos livres a abrir mão daquilo que tomam por autoevidente e a assumir um ponto de vista supraeuropeu”; eis a tendência etnológica (Cf. BRUSOTTI, 2016, p. 25). Ao mesmo tempo, “a abordagem com a qual ele [Nietzsche] despreza peculiaridades culturais corresponde sobretudo à sua tendência tipológica; ela constitui um poderoso contrapeso com relação à tendência historicizante, etnológica, limitando-a e relativizando-a.” (*ibidem*, p. 24).

12 Termo originalmente cunhado por Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro (vide, p. ex., LIMA, T. S., 1996, pp. 21-47; e VIVEIROS DE CASTRO, 1996, pp. 115-144). Convém notar que a interpretação perspectivista das culturas ameríndias não é consenso, embora sua utilização, seja no interior da etnologia amazônica, seja como base teórica de investigações antropológicas díspares, tem sido cada vez mais significativa e difundida desde a introdução do termo.

Nesse contexto, convém mencionar que, além de restrições alimentares e de uma provisória abstinência sexual, o processo de iniciação xamânica, assim como a prática xamânica yanomami como um todo, depende fundamentalmente do uso do pó de *yakoana*. Este pó, feito a partir da casca de árvores que contém uma substância alucinógena, é considerado como alimento dos “espíritos”, devendo ser utilizado pelo xamã ao longo de toda sua vida. Seja pelo uso de alucinógenos e pela importância do transe, seja pela frequente dissociação entre “poder secular” e “poder sagrado” (o xamã não é necessariamente detentor de maior poder político ou de influência na tribo) e pela ênfase na guerra e na caça, o xamanismo yanomami parece assim adequar-se bem à designação de “xamanismo horizontal”, proposta por Stephen Hugh Jones para diferenciar entre dois tipos de xamanismo presentes na Amazônia: o horizontal, “associado a sociedades mais igualitárias e orientadas pela floresta (*forest-oriented societies*)”, e o vertical, associado a sociedades mais complexas e hierarquizadas, onde o xamã detém tanto o poder secular quanto o ritual (HUGH JONES, 1996, p. 33).

Segundo os yanomamis, todo ente possui uma “imagem” (*utupë*) do tempo das origens que os xamãs podem ‘chamar’, ‘fazer descer’ e ‘fazer dançar’ sob a forma dos *xapiri*. Assim, as outras perspectivas em jogo aqui são fundamentalmente as destes *xapiri* – denominados na tradução, por falta de um termo melhor, de “espíritos auxiliares” ou “espíritos da floresta” – e descritos por Kopenawa como minúsculas figuras antropomórficas, sempre enfeitadas com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosas e coloridas. Segundo Albert, a “imagem” (*utupë*) de um ente, pensada como “sede da energia e da identidade corporal”, é geralmente oposta à “pele” (*siki*), enquanto exterior ou “invólucro corporal” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610, n. 3 e p. 621, n. 18). Não seria possível demonstrar aqui a centralidade e complexidade desta noção de *utupë*, mas cabe enfatizar que, ainda segundo Albert, ela faz parte, enquanto um de seus componentes, do “interior” (*uuxi* ou *bei oshi*), isto é, do “conjunto de elementos espirituais cuja integração constitui a pessoa humana. Poderíamos portanto aproximar esse conceito daquele de *psychè*” (ALBERT, 1995, p. 140)<sup>13</sup>. De acordo com a mitologia yanomami, os espíritos *xapiri* foram feitos pelo demiurgo *Omama*, o criador da humanidade atual, e oferecidos ao seu filho, o primeiro xamã, para que ele pudesse, com seu auxílio, proteger a si mesmo e à floresta<sup>14</sup>. *Omama* teria então fugido do centro da floresta (o território yanomami) e ido até os confins do mundo, onde criou os europeus antes de morrer.

Na cosmologia yanomami, o universo é composto de quatro níveis superpostos, cercados de um grande vazio (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 622, n.35). São eles: o

13 Uma discussão mais aprofundada desta oposição entre imagem/pele e interior/pele seria beneficiada por um cotejo crítico com as observações de Viveiros de Castro acerca da adequação ou inadequação da oposição aparência/essência ao pensamento ameríndio (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 393). O fato de que todo ser tem uma imagem (e nesse sentido um *psychè* ou uma alma tal como a humana) é parte do que permite nossa inclusão metodológica dos yanomami no quadro conceitual mais amplo do perspectivismo ameríndio.

14 As funções dos *xapiri* são diversas: eles são “responsáveis pela ordem cosmológica dos fenômenos ecológicos e meteorológicos (migração da caça, fertilidade das plantas silvestres, controle da chuva, alternância das estações...)” (ALBERT, 2002, pp. 247-8), assim como também pela manutenção da saúde dos humanos, na medida em que a medicina yanomami, sob a forma de cura xamânica, depende fundamentalmente dos *xapiri*, que lutam contra os espíritos maléficos das doenças e epidemias. Nesse sentido, é a através da ação conjunta dos xamãs e dos *xapiri* que toda a ordem cósmica se mantém, assim como é por meio de seus cantos que as palavras de *Omama* nunca caem em esquecimento.

céu novo, o céu atual, o velho céu e o mundo subterrâneo. O velho céu *Hutukara* corresponde à terra-floresta *Urihi*; este é o nível em que vivemos, o que chamamos corriqueiramente de mundo<sup>15</sup>. Assim, a terra-floresta ou mundo atual criou-se a partir da queda do velho céu (“as costas desse céu que caiu no primeiro tempo tornaram-se a floresta em que vivemos, o chão em que pisamos”, diz Kopenawa). Esta primordial queda do céu ocorreu porque “no início, o céu ainda era novo e frágil. A floresta era recém-chegada à existência e tudo nela retornava facilmente ao caos” (ibidem, p. 195). O atual mundo subterrâneo, por sua vez, corresponde à supracitada terra-floresta do primeiro tempo – ainda muito instável, metamorfoseando-se e virando outra coisa sem parar – que foi empurrada para baixo e soterrada pela queda do antigo céu. Já o céu novo é uma espécie de céu embrionário que fica acima do céu atual e pode vir a ser seu substituto, se o céu atual cair. Nesse contexto, a ação protetora dos xamãs, fazendo descer e dançar os *xapiri*, consiste precisamente em estabilizar a floresta atual, mantendo seu valor de fertilidade e seu sopro de vida, de modo a impedir que ela retorne novamente ao caos, o que ocasionaria uma nova queda do céu. A cosmologia yanomami seria, assim, como enfatiza Viveiros de Castro, uma cosmologia preparada para “dar sentido” à catástrofe: o céu já caiu antes, e pode cair de novo (ibidem, prefácio, p. 32).

Retornando a Nietzsche, deve-se notar que o que o filósofo diz estar descrevendo é a ascensão do niilismo, isto é, “a história dos próximos dois séculos” (NIETZSCHE, FP, 1887, 11 [119]). De acordo com Giacoia, o niilismo é pensado por Nietzsche como um “acontecimento de significado histórico-mundial”, cuja concreção histórica depende de que se extraiam de nossos antigos valores suas derradeiras consequências – algo que “não poderia ter ocorrido nos primórdios do processo civilizatório, nem sequer a meio de seu caminho” (GIACOIA, 2013, p. 228). Nietzsche descreve, sabe-se, a dinâmica da ascensão do niilismo como uma espécie de “lógica da catástrofe”, tomando este termo muito provavelmente da tragédia grega, onde ele indicava, segundo Giacoia, o momento de “uma reviravolta que expõe o sentido, até então oculto” da peça em curso<sup>16</sup>. Há, porém, “uma produtiva ambiguidade”, continua Giacoia, constituindo “o nó górdio” dos processos catastróficos:

---

15 Sobre o antagonismo entre as premissas da concepção yanomami de natureza (*urihi*) e as premissas ocidentais de uma natureza objeto, assumidas inclusive no discurso ambientalista da preservação, vide ALBERT, 2002, pp. 257-8.

16 “A dinâmica dessa ascensão [do niilismo] é descrita por Nietzsche como ‘lógica da catástrofe’. A denominação remete à *katastrephēin*: revirar, inverter, reverter. Tomado em sua acepção original, o termo está ligado ao desenlace da tragédia grega, a uma reviravolta que expõe o sentido, até então oculto, no curso dos acontecimentos dramáticos” (GIACOIA, 2013, p. 229). É necessário esclarecer, contudo, um mal-entendido que poderia introduzir-se aqui em função da tradução feita por Eudoro de Souza da *Poética* de Aristóteles. Vertendo a triplíce divisão aristotélica do “mito” (*mýthos* no original, “enredo” em outras traduções consultadas) da tragédia grega para o português, Souza traduz *peripéteia* como “peripécia”, *anagnorisis* como “reconhecimento”, e *pathos* – precisamente – como “catástrofe”. Entretanto, esta parece ser uma tradução problemática para o termo *pathos*, especialmente considerando a raiz grega da palavra catástrofe, não utilizada por Aristóteles nesta ocasião. A dificuldade de escolher uma tradução adequada para *pathos* no contexto da *Poética* expressa-se na multiplicidade de expressões utilizadas, como enfatiza Paulo Pinheiro: “catástrofe”, na versão portuguesa de Eudoro de Souza; “événement pathétique”, nas versões francesas de Magnien e de Hardy; “effet violent”, naquela de Dupont-Roc e Lallot; “suffering”, na versão inglesa de Halliwell; ou simplesmente *páthos* (mantendo o termo grego), na versão inglesa de Else” (ARISTÓTELES. *Poética*. Edição bilíngue, tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 107, nota 112). Acrescenta-se ainda a opção do próprio Paulo Pinheiro, que traduz *pathos* por “comoção emocional”, e a tradução portuguesa de Ana Maria Valente, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian, que opta pela palavra “sofrimento”. Ou seja, com esta

por um lado, há um movimento na direção da perempção, esgotamento (catástrofe aqui significando esvaziamento e consumação). Por outro lado, ao completar-se, essa catástrofe perfaz um movimento circular, como uma volta sobre si mesmo (catástrofe no sentido de reversão e retorno ao princípio). (GIACOIA, 2013, p. 229)

Como ficará claro no que se segue, a alarmante profecia de Kopenawa de que o céu vai, de fato, cair novamente deve-se, se podemos assim forçar os termos, ao seu reconhecimento crítico de uma operante “lógica da catástrofe” no modo de ser dos brancos. Incapazes de ver os *xapiri*, ouvir seus cantos e fazê-los dançar, o modo de agir dos brancos (o povo da mercadoria, como diz Kopenawa) ativamente prejudica a terra e mata “o povo da floresta” (os yanomami), cuja tarefa é precisamente, tal como descreve Bruce Albert, assegurar – através da manutenção de uma série de “coordenadas sociais e intercâmbios cosmológicos” – a estabilização da terra-floresta, possibilitando e garantindo, assim, a “existência cultural como ‘seres humanos’” dos yanomami (e também dos brancos). Se a floresta retornar ao caos e o céu cair de novo, nossa existência estará condenada, o fim de nossa humanidade será inevitável – mas uma outra humanidade de certo surgirá (assim como outra humanidade existia antes do antigo céu cair). Nesse sentido, comentam Viveiros e Danowski, acerca não apenas dos yanomami:

O que parece ser uma constante nas mitologias indígenas do fim do mundo é a impensabilidade de um mundo sem gente, sem uma humanidade, por mais diferente da nossa que ela seja – em geral, aliás, as sucessivas humanidades de cada era cósmica são completamente alheias entre si, são como espécies distintas. (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 106.)

“A destruição do mundo”, continuam os autores, “é a destruição da humanidade e vice-versa”. Similarmente, “a recriação do mundo é a recriação de alguma forma de vida, isto é, de experiência e perspectiva”, o que já implica na recriação de alguma humanidade, já que no perspectivismo ameríndio “a forma de toda vida é humana”. Ao defenderem a terra-floresta, os yanomami se veem, portanto, como lutando por suas próprias condições de existência. Por outro lado, Kopenawa enxerga os brancos como seres contraditórios, cujos hábitos desmedidos e crenças mentirosas impulsionariam a catástrofe de seu próprio autoaniquilamento, ou seja, a destruição, não percebida por eles, daquelas que são também suas próprias condições de existência humana.

Enquanto na descrição nietzschiana do processo do niilismo, o momento em que nós possivelmente ainda, em grande parte, estamos – “nós *compreendemos* o antigo, mas estamos longe de sermos fortes o suficiente para algo novo” (NITZSCHE, FP, 1887, 11 [150]) – inclui a progressiva percepção de que “nada” – apenas mentiras, apenas ilusões, apenas abismo – estava no âmago daquilo que considerávamos ser fundamentos sólidos, é interessante notar como esta história se vê refletida na narrativa de Kopenawa acerca da genealogia do “povo da mercadoria”. Pois, para ele também, uma mentira

---

remissão à tragédia grega, tem-se em mente o termo catástrofe no sentido de *katastrophein*, tal como aparece em Giacoia (supracitado), não se pretendendo com isso aludir à definição de *pathos* da *Poética* de Aristóteles, vertida na tradução de Eudoro de Souza do seguinte modo: “A catástrofe é uma ação pernicioso e dolorosa, como são as mortes em cena, as dores veementes, os ferimentos e mais casos semelhantes” (ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução e notas de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 211).



ou enganação está no âmago das crenças dos brancos, mas apenas porque o “povo da mercadoria” é fundamentalmente um povo que esqueceu a sua própria origem<sup>17</sup>.

Nesse contexto, convém mencionar a breve saga de conversão e posterior “desconversão” dos yanomami ao cristianismo, ocorrida nos primeiros anos da ditadura militar, época em que missionários americanos e canadenses dirigiam o aldeamento em que vivia Kopenawa. Diante da condenação cristã de seus modos de vida – os missionários se referiam, por exemplo, à prática xamânica de cantar com os *xapiri* como um “cantar para os demônios”, coisa de Satanás – os yanomami a princípio procuraram seguir as palavras de *Teosi* (modo como se referem ao Deus cristão). Contudo, em passagens que podem ser lidas quase como uma paródia não-intencional do processo de auto-supressão da verdade, Kopenawa narra como os yanomami passaram a ver os missionários como mentirosos e as palavras de *Teosi* como mentiras. Nestas passagens salta aos olhos sobretudo a ausência da noção de salvação ou redenção entre os yanomami, e a falência dos missionários em introduzi-la através da noção de pecado:

Os missionários têm um livro a partir do qual espalham as palavras de *Teosi*. Costumavam dizer, olhando para ele, que *Sesusi* [Jesus] iria clarear nosso peito e lavar nosso pensamento. Não paravam de declarar que *Teosi* não gosta de quem faz descer os espíritos, de quem usa folhas de tabaco, de quem rouba das roças dos outros ou de quem copula com mulheres casadas. Também repetiam sempre que *Teosi* tem aversão pelos que se enfrentam com bordunas, conduzem expedições de feitiçaria ou mostram bravura na guerra. Porém, para nós, tudo isso não passa de um monte de palavras tortas. *Omama* sempre demonstrou amizade por nós, não importa o que façamos. Ele nunca pretendeu lavar o peito de ninguém! Sua imagem não fica nos dizendo sem parar: “Vocês são maus! Se recusarem minhas palavras, farei com que sejam queimados vivos ou carregados pelas águas! Farei tremer a terra da floresta sob seus pés!”. Ela apenas nos diz: “Vocês são como eram seus antigos! Continuem seguindo os rastros deles! Um dia, vocês morrerão; por isso, enquanto estão vivos, não devem temer nada!”. Assim é. Ignoramos aquilo que a gente de *Teosi*, para nos assustar, chama a todo instante de pecado. Não somos ruins; só não somos brancos! Somos como nossos antepassados sempre foram antes de nós. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 278).

O interessante é que o censurador deus *Teosi* acaba sendo identificado com a figura de *Yoasi*, o irmão mau e invejoso de *Omama*, criador das doenças e da morte, descrito na mitologia yanomami como “um ser colérico, lúbrico, desastrado” e enganador (ibidem, p. 611, n. 2). Os brancos teriam caído na enganação de *Yoasi*, por isso não lembram mais que foram criados por *Omama*. Eles “esqueceram o que [eles mesmos] eram no primeiro tempo, quando também tinham cultura”, diz Kopenawa (ibidem, pp. 251-2). Esquecimento e enganação estariam, assim, na base do modo de ser desmedido e catastrófico dos brancos: por isso eles “guerreiam sem medida”, acumulam mercadorias com exagerada avareza, e cavam o solo sem descanso, a procura de metais e minérios que *Omama* deixara escondidos debaixo da terra propositalmente: são “anti-alimentos”, fazem mal aos humanos. Não seria possível analisar em detalhes aqui a associação

---

17 Deve-se notar que “origem” aqui não denota um ponto específico ou fixo no tempo, uma vez que não é assim que é pensada a temporalidade do mito, mas antes aproxima-se da noção de procedência. O povo da mercadoria esqueceu de onde veio, ou como ele veio a ser, esqueceu sua própria genealogia, por assim dizer. Discutiremos brevemente a noção de esquecimento aqui empregada, e sua complexidade, mais adiante na parte final do texto.

yanomami entre a mineração devastadora, as epidemias endêmicas que matam seu povo e a iminência de uma nova queda do céu. Basta indicar que no espelho yanomami a compulsiva busca ocidental por fundamentos no solo do espírito, até sua completa desestabilização, aparece refletida como uma compulsiva escavação do solo terrestre, buscando dele extrair precisamente aquilo que – sem que os brancos o saibam – dá sustentação ao céu de um mundo cuja estabilidade depende da agência humana.

A rejeição de *Teosi* por parte de Kopenawa – “*Teosi* é antes o nome de *Yoasi*, o irmão mau de *Omama*”, enfatiza – se conclui com a surpreendente sentença: “Hoje *Teosi* está morto, assim como *Omama*. Deles só restam os nomes, seus valores de fantasma” (ibidem, p. 277). A morte, aliás, é um aspecto fundamental do contraste feito por Kopenawa entre o povo da mercadoria e o povo da floresta. Neste, os brancos, com suas “cabeças cheias de esquecimento”, são descritos como um povo que se esforça para ignorar a morte – querem esquecê-la, e apenas por isso têm seu pensamento fixado em mercadorias que, diante da iminência da morte, não possuem qualquer valor. O fato de que na cosmologia yanomami o demiurgo *Omama* já morreu – o que não constitui um problema nem o impede de ter alguma agência no mundo – serve para mostrar quão diferente é o solo em que nos movemos aqui em relação àquele do Deus cristão, algo que se evidencia ainda mais se levamos em conta o fragmento 11 [99], do final de 1887, no qual Nietzsche relaciona o niilismo com a crença nas categorias da razão: “a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo – medimos o mundo em conformidade com categorias que se referem a um mundo puramente fictício”.

Grosso modo, são três as categorias elencadas por Nietzsche enquanto categorias-sustentáculo de um determinado modo de conferir valor ao homem e à existência – e ter sido capaz de fazer isto era, recordemos, uma das principais vantagens da hipótese moral cristã. São elas: as categorias da meta, da unidade e do ser. O niilismo seria ocasionado, assim, em primeiro lugar, pela compreensão de “que com o devir *nada* é obtido, *nada* é alcançado” (NIETZSCHE, FP, 1887, 11 [99]), de que não existe, como diz Giacoia, “nenhum alvo no vir a ser” e que, portanto, “o acontecer do mundo e da história não são processos que se desenvolvem tendo em vista um fim [...], ao qual estaria ligado o seu sentido e valor” (GIACOIA, 2013, pp. 233-4). Nesse contexto, a visão apocalíptica da história própria do cristianismo – visão que os missionários ilustravam tão bem em seu esforço de fazer os yanomami não apenas aceitarem Cristo como seu Salvador, mas sobretudo, de lhes fazer entender a “necessidade de um Salvador” – vê-se igualmente embasada na categoria da finalidade. E precisamente esta finalidade, rebatida sobre a temporalidade pela a noção de salvação, não parece encontrar respaldo nas palavras de Kopenawa. O que os yanomami querem, segundo ele, é continuar vivendo como seus antepassados viviam, desde o primeiro tempo, ouvindo os cantos e as palavras dos *xapiri*, pois, diz Kopenawa “sua história não tem fim” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 508).

Em segundo lugar, o niilismo adviria do estabelecimento – e posterior interdição – de uma “totalidade infinitamente valorosa”, de uma “organização em todo acontecimento”, enfim, de “um todo infinitamente superior”, diz Nietzsche, através do qual o homem pudesse acreditar em seu próprio valor. Em uma palavra, Deus. Novamente, aqui, é patente como a figura de *Omama* e a dinâmica do mito são refratárias a esta descrição. Mesmo enquanto demiurgo, *Omama* certamente não se identifica com uma totalidade

deste tipo. Ele não representa um “todo racional, de valor absoluto”, por meio do qual o homem pudesse reconciliar “a finitude aleatória e o infinito necessário”, para usar a formulação de Giacoia (GIACOLA, 2013, p. 234). Ao contrário, *Omama*, apesar de seu destaque, é uma entre outras figuras mitológicas – ele tem parentes, morre e por vezes se engana – enfim, ele participa, a seu modo, da mesma dinâmica conflitiva que rege a vida dos yanomami.

Por fim, o niilismo seria ocasionado pela própria condenação do mundo do vir a ser e pela invenção de um mundo verdadeiro, identificado com o ser. Há que se enfatizar: Kopenawa não apenas acusa de mentirosas as palavras de *Teosi*, mas afirma que suas próprias palavras são verdadeiras. Esta afirmativa, bem como a diferenciação entre o xamã que conhece os *xapiri* e as “pessoas comuns” da tribo – diferenciação, aliás, que demonstra a necessidade de investigar o sentido da ascese nesse contexto – poderia talvez indicar uma tal separação operante aqui. Entretanto, seja qual for o significado da noção de “verdade xamânica” em jogo n’*A queda do céu*, não creio que ela precise ser compreendida em chave metafísica e de forma antitética ao mundo. Pois, segundo Kopenawa, o conhecimento xamânico não nega ou condena o mundo, ele o *expande* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 506).

Longe de subscrever o antagonismo que se segue a uma milenar crença nas categorias da razão, *A queda do céu* termina com uma exaltação do conhecimento xamânico, visto por Kopenawa como única alternativa para salvaguardar os yanomami da insaciável obsessão de tentar virar branco, e os próprios brancos, do esquecimento que assola seus pensamentos. Mas Kopenawa admite, num dispositivo retórico que ecoa Nietzsche: talvez os brancos ainda sejam surdos às suas falas, talvez, por isso mesmo, suas palavras sejam póstumias (ibidem, p. 486).

## De perto e de longe

Naturalmente, não presumimos ter esgotado este assunto neste breve excuro. Dentre as questões que demandam maior desenvolvimento em outra ocasião, além de uma investigação mais detida da noção de “verdade xamânica” e do sentido da ascese no xamanismo, mencionadas acima, gostaríamos ainda de ressaltar duas outras cuja consideração é particularmente relevante, tanto para uma comparação geral com Nietzsche, quanto tendo em vista a temática do niilismo especificamente. A primeira é a tarefa de esclarecer mais detalhadamente as concepções de “memória” e “esquecimento” em jogo nesse contexto, bem como de contrastá-las com a descrição das faculdades ativas da memória e do esquecimento presentes na *Genealogia da moral*. A segunda, relacionada à primeira, diz respeito à interpretação da violência, ou antes, da vingança e da guerra – termos que, no contexto ameríndio, frequentemente se confundem ou mesmo se identificam.

A começar pela memória e pelo esquecimento, cabe notar que as afirmativas de Kopenawa de que os brancos teriam esquecido as palavras de *Omama* e mesmo os ensinamentos de seus antepassados devem ser complementadas por sua constatação de que os brancos, entretanto, não sabem “pôr os mortos em esquecimento”. Assim, tanto a ausência de memória quanto a incapacidade de esquecer são vistas como problemáticas e caracterizam o modo de ser ocidental. Uma mesma acusação de

fundo subjaz a ambas as críticas: os brancos esquecem do que é preciso lembrar (as palavras de *Omama*, a sabedoria de seus ancestrais) e ressentem o que é preciso esquecer (os mortos e seus rastros, as mercadorias). Em suma, aqui também memória e esquecimento são faculdades contrárias (*Gegenvermögen*), que funcionam juntas, e portanto, falham conjuntamente. Isto pode levar a formulações aparentemente contraditórias, ou ao menos estranhas, tais como: “os brancos não destroem os bens de seus defuntos” – isto é, não põem seus defuntos “em esquecimento” – precisamente “porque seu pensamento é cheio de esquecimento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 410). Mas esta afirmação pode igualmente ser compreendida como expressando a noção de que perder a memória (da vontade) é perder *a medida*. Assim, é porque esqueceram do que era essencial lembrar (esquecimento negativo) que os brancos já não reconhecem mais a importância de esquecer determinadas coisas, para livrar de dor e de rancor a consciência (esquecimento positivo):

É por isso que quando alguém morre logo damos um fim em todos os seus objetos. [...] Tratamos de não deixar sobrar nenhum rastro seu. [...] Foi o que as palavras de *Omama* ensinaram a nossos antepassados e nós seguimos o caminho deles. Não é coisa recente, não! É desse modo que os vivos conseguem estancar a tristeza que sentem quando veem objetos e rastros deixados pelos que não estão mais na terra. Assim, sua dor vai passando e seu pensamento pode ir se acalmando aos poucos. Caso contrário, a saudade dos mortos e a raiva de seu luto nunca mais teriam fim. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 410-411)

Esta função positiva desempenhada pelo esquecimento nos ritos funerários yanomami harmoniza-se bem com a reconstrução que faz Brusotti do esquecimento enquanto faculdade inibidora (*Hemmungsvermögen*) em Nietzsche: “ela é a faculdade ativa de excluir algo da consciência, e isso no duplo sentido de que ela bloqueia o caminho de algo para a consciência, ou impele algo para longe dela. [...] Não há então qualquer incapacidade de se lembrar de algo” (BRUSOTTI, 2014, pp. 106-7). No contexto yanomami, a “assimilação psíquica” (“*Einverseelung*”, GM, II, §1) possibilitada pelo esquecimento dá-se inclusive por meio de uma concomitante “assimilação física” (“*Einverleibung*”, GM, II, §1): a ingestão ritualizada das cinzas dos mortos.

Quando negativado ou desmedido, o esquecimento yanomami equipara-se à uma obstrução mental ou à incapacidade de pensar com clareza, e é frequentemente descrito como um estado de sonolência e confusão mental. Por outro lado, mantendo ativa a memória – o que inclui lembrar do que deve ser esquecido – pensa-se com clareza, e permanece sendo possível “seguir os rastros dos antepassados”, reatualizando assim o âmago de seu pensamento. Dentre os modos de ser herdados destes últimos, porém, estão também a guerra e a prática da vingança, o que nos leva ao segundo ponto elencado.

Em *Ecce Homo* (“Porque sou tão sábio”, §6), Nietzsche destaca “estar livre do ressentimento” como um dos motivos pelos quais ele deve ser grato à sua “longa enfermidade”. Afirmando que “estar doente é em si uma forma de ressentimento”, o filósofo mantém-se junto às suas concepções tardias acerca da nocividade da reação, sobretudo para os doentes: “Porque nos consumiríamos muito rapidamente

se reagíssemos, não reagimos mais: esta é a lógica”<sup>18</sup>. Caracterizando, uma a fraqueza, outra a força, a reação ressentida da vingança diferencia-se contudo da guerra:

Outra coisa é a guerra. Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. *Poder* ser inimigo, ser inimigo — isso pressupõe talvez uma natureza forte, é, em todo caso, condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto *busca* resistência: o *pathos* agressivo está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza. (NIETZSCHE, EH, *Porque sou tão sábio*, §7)

Guerra e vingança misturam-se no “flechar-se mutualmente” descrito por Kopenawa. A figura do inimigo – e a necessidade de possuí-los – confunde-se com a figura daquele que exerce e sobre o qual é exercida a vingança. Novamente, não seria possível dar conta da complexidade desta temática aqui, sobretudo tendo em vista a relação profunda entre a guerra-vingança e a predação ou a caça no contexto ameríndio. Gostaríamos assim apenas de indicar que a *A queda céu* contém também uma crítica ao modo de guerrear dos brancos, visto como desmedido e monstruoso.<sup>19</sup> Diferentemente dos brancos, que guerreiam sem medidas por mercadorias, a guerra-vingança dos yanomami liga-se antes à expressão da raiva e do luto. Vingarse faz parte dos rituais funerários como uma espécie de contrapeso ao esquecimento, servindo para dar vazão à raiva do luto apenas enquanto este não terminou de ser produzido: “A dor e o choro do luto duram várias luas, enquanto as cinzas funerárias não forem postas em esquecimento.”; apenas depois que “a raiva passa, [e] os pensamentos se acalmam” tem fim o ciclo de vingança (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 449). Assim, em vez da conceptualização e desenvolvimento da culpa moralizada, como no caso da *Rache* e do *Ressentiment* narrados por Nietzsche, a guerra-vingança yanomami parece ligar-se mais à uma heurística da raiva e da agressividade, de sua expressão, exaltação e comedimento.

Sem dúvidas, merecem maior desenvolvimento tanto a significativa conexão entre memória, guerra, vingança, ressentimento e niilismo em Nietzsche, quanto a comparação entre o caminho descrito na *Genealogia da moral* – que culmina potencialmente na “última vontade do homem”, isto é, no niilismo (NIETZSCHE, GM, III, §14) – e o rico material etnológico que se encontra n’*A queda do céu*, com seu hipotético diagnóstico

---

18 A passagem continua: “E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido — para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa [...]” (NIETZSCHE, EH, *Porque sou tão sábio*, 6). Para um breve resumo da evolução das posições de Nietzsche acerca da reatividade e da vingança, vide nota 8 acima.

19 É necessário enfatizar que a guerra exaltada por Nietzsche, que é expressão de força sobre força e liga-se à coragem, evidentemente não se confunde com a guerra concreta dos brancos criticada por Kopenawa, que é desmedida precisamente por massacrar inclusive quem não é “guerreiro”, sendo expressão de covardia, não da bravura guerreira da qual se orgulham os yanomami. Sobre a guerra dos brancos, Kopenawa comenta: “Porém, o que os brancos chamam de “guerra” em sua língua é algo de que não gostamos. Eles afirmam que os Yanomami não param de se flechar, mas são eles que realmente fazem guerra! Nós, com certeza, não combatemos uns aos outros com a mesma dureza que eles. Se um dos nossos é morto pelas flechas ou pela zarabatana de feitiçaria de um inimigo, apenas revidamos do mesmo jeito [...]. É muito diferente das guerras nas quais os brancos não param de fazer sofrer uns aos outros! Eles combatem em grandes grupos, com balas e bombas que queimam todas as casas que encontram. Matam até mulheres e crianças! E não é para vingar seus mortos, pois eles não sabem chorá-los do nosso modo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 442).

indígena do niilismo europeu. Este percurso e excuro pretendia tão somente acercar-se do problema do niilismo, de perto e de longe.

## **Bibliografia**

ALBERT, B. *Temps du sang, temps des cendres: Représentation de la maladie, espace politique e système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Paris. Thèse (Doctorat). Université de Paris x-Nanterre, 1995.

\_\_\_\_\_. Ouro canibal. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. (orgs). *Pacificando o branco - Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997.

\_\_\_\_\_. Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose: 'Aktiv' und 'Reativ' in Nietzsches Genealogie der Moral. *Nietzsche-Studien*, 30, 2001.

\_\_\_\_\_. Reagir e não reagir: filosofia e psicologia no Crepúsculo dos ídolos. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, pp. 373-388, jul/dez, 2010.

\_\_\_\_\_. O "autoapequenamento do homem" na modernidade: Estudo sobre a Genealogia da moral de Nietzsche. In: MUNIZ GARCIA; ANGIONE, L. (orgs). *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas: Editora PHI, 2014.

\_\_\_\_\_. Tensão: um conceito para o grande e o pequeno. *Dissertatio*, Pelotas, n. 33, 2011.

\_\_\_\_\_. Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de Para Além de Bem e Mal: "Contribuição à história natural da moral". *Cadernos Nietzsche*, v. 37, n. 1, 2016.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os meios e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2015.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GIACOIA Jr., O. *Nietzsche, o humano como memória e como promessa*, Petrópolis, Editora Vozes, 2013.

HUGH-JONES, S. Shamans, Prophets, Priests and Pastors. In: THOMAS; HUMPHREY (Orgs). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo de uma cosmologia tupi, Rio de Janeiro, *Mana*, 2 (2), 1996.

NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB). Elaborada segundo a Edição Colli e Montinari das Obras Completas de Nietzsche. Edição coordenada por Paolo D'lorio, 2011. Disponível em: [www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org).

\_\_\_\_\_. *Humano Demasiado Humano I*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *A "Grande Política": Fragmentos*. Introdução, seleção e tradução por Oswaldo Giacoia Jr. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n°3*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UNB, 2008.

PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e o Ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.

STEGMAIER. *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2016.

TONGEREN, P. V. Nihilism: Nietzsche's Challenging Diagnosis of our 20th and 21th century Culture. In: SINEOKAYA, Y.; POLIJAKOVA, E. (eds). *Friedrich Nietzsche: Legacy and Prospects*. Moscou: LRC Publishing House, 2017.

\_\_\_\_\_. *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018.

TÜRCKE, C. *Fundamentalismus - Maskierter Nihilismus*. Springe: zu Klampen Verlag, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Rio de Janeiro, *Mana*, 2 (2), 1996.

\_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

**Recebido em:** 05/Set/2019 - **Aceito em:** 04/Mai/2020.

# Travessia do niilismo: Ensaio sobre a experiência-limite em Foucault

## *Crossing over the nihilism: Essay on the limit-experience in Michel Foucault*

**Jefferson Martins Cassiano**

Doutorando em Filosofia pela UnB  
jeffmarcas@hotmail.com

**Resumo:** A proposta desse texto é pensar o niilismo possibilitado por uma experiência do pensamento, a partir da noção de experiência-limite de Michel Foucault. Para tanto, adota-se um estilo ensaístico que elabora o argumento sobre temas como a filosofia da suspeita, a morte do Homem e a experiência da crítica literária. Ainda que o niilismo não seja um conceito no qual Foucault se deteve, as implicações de um fenômeno histórico-cultural do niilismo compõem em suas considerações. Nesse sentido, a noção de experiência-limite pode ser uma maneira de se pensar em tempos de niilismo.

**Palavras-chave:** Niilismo; Experiência-limite; Filosofia da suspeita; Morte do Homem.

**Abstract:** *This article aims to think about how nihilism is made possible by an experience of thought, starting from the idea of a limit-experience by Michel Foucault. For this purpose, an essayist style is adopted in order to elaborate an argument on themes such as the philosophy of suspicion, the death of Man and the experience of the literary criticism. Although nihilism is not a concept in which Foucault restricted his research, the implications of a historical-cultural phenomenon of nihilism appear in his considerations. Thus, the concept of limit-experience might be a way of thinking in times of nihilism.*

**Keywords:** *Nihilism; Limit-experience; Philosophy of suspicion; Death of Man.*

### **Introdução**

Desculpe se esta introdução pode parecer uma advertência. A proposta desse texto é pensar o niilismo possibilitado por uma experiência do pensamento, a partir da noção de experiência-limite de Michel Foucault. Para tanto, é preciso distinguir “estar junto” de “pensar com”. “Estar junto” com Foucault significa explorar sua filosofia como se fosse didática: aprender seus conceitos, identificar seus temas, conhecer seus métodos. Seu principal aspecto é determinar com exatidão as informações. Já “pensar com” se refere a um pensamento crítico como se fosse ensaio: expor as ideias, considerar os pontos de vista, sugerir hipóteses. Seu principal aspecto é construir



um argumento reflexivo. Este texto pretende se orientar pelo “pensar com” Foucault na medida do possível de “estar junto” ao autor. Isso possibilita se afastar da leitura didática acerca da arqueologia para ensaiar uma filosofia da suspeita em Foucault. Ainda que o niilismo não seja um conceito no qual Foucault se deteve, as implicações de um fenômeno histórico-cultural do niilismo compõem em suas considerações. Nesse sentido, a noção de experiência-limite pode ser uma maneira de se pensar em tempos de niilismo.

## Pensar em tempos de niilismo

O niilismo não é um tema conceitual com o qual se ocupa a obra de Michel Foucault. Isso não significa, porém, que o pensador francês não pode contribuir com a reflexão. Lidar com o niilismo é uma questão complexa. Como adverte Bergson (2013, cap. IV; cf. HEGEL, 1969, cap. I), na história da filosofia o “nada” (*nihil*) impulsiona a lógica do dualismo metafísico, na qual a ideia do ser somente se apresenta mediante passagem do não-ser<sup>1</sup>. Costuma-se atribuir ao *Tratado sobre o não-ser* (2007) do sofista Górgias<sup>2</sup> a primeira doutrina do niilismo; também Santo Agostinho, em *De Magistro* (1979), constata as dificuldades que o signo “nada” traz para a comunicação do conhecimento. Nesse caso, para pensamento clássico da antiguidade está em questão a realidade, a verdade e a existência do nada. Na modernidade, se percebe um novo debate expresso na sentença de Leibniz (1982, § 7): “por que existe alguma coisa em vez do nada? Afinal o nada é mais fácil e simples que alguma coisa”. Diante desta questão, o racionalismo, o idealismo e o romantismo se envolvem em disputas acerca dos modelos teóricos. Autores como Jacobi, Stirner, Leopardi, Jean Paul contestam que há uma primazia do nada dentro dos grandes sistemas filosóficos, atribuindo ao termo “niilismo” o tom pejorativo da irracionalidade e da radical negação com que acusam e condenam a impotência das justificativas e fundamentos da realidade pela demonstração dos conceitos lógicos da Razão (PECORARO, 2007). Se a realidade, existência e verdade se tornam dependente da dedução especulativa, então só se pode chegar ao nada.

Com o pessimismo de Schopenhauer (1969, livro IV), o niilismo assume um aspecto positivo, na medida em que a quietude do nada se torna a única salvação para a dor e sofrimento do mundo. No entanto, deve-se a Nietzsche a aceitação do niilismo como fenômeno histórico-cultural que busca definir as civilizações do Ocidente. No pensamento de Nietzsche, o niilismo assume um posto de protagonismo em suas interpretações, principalmente nos últimos anos de atividade do autor. Nietzsche faz do niilismo um termo reticular e complexo em sua filosofia, pois apresenta-o como fenômeno histórico-cultural (*morte de Deus*), como sintoma psicológico (*vontade de nada*) e mesmo como processo antropológico (*último homem*)<sup>3</sup>. Não obstante, o niilismo parece ser necessário para a afirmação do anunciado projeto nietzschiano de transvaloração (*umwertung*) de todos os valores e seus referentes: além-do-homem

1 A partir da crítica de Bergson, considero a dialética de Hegel Ser – Nada – Devir, o ápice dessa lógica.

2 Segundo tese de Górgias: (a) nada existe; (b) se algo existe, não seria cognoscível; (c) se algo fosse cognoscível, não seria comunicável, (d) se fosse comunicável, não seria compreensível.

3 Refiro-me à presença do tema da morte de Deus que ocorre respectivamente nas obras: *Gaia ciência* (1882); *Genealogia da moral* (1887) *Assim falava Zaratustra* (1883-85).

(*Übermensch*), autossupressão da moral e a doutrina do eterno retorno. A partir do filósofo do martelo, o niilismo se vincula decididamente com os sentidos de crise, catástrofe, declínio, decadência. Desde então, o niilismo se enraíza como temática decisiva na filosofia do século XX, presente nas reflexões existencialistas de Sartre e Heidegger. Além disso, próximo à atualidade, autores como Baudrillard, Leo Strauss, Vattimo, Lyotard, Jean-Luc Nancy revisitam e reformulam a questão do niilismo para demandas de nosso tempo.

Nesse sentido, pode o pensamento de Foucault ser inscrito nessa tradição, uma vez que o autor não lida diretamente com esta questão? Ora, apesar de Foucault não procurar definir conceitualmente o niilismo em suas obras, isso não significa que seu pensamento seja indiferente sobre esta questão. O exemplo pontual é a relação entre a morte de Deus e a morte do Homem ao fim de *Les mots et les choses*. Sendo a morte de Deus o símbolo maior para o advento do niilismo, então é plausível pensar que a evocação feita por Foucault tenha como consequência alguma relação com o niilismo. Esta hipótese não pretende ser justificada por uma análise exegética que busque um sentido ocultado pelo autor; ela pode ser considerada a partir de uma *experiência do pensamento*, a qual visa construir um argumento reflexivo que opere com questões pontuais. Esta pontualidade já se expressa com relação à complexidade do termo niilismo. Como visto, o termo adquire conotações de doutrina filosófica, modelo teórico de negação e também episódio de crise cultural. Para os devidos fins desse texto, o argumento se desenvolve a partir das implicações do niilismo nietzschiano. Além disso, eis outro ponto importante: uma vez que ao longo de sua pesquisa Foucault faz referência a temas nietzschianos (morte de Deus, genealogia, vontade de verdade), mas não considera o niilismo com o mesmo rigor, é preciso atingir esta questão por meio de outra via. Nesse caso, o auxílio provém do diálogo entre Jünger e Heidegger sobre a possibilidade de ruptura com a condição do niilismo nietzschiano. É nesse contexto de análise que se pretende argumentar em proveito da experiência-limite.

Não obstante, é preciso se ocupar prioritariamente com a questão: Foucault é um niilista? Não é incomum encontrar o nome de Foucault vinculado as mais variadas discussões sobre o niilismo; no entanto, é a crítica de Merquior que atribui à filosofia foucaultiana a etiqueta de niilista<sup>4</sup>. Em *Foucault ou o niilismo de cátedra*, o autor faz uma avaliação negativa da pesquisa de Foucault, assinalando tanto erros factuais quanto de raciocínio. Merquior (1985, p. 240) também critica a postura intelectual do pensador francês, associando-o ao que chama de neo-anarquismo: “assim, Foucault aparece como sendo altamente representativo de ambos os elementos definidores do neo-anarquismo: negativismo e irracionalismo”. Nesse sentido, o pensamento de Foucault manifesta o sintoma doentio do niilismo de seu tempo, que para Merquior se trata de um tipo de niilismo da negatividade, aquele que ironicamente busca destruir as bases sobre as quais permanece. Além disso, Merquior (1985, p. 247) censura o “cinismo subversivo” de Foucault: “faz parte de seu negativismo beneficiar-se disso [diga-se, a reputação da boa instituição] sem maiores escrúpulos morais”. O comentador não encontra na filosofia de Foucault nenhum lugar para as verdades e o progresso racional

---

4 Para outras considerações sobre o assunto, recomendo a leitura de VEYNE, *Foucault and going beyond (or the fulfillment of) nihilism*, 1992; GLÜCKSMANN, *Michel Foucault's nihilism*, 1992; OLIVIER, *Penser au temps du nihilism*, 1995.

promovido ao longo da história, e por essa razão acusa Foucault de, apesar de tudo, pretender que seu próprio discurso seja laureado com as honras da verdade<sup>5</sup>. Por fim, avalia que Foucault não traz nenhum novo sentido ou avanço à filosofia, sendo apenas mais um capítulo de uma velha história; segundo Merquior (1985, p. 245): “tal como Sartre, há muitos anos, Foucault havia aprendido a destilar o elixir da Pura Negação”.

Poucos acompanham Merquior em suas declarações<sup>6</sup>, uma vez que o comentarista empreende uma “leitura canônica” da filosofia, isto é, aquela que consagra a descoberta das causas e das verdades e suas consequências. Isso leva a crer que a filosofia de Foucault incorre em um grave erro de historiografia, uma vez que é incapaz de explicar as liberdades democráticas a partir de seus termos. Com o passar dos anos, não há mais dúvida sobre a contribuição e importância dos estudos de Foucault para a atualidade. De nenhuma forma o pensamento crítico de Foucault pode se reduzir a um niilismo da negatividade. Os apontamentos de Merquior acertam com relação ao pessimismo niilista nas filosofias pós-guerras, porém se equivocam em seus argumentos. De maneira mais ponderada, Dreyfus e Rabinow (1983, p. 89) expressam que “há, portanto, um sentido importante no fato de que o niilismo de Foucault é sempre um niilismo mitigado. [...] Assim, Foucault não é mais nem menos niilista do que qualquer um em nossa cultura”. Ao contrário de Merquior, a afirmação feita por Dreyfus e Rabinow parece concordar melhor com o que se encontra e percebe das obras de Foucault. Sabe-se que em muitos aspectos a geração pós-guerras de Foucault se alinha com um tipo de pensamento que Ricoeur denomina “mestres da suspeita”: Freud, Marx e Nietzsche (RICOEUR, 1965, pp. 43-44; FOUCAULT, 1994, I, pp. 564-74)<sup>7</sup>.

Esta filosofia da suspeita invariavelmente é atraída para a crise da Razão, ou seja, para uma crítica à crença na racionalidade e aos seus instrumentos de dominação (FOUCAULT, 1990, pp. 35-63)<sup>8</sup>. Nesse caso, faz total sentido entender por meio da filosofia da suspeita qual é a relação de Foucault com o niilismo. Contra a etiqueta de niilista da negatividade dada por Merquior, a resposta de Foucault (1994, IV, p. 386) afirma que “minha opinião é que nem tudo é ruim [negativo], mas tudo é perigoso [suspeita], o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso então temos sempre algo a fazer. Tal posição não conduz à apatia [niilismo], mas ao hiperativismo pessimista”. Que se admita esta asseveração de Foucault como ponto de partida. Importa observar o jogo entre ruim, perigoso e apatia e sua tradução em termos de valor negativo, filosofia da suspeita e falta de sentido. Foucault afasta o juízo de valor e com isso a avaliação de valores morais tão fundamentais à genealogia de Nietzsche. Entretanto, concorda com a filosofia da suspeita que busca outras formas de interpretação, o que também se enquadra às pretensões nietzschianas (SAMPAIO,

---

5 Nesse sentido, Merquior parece acusar Foucault de incorrer no que Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas denominam de *contradição performativa*, isto é, declarar afirmações com pretensões de validade que violam os pressupostos da argumentação.

6 Exemplos mais evidentes de adesão às críticas de Merquior provêm de Sergio Paulo Rouanet, *As razões do Iluminismo* (Companhia das Letras, 1987); Alan Swingewood, *Foucault/Michel Foucault Book* (British Journal of Sociology, 1987, vol. 38, n. 2).

7 Foucault considera que Nietzsche, Marx e Freud desenvolveram novas técnicas de interpretação a partir de uma suspeita da linguagem.

8 Esta é uma característica de pesquisa e reflexão que os trabalhos de Foucault compartilham com a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt.

2013). Logo, a lida de Foucault com a questão do niilismo não se apresenta como avaliação entre bem e mal (NIETZSCHE, 1998, 1ª dissertação), mas como uma análise dos perigos de se viver numa era dos limites extremos (JONAS, 2006, pp. 352-53)<sup>9</sup>. Que seja dito, este risco está instalado de forma permanente após Hiroshima e Nagasaki.

Ora, os perigos do niilismo e a suspeita de sua consumação são temas do debate entre Jünger e Heidegger na década de 1950. Em um texto dedicado a Heidegger, *Sobre a linha*, Jünger adota a definição nietzschiana de niilismo como decadência dos valores supremos. Neste ensaio, “linha” significa o ponto de viragem para o qual se encaminha a história. Como não ocupa nenhum espaço, a linha marca o “grau zero” cujo encontro já coincide com sua ultrapassagem. A tese de Jünger é que o niilismo representa um processo histórico sem ser um lugar no qual o homem pode habitar ou permanecer; experimentar o niilismo é desde sempre questionar seu acontecimento de superação. O autor interpreta a mobilização planetária do trabalho e da técnica como o estado normal do niilismo (NIETZSCHE, 2013, fragmento póstumo 1887, 9[35]). Trata-se de um impiedoso efeito de massificação, cuja ordem é a automação e disponibilidade total.

A resposta de Heidegger acontece cinco anos após o texto de Jünger, intitulado *Em direção à questão do ser*. Diferente de Jünger que se propõe a pensar para além da “linha”, Heidegger direciona seu questionamento justamente “sobre” a linha. O filósofo de *Ser e Tempo* parece hesitar quanto à definição do niilismo como estado normal, uma vez que compreender a essência do niilismo implica em afirmar a consumação do esquecimento do ser. Ao contrário de Jünger, para quem pensar o niilismo já promove a tentativa de se pensar para além dele, Heidegger recusa que tal ultrapassagem possa ser realizada. Isto deve-se à compreensão de Heidegger de que estar para além da linha do niilismo significa a impossibilidade de se manter a mesma linguagem. Para que a travessia da linha se efetue, é necessário que a própria linha permaneça fixa em algum ponto; porém, segundo Heidegger, o homem e sua linguagem são eles mesmos a “linha” que se quer cruzar. Logo, a tentativa de cruzar a linha permanece condenada à ilusão de que há no niilismo algo como um fim. Para Heidegger (1994, p. 109), “o homem não está somente na zona crítica da linha. Ele mesmo é [...] essa zona e, portanto, a [própria] linha” de modo que “em nenhum caso é a linha pensada como signo da zona do niilismo consumado, aquilo que está frente ao homem como algo ultrapassável. Então também cai a possibilidade de um *trans lineam* e de seu cruzamento”. Antes de pensar a “linha” e sua travessia, se trata de pensar o ser do homem (*Dasein*) e seu lugar no niilismo, seu lugar “sobre” a linha<sup>10</sup>.

Enfim, o debate entre Jünger e Heidegger introduz um objetivo para este texto: pensar em tempos de niilismo. Logo, a hipótese de pesquisa adotada se refere a uma experiência do pensamento que, de acordo com Foucault (1984, pp. 14-15), se trata de

---

9 Refiro-me a um sentimento de que da tecnologia e da medicina podem ocorrer *de modo programado* tanto *o melhor* (a felicidade humana, o bem-estar social) quanto *o pior* (a guerra, a epidemia). Tal posição assemelha-se a proposta da *heurística do medo* de Hans Jonas: “O enorme impacto do princípio responsabilidade não se deve somente a sua fundamentação filosófica, mas ao sentimento geral [...] de que algo poderia ir mal para a humanidade, inclusive o tempo poderia estar em posição no marco de crescimento exagerado e crescente das interferências técnicas sobre a natureza, de pôr em jogo a própria existência”.

10 Um comentário sobre a correspondência entre Jünger e Heidegger é feito por Alain de Benoist, *Jünger Heidegger & nihilism*, traduzido para língua inglesa por Greg Johnson, disponível em: <https://www.counter-currents.com/2010/07/junger-heidegger-nihilism/>. Acesso em: Jan/2020.

um esforço para abrir espaço a um movimento de transformação que considere “filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento”, o que consiste em “tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente”, e não por acaso Foucault imediatamente menciona que “o ‘ensaio’ – que é necessário entender como experiência modificadora [...] – é o corpo vivo da filosofia”. É justamente esta tentativa ensaística que se quer aplicar ao que parece ser o ápice da suspeita foucaultiana: a morte do Homem. Não obstante, deve-se considerar que esta suspeita está atravessada pelo niilismo nietzschiano da morte de Deus. Ora, assim como o debate entre Jünger e Heidegger, a suspeita de Foucault pode implicar em uma travessia do niilismo.

### **Morte de Deus, morte do Homem**

Se observada desatentamente, a sentença na qual Foucault (1966, p. 353) afirma ser a morte de Deus sinônimo para a morte do Homem parece ser claramente enunciada por um niilista. Contudo, a filosofia de Foucault não se define nesse termo. Nesse caso, é fundamental contextualizar a obra *Les mots et les choses* e suas referências a Nietzsche. *Les mots et les choses* é uma das principais obras de Foucault e teve uma recepção especialmente pautada pela leitura da epistemologia francesa praticada na época (FOUCAULT, 1994, IV, pp. 763-76). No entanto, a obra chama a atenção pela abrangência de temas e abordagens realizadas pelo autor, pois embora o principal conceito apresentado seja o de *épistémè*, Foucault inicia e encerra seu livro com a polêmica da iminente morte do Homem. Essa iminência, por sua vez, está atrelada à filosofia da suspeita nietzschiana conduzida, ou então ao menos iniciada, pela morte de Deus. Ora, se a morte do Homem resulta da morte de Deus, e se a morte de Deus é o maior símbolo propagado por Nietzsche para o advento do niilismo, logo se percebe haver alguma implicação entre o pensamento foucaultiano e o niilismo. A questão é justamente entender: qual implicação?

É difícil negar que Nietzsche seja a referência quando se trata da morte de Deus, mesmo que autores como Mainländer, Hegel, Heine, Feuerbach, Marx, Dostoiévski já tivessem tematizado esse assunto previamente (SAMPAIO, 2012). Contudo, o anúncio de Nietzsche de que ‘Deus está morto!’ não deve ser visto como uma simples profissão de ateísmo ou mera especulação metafísica; Nietzsche utiliza esses elementos para deles extrair as consequências de um niilismo negativo<sup>11</sup>. Trata-se, portanto, de um procedimento que não busca inquirir provas acerca da existência de Deus, mas de realizar uma crítica genealógica de seu ideal (CONSTÂNCIO, 2010). Nesse sentido, parece apropriado que se interprete Nietzsche como um diagnosticador da crise da civilização ocidental, em vez de assassino de Deus. Na filosofia nietzschiana, a morte de Deus pode representar tanto a síntese de sintomas da decadência cultural do Ocidente quanto a consequência de uma radical consumação dos ideais e valores da Modernidade. Assim, pode-se atribuir à morte de Deus o aspecto de fenômeno histórico-cultural da Modernidade, o mesmo sentido empregado por Foucault ao relacionar a morte de Deus à morte do Homem (MOURA, 2005; GIACOIA, 1997).

---

11 Justifico esse argumento em outra ocasião. Cf. CASSIANO, *A lógica do niilismo*, 2018, pp. 258-85.

No famoso aforismo 125 de *A gaia ciência*, indaga o homem louco: “Procuro Deus! Procuro Deus! Para onde foi Deus?”, ao que se segue, “já lhes direi! Nós o matamos – você e eu. Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!”. Mais do que um atestado de ateísmo, Nietzsche aponta para a ruptura com o vínculo transcendente que transfere garantias aos valores supremos da civilização europeia. Para Heidegger (2003, p. 479), a palavra de Nietzsche: “Deus está morto!”, nomeia o colapso do âmbito das ideias (mundo suprassensível) e dos ideais (transcender ao divino) da existência humana: “se Deus está morto enquanto o fundamento suprassensível e quanto à meta de todo o real [...] então não resta mais nada, junto a que o homem possa se manter e em direção a que ele possa se direcionar”. Desse evento decorre a tomada de consciência histórica que visa compreender a existência humana não-divina e sem qualquer sentido teleológico.

Por essa razão, Nietzsche (2001, § 357) exalta o ateísmo como sinal de força e vigor contra o ideal ascético da moral de rebanho: “o ateísmo incondicional e honesto é o pressuposto de sua colocação dos problemas, como vitória obtida com grande custo pela consciência europeia”. Em um sentido similar, Nietzsche (2001, § 370) proclama seu próprio pessimismo: “chamo, portanto, a esse pessimismo do futuro – porque vai chegar! Vejo-o avançando – o pessimismo dionisíaco”. Ateísmo e pessimismo são aspectos da vida moderna assumidos por Nietzsche (2013, fragmento póstumo 11[411]) e que conduzem sua reflexão até seu ponto mais trágico, sua autoafirmação: narrar como o primeiro niilista que viveu o niilismo até o fim, a história dos próximos 200 anos. Assim, no que diz respeito aos sintomas de decadência, a morte de Deus, como o grande acontecimento da Modernidade, assinala o aumento do pessimismo e do ateísmo no pensamento ocidental, resultado da prostração de um pensamento tipicamente metafísico, especulativo e moral (KAUFMANN, 1974, pp. 97-106; STRAUSS, 1953)<sup>12</sup>.

Já com relação à radical consumação dos valores e ideais da Modernidade, pode-se interpretar a morte de Deus como a exigência extrema dos preceitos da *Aufklärung*. Entendida como processo de desmitificação (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), a *Aufklärung* eleva a liberdade da vontade humana acima das superstições que outrora governavam, iniciando um movimento de autonomia do homem em todas as questões (KANT, 2013), cujo resultado deve executar o total esclarecimento e emancipação social. Nietzsche, entretanto, crê que os ideais de esclarecimento e emancipação expiram na sombra enquanto a autonomia da vontade permanece cativa da Razão. A *Aufklärung*, em vez de extirpar os ideais divinos, erigiu a Razão como seu ídolo mais auspicioso, censurando os instintos e afetos em favor de conceitos lógicos, isto é, subvertendo o valor da vida em idealismo; nesse caso, o idealismo representa um dos tipos do que Nietzsche (1998, 3ª dissertação) chama de ideal ascético. Segundo Nietzsche (2006, cap. 3, § 4): “os ‘conceitos mais elevados’, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles [os filósofos] põem no começo, como começo”, concluindo que “assim os filósofos chegaram ao seu estupendo conceito de ‘Deus’... O último, o mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si, como ente realíssimo”.

---

12 Incluo com ressalvas a interpretação de Leo Strauss, que considera Nietzsche o primeiro filósofo que enfrenta o problema do relativismo; porém, diferente do ateísmo e do pessimismo, Nietzsche não se refere ao relativismo como fenômeno cultural de seu tempo.

Nesse caso, tanto os ideais da Razão esclarecida quanto os do Deus-metafísico desvelam um vazio da mesma espécie: a crença no nada. Assim, a morte de Deus, em vez de dissipar o niilismo rumo à liberdade irrestrita, reserva um caráter negativo e incompleto, pois para Nietzsche (2006, cap. IV, § 8), “o conceito de Deus foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo”. O resultado obtido com a morte de Deus expressa um niilismo negativo. Enquanto o pessimismo e ateísmo se vinculam ao niilismo à medida que refutam a concepção divina do homem, a crítica genealógica às categorias da Razão (GIACOIA, 2013, pp. 223-30) revela as consequências mais extremas da catástrofe do pensamento especulativo, metafísico e moral. Estes aspectos atestam o niilismo como uma crise histórico-cultural do fenômeno da decadência; nas palavras de Nietzsche (2013, fragmento póstumo 9[35]): “em que os valores supremos se desvalorizam”, expresso pela sentença: Deus está morto!

Foucault está atento a este evento chamado por Nietzsche (1998, § 27) de “niilismo europeu”, no qual os valores supremos decaem. Em *Les mots et les choses*, o autor parece suspeitar que a morte do Homem se anuncia como um acontecimento inevitável. No entanto, ao se referir à morte de Deus, evoca uma tensão ao confrontar interesses de uma arqueologia do saber com uma predileção pela filosofia da suspeita. Pode-se dizer que essa tensão se manifesta quando o programa arqueológico afirma que o Homem é uma invenção recente, cuja aposta (ou suspeita) seja que o limiar de uma nova *épistémè* venha apagar o Homem como se fosse um rosto de areia na beira do mar (FOUCAULT, 1966, pp. 396-98; cf. também p. 353, p. 319). Como nota com perspicácia Ricoeur (1967, pp. 800-21), uma análise tal como pretendida pela arqueologia foucaultiana compreende o Homem como um *corpus* fechado, limitado, já constituído e, nesse sentido, um arquivo morto, pois a arqueologia visa realizar a descrição dos discursos dispersos na história, e assim restituir o enunciado sem enunciador. Este aspecto da arqueologia tem para Foucault (1994, I, pp. 607-08) um sentido bastante preciso: indicar a relação ambígua do Homem como sujeito consciente de que sabe e como objeto possível para o saber; segundo Han (2002, cap. I) essa ambiguidade gera dois tipos de análise: a empírica e a transcendental.

Não obstante, Foucault (1969, p. 25) também afirma ser a arqueologia uma “empresa na qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas; empresa que quer, em troca, revelar como essas sujeições puderam se formar”. Esta característica que se prolonga pela fase genealógica de Foucault, em *Les mots et les choses* passa pela questão da antropologia kantiana. Nesse ponto, a investigação arqueológica se mescla à filosofia da suspeita, na medida em que Foucault (1966, p. 359) declara que “a ‘antropologização’ é, em nossos dias, o grande perigo no interior do saber”. Foucault (1966, p. 353) atribui a Kant a formação do discurso moderno interessado em universais antropocêntricos ao reportar as questões críticas (o que posso saber?; o que devo fazer?; o que é permitido esperar?) à custa da questão: o que é o Homem? Isso constitui o que Foucault chama de sono antropológico do pensamento moderno. Justamente neste contexto o filósofo francês faz referências a Nietzsche, pois tal sono se manifesta em um fenômeno histórico-cultural da Modernidade, que sem ser nomeado de niilismo por Foucault, relaciona a morte de Deus à morte de Homem.

Enquanto Nietzsche cria um tipo de antagonismo ao relacionar a morte de Deus com a promessa do *übermensch*, Foucault se refere à morte de Deus e do Homem em um tipo de concepção agonística (CASTELO BRANCO, 2015, p. 38)<sup>13</sup>, na qual se implicam os discursos antropocêntrico e metafísico; assim diz Foucault (1966, p. 396): “Em nossos dias, e Nietzsche ainda indica de longe o ponto de inflexão, que não é tanto a ausência ou a morte de Deus que se afirma, mas o fim do homem [...] descobre-se então que a morte de Deus e o último homem estão vinculados”. Para Nietzsche (2001, § 108), o último homem é aquele que consuma a hipocrisia moral à medida que, mesmo após a morte de Deus, procura a sombra do Deus morto no fundo da caverna. Pode-se dizer que para Foucault esta sombra tem os contornos do discurso antropocêntrico, que aliado às tecnologias de biopoder, tende a conduzir a um perigo semelhante ao niilismo examinado por Jünger e Heidegger: fazer da disposição total da vida sua principal negação (PELBART, 2013, p. 14). Nesse sentido, como observa Castro:

A “morte de Deus”, a dissolução dos valores absolutos [niilismo], não possui, para Foucault, nenhum sentido reapropriativo, isto é, a afirmação da “morte de Deus” não implica a recuperação de uma essência humana alienada no divino. Não se trata, de nenhuma maneira, de negar o divino para afirmar o humano. A “morte de Deus” e a “morte do Homem” são [ocorrências] contemporâneas. A arqueologia é uma filosofia carente de toda a referência absoluta, seja divina ou humana, metafísica ou antropológica. (CASTRO, 1995, p. 31)

Percebe-se nesta declaração um aspecto no qual a morte do Homem reverbera por toda a filosofia foucaultiana, visto que por meio desta problematização desponta o surgimento da questão do Homem como uma forma de diagnosticar o presente, segundo atesta Foucault (1994, IV, pp. 222-23): “procurei produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura. Tentei, nessa perspectiva, três modos de objetivação que transformaram os seres humanos em sujeitos”, concluindo que “não é então o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa”.

Em comentários que envolvem a questão acerca da morte do Homem, o posicionamento de Foucault se torna mais preciso e consistente. Nesse caso, mesmo que de um modo um tanto esquemático, pode-se apreender a tese mantida pelo pensador francês a partir de algumas declarações. Assim, a princípio se observa que para Foucault (1994, I, p. 542) o tema da morte do Homem surge a partir de “Nietzsche quando este mostrou que a morte de Deus não era a aparecimento, mas, sim, o desaparecimento do homem, que o homem e Deus tinham estranhas relações de parentesco [...] que Deus estando morto, o homem não poderia não desaparecer”. Se para Nietzsche a morte de Deus se manifesta na decadência dos valores supremos, ou seja, no niilismo europeu, no pensamento foucaultiano (1994, I, p. 202) o parentesco da relação Deus-Homem tem na linguagem o domínio privilegiado de seu efeito: “mais do que nossa afetividade pelo medo do nada, é em nossa linguagem que a morte de Deus tem profundamente repercutido”. Essa identificação viabiliza um argumento interessante: não é na experiência vivida (em termos fenomenológicos) que a morte

---

13 Segundo Guilherme Castelo Branco, a concepção *agonística* da filosofia de Foucault concerne ao enfrentamento entre indivíduos e grupos com diferentes forças (políticas, econômicas) e objetivos distintos no campo sócio-histórico.



de Deus/Homem é sentida; antes é a partir da ausência de funções unificadoras da experiência (como Deus, Homem, Autor, Sujeito, Obra) que se revela o espaço vazio de onde o próprio ser da linguagem emerge.

Foucault (1994, I, p. 817) corrobora a conjuntura da morte do Homem e do ser da linguagem em uma conferência prestada à Sociedade Francesa de Filosofia, na qual afirma que “a morte do homem é um tema que permite revelar a maneira pela qual o conceito de homem funcionou no saber” de modo que “não se trata de afirmar que o homem está morto, mas a partir do tema [...] trata-se de ver de que maneira, segundo que regras se formou e funcionou o conceito de homem”, concluindo de maneira irônica: “contenhamos, então, as lágrimas”. Trata-se de uma crítica às atribuições de originalidade criadora, unidade fundadora do discurso, sentido unívoco (FOUCAULT, 2012)<sup>14</sup> produzido pela função discursiva do conceito Homem. O sono do discurso antropocêntrico se deve a tentativa de recompensar no Homem o funcionamento garantido no pensamento metafísico por Deus, pois segundo Foucault (1994, I, p. 502): “a experiência tem mostrado que, ao se desenvolverem, as ciências do homem conduzem antes ao desaparecimento do homem mais do que a sua apoteose”. Daí o prestígio do autor às chamadas ciências do inconsciente, ou ciências estruturais, cujo (contra-) discurso induz ao desaparecimento do Sujeito, à morte do Homem. E dentre essas ciências elogiadas por Foucault (1994, I, p. 544), a literatura é a mais significativa por cumprir uma função analítica do discurso: “a literatura é o lugar onde o homem não cessa de desaparecer em benefício da linguagem. Onde ‘isso fala’ [ça parle], o homem não existe mais”. Não obstante, é na própria literatura que Foucault (1966, p. 395) encontra uma função crítica da experiência: a literatura “se liberando enfim do que ela teria a dizer para não mais falar senão do fato de que ela é linguagem”. A literatura cortejada por Foucault é aquela que não reduz a linguagem à ordem do Homem, mas aquela que experimenta pensar a linguagem no espaço vazio de sua ausência.

Enfim, este breve esquema de comentários de Foucault tenta expressar um importante aspecto constituinte da tensão entre a análise arqueológica do discurso e a filosofia da suspeita em *Les mots et les choses*. A arqueologia não pode escapar de uma concepção metanarrativa da história como simples periodização sem fazer uso à experiência<sup>15</sup>. A relação entre a morte de Deus e a do Homem aparece como recurso utilizado pelo autor para pensar as objeções do discurso antropocêntrico em termos de experiência. Assim, pode-se dizer que é preciso experimentar a morte do Deus-metafísico, provar seu acontecimento no discurso antropológico para se desvencilhar dos perigos que a própria obra foucaultiana investiga, tais como a normalização da

---

14 Essa crítica se aproxima da ideia expressa pelo termo “*différance*” da desconstrução de Jacques Derrida (*La différance: Marges de la philosophie*, 1972), uma vez que a definição de um significado é sempre protelada na definição de outro significado, e assim por diante, de modo que não há um sentido último que possa impor à linguagem seu limite.

15 Vale esclarecer que o pensamento de Foucault apresenta diferentes “experimentações” da experiência: em *Histoire de la folie* (1961) há uma concepção fenomenológica na descrição da experiência da loucura, referentes à termos como consciência trágica ou crítica; em *Les mots et les choses* (1966) e textos desse período, Foucault elabora a ideia de experiência-limite; já em *Qu'est-ce que les Lumières* (1990) e nos últimos textos, surge na obra de Foucault a noção de experiência atrelada à atitude crítica pensada a partir de um *ethos* filosófico. Indico como principais leituras: GUTTING, *Foucault's philosophy of experience*, 2002. O'LEARY, *Rethinking experience with Foucault*, 2010. FERNÁNDEZ, *Foucault y Rorty*, 2010.

sexualidade, a marginalização das condutas, o enclausuramento dos corpos, a biopolítica como prática social.

Ora, o niilismo de Nietzsche não é justamente a crença de que a sentença “Deus está morto!” é uma consequência extrema da lógica que preside a *Aufklärung*. No entanto, Foucault (1994, IV, p. 669) não repete uma genealogia dos valores tal como faz Nietzsche, pois adota a linguagem literária como um campo privilegiado de pesquisa para extrair das consequências do niilismo (a morte de Deus) uma forma de problematização (a morte do Homem). Logo, pode-se dizer que a morte do Homem conduz Foucault a lidar com a experimentação do niilismo, tanto que seu pensamento busca outra maneira de apontar que a morte do Homem condiciona o que se pode chamar de experiência-limite.

### **Experiência-limite: o Outro do discurso**

Percebe-se que o tema da morte de Deus possui implicações diferentes para Nietzsche e Foucault. Para o filósofo do martelo, a ideia caracteriza o advento do niilismo; já para o arqueólogo francês, é uma filosofia da suspeita que se encontra assinalada nessa tese. Tal filosofia da suspeita se mantém em tensão com a arqueologia, de modo que pode-se distinguir entre a análise do discurso que tem por objeto as ciências do Homem, e as referências à experiência que se destinam à subjetividade. Contudo, é na parte final de sua pesquisa que Foucault dedica ao conceito de experiência uma função central em seu pensamento, quando acresce a sua reflexão o termo *si mesmo* (*soi*), o qual se expressa por meio da experiência e é analisado na forma de subjetividade (FOUCAULT, 1994, IV, p. 697)<sup>16</sup>. Pode-se dizer que dada esta perspectiva foucaultiana, a noção de experiência vem servir como uma prova do acontecimento (FOUCAULT, 1990, pp. 47-48)<sup>17</sup> das produções de discursos, dos efeitos de relações de poder e das técnicas de condutas individuais.

A relevância de se atentar para os aspectos de uma filosofia da suspeita está justamente na possibilidade de destacar a noção de experiência pretendida pelo autor. Enquanto que para Nietzsche o niilismo implica em sintomas de decadência (pessimismo e ateísmo) e em consequência da lógica da *Aufklärung* (idealismo e metafísica), pode-se dizer que para Foucault o niilismo adquire contornos de um fenômeno histórico-cultural conduzido na forma de um discurso antropocêntrico. Isso significa que a morte do Homem serve de recurso a Foucault para problematizar a questão do sujeito não apenas no regime dos saberes, mas também, como pretendo deduzir, no domínio da subjetividade sob a forma de uma experiência-limite. Para tanto, Foucault busca apoio na linguagem da literatura, ou dito com maior exatidão, em certa forma de crítica literária francesa. Em particular, durante a década de 1960, a crítica literária desempenha uma função fundamental para orientação das interrogações filosóficas do autor. É nesse contexto que pode-se entender como se relaciona a passagem da morte do Homem para o que o pensador francês chama de ser da linguagem.

---

16 Foucault afirma ter se dedicado a estudar três domínios da experiência: experiência com relação à verdade, ao poder e à conduta individual.

17 Foucault emprega o neologismo “*éprouve d'événementialization*”, que pode ser traduzido como acontecimentalização ou eventualização.

O tema do ser da linguagem aparece com frequência em *Les mots et les choses* e outros textos de Foucault (1994, I, pp. 233-50; pp. 518-40). Novamente, Foucault evoca Nietzsche, o filósofo-filólogo, como ponto de inflexão do pensamento moderno quando, ao se desviar das designações em si (as essências) lhe interessa quem é designado (as contingências). Diante da pergunta de Nietzsche: quem fala? Foucault (1966, pp. 316-17; cf. também pp. 394-96) encontra a resposta na literatura de Mallarmé: a própria palavra! Nesse ponto se efetua a transição da morte do Homem para o ser da linguagem na filosofia de Foucault (1994, I, pp. 282-83), pois “quem fala”, certamente não é o Homem a partir de sua natureza humana ou consciência de si, mas “a própria linguagem” a partir do distanciamento de toda a origem. Portanto, a reflexão sobre o ser da linguagem revela a abertura da literatura enquanto experiência, em distinção ao discurso enquanto linguagem praticada pela Ciência. Trata-se, enfim, de uma maneira de posicionar a experiência-limite como o Outro do discurso.

Em suas análises, Sabot (2006, pp. 187-88) confere grande importância à literatura no pensamento de Foucault: “a experiência literária aparece de modo recorrente em *Les mots et les choses* como experiência-limite, experiência dos limites ou limiões, no qual o pensamento é atirado para fora dele mesmo, onde se desata a ordem do discurso e onde o impensado se torna possível”; chegando a afirmar que “a arqueologia das ciências humanas encontra sua razão de ser e seu resultado [...] em uma arqueologia da literatura (analisando, em termos de uma ontologia da finitude, a experiência-limite da linguagem)”. De certa maneira, a literatura situa o ponto extremo da modernidade, no qual o pensamento moderno tenta se desvencilhar de si mesmo. Para Foucault, na literatura de Sade, Mallarmé, Roussel coincide o que é tornado impossível de pensar e a possibilidade de se pensar diferente. Ainda segundo Sabot (2006, p. 115), a literatura se relaciona com “a experiência do ser da linguagem, a partir da qual se desfaz a trama de um pensamento e de um saber estabelecidos a partir da figura do homem”, de modo que tal experiência “designa então o limiar crítico da *épistémè* moderna, isto é, esta margem de contestação e transformação”. A literatura moderna apresenta, então, a experiência de pensar o ser da linguagem sem ter que pensar o Homem como sua fonte autêntica<sup>18</sup>.

O apelo ao ser da linguagem é fundamental para as pretensões de filósofo francês, pois por meio dessa temática alcança os usos da linguagem; dito em termo foucaultiano, as práticas discursivas. Percebe-se, então, que Foucault entende (1969, pp. 236-40), por um lado, os usos da linguagem na forma de conhecer, instaurados pelas práticas discursivas, sobretudo das ciências, sendo o objeto de estudo da arqueologia; por outro lado, Foucault (1969, pp. 251-55) identifica na literatura usos da linguagem que não são atidos propriamente à forma de conhecer, mas à forma de experimentar<sup>19</sup>. Eis o lastro formado até a experiência do pensamento foucaultiano: uma vez que na morte de Deus já vigora a experiência do niilismo, a morte do Homem se apresenta como consciência de tomar a si mesmo como problema. Nesse sentido, por meio do

---

18 FOUCAULT, *Literatura e linguagem*; texto inédito de 1964, traduzido e publicado por Roberto MACHADO, *Foucault a filosofia e a literatura*, 2005, em anexo.

19 Embora a arqueologia analise as figuras epistemológicas da história das ciências, Foucault afirma a possibilidade de outras arqueologias, como a da sexualidade ou a do saber político, porém não se refere textualmente à literatura.

ser da linguagem se tem um espaço possível onde a morte do Homem (suspeita do nihilismo) se relaciona com a experiência de si mesmo (subjetividade).

Em *Les mots et les choses*, o autor identifica duas formas discursivas relacionadas à questão da subjetividade: a dialética e a fenomenologia. Foucault (1966, pp. 331-33) dedica algumas objeções à fenomenologia existencial e sua concepção de experiência vivida (*vécu*) por entender na fenomenologia um discurso no qual se misturam o domínio empírico do sujeito e o tema transcendental do sentido<sup>20</sup>. Assim, a análise do vivido tenta conciliar natureza humana e história cultural, uma vez que adota o corpo como o espaço no qual todos os conteúdos empíricos são dados à experiência; e que interpreta a identidade temporal experimentada imediatamente nas significações sedimentadas (O'LEARY, 2009)<sup>21</sup>. A busca por uma subjetividade autêntica capaz de compreender o sujeito-homem em sua totalidade faz com que a fenomenologia existencial tente fundar uma consciência de si intencional junto à experiência originária doadora de sentido. Não obstante, ao retomar este assunto anos depois, em uma entrevista de 1978, Foucault insiste que o desenvolvimento teórico da fenomenologia repousa sobre o problema da experiência vivida (*vécu*), a qual o filósofo francês utiliza como contraste para definir sua noção de experiência-limite.

A entrevista concedida a Duccio Trombadori em 1978 é bastante prolixa e informativa, e chama a atenção o fato de que nesse momento Foucault apresenta certos aspectos que são determinantes nos últimos anos de pesquisa. Trata-se do esforço para fazer da ideia de experiência-limite o *leitmotiv* que organiza os diversos interesses e objetivos de seus livros até então (MILLER, 1995; MACINTYRE, 1993, pp. 54-60)<sup>22</sup>. Assim, Foucault (1994, IV, p. 43; SABOT, 2006) começa por avaliar a fenomenologia existencial, afirmando que “a experiência da fenomenologia é, no fundo, certo modo de lançar um olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido, sobre o cotidiano em sua forma transitória para dele apreender sua significação”, de modo que “a fenomenologia procura recuperar a significação da experiência cotidiana para reencontrar em que o sujeito que sou é efetivamente fundador, em suas funções transcendentais, dessa experiência e dessas significações”. Em litígio com essa tradição da fenomenologia existencial praticada na França nas décadas de 1940-50, Foucault decide se orientar pela literatura para dela se apropriar de aspectos centrais para sua pesquisa. Desse modo, Foucault (1994, IV, p. 43) declara que “para Nietzsche, Bataille, Blanchot, ao contrário, a experiência é tentativa de alcançar certo ponto na vida que seja o mais perto possível do insuportável [*invivable*]. O que é requisitado é o máximo de intensidade, e ao mesmo tempo, de impossibilidade”, uma vez que “a experiência em Nietzsche, Bataille e Blanchot tem por função arrancar o sujeito de si mesmo, fazer com que ele não seja mais ele mesmo

---

20 Justifico este argumento em outra ocasião. Cf. CASSIANO, *O pensamento crítico de Foucault*, 2017, pp. 157-78.

21 Em suas análises, Foucault deixa de mencionar que na tradição da filosofia alemã é de fundamental importância os conceitos de *Erlebnis* e *Erfahrung* para se referir à experiência; geralmente *Erlebnis* diz respeito à experiência imediatamente vivida, enquanto que *Erfahrung* corresponde à experiência refletida. Autores como Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Walter Benjamin, entre outros, empregam definições próprias ao uso que fazem destes conceitos em seus estudos.

22 James Miller radicaliza essa ideia ao fazer da experiência-limite não apenas um *leitmotiv* da filosofia foucaultiana, mas também por fazer da experiência-limite o próprio modo de vida do filósofo francês. Por se tratar de uma biografia, reservo o direito de abstenção de seu teor, pois creio desviar do objetivo do texto.

ou que ele seja levado a sua aniquilação ou a sua dissolução. É um empreendimento de dessubjetivação [*dé-subjectivation*]”.

Logo, se o projeto foucaultiano difere radicalmente da proposta da fenomenologia existencialista, e também das tendências da antropologia filosófica, é justamente por se opor a ideia de limitar a experiência à função de demonstrar a validade de uma verdade. O filósofo francês propõe, então, uma noção de experiência cuja função almeje a transformação de si quando em relação com a verdade. Segundo Foucault (1994, IV, p. 43), a preferência por este tipo de experiência marca sua obra: “a ideia de uma experiência-limite, que arranca o sujeito de si mesmo, eis o que foi importante para mim na leitura de Nietzsche, Bataille e Blanchot”, uma vez que se trata de “experiências diretas que visam arrancar-me de mim mesmo, a impedir-me de ser o mesmo”. Nesse caso, se nota a influência que a crítica literária de Bataille e Blanchot exerce sobre Foucault, na medida em que viabiliza uma conexão entre a crise da subjetividade e a experiência-limite.

A influência da experiência da literatura, na forma de uma crítica literária, faz com que Foucault (1994, I, pp. 506-13) reconheça seu trabalho de escrita filosófica como ficção, o que não deve ser confundido com a fábula (relato fantástico de um dado universo), pois a ficção diz respeito à trama estabelecida entre quem fala e do que se fala. Assim, para Foucault (1994, III, p. 236) há um exercício da ficção que produz efeitos de verdade no discurso histórico, tais como verdades sobre a loucura ou a sexualidade. Por essa razão, Foucault (1994, IV, p. 43)<sup>23</sup> enfatiza que a ficção é um tipo de escrita que torna possível haver experiências: “uma experiência não é nem verdadeira nem falsa. É sempre uma ficção. É algo que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que não voltará a existir depois”. Como bem observa O’Leary (2008, p. 14), com a experiência-limite Foucault não pretende lidar com “toda experiência possível, mas a experiência historicamente singular”. Isso significa que a ideia de uma subjetividade que precede e comanda a experiência, de fora e acima dela, se encontra em crise; para Foucault é preciso lidar com a “experiência da subjetividade”, algo que se constitui a partir da própria existência que se transforma. No entanto, o comentário de Jay (1995, p. 159) ressalva que “o que Foucault parece querer dizer com experiência-limite é uma curiosa mistura contraditória de auto-expansão e auto-aniquilação”. Tal comentário inquirir qual relação permite resolver o projeto de dessubjetivação e a escrita ficcional. O ponto crítico se torna entender de que forma e em que medida a experiência pode ser transformadora. Nesse caso, deve-se atentar aos temas escolhidos por Foucault para compor sua noção de experiência-limite: morte, transgressão e pensamento do exterior.

Nos escritos da fase arqueológica, há uma insistência na tematização da morte que se torna difusa nos textos de Foucault (1994, I, pp. 250-61); como já mencionado, morte de Deus, Homem, Sujeito, Autor enquanto funções sintetizadoras da experiência em geral. É na figura da finitude que o tema da morte aparece como ser da linguagem, momento em que a morte deixa de ser o limite do possível para se tornar pertencente à vida. Ora, para Lebrun (1985), se Foucault aceita como faz em *Les mots et les choses*,

---

23 Vale mencionar que Foucault também emprega a noção de fabricação a partir da genealogia de Nietzsche (*erfindung*), agora no domínio do conhecimento; oposto à ideia de origem (*ursprung*) do conhecimento, Foucault (1994, I, pp. 543-45) reconhece o conhecimento como algo fabricado, inventado, e nesse sentido, ficcional.

a analítica da finitude como organização epistêmica do discurso moderno, decorre disso a consciência da erosão dos limites que devem ser fixados; porém, a experiência da literatura se relaciona com a morte sem que, com isso, se identifique com ela, pois da finitude que aniquila o limite com a morte de Deus/Homem emerge o ser da linguagem, e com ele a possibilidade da experiência fabricada, nem verdadeira nem falsa. A ficção não é, portanto, um distanciamento da realidade, mas se define pela distância que separa o ser da linguagem da subjetividade, da experiência de si mesmo (*soi*), de modo que, para Foucault (1994, I, pp. 272-85), a linguagem se encontra no próprio ato de efetuar tal distanciamento, um distanciamento sempre percorrido sem jamais definitivamente conhecido, apenas constantemente experimentado<sup>24</sup>.

A importância atribuída a Bataille e Blanchot é decisiva para a ideia de experiência-limite. A cada autor, Foucault dedica um intenso e interessante texto: *Préface à la transgression* (1963) para Bataille; *La pensée du dehors* (1966) para Blanchot. Pode-se perceber em ambos os textos uma cumplicidade entre a temática da morte, transgressão e exterioridade. Em *Préface à la transgression*, Foucault (1994, I, p. 239) adota um ponto de vista que assume a herança nietzschiana de um “pensamento que seria, absolutamente e ao mesmo tempo, uma Crítica e uma Ontologia, um pensamento que pensaria a finitude e o ser?”. A morte de Deus se manifesta como espaço constante de uma experiência “em que nada mais pode anunciar a exterioridade do ser” de modo que “a morte de Deus não foi apenas o ‘acontecimento’ que suscitou, sob a forma que conhecemos, a experiência contemporânea: ela delineia indefinidamente sua grande nervura esquelética” (FOUCAULT, 1994, I, p. 235). A nervura assinalada por Foucault diz respeito à relação limite/transgressão.

Em *L'expérience intérieure*, Bataille (1973, p. 16) propõe uma espécie de experiência mística sem Deus, uma experiência que não pode ser limitada às categorias do entendimento. Tal experiência interior “não revela nada, e não pode nem fundar a crença nem partir dela”. A experiência interior conduz até o limite do possível e possui existência positiva por conter em si mesma seu valor e autoridade. Para Foucault, Bataille elabora uma noção de experiência que refuta as categorias dialéticas do entendimento; em vez de contradição e oposição, a experiência-limite fala em transgressão. Assim, Foucault (1994, I, p. 238) diz que “a transgressão não opõe nada a nada”, pois “nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado”. Na atitude transgressora não há limite que seja impossível assim como não há transgressão fora dos limites. Atados por essa cumplicidade, ambos são atos provisórios; o sentido de um se deve exclusivamente em função do outro.

A experiência-limite é uma atitude transgressora que em certa medida está ligada ao niilismo com o qual se interpreta a Modernidade; segundo Foucault (1994, I, p. 248), “está ligada à morte de Deus e ao vazio ontológico que esta deixou nos limites do pensamento; está também ligada à aparição de uma forma de pensamento em que a pergunta sobre o limite substitui a totalidade e o gesto da transgressão o lugar das contradições”. Como observa Sardinha (2010, p. 184), nem o apriorismo do entendimento kantiano nem a dialética hegeliana é desejável a Foucault para uma crítica ontológica ao discurso antropocêntrico, principal paradigma do “reino dos valores

---

24 Deduzo essa afirmação dos estudos de Foucault dedicados à noção de simulacro de Pierre Klossowsky.

que só são aprovados pela sociedade por que eles são o que torna possível dividir em dois o conjunto de homens e mulheres, loucos e dotados de razão, pessoas normais e anormais, disciplinadas ou subversivas, honradas ou escandalosas". A transgressão da experiência-limite rompe com as limitações da lógica interna do mundo ético dividido (*monde éthique partagé*) que separa a experiência de si mesmo (*soi*) de seu exterior: razão/desrazão; normal/patológico.

É Blanchot, em *L'entrelien infini* quem reelabora a definição de experiência interior batailliana em experiência-limite, a qual se encontra mais próxima aos usos de Foucault. Pode-se dizer que para Blanchot (1969, p. 256), três gestos são característicos da experiência-limite. O gesto da contestação: "a experiência-limite é a resposta que encontra o homem quando se decidiu pôr radicalmente em questão [...] movimento de contestação que atravessa toda história". Mesmo que o Homem tenha a consciência absoluta e a plenitude da história, a experiência-limite não separa da prova do saber a potência do questionar. O gesto da afirmação (1969, p. 262): "a experiência-limite é a própria experiência [...] afirmando sem nada que se afirme, por fim não afirmando nada". A experiência-limite é a maneira pela qual se afirma uma negação que já não tem mais nada a negar. O gesto da transformação (1969, p. 263): "experiência que não é um acontecimento vivido, muito menos um estado de nós mesmos" uma vez que resta "no máximo, a experiência-limite onde talvez os limites caíam e que nos alcançam apenas no limite". Experiência que, se transformando, nunca se limita transformada em experiência. Com isso, Blanchot não propõe uma nova teoria da experiência, mas sua liberação do domínio da subjetividade interior e universal, com sua reflexão identitária e nostálgica. Importa para a experiência-limite ainda se manter relacionada onde a própria relação parece ser "impensável"<sup>25</sup>. Para Blanchot (1969, p. 258): "a experiência-limite é a experiência daquilo que existe fora de tudo, quando o tudo exclui todo exterior [...] o próprio inacessível, o próprio desconhecido".

*La pensée du dehors* é tanto um manifesto à crise da subjetividade, em particular ao subjetivismo triunfante sobre o próprio ser, quanto uma exclamação à função dinâmica limite/transgressão, a partir da relação do pensamento com o que é impensado. Se de Kant, Fichte e Hegel até Bergson e Husserl, a cultura ocidental enalteceu os discursos da interiorização, da consciência e do espírito, Foucault considera o pensamento marginal de Sade, Roussel e Mallarmé uma forma de experiência do exterior. Assim, Foucault (1994, I, p. 521) diz que "esse pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior" visa "não tanto para apreender seu fundamento ou justificativa, mas para encontrar o espaço em que se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui" concluindo que "um pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e a positividade de nosso saber, constitui o que se poderia denominar de "pensamento do exterior"".

A noção de tal "pensamento do exterior" desempenha uma função fundamental para as pretensões da pesquisa de Foucault, especialmente em *Histoire de la folie* (PELBART, 1989). Se as filosofias do Sujeito, da Consciência, do Vivido buscam definir os limites internos da subjetividade (em seus modos de conhecer, querer, avaliar) a

---

25 Esta noção é discutida por Foucault em *Les mots et les choses*, cap. IX, *Le cogito et l'impensé*.

partir da coerência de seus próprios discursos, Foucault procura questionar a partir dos limites externos da subjetividade que formam o exterior do limite interior. Daí a razão de Foucault (1994, I, p. 522) escrever uma história da loucura ou o nascimento da prisão: para poder encontrar uma “experiência que devia então permanecer não exatamente escondida [...] mas flutuante, estranha, como exterior a nossa interioridade”. Ora, o discurso antropocêntrico só se refere ao que existe dentro do exterior controlando, internando, marginalizando, excluindo e capturando. Pode-se dizer que antes de fazer uso dos processos de interioridade e interiorização da experiência, se trata de apontar para os processos de internalização da subjetividade histórica, situada e limitada. Assim, para Foucault (1994, I, p. 523): “todo discurso puramente reflexivo arrisca na verdade reconduzir a experiência do exterior à dimensão da interioridade” de modo a “reconciliá-la com a consciência e desenvolvê-la em uma descrição do vivido em que o exterior seria esboçado como experiência do corpo, do espaço, dos limites do querer, da presença indelével do outro”.

Foucault (1994, I, p. 524) assume que o pensamento do exterior tem aspecto ficcional: “as ficções de Blanchot serão, mais do que imagens, a transformação, o deslocamento [...] figuras desenhadas na monotonia do cotidiano e do anônimo”, pois se trata de uma forma de escrita sem imagens e sem conclusões. Enquanto a linguagem reflexiva interpela o exterior como corpo, matéria, espaço, a ficção revela o exterior como vazio, distância de si, lugar de impermanência. Apenas dois princípios são exigidos ao pensamento do exterior: o si mesmo (subjetividade) e o vazio (nada). Para o pensamento do exterior a experiência precede a subjetividade, porém não a sucede, na medida em que pensa as possibilidades de existência em suas condições de ser impessoal. Nesse sentido, Foucault (1994, I, pp. 525-26) considera que a experiência-limite do pensamento do exterior “é antes experimentar, no vazio e no desnudamento, a presença do exterior e, ligado a essa presença, o fato de que se está irremediavelmente fora do exterior”. Portanto, a experiência-limite foucaultiana sustenta esta cumplicidade: enquanto a transgressão concerne ao limite que se esvai ao ser aniquilado, o pensamento do exterior diz respeito a esse vazio que distancia o limite de sua transgressão, como se fosse um lugar de impermanência. Eis, portanto, uma intuição fundamental para a experiência-limite: mesmo que seja importante o domínio da consciência de si, da identidade e autenticidade, ainda mais importante é o que a subjetividade deixa de ser.

### **Travessia do niilismo: entre a linha e o limite**

Ainda que o niilismo não receba uma devida dedicação conceitual de Foucault, as implicações temáticas compõem nas reflexões do autor, algo que, como mencionado, possibilita elaborar um argumento orientado para uma experiência do pensamento, o que significa: pensar em tempos de niilismo. Logo, uma vez apresentados os temas e conceitos, pode-se avançar na discussão, a saber, se a experiência-limite pode implicar em uma travessia do niilismo. Segundo a interpretação de Marton (1999), a jornada nietzschiana encenada na figura mítica de Zaratustra diz respeito à tentativa de travessia do niilismo. Nesse sentido, a morte de Deus libera o projeto de uma transvaloração (*umwertung*) de todos os valores, no caso de o niilismo não significar



“o fim” (ausência de princípios e falta de sentido), mas o “meio-sem-fim” (afirmação da vida e superação de si). Não obstante, a ideia de uma travessia do niilismo também parece repercutir no debate entre Jünger e Heidegger (1994), cujo diálogo se viabiliza a partir da mútua convicção de que a questão do niilismo é fundamental para nosso tempo. Segundo Volpi (2005, pp. 107-117), Jünger e Heidegger interpretam o niilismo como um fenômeno planetário, ao qual se referem por “linha”: o ponto de vista de Jünger concerne à mobilização totalitária do homem em massa trabalhadora; já para Heidegger diz respeito ao cumprimento metafísico da técnica e o esquecimento do Ser. Resta saber se a travessia do niilismo se cumpre no ponto onde se cruza a “linha” (tese jüngeriana) ou no momento em que se estabelece a “linha” (tese heideggeriana).

Assim, para ambos os autores, a “linha” em questão não representa uma simples divisa fronteira entre um aquém e um além; antes a “linha” reflete o próprio questionamento do niilismo. Esta posição assumida pelos autores considera o niilismo como categoria fundamental à análise histórica do diagnóstico do presente. Ora, seja por superação, seja por esgotamento, o questionamento sobre uma travessia do niilismo se apresenta como um desafio que não pode deixar de ser ponderado, uma vez que coloca em questão, de maneira suficientemente clara, o fenômeno do niilismo com o problema de sua ultrapassagem possível. Afinal, fazer uma travessia do niilismo não implica justamente pensar a partir da vida que nele (niilismo) se experimenta?

Pode-se dizer que esta seja a posição de Foucault, a partir da observação do registro deixado pelo autor em uma aula no último curso ministrado no *Collège de France*<sup>26</sup>. O registro em questão foi recuperado do manuscrito preparado para a aula, mas o trecho que se refere ao tema do niilismo foi omitido pelo filósofo francês na ocasião. Isso pode indicar, entre outras coisas, tanto uma precaução do autor ao lidar com o tema, quanto uma preocupação com a necessidade de enfrentá-lo. Nesse registro, Foucault evita o hábito de se pensar o niilismo de modo doutrinário referente às noções de Nietzsche e Heidegger, no qual o niilismo ou é aceito como uma forma vertiginosa da decadência dos valores supremos (Nietzsche), ou então o niilismo é encarado como o destino da metafísica ocidental (Heidegger). De fato, esta intervenção de Foucault não é suficiente para que dela se possa extrair uma conceituação do niilismo; contudo, é uma intervenção necessária para que se possa restituir uma reflexão sobre seu legado intelectual. Portanto, se propõe uma via para atingir a questão do niilismo em termos propriamente foucaultianos; nesse sentido, a questão não é tanto responder: se Deus está morto, então tudo é permitido? Antes, o niilismo foucaultiano (2008, pp. 174-75) tende mais a se referir à questão: como viver, na iminência da morte do Homem?

É a radicação do fenômeno do niilismo em relação à maneira de viver que conduz à busca por processos de experimentação (dessubjetivação) e à análise da experiência-limite. Pode-se dizer que este processo de experimentação se identifica com a relação estabelecida entre a morte de Deus e a morte do Homem, manifesta na predileção de Foucault por uma filosofia da suspeita. A suspeita, então, não é apenas o advento do niilismo, mas a sua forma no perigo do discurso antropocêntrico como instrumento eficaz nas práticas de subjetivação. Por essa razão, a arqueologia foucaultiana cede

---

26 Trata-se da aula de 29 de fevereiro de 1984, do curso *Le courage de la vérité*, ministrado no *Collège de France*. Michel Foucault falece em 25 de junho de 1984.

espaço à crítica literária, pois nela o filósofo identifica um tipo de processo que visa arrancar o sujeito de si mesmo a partir de sua própria experimentação. Segundo Sabot (2003, p. 21), a experiência da crítica literária é um importante espaço no qual “as experiências históricas do homem veem se refletir e se problematizar”. Desse modo, a experiência-limite foucaultiana se aproveita das ideias de Nietzsche, Bataille e Blanchot e seus temas: a morte de Deus, a transgressão do limite e o pensamento do exterior. Em todo caso, se trata de autores e temas relacionados com a questão do niilismo.

A experiência-limite não surge como resposta ou alternativa ao ideal de subjetividade construída no interior do discurso antropocêntrico, uma subjetividade adepta e adaptada aos mecanismos do biopoder político e normalizador. Com a noção de experiência-limite, Foucault aponta para a própria “experimentação da subjetividade” em relação com a morte de Deus, o pensamento exterior e a atitude transgressora. Trata-se, portanto, de experimentar, em certa medida, o niilismo de nosso tempo; trata-se de efetivar uma experiência do pensamento que considere pensar em tempos de niilismo. Por isso, a filosofia de Foucault fornece meios para refletir sobre a travessia do niilismo que se apresenta à filosofia da suspeita. A reflexão acontece não nos termos da “linha” de questionamento do fenômeno do niilismo, mas nos termos da experiência dos limites construídos e quebrados, obedecidos e transgredidos, internalizados e transformados. Como afirma Sabot (2003, p. 20): “para Foucault, há uma história dos limites, e esses se dão precisamente nas formas de experiência que rasgam a tranquilidade contínua do processo histórico”.

A experiência-limite predica uma forma de subjetividade que tem como seus principais atributos a atitude transgressora e o pensamento da exterioridade. Do primeiro aspecto se infere a impermanência no niilismo, pois a morte do Homem quer dizer a atitude de transgredir o Homem como limite do discurso antropocêntrico. Do segundo aspecto se conclui a travessia do niilismo, uma vez que o pensamento do exterior quebra os vínculos entre os signos e as normas, e com isso a ordem dos códigos e condutas (FOUCAULT, 1984, pp. 37-40)<sup>27</sup>, para que ainda seja possível “dar um fora”, isto é, viver de outra maneira. Logo, um exame foucaultiano do niilismo tem seus traços definidos pela impermanência e travessia, transgressão e exterioridade, e a possibilidade de fabricar a si mesmo, deixar de ser o que se é e viver de outra maneira. Assim, é importante destacar que isso não significa que a experiência-limite se apresente como a “real” autenticidade do Homem (substituindo a *vécu* fenomenológica), pois por estar atrelada ao niilismo, a experiência-limite é uma experiência de risco; algo que, notoriamente, se encontra em resistência ao biopoder político justamente na gestão dos riscos (REVEL, 2016)<sup>28</sup>! Por essa razão, a travessia do niilismo não representa nem superação nem consumação, mas transformação.

Enfim, a noção de transformação de si é bastante robusta nos últimos escritos do pensador francês, porém esta noção se desenvolve cedo com os estudos da literatura e as análises críticas da linguagem. Tanto que parece plausível considerar como a

---

27 A ordem de códigos e condutas se refere à definição de moral exposta por Foucault em relação ao seu entendimento acerca da ética.

28 Deixo apenas a referência ao conhecido princípio do biopoder político expresso por Foucault: “fazer viver e deixar morrer”; o texto de Judith Revel desenvolve uma reflexão sobre o vínculo da crítica literária transgressora com as formas dos (contra-) discursos de resistência no pensamento de Foucault.

proposição protocolar da experiência-limite a afirmação de Foucault (1994, I, p. 41): “uma experiência é algo do qual saímos transformados”. A transformação de si, averiguada sob a perspectiva do processo de dessubjetivação pretendido pela experiência-limite, corresponde à possibilidade de pensar a experiência sem Sujeito. A morte do Homem e todo o niilismo que a cerca não é uma confirmação de saber; se refere à história da subjetividade que ainda resta indefinida. Assim, Foucault (1994, I, p. 75) diz que “no curso da história os homens jamais cessaram de construir a si mesmos, isto é, mudar continuamente sua subjetividade, de se constituir uma série infinita e múltipla de subjetividades diferentes” de modo que “os homens se comprometendo perpetuamente em um processo que, constituindo em objeto, o muda ao mesmo tempo, o deforma, o transforma e o transfigura como sujeito” concluindo que “falando da morte do homem de modo confuso, simplificado, era isso que eu queria dizer”.

Foucault (1994, I, p. 57) torna nítida a relação entre experiência-limite e transformação de si ao afirmar que “voltamos como relacionado um tipo de ponto de reencontro entre os discursos sobre a experiência-limite, no qual trataria para o sujeito de transformar a si mesmo, e os discursos sobre a transformação do sujeito em si mesmo pela constituição de um saber”, de tal maneira que seu pensamento buscou tratar “sempre de experiência-limite e história da verdade”. Nesse ponto, o filósofo parece estar decido quanto à experimentação do niilismo, na medida em que define a experiência-limite pela maneira de viver, pois a definição dada por Foucault (1994, IV, p. 42) é: “eu sou um experimentador e não apenas um teórico [...] nesse sentido eu escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar a mesma coisa que antes”. Trata-se de uma importante questão: as transformações da maneira de viver diagnosticadas no presente estão, talvez de forma imperativa, relacionadas com as experimentações do niilismo como processos de dessubjetivação, de modo que “não se trata totalmente de transpor no saber as experiências pessoais. A relação com a experiência [-limite] deve [...] permitir uma transformação, uma metamorfose” (FOUCAULT, 1994, IV, p. 46). Contra a experiência vivida da fenomenologia, a experiência-limite coincide com o impessoal, o não-idêntico e o fictício, já que atenta justamente para o que o ser humano, em si mesmo, pode deixar de ser.

Ao tentar fazer uma experiência do pensamento que se propõe a pensar em tempos de niilismo, se compreende que a filosofia de Foucault indica um niilismo marcado pelo perigo do discurso antropocêntrico e suas implicações no biopoder normalizador e político. Se para o autor essa condição decorre de certos modos de subjetivação condizentes com um subjetivismo exacerbado (tal como proclamar princípios e fins da existência humana que espera poder permanecer a qualquer custo), a experiência-limite surge como a atenção à transformação de si a partir do processo de experimentação do niilismo que se atravessa. Assim, a filosofia da suspeita que gera tensão com a arqueologia em *Les mots et les choses* encontra novo olhar a partir da experiência-limite com a qual Foucault (1966, p. 353) pretendeu diagnosticar o presente; em certa medida, com o niilismo da relação da morte de Deus e do Homem: “em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar”. Se pela arqueologia o niilismo é entendido como um fenômeno histórico-

cultural, com a experiência-limite pode ser compreendido, também, como um processo de experimentação e transformação de si. Uma experiência-limite para testar, provar, fabricar, ensaiar, transformar: como viver a morte do Homem, como pensar em tempos de niilismo, se não houvesse travessia?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1985.

BATAILLE, G. *L'expérience intérieure. Oeuvres Complètes*, volume V. Paris: Éditions Gallimard, 1973.

BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2013.

BLANCHOT, M. *L'entretien infini*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

CASSIANO, J. M. A lógica do niilismo: o sentido do valor do nada na filosofia de Nietzsche. *Dissertatio*, UFPel, vol. 48, pp. 258-285, 2018.

\_\_\_\_\_. O pensamento crítico de Foucault: fenomenologia e estruturalismo em *Les mots et les choses*. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, UnB, vol. 5, pp. 157-178, 2017.

CASTELO BRANCO, G. *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueologia do saber*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1995.

CONSTÂNCIO, J. Darwin Nietzsche e as consequências do darwinismo. *Cadernos Nietzsche*, v. 26, 2010.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

FERNÁNDEZ, J. F. *Foucault y Rorty: presente, resistencia y deserción*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *L'usage des plaisirs: Histoire de la sexualité 2*. Paris: Éditions Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France – 1984*. Paris: Éditions du Seuil, 2008.

\_\_\_\_\_. *Dits & Écrits*. Volumes I, II, III, IV. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la critique?* [Critique et Aufklärung]. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. Volume LXXXIV, n. 2, pp. 35-63, 1990.

\_\_\_\_\_. *Linguagem e literatura* (anexo). MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

GIACOIA Jr., O. *Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_\_. *O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

GLÜCKSMANN, A. *Michel Foucault's nihilism*. ARMSTRONG, T. J. (org.) *Michel Foucault philosopher*. New York: Harvest Wheatsheaf, 1992.

GÓRGIAS. *Tratado acerca del no-ser de Gorgias*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. L. SÁEZ; J. de la HIGUERA; J. F. ZÚÑIGA (eds.). *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.

GUTTING, G. *Foucault's philosophy of experience*. *Boundary 2*. North Carolina, Duke University Press, vol. 29, n. 2, 2002.

HAN, B. *Foucault's critical project: between the transcendental and the historical*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

HEGEL, G. W. F. *Hegel's Science of logic*. Translated by Arnold Miller. London: George Allen & Unwin, 1969.

HEIDEGGER, M. *A sentença nietzschiana "Deus está morto"*. Tradução de Marco Casanova. *Natureza Humana*, v. 5, n. 2, pp. 471-526, jul/dez, 2003.

JAY, M. *The limits of limit-experience: Bataille and Foucault*. *Constellations*, Blackwell Publishers, vol. 2, n. 2, pp. 155-174, 1995.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2006.

JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Editorial Paidós, 1994.

KANT, I. *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento? [Aufklärung]*. In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

KAUFMANN, W. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

LEBRUN, G. Transgredir a finitude. RIBEIRO, R. J. (org.). *Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

LEIBNIZ, G. Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón. *Escritos filosóficos*. Madrid: Antonio Machado Libros, 1982.

MACINTYRE, A. Miller's Foucault, Foucault's Foucault. *Salmagundi*, n. 97, pp. 54-60, 1993.

MARTON, S. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. *Hypnos*, PUC-SP, n. 5, pp. 133-143, 1999.

MERQUIOR, J. G. *Foucault ou o niilismo de cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MILLER, J. *La pasión de Michel Foucault*. Santiago: Editorial Andres Bello, 1995.

MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos*. Volume 1887-89. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2013.

O'LEARY, T. Foucault experience literary. *Foucault Studies*, vol. 5, pp. 5-25, 2008.

\_\_\_\_\_. *Foucault and ficcion: the experience book*. London; New York: Continuum International Publishing Group, 2009.

\_\_\_\_\_. Rethinking experience with Foucault. In: O'LEARY, T.; FALZON, C. *Foucault and philosophy*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

OLIVIER, L. *Penser au temps du nihilism*. Montreal: Éditions Liber, 1995.

PECORARO, R. *Niilismo*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2007.

PELBART, P. P. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

\_\_\_\_\_. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

REVEL, J. The literary birth of biopolitics. Tradução de Christopher Penfield. CISNER, V. W.; MORAR, N. (eds.). *Biopower: Foucault and beyond*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 2016.

- RICOEUR, P. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- \_\_\_\_\_. Le structure, le mot, l'événement. *Esprit*, v. 5, n. 360, pp. 800-821, 1967.
- SABOT, P. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: PUF, 2014.
- \_\_\_\_\_. L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault. *Archives de Philosophie*, v. 69, n. 2, pp. 285-303, 2006.
- \_\_\_\_\_. La littérature aux confins du savoir: sur quelques "dits & écrits" de Michel Foucault. In: MOREAU, P.- F. (ed.). *Lectures de Michel Foucault: sur les "dits & écrits"*. Lyon: Open Edition Books, 2003.
- SAMPAIO, E. *Por que somos decadentes?: afirmação e negação da vida segundo Nietzsche*. Brasília: Editora da UnB, 2013.
- \_\_\_\_\_. Ascensão e decadência da epistemologia divina. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, pp. 119-141, 2012.
- SANTO AGOSTINHO. *De magistro* (Coleção Os Pensadores). Tradução de Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- SARDINHA, D. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. *Revista de Filosofia Trans/form/ação*. UNESP, pp.177-192, 2010.
- SCHOPENHAUER, A. *The world as Will and Representation*. New York: Dover Publications Inc., 1969.
- STRAUSS, L. *Natural rights and history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.
- VEYNE, P. Foucault and going beyond (or the fulfillment of) nihilism. In: ARMSTRONG, T. J. (org.) *Michel Foucault philosopher*. New York: Harvest Wheatsheaf, 1992.
- VOLPI, F. *El nihilismo*. Tradução de Cristina Del Rosso; Alejandro Vigo. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.

**Recebido em:** 07/Ago/2019 - **Aceito em:** 27/Abr/2020.

# Zaratustra, um intrépido? Sobre a ideia de coragem em Nietzsche

## *Zarathustra, an intrepid one? On the idea of courage in Nietzsche's thinking*

**Leonardo Araújo Oliveira**

Professor de Filosofia da UESB  
leovash5@gmail.com

**Resumo:** O presente artigo visa investigar a noção de coragem em Nietzsche, com foco na obra *Assim falou Zaratustra*, buscando compreender tal ideia em meio à arquitetura conceitual pertencente ao pensamento nietzschiano e ao estilo empregado nessa obra, no interior tanto dos momentos negativos, no que diz respeito à destruição de tábuas de valores da moral ocidental de modo geral, quanto de suas intenções positivas: o clamor por novas proposições valorativas.

**Palavras-chave:** Coragem; Virtude; Afeto; Vida; Nietzsche; Zaratustra.

**Abstract:** *This article aims to investigate the notion of courage in Nietzsche, focusing on the work Thus spoke Zarathustra, seeking to understand such an idea amid the conceptual architecture belonging to Nietzschean thought and the style employed in this work, within both negative moments, as regards respect to the destruction of Western moral values tables, as well as to their positive intentions: the clamor for new value propositions.*

**Keywords:** *Courage; Virtue; Emotion; Life; Nietzsche; Zarathustra.*

### **Introdução**

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche propõe, como caminho para criação de valores nobres, quatro virtudes das quais é preciso se tornar senhor: “coragem, perspicácia, simpatia, solidão” (NIETZSCHE, 2005, p. 173). Nesse artigo trabalharemos com a primeira, enquanto uma noção que pode ser pensada tanto como um afeto quanto como uma virtude. É interessante situá-la, portanto, na análise de Nietzsche, declarada no *Zaratustra*, de que as virtudes brotam das paixões humanas (Cf. NIETZSCHE, 2011, p. 37).

Ideia pouco explorada por comentadores, a coragem aparece como elemento fundamental de *Assim falou Zaratustra*, dentro tanto dos procedimentos negativos de Nietzsche, no que diz respeito à destruição de tábuas de valores e da execução da avaliação crítica da moral ocidental de modo geral, quanto de suas intenções positivas, no que tange a novas proposições valorativas, sobretudo uma ética da afirmação



integral da vida. Para tanto, analisaremos o percurso de *Zaratustra*, mapeando a ideia de coragem nos encontros da personagem com outras figuras, personagens e ideias como o risco, os guerreiros, as forças, o medo, a vontade de poder, o eterno retorno e a própria vida.

Investigaremos os trechos em que o conceito aparece, buscando uma compreensão elaborada do tema no interior da filosofia de Nietzsche, isto é, compreendendo a ideia de coragem em meio à arquitetura conceitual pertencente ao pensamento nietzschiano e à tessitura do *Zaratustra*, atentando para o fato de que a mobilidade de entes abstratos (conceitos, ideias, teses) efetuada pelo filósofo alemão se radicaliza nessa obra, uma vez que possui uma intenção claramente artístico-dramática do ponto de vista de sua escrita<sup>1</sup>.

## Dos caminhos e da rigidez

O termo “coragem” (*Muth*<sup>2</sup>) aparece em doze capítulos do *Zaratustra*. Na primeira parte, pode ser localizada nas seções *Do ler e escrever*, *Da guerra e dos guerreiros* e *Do caminho do criador*. Enquanto o termo está ausente no segundo livro, ele aparece em cinco seções do terceiro: *O andarilho*, *Da visão e do enigma*, *Dos apóstatas*, *O regresso*, *Das velhas e novas tábuas*. Na quarta parte *Muth* ocorre em *A saudação*, *Do homem superior*, *Da ciência*, *Entre as filhas do deserto*. Mas a coragem se apresenta em todo o livro, mesmo quando não se explicita, pois está relacionada fortemente com o tema seminal da afirmação da vida. Como diz Paul Tillich, em seu *The courage to be*:

A vida tem aspectos vários, é ambígua. [...] Coragem é a potência da vida em se afirmar a despeito desta ambiguidade, enquanto que a negação da vida, devido a sua negatividade, é uma expressão de covardia. Sobre estas bases Nietzsche desenvolve uma profecia e filosofia de coragem, em oposição à mediocridade e decadência da vida no período cujo início ele mesmo observou. (TILLICH, 1992, p. 24)

Logo no prólogo de *Assim falou Zaratustra* aparece o tema da coragem. Quando Zaratustra encontra o equilibrista após sua queda, ele escuta desse último o desprezo de si próprio e de sua vida, após Zaratustra lhe negar a efetividade da transcendência, afirmando a ausência do além-mundo. Zaratustra então responde ao equilibrista, valorizando-o pelo fato de ter feito do perigo o seu ofício. Ora, procurar viver no perigo não é cultivar a coragem? Ao longo da obra há elogios da altura e sobretudo da ideia de grandeza. Colocar-se em posições elevadas envolve o enfrentamento de situações de risco, por isso é feita a descrição elogiosa da tarefa do equilibrista. Em *Do ler e escrever*, a coragem aparece exatamente em um contexto em que Zaratustra fala sobre o perigo de estar e passar pelos cumes:

1 Comentadores têm salientado as dificuldades em formar leituras unitárias dessa obra e de sua personagem principal. Segundo Claus Zittel (2000), *Assim falou Zaratustra possui estrutura dinâmica, móvel e complexa o bastante para não se encontrar uma definição fechada de seu gênero literário, dentre as várias possibilidades como o romance (de formação), o poema (didático) e o teatro (trágico)*. Outro cuidado diz respeito diretamente ao personagem Zaratustra, que aos olhos de Roberto Machado (2011, p. 113): “não é um personagem idêntico em todo o livro. Passa por várias metamorfoses, sofre um processo de aprendizado, vive a experiência de muitos caminhos”.

2 O termo atual é grafado como “Mut”, enquanto “Muth” é uma versão arcaica, usada na época de Nietzsche. Mencionamos esse último conforme a edição Colli-Montinari.

Nas montanhas, o mais curto caminho é aquele entre um cume e outro: mas para isso tens de ter pernas cumpridas. Máximas devem ser cumes: e aqueles a quem são ditas devem ser grandes e altos.

O ar fino e puro, o perigo próximo e o espírito pleno de alegre maldade: essas coisas combinam.

Quero ter duendes a meu redor, pois tenho coragem. A coragem que espanta os fantasmas cria seus próprios duendes – a coragem quer rir.

Já não sinto como vós: essa nuvem que vejo abaixo de mim, essa coisa negra e pesada da qual eu rio – justamente isso é vossa nuvem de tempestade.

Olhais para cima quando buskais a elevação. Eu olho para baixo, porque estou elevado. Quem, entre vós, pode ao mesmo tempo rir e sentir-se elevado? (NIETZSCHE, 2011, pp. 40-41)

Rir mesmo daquilo que é pesado. Essa é também uma estratégia de combate: “não com a ira, mas com o riso é que se mata” (NIETZSCHE, 2011, p. 41). Lembremos das caricaturas que Nietzsche faz de seus opositores<sup>3</sup>. O riso, manifestação de alegria, aparece no *Zaratustra* como sinalização da afirmação da vida. Rir faz com que o pesado se torne leve: “Agora sou leve, agora voou, agora me vejo abaixo de mim, agora dança um deus através de mim” (NIETZSCHE, 2011, p. 41). Essa transformação é fundamental na obra. O eterno retorno é o mais pesado dos pesos para aquele que não suporta a vida, como o personagem do espírito de gravidade. O peso atrapalha a agilidade do corpo, portanto, dificulta o exercício da grande razão (*grosse Vernunft*) – conceito alargado de subjetividade, expandido ao corpo, proposto por Nietzsche como oposição ao conceito moderno de subjetividade, muito ligado à ideia de eu/mente/espírito<sup>4</sup>. Com leveza, pode-se fazer o pensamento dançar. Por isso em oposição a seu “diabo”, ao espírito de peso, que é “sério” e “solene”, Zaratustra declara que “acreditaria somente num deus que soubesse dançar” (NIETZSCHE, 2011, p. 41), uma vez que é seu “alfa e ômega que tudo pesado se torne leve” bem como “todo corpo, dançarino” (NIETZSCHE, 2011, p. 221).

Em *Da visão e enigma* a coragem também se concilia com a alegria: “o homem, porém, é o animal mais corajoso: assim superou qualquer animal. Com fanfarra também superou qualquer dor” (NIETZSCHE, 2011, p. 149). É por essa perspectiva que a coragem toma como inimiga a compaixão. Como qualquer afeto, a compaixão advém de um complexo de forças em ação no corpo. Mas nesse caso trata-se de um afeto que se volta contra a própria potência de expansão do corpo, em consequência de que a ação compassiva multiplica o sofrimento, não o sofrimento a ser superado, mas o sofrimento interiorizado no corpo. Ela faz a tristeza passar de um Si-mesmo a outro, enfraquecendo o desejo. Assim tem-se a valorização schopenhaueriana da compaixão, já que ela contribui, nos seus termos, para a diminuição da vontade de vida. Por isso Zaratustra busca esconder a compaixão e recomenda o mesmo a seus amigos. Há uma preocupação social nessa atitude, uma vez que laços sociais feitos com base na

3 Kant é chamado de “idiota” e de “chinês de Königsberg” (NIETZSCHE, 1999, p. 117). Descartes é um “homem gato” [*Katze Mensch*] (NIETZSCHE [KSA 12], 1988, p. 29). Rousseau é a “tarântula-moral” [*Moral-Tarantel*] (NIETZSCHE [KSA 3], 1988, p. 14). Tem-se o que Rosana Suarez denomina de “crítica irreverente à filosofia” (SUAREZ, 2007, p. 9). Aparece aqui o típico efeito humorístico decorrente de alguma ridicularização. Trata-se, portanto, de um processo que envolve elementos como ofensa e rebaixamento – podendo ser utilizados como armas em um combate retórico.

4 O corpo é o que determina o eu: “Eu, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu” (NIETZSCHE, 2011, p. 35).

tristeza fomentam uma cultura da negação da vida. Desse modo, o contraponto de Zaratustra só poderia ser com a proliferação da alegria:

Em verdade, fiz isso e aquilo pelos que sofrem: mas pareceu-me sempre fazer melhor ao aprender a me alegrar melhor.  
Desde que existem homens, o homem se alegrou muito pouco: apenas isso, meus irmãos, é nosso pecado original!  
Se aprendemos a nos alegrar melhor, melhor desaprendemos de causar dor nos outros e planejar dores (NIETZSCHE, 2011, p. 84).

Em *Da guerra e dos guerreiros*, Zaratustra propõe a coragem como resposta à compaixão como sentimento que deve ser elevado à condição de virtude em uma nova valoração: “Não a vossa compaixão, mas a vossa bravura salvou até agora os desventurados” (NIETZSCHE, 2011, p. 47); pois como dito em *Da visão e do enigma*, a compaixão, embora seja “o abismo mais profundo”, não tem força suficiente contra a coragem: “a coragem é o melhor matador: coragem também mata a compaixão” (NIETZSCHE, 2011, p. 149). Na seção *Do amigo*, recomenda-se a dureza como preferência à compaixão: “que a compaixão pelo amigo se esconda sob uma dura casca, e que percas um dente ao mordê-la. Assim ela terá delicadeza e doçura” (NIETZSCHE, 2011, p. 56). Por isso Zaratustra recomenda que a melhor maneira de ser “compassivo” para com o próximo, a melhor maneira de agradá-lo, pode ser a de antes saber que ele não deseja a compaixão: “que a tua compaixão seja um adivinhar: para que saibas, primeiro, se o teu amigo quer compaixão. Talvez ele ame em ti o olhar constante e a visão da eternidade” (NIETZSCHE, 2011, p. 56). Mas se o amigo sofre, não por isso há de lhe ser negado ajuda, mas esse auxílio não precisa ser entorpecente, contribuinte do amolecimento, como um programa de partilha da tristeza: “se tens um amigo que sofre, sê um local de repouso para seu sofrimento, mas como um leito duro, um leito de campanha: assim lhe serás mais útil” (NIETZSCHE, 2011, pp. 85-86).

Festejando, a coragem é “o melhor matador”, matando a “compaixão”, “a vertigem ante os abismos” e “todo desânimo”. A coragem é tão forte e vital que “mata até mesmo a morte, pois diz”, com “muita fanfarra”: “isso era a vida? muito bem! mais uma vez!” (NIETZSCHE, 2011, pp. 149-151, grifo do autor). Querer que a vida revenha é a fórmula de afirmação do eterno retorno, em que a questão do peso e da leveza é central. É essa questão que instaura a diferença entre Zaratustra e o anão. O fato de que o anão assuma a circularidade do tempo não é testemunho de que Zaratustra pense o contrário. Na verdade, é Zaratustra quem primeiro diz que as duas ruas da eternidade se encontram no portal que ele denomina de “Instante”, e após o gnomo admitir que a passagem do tempo é circular, Zaratustra prossegue com sua divagação em torno do retorno eterno de todas as coisas. Tanto Zaratustra quanto o espírito de peso admitem a circularidade do tempo, mas o que os diferencia é que para o anão o pensamento do eterno retorno é o mais pesado dos pesos, pois sua constituição é própria do cansaço da vida e da decadência fisiológica, enquanto que Zaratustra busca a leveza do eterno retorno, encarando-o como jogo existencial e modo de contemplação e constituição da vida enquanto obra de arte. Embora nesse momento preciso da trama Zaratustra não consiga efetivar esse experimento – sucumbindo ao pensamento abismal e dormindo, doente, por vários dias, para então acordar e se animar com seus animais,

que o convencem de que ele é o mestre do eterno retorno – ele é simbolizado pela visão do pastor que supera a serpente e ri de modo transformador.

No capítulo anterior ao do encontro com o espírito de peso, Zaratustra reconhece que enfrentará sua caminhada mais árdua. Junto a essa constatação, retornam as figuras do cume e do abismo, juntas à ideia de grandeza e ao afeto da coragem, que mobiliza Zaratustra a seguir seu caminho arriscado, mas é precisamente o perigo uma característica fundamental no percurso existencial dos modos de vida nobres:

E ainda uma coisa eu sei: agora me acho diante de meu último cume, e daquele que mais longamente me foi poupado. Ah, devo encetar meu caminho mais duro! Ah, comecei minha mais solitária caminhada!

Mas quem é de meu feitio não foge a esta hora: aquela que lhe diz: Agora segues o teu caminho de grandeza! Cume e abismo – juntaram-se agora num só!

Segues teu caminho de grandeza: tornou-se teu último refúgio o que até então era teu último perigo!

Segues teu caminho de grandeza; essa deve ser agora tua maior coragem: que não haja mais nenhum caminho atrás de ti! (NIETZSCHE, 2011, p. 145)

O discurso segue com um elogio da dureza, em que é exigido de Zaratustra que o que há de suave nele torne-se rígido. Exige-se dureza para quem pretende escalar montanhas. A rigidez é louvada e acompanhada de uma crítica ao modo de vida que não ultrapassa a autoconservação: “Quem sempre se poupou muito, termina por adoecer do seu muito poupar-se. Louvado seja o que endurece” (NIETZSCHE, 2011, p. 146). Mais à frente, ainda no terceiro livro, Zaratustra retoma esse tipo de elogio, com a postura crítica de reconhecimento da necessidade de destruição e com a atitude afirmativa de postular uma indicação para a criação, com o fito de evidenciar como a dureza é nobilitadora:

“Por que tão duro?” – falou certa vez ao diamante o carvão de cozinha; “não somos parentes próximos?” –

Por que tão moles? Ó meus irmãos, assim vos pergunto eu: pois não sois meus – irmãos?

Por que tão moles, tão amolecidos e condescendentes? Por que há tanta negação, abnegação em vossos corações? Tão pouco destino em vosso olhar?

E, se a vossa dureza não quer cintilar, cortar e retalhar: como podereis um dia comigo – criar?

Pois os que criam são duros. E terá de vos parecer bem-aventurança imprimir vossa mão nos milênios como se fossem cera, –

– Bem-aventurança escrever na vontade de milênios como se fossem bronze  
– Mais duros que bronze, mais nobres que bronze. Apenas o mais nobre é perfeitamente duro.

– Esta nova tábua, ó meus irmãos, ponho acima de vós: tornai-vos duros!  
(NIETZSCHE, 2011, p. 205)

A dureza elogiada por Nietzsche não se enquadra ao âmbito do grotesco, se configura, pelo contrário, ao plano da beleza de uma pedra preciosa. Ela também não pode se identificar à rigidez dos sistemas filosóficos denominados por ele de dogmáticos, na medida em que é uma dureza que combina com a leveza. Não poderia ser, assim, uma “dureza de cintura”, que impede a dança. Essa dureza de Zaratustra pode ser melhor pensada como a tonificação muscular, alcançada com exercícios e

potencializada para e pelas árduas escaladas. Trata-se da dureza que não impede a flexibilidade. Desse modo, essa postura é tanto a da afirmação da existência quanto a da crítica a tudo que nega a vida.

A tarefa é dura e exige dureza, uma vez que, enquanto a coragem afirmadora é rara como uma espécie de diamante, a negação da vida é abundante na cultura e na filosofia: “Ah! Sempre são poucos aqueles cujo coração mantém a coragem e a exuberância, e neles também o espírito permanece paciente. Mas o resto é *covarde*”. Assim, uma vez que “o resto: é a grande maioria, a banalidade, a profusão, os muitos e demais” (NIETZSCHE, 2011, p. 171). Daí que Zaratustra elogie a figura do guerreiro, pois para afirmar a vida nessas condições é preciso estar preparado como um combatente para uma guerra. Mas o contexto da guerra não se limita ao plano moral. Para Nietzsche, a ideia de luta se apresenta na constituição da realidade, do nível macro ao micro e vice-versa.

## Das forças e guerras

O *cosmos* não se compõe de essências fixas, mas de um devir absoluto, composto por forças que atuam sobre si mesmas de modo ininterrupto e incalculável. No fundo, o que existem são forças em relação; e não existe força separada da relação, só existem relações de forças e as forças só existem em relação e em movimento. Não se pode conceber a ‘força em si’, pois as forças são sempre interdependentes, por um lado, e estão sempre em movimento, em fluxo contínuo de diferenciação, por outro.

As relações de forças nunca são pacíficas, equilibradas, sempre se dão no nível do domínio e da subordinação. É na articulação hierárquica que se dá, a partir do conflito de forças, a produção do efeito de unidade. Nisso consiste a vontade de poder. As forças são as “vontades de poder”. Assim, se a vontade de poder se explica num âmbito em que as forças sempre se relacionam e nunca existem separadamente, isto é, não existem como unidade, não possuem substância em si mesmas, a vontade de poder se dá no âmbito da multiplicidade. As forças são menos coisas do que movimentos. O mundo, enquanto povoado e movido por forças ao invés de átomos, é um constante processo. Assim, Nietzsche concebe a vontade de poder enquanto relação de *quantas* de força, ela é apreendida como efeito (Cf. NIETZSCHE [KSA 12], 1988, p. 143; [KSA13], pp. 257-258).

O universo consiste em forças atuando umas sobre as outras, e não poderia ser diferente, pois a efetivação incessante faz parte da natureza dinâmica das forças. A realidade constituída de forças pode ser definida como constante vir-a-ser. Esse mundo do devir, na medida em que dilui toda fixidez, dissolve também a ideia platônica de essência fixa e imutável, residente ao fundo de toda transformação, sustentando-a e fundamentando-a.

O conflito das forças se expressa no âmbito biológico. A vida é compreendida como expressão da vontade de poder. Nesse âmbito de luta, dominação e servidão, Zaratustra conclui que a vida é superação de si. Essa afirmação indica que a vida é muito mais do que conservação de si. A vontade de poder é um conceito que faz da vida contínua expansão de si própria. Cada impulso é vontade de poder, exercício de domínio, aumento e extensão de potência, tendência a romper com aquilo que lhe resiste: “Pois não tem

de existir aquilo *sobre* o qual se dance e se ultrapasse dançando? Não têm de existir, em prol dos leves, levíssimos, toupeiras e pesados anões?" (NIETZSCHE, 2011, p. 188, grifo do autor). Zaratustra valoriza e agradece seus inimigos devido ao fato de que a existência de opositores permite a descarga de forças: "A lança que arremesso contra meus inimigos! Como agradeço a meus inimigos poder enfim arremessá-la!" (NIETZSCHE, 2011, p. 80). Assim também se posiciona Nietzsche em um de seus discursos contra o cristianismo, concebendo, no *Crepúsculo dos Ídolos*, a "espiritualização da inimizade" como um triunfo anti-cristão. Essa espiritualização

Consiste em compreender o valor de possuir inimigos: numa palavra, em agir e concluir de modo inverso àquele como antes se agia e se concluía. Em todos os tempos a Igreja quis a destruição de seus inimigos: nós, imoralistas e anticristos, vemos como vantagem nossa o fato de a Igreja subsistir. (NIETZSCHE, 2008, pp. 34-35)

Eis um exemplo da valorização positiva realizada por Nietzsche ao apreço pelos inimigos, ao cultivo dos antagonismos, ao elogio dos aspectos tensionais da existência, até o ponto de ver como favorável à sua vida a existência de um inimigo que busca seu aniquilamento, enquanto ele preserva sua satisfação diante do fato de que a postura de combate de seu adversário seja mantida, para que sua força possa ser descarregada, para que sua própria tendência guerreira seja justificada, para que seu posto de combate se torne necessário. Trata-se de uma espiritualização daquilo que ocorre na natureza: o conflito de forças sobre o qual repousa todas as configurações da vida, em que as forças não encontram descanso e só existem a partir do embate com outras forças.

Esse impulso de crescimento, de enfrentamento das resistências, de aumento de potência, de criação e, portanto, destruição, faz com que a filosofia afirmativa de Nietzsche deixe a conservação em segundo plano:

Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação[...]; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder. (NIETZSCHE, 2001, pp. 217, grifos do autor)

Tomar a vida sob o viés da conservação é "lhe retirar uma noção fundamental, a de atividade" (NIETZSCHE, 2009, p. 62, grifo do autor). A vida, enquanto vontade de poder, não pode se limitar à conservação, pois estaria condenada ao movimento de reação. Por isso a moral escrava expressa degenerescência vital, uma vez que ela se dá meramente como reação à moral nobre. Ela é antes de tudo negativa: "Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um 'fora', um 'outro', um 'não-eu' - e este Não é seu ato criador" (NIETZSCHE, 2009, p. 26, grifo do autor). Seu impulso fundamental é a da negação da outra moral, da negação da vida que se manifesta pela diferença. Uma vida que tem como centro a conservação é precisamente essa vida que age em função da negação do outro, reagindo à sua presença, cultivando o medo diante das quebras de expectativas, evitando todo o risco; o inverso, portanto, de um contexto em que predomina a moral nobre, em

que se percebe “mesmo uma certa imprudência, como a valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo, ou aquela exaltada impulsividade na cólera, no amor, na veneração, gratidão, vingança, na qual se têm reconhecido os homens nobres de todos os tempos” (NIETZSCHE, 2009, p. 26, grifo do autor). A vida conservativa é somente uma forma de vida, que, para Nietzsche, não é uma definição adequada da vida em seu conjunto e nem mesmo a forma de vida mais elevada. Desse modo,

colocou-se em primeiro plano a “adaptação”, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas [...]. Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a “adaptação”. (NIETZSCHE, 2009, p. 62, grifos do autor)

Com a insistência nietzschiana, não se trata de negar a importância vital da conservação, mas é preciso recolocá-la em seu lugar, não como causa da vida enquanto vontade de poder, mas como sua consequência. É por se expressar de modo mais próprio na expansão que a vida está sempre relacionada ao experimento. A vida comporta o perigo, e os modos de vida mais elevados, que potencializam sua expansão, estão ainda mais sujeitos ao risco. Por essa razão, Zaratustra enxerga como maior virtude do equilibrista, com quem se encontra na praça pública, precisamente o fato de que ele fazia do perigo o seu ofício.

É por valorizar o perigo e desvalorizar o medo, promover a expansão e evitar o constrangimento, que Zaratustra valoriza seus inimigos, não querendo ser poupado por eles: “Meus irmãos de guerra! Eu vos amo profundamente, fui e sou vosso igual. E sou também vosso melhor inimigo” (NIETZSCHE, 2011, p. 46). No início do segundo livro, ao suspeitar de que seus ensinamentos estão sendo distorcidos, Zaratustra decide retornar ao contato com os homens, com o amor que dedica até mesmo a seus oponentes: “Posso novamente descer para junto de meus amigos e também de meus inimigos! Zaratustra pode novamente falar e presentear e fazer o melhor para os que mais ama!” (NIETZSCHE, 2011, p. 80).

Em uma concepção de vida como vontade de poder, uma vida elevada não evita os antagonismos, ao contrário, os deseja. Nesse sentido, a paz não poderia ser pensada como um sentido último para existência, mas meramente como um meio para a guerra, um descanso em meio a inúmeras batalhas, um triunfo que, não podendo ser o final em uma existência desprovida de sentido pré-determinado, não encerra essa existência, mas sim pede por mais luta e, assim, por outros triunfos: “Não vos aconselho o trabalho, mas a luta. Não vos aconselho a paz, mas o triunfo. Vosso trabalho seja uma luta, vossa paz seja um triunfo!” (NIETZSCHE, 2011, p. 47). Sabendo escutar a vida, Zaratustra constata que a guerra é muito mais que um meio para a existência. Tal como o devir heraclítico, ela não precisa ser justificada, mas é a própria justificação: “Dizeis que a boa causa santifica até mesmo a guerra? Eu vos digo: é a boa guerra que santifica toda causa” (NIETZSCHE, 2011, p. 47).

O crescimento da potência progride de acordo com a grandeza do desafio, tornando o triunfo mais significativo em função da dificuldade das contendidas. Nietzsche associa a “reverência aos inimigos” a uma postura de nobreza, de modo que o indivíduo nobre

“reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e  *muito a venerar!*” (NIETZSCHE, 2009, p. 28, grifo do autor). Assim, ao declarar seu amor aos valentes, Zaratustra assinala a importância de saber escolher seus oponentes, optando por aqueles dignos de serem combatidos e evitando os adversários sobre os quais o triunfo seria facilitado, ou seja, em que o desafio seria menor:

Eu amo os valentes: mas não basta ser espadachim – é preciso também saber *a quem* golpear!  
E muitas vezes há mais valentia em se conter e passar ao largo: *a fim de* poupar-se para um inimigo mais digno!  
Deveis ter apenas inimigos para serem odiados, não inimigos para desprezar: tendes de ser orgulhosos de vosso inimigo. (NIETZSCHE, 2011, p. 201, grifos do autor)

Em uma postura afirmativa, mais do que suportar a guerra, Zaratustra a deseja, como meta superior à paz, fazendo dessa um meio para aquela e não o contrário. Mesmo as “boas causas” não justificam as guerras, mas as próprias guerras que “santificam” as causas. Por uma derivação da dinâmica conflituosa das forças no nível ontológico, Nietzsche faz da luta e da disposição para o conflito objetos de valorização ética: “A guerra e a coragem fizeram mais coisas grandes do que o amor ao próximo” (NIETZSCHE, 2011, p. 47). O guerreiro é a figura oposta ao tipo conservativo que Nietzsche menciona na seção *O andarilho* já citada aqui: “Que importa viver muito tempo? Que guerreiro quer ser poupado? Eu não vos poupo, eu os amo profundamente, meus irmãos na guerra!” (NIETZSCHE, 2011, p. 48). Como diz Tillich:

em *Zaratustra*, Nietzsche considerou o “guerreiro” (que ele distingue do mero soldado), um exemplo notável de coragem. [...] Não estar interessado em longa vida, não querer ser poupado, e tudo isto justamente devido ao amor à vida. A morte do guerreiro, e do homem maduro, não será opróbrio para a terra. Auto-afirmação é a afirmação da vida e da morte que pertence à vida. (TILLICH, 1992, p. 25)

O fato de que o guerreiro não pautar sua vida sob o modelo conservativo, que não deseje “ser poupado”, faz dele um ideal de ser humano segundo a tarefa que Zaratustra deixa para a humanidade – a autossuperação: “a vida, querendo ultrapassar-se, é a boa vida, e a boa vida é a vida corajosa” (TILLICH, 1992, p. 26). O guerreiro vive sua vida e morre sua morte na medida em que supera o medo. É por não temer viver que ele não teme morrer.

## **Do medo e do risco**

Na seção *Da ciência*, Zaratustra se opõe à ideia de que o medo é o afeto seminal do homem, pelo qual se explica tudo, defendendo, ao contrário, que o ser humano conquistou sua humanidade, tornou-se ele mesmo, ao roubar “as virtudes dos mais selvagens e mais corajosos animais”. Assim, Zaratustra pode dizer que enquanto o medo é exceção, a “coragem, aventureira, prazer no incerto, no ainda não ousado –,



coragem parece-me ser toda a pré-história do homem” (NIETZSCHE, 2011, p. 288, grifo do autor)<sup>5</sup>.

Dizer que a coragem se apresenta na humanidade em maior grau do que o medo parece contraditório com afirmações do *Zarathustra* destacadas aqui, que dizem respeito à raridade das posturas afirmativas e valentes em contraponto à multidão de posturas negativas e covardes. É preciso esclarecer, assim, que a ideia de que o medo é exceção em relação à coragem é feita em um contexto que envolve a proposta de uma ética naturalista. Por exemplo, Nietzsche assume a prioridade dos impulsos em relação à consciência, enquanto a formação de nossa civilização valoriza o contrário. Mas essa avaliação culturalmente predominante não elimina a condição natural da prioridade das pulsões. Assim, ainda que a moral predominante dê mais peso em suas práticas o medo do que a coragem, isso não elimina o papel fundante da coragem em nossa natureza, sobretudo se considerarmos nossa condição de viventes. Afinal, a vida enquanto vontade de poder se expressa muito melhor por coragem, risco e crescimento do que por medo, segurança e conservação.

A coragem, enquanto aventura e deleite no incerto, pode ser relacionada com a crítica de Zarathustra ao discurso do “consciencioso”, na medida em que esse último valoriza, além do *Furcht* (medo), o *Sicherheit*, uma vez que esse termo diz respeito tanto à certeza quanto à segurança. A vida, assim como Zarathustra a concebe e a experimenta, é muito mais *Unsicherheit*, pois é incerteza, risco e envolve até mesmo a experiência da insegurança. Zarathustra compreende que o medo faz parte da vivência humana e que a presença da coragem não depende da ausência de medo. A coragem não exclui o medo, mas o enfrenta:

Tendes coragem, ó irmãos? Sois intrépidos? Não coragem diante de testemunhas, mas coragem de eremita e de águia, que nem mesmo um deus presencia mais? Almas frias, mulas, cegos e bêbados não são intrépidos para mim. Coragem tem aquele que conhece o medo mas *vence* o medo, que vê o abismo, mas com *orgulho*.

Quem vê o abismo, mas com olhos de águia, quem com garras de águia *agarra* o abismo: esse é valente. (NIETZSCHE, 2011, p. 273, grifos do autor)

Desse modo, o afeto da coragem não é entorpecente. A embriaguez só pode ser elogiável enquanto estimulante, nunca como sonífero: uma experiência dionisíaca que se distancia de uma prática alemã e cristã. A dureza não implica frieza. É precisamente o atrito que é louvável. Sendo um sintoma da afirmação, a postura corajosa não poderia dispensar o medo, pois a vontade de poder se expressa precisamente no conflito e na superação de obstáculos, que sempre é também autossuperação. A insistência de Zarathustra na superação mostra que o que é essencial na vontade de poder não é a manutenção de uma conquista, mas o próprio processo de conquistar. Por isso o

---

5 Aqui aparece, em estado de crisálida, o procedimento genealógico que Nietzsche consolidará mais tarde: investigar um ente abstrato, detectando o momento e as forças que o fizeram decair quando perde determinadas valorações e se acopla a uma moral deteriorante. Assim, num debate da ordem das razões ele justifica sua tese por uma reconstituição da ordem das causas. Esse processo exige um desenvolvimento argumentativo mais elaborado, por isso a *Genealogia* é escrita como dissertação. No *Zarathustra* ele não pode desenvolver o procedimento de maneira exaustiva, assim ele aparece como um lampejo.

crescimento é mais importante do que a conservação, o excesso é anterior à falta, a guerra é avaliada como superior à paz.

Com isso, percebemos que a ontologia nietzschiana, baseada na teoria das forças, é marcadamente positiva. No campo dos valores a negação é fundamental, na medida em que ela parte da constatação de que há muito o que ser criticado, demolido, desconstruído. Mas nesse campo a afirmação não se ausenta, ela está presente tanto em posturas diretamente afirmativas, como no pensamento do eterno retorno, quanto em valorações propositivas, como a de uma ética da coragem. A diferença fundamental seria no plano ontológico, uma vez que nele, diferente do moral, a afirmação prevalece. Além do mais, eles estão em perfeita continuidade, já que a vontade de poder é tanto um princípio explicativo no âmbito cosmológico quanto uma ideia que se apresenta no plano dos valores, e cuja afirmação, assim como no eterno retorno, implica a afirmação da vida.

Integrando vontade de poder e eterno retorno, destruição e criação, o afeto da coragem elevado à condição de virtude possui o efeito crítico de negar por afirmação. Pertencendo a uma valoração alternativa à moral da compaixão, ela deriva de uma ontologia afirmativa, ao mesmo tempo em que é crítica dos valores, práticas e circulações afetivas dominantes. Assim, iniciando a abertura para novas tábuas de valores, realiza-se a crítica das velhas tábuas. Ao sentir e pensar a coragem, Zaratustra é, ao mesmo tempo, propositivo e desprezador: “Quando desprezais o agradável e o leito mole, e não podeis deitar-vos longe o bastante dos molengas: aí está a origem de vossa virtude” (NIETZSCHE, 2011, p. 73).

### **Considerações finais**

A vida, enquanto personagem de *Assim falou Zaratustra*, se diz inconstante, selvagem e sem virtude. Zaratustra muitas vezes critica os virtuosos. Mas isso não quer dizer que ele não pense em novas virtudes. A coragem é um afeto que Zaratustra procura pôr em circulação ao elevá-lo como virtude, assim como Schopenhauer faz com o sentimento de compaixão. Mas a compaixão é sintoma de negação da vida, e a partir da constatação dessa fraqueza do adversário, Zaratustra garante que a compaixão não é pária contra a coragem. A coragem é sintoma de afirmação da vida, e é uma virtude que pode lidar com o risco e a selvageria, exatamente com as características que a vida assume em si.

Afirmar a vida envolve o risco e, por vezes, enfrentar a fronteira entre a vida e a morte. Zaratustra louva quem não se poupa. Evitar esse tipo de conservação é sintoma de uma vida exuberante, de um modo de vida transbordante, que possibilita a generosidade da virtude dadivosa. Assim, a mais elevada forma de afirmação não pode deixar de ser perigosa. A melhor demonstração desse entorno que contextualiza o conceito de eterno retorno na produção de Nietzsche se encontra no *Zaratustra*, na medida em que nesse texto o eterno retorno não é apresentado apenas como categoria teórica, mas é exposta também pela perspectiva existencial com a vivência do protagonista da trama. Zaratustra sofre imensas dificuldades para afirmar o eterno retorno, para afirmar a vida de modo integral, para realizar no âmbito prático aquilo que seus discursos manifestam durante a narrativa.

Posicionar-se contra a resignação e contra a compaixão é tarefa enfrentada e elogiada por Zaratustra. Levando em consideração que trata-se de disposições afetivas inscritas nas tábuas de valores, Zaratustra responde com um afeto que é pensado por ele como ligado a um modo de valoração elevado, pois afirmador da vida. Esse afeto é o da coragem, “o maior matador”. A coragem não existe com a ausência de medo, mas se efetiva com seu enfrentamento. Ela pode vencer o medo, a compaixão e a resignação.

A coragem guia o percurso de Zaratustra, não somente como recurso dramático da composição estética da obra, mas com uma força propriamente teórica dentro da filosofia nietzschiana. Alinhando forma e conteúdo, a coragem conciliando-se com uma série de atitudes elogiadas ou exercidas pela personagem durante suas caminhadas: ser duro como o leão, mas também inocente como a criança, e portanto cruel; desejar e criar, para não acatar tudo como o asno e o porco; enfrentar o dragão, encarando o dever e toda imposição; destruir tábuas de valores, mas também construir novas valorações; ser solitário e se encantar com a solidão; desbravar, conquistar, correr riscos; tornar-se guerreiro e amar a guerra; elogiar e buscar os inimigos, sustentar o antagonismo; não se poupar, afirmar o sofrimento; superar as resistências, autossuperar-se e se deleitar nesse processo; conhecer e emitir a sabedoria tempestuosa, geradora de raios e danos; dizer “não” às acomodações e vias facilitadas, ao pessimismo schopenhaueriano, ao espírito de peso, à tentação de negar a vida, à sedução da compaixão; mentir, sendo poeta, mas também ser verdadeiro e agir com probidade intelectual.

## Referências

MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

TILLICH, P. *A coragem de ser*. Tradução de Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

SUAREZ, R. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

ZITTEL, C. *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.

**Recebido em:** 10/Set/2019 - **Aceito em:** 27/Fev/2020.

# *A priori* histórico e *episteme*: algumas elaborações conceituais de Foucault

## *Historical a priori and episteme: some Foucault's conceptual elaborations*

**Lívia Francisco Arantes de Souza**

Mestranda em Filosofia pela UFSCar

Bolsista CAPES

liviafsouza@gmail.com

**Resumo:** Este artigo explora as elaborações conceituais de Foucault sobre as noções *a priori* histórico e *episteme* em três momentos de sua trajetória: o livro *As palavras e as coisas* (1966) em que Foucault faz um estudo que privilegia o âmbito discursivo, o livro *A Arqueologia do saber* (1969) em que Foucault desloca sua atenção para a relação entre os discursos e as práticas econômicas, políticas e sociais e o curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976) em que Foucault faz um estudo histórico de um discurso que faz do modelo da guerra um referencial para analisar as relações políticas e sociais. O objetivo é tratar a relação entre os estudos arqueológicos e genealógicos de Foucault em termos de complementariedade.

**Palavras-chave:** *A priori* histórico; *episteme*; arqueologia; genealogia.

**Abstract:** *This paper explores Foucault's conceptual notions of historical a priori and episteme in three different stages of his intellectual trajectory: the book The Order of Things (1966) in which Foucault privileges the discursive scope, the book The Archeology of Knowledge (1969) in which Foucault moves his attention to the relations among the discourses and the economic, political and social practices and the lectures Society Must Be Defended (1975-1976) in which Foucault makes a historical study of a discourse that takes war as the reference to analyze the political and social relations. The aim is to address the relationship between Foucault's archaeological and genealogical studies in terms of complementarity.*

**Keywords:** *Historical a priori; episteme; archeology; genealogy.*

### **Introdução**

Com o propósito de estudar os efeitos de um poder ligado ao racismo de Estado no século XX, Foucault, em 1976, no curso *Em defesa da sociedade*, busca traçar a história de um discurso formado nos séculos XVI-XVII que vincula o modelo da guerra à

política. Nesta ocasião, ele nota a formação de um campo histórico-político no período da Revolução Francesa organizado em torno de um saber histórico mobilizado por historiadores de posicionamentos políticos completamente divergentes; um saber que foi utilizado como arma de luta política, segundo Foucault, graças à regularidade de seu *campo epistêmico*, graças à densidade de sua *trama epistêmica*.

Para Judith Revel, o conceito de *episteme* esteve no centro da polêmica gerada pela publicação de *As palavras e as coisas*, de 1966 (REVEL, 2008, p. 45). Os anos que sucedem a publicação deste livro são considerados por Phillipe Sabot como um período de deslocamento na trajetória de Foucault de uma arqueologia focada na constituição intradiscursiva dos saberes para análises genealógicas das práticas discursivas e não discursivas (SABOT, 2006, p. 191); um período marcado pelo distanciamento dos estudos de Foucault de uma ordem fundamental que constitui uma espécie de estrutura implícita, um *a priori* histórico (ibidem, p. 190). François Ewald e Alessandro Fontana consideram que Foucault desenvolve nos cursos ministrados no *Collège de France* nos anos 70 o programa de uma genealogia das relações de saber e de poder em *oposição* a arqueologia das formações discursivas predominantes na década de 1960 (2005b, p. XII – grifo nosso).

Considerando que Foucault retoma a descrição epistêmica de uma formação discursiva para tratar do seu impacto nas lutas políticas em 1976, não seria o caso de revisar a relação de sua pesquisa arqueológica e genealógica em outros termos? O objetivo deste artigo é investigar as elaborações conceituais de Foucault em três momentos de sua trajetória para interrogar se questões pertinentes a sua abordagem arqueológica não permanecem em seu horizonte na segunda metade da década de 1970. Analisaremos o prefácio e o último capítulo de *As palavras e as coisas* (1966), a introdução e o capítulo *A priori histórico e arquivo* de *A arqueologia do saber* (1969) e algumas aulas do curso *Em defesa da sociedade* focando nas noções de *episteme* e *a priori* histórico. Assim, buscamos mostrar como Foucault elabora (e reformula) esses conceitos e aspectos deles que reaparecem em 1976 para então perguntar se aspectos de sua abordagem arqueológica não estão presentes em suas pesquisas genealógicas, de tal modo que não nos parece preciso pensar que haveria estritamente uma relação de oposição entre elas<sup>1</sup>.

### ***A priori* histórico e episteme: a arqueologia como abordagem comprometida com a história das formações discursivas**

No prefácio de *As palavras e as coisas*, Foucault tem como ponto de partida a constatação de que há um domínio fundamental que proporciona a formação de uma rede secreta a partir da qual as coisas se revelam, a partir da qual a enunciação sobre as coisas se torna possível. Região considerada por ele anterior às palavras, aos gestos e percepções, mais fundamental, mais arcaica e verdadeira que as teorias que tentam dar a ela uma forma explícita, uma explicação exaustiva ou um fundamento filosófico. Analisar esse domínio fundamental faz parte do objetivo do livro. Trata-se

---

1 Este artigo contém os primeiros passos de uma pesquisa que pretende trabalhar posteriormente outros textos de Foucault como, por exemplo, *Resposta a uma questão* (1968), *A ordem do discurso* (1970), *Nietzsche, a genealogia, a história* (1971) e o curso *A sociedade punitiva* (1972-1973).

de uma tarefa difícil que exige, segundo Foucault, um olhar cauteloso, uma linguagem fiel, uma postura que se deixe conduzir pela proliferação das qualidades e das formas e um distanciamento das ordens empíricas. Em *As palavras e as coisas* Foucault pergunta pelas modalidades da ordem que formaram o suporte positivo de conhecimento que resultou na gramática geral, na história natural, na análise da riqueza e, depois, na filologia, na biologia e na economia política. Ele conduz sua investigação a partir das seguintes questões: a partir de qual espaço de ordem o saber se constitui? Sobre qual base as experiências refletiram-se em filosofias, as ciências se constituíram, as racionalidades se formaram, se desarticularam e se dissiparam? Onde os conhecimentos enraízam sua positividade?

Deste modo, Foucault introduz o conceito de *a priori* histórico referindo-se a um espaço de ordem geral que seria a base de elaboração, articulação, desarticulação e dissipação de filosofias, ciências, saberes e racionalidades. Ele introduz o conceito de *episteme* referindo-se a um lugar de enraizamento da positividade dos conhecimentos em que os critérios de racionalidade e objetividade ficam em segundo plano. Ao estudo histórico destas configurações que deram lugar às diversas formas do conhecimento empírico, Foucault chama de arqueologia. Assim, a arqueologia é definida como um modo de estudo histórico que privilegia o espaço geral do saber para buscar as suas configurações, o modo de ser em que as coisas nele aparecem, o domínio fundamental que torna possível a enunciação sobre as coisas; um estudo histórico que busca restituir ao espaço geral do saber as suas rupturas.

Tentando trazer à luz esse profundo desnível da cultura ocidental, é a nosso solo silencioso e ingenuamente imóvel que restituímos suas rupturas, sua instabilidade, suas falhas; é ele que se inquieta novamente sob nossos passos. (ibidem, p. XXII)

A investigação arqueológica de Foucault em *As palavras e as coisas* mostra duas grandes discontinuidades na *episteme* da cultura ocidental: uma situada em meados do século XVII inaugurando o que Foucault chama de idade clássica e outra situada no início do século XIX marcando, para ele, o limiar da modernidade. Com isso ele constata que a ordem que funda o pensamento na modernidade não partilha do mesmo modo de ser da ordem que funda o pensamento da idade clássica: “no nível arqueológico, vê-se que o sistema das positivities mudou de maneira maciça na curva dos séculos XVIII-XIX” (FOUCAULT, 2007, p. XIX).

Uma vez constatada essa discontinuidade entre os séculos XVIII e XIX, o estudo arqueológico de Foucault concentra-se em marcar que foi no limiar da modernidade que uma estranha figura do saber, o homem, constituiu-se. A proposta do livro de 1966 é investigar o nível de fundamento do aparecimento dessa figura do saber, o nível arqueológico, isto é, aquele que descobre “o *a priori* histórico e geral de cada um dos saberes” e, por conseguinte, permite mostrar que o homem, determinável em sua existência corporal, laboriosa e falante, é uma figura da modernidade; conseqüentemente, as condições de possibilidade das ciências humanas são próprias à *episteme* da modernidade.

No livro de 1966, Foucault dedica-se a realizar uma descrição que privilegia o campo do saber deixando em segundo plano as práticas políticas, econômicas e sociais. No

entanto, ele chega a mencionar a importância das práticas econômicas e políticas para o aparecimento de saberes como a psicologia citando as normas impostas pela sociedade industrial aos indivíduos e da sociologia referindo-se a perturbação aos equilíbrios sociais no período da Revolução francesa, mas o faz para afirmar que o aparecimento do homem é um acontecimento da ordem do saber. Desta forma, Foucault considera que o que tornou possível o aparecimento do homem como objeto de conhecimento foi “uma “redistribuição geral da *episteme*”: um movimento de abandono dos seres vivos do espaço da representação em direção à “profundez específica da vida”, das riquezas para as formas de produção e das palavras para o devir da linguagem.

Além de apresentar essa descrição epistemológica, Foucault afirma que há temáticas com pretensão científica que não fazem parte da rede epistemológica de uma cultura, assim como há figuras epistemológicas que não obedecem aos critérios de sistematicidade e objetividade requeridos pela ciência cuja forma de coerência e sua relação com seu objeto “são determinados tão somente por sua positividade” (ibidem, p. 506). Deste modo, em 1966, Foucault considera que os discursos não científicos são configurações epistemológicas que “constituem, na sua figura própria, ao lado das ciências e sobre o mesmo solo arqueológico, outras configurações do saber” (ibidem, p. 506).

Em suma, no livro *As palavras e as coisas* Foucault faz uma descrição e uma comparação entre configurações epistemológicas de áreas de conhecimento de períodos separados por uma descontinuidade epistêmica para mostrar que foram as condições epistemológicas da modernidade que proporcionaram pensar o homem como um ser que fala, trabalha e vive, como sujeito e objeto de conhecimento. Seu estudo não explora a relação desse acontecimento com as práticas econômicas, políticas e sociais, mas não a desconsidera completamente. Em linhas gerais, os conceitos de *a priori* histórico e *episteme* aparecem em seu livro como noções que o permitem realizar essa descrição concentrada no campo discursivo.

A recepção polêmica do livro *As palavras e as coisas*, está relacionada, sobretudo, à proposta de Foucault de realizar um estudo histórico que prioriza a descrição dos períodos sem tratar da sucessão entre eles, que atribui ao campo discursivo autonomia em relação às práticas econômicas, políticas e sociais e que marca uma profunda descontinuidade entre o pensamento do século XVII-XVIII e o pensamento do século XIX adiante. Em *A arqueologia do saber* (1969), Foucault lida com algumas objeções que lhe foram colocadas diante das quais reformula seu conceito de *a priori* histórico, enfatiza o caráter não definitivo de sua abordagem arqueológica e situa sua maneira de estudar a história em uma mutação no campo dos estudos históricos motivada por uma série de questões metodológicas despertadas, sobretudo, pelas investigações do campo da história econômica. Com isso, o filósofo francês quer afastar a leitura de que a abordagem de suas pesquisas pretenda uma estruturalização do campo da história ou que entenda apenas como conflituosa a relação entre devir e estrutura<sup>2</sup>. O intuito

---

2 Os problemas que decorrem da relação entre estrutura e devir, diz Foucault: “salvo em certo número de casos relativamente limitados, eles não foram importados da linguística ou da etnologia (conforme o percurso hoje frequente), mas nasceram no campo da própria história – essencialmente no da história econômica e em virtude das questões que ela colocava; enfim, não autorizam, de modo algum, que se fale de uma estruturalização da história, ou, ao menos, de uma tentativa para superar um “conflito” ou uma “oposição” entre estrutura e devir: já há



de sua abordagem é apresentado como o de “definir um método de análise histórica que esteja liberado do tema antropológico” (FOUCAULT, 2008, p. 18). Deste modo, em *Arqueologia do saber*, Foucault considera que “Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento” (ibidem, p. 14).

Como efeito dessa mutação no campo da história, Foucault menciona o estatuto que a noção de descontinuidade adquire. Ele a considera uma noção paradoxal por ser ao mesmo tempo instrumento e objeto de pesquisa. Trata-se de uma noção que permite individualizar os domínios por comparação. Assim, Foucault ressalta que a descontinuidade deixou de ser considerada um obstáculo para o trabalho do historiador, como fora para toda uma tradição de estudos históricos, para ser integrada ao discurso do historiador como um conceito operatório. Em uma entrevista em 1967, Foucault comenta que as críticas à sua abordagem histórica em *As palavras e as coisas* ignoraram “a mais importante mutação do saber histórico já em ação há mais de 20 anos” (FOUCAULT, 2005a, p. 62), fazendo referência a autores como Braudel, Furet, Denis Richet, de Le Roy Ladurie, as pesquisas da escola histórica de Cambridge e da escola soviética. Segundo Foucault, os historiadores mencionados “se colocam o problema muito difícil da periodização” tendo em vista que eles notaram que “a periodização manifesta, escandida pelas revoluções políticas, não era sempre, metodologicamente, a melhor forma possível de recorte” (ibidem, p. 63). Assim, ele considera que a metodologia complexa da descontinuidade aparece como um dos traços de novidade dessa mutação.

Cada periodização recorta na história um certo nível de acontecimentos e, opostamente, cada estrato de acontecimentos exige sua própria periodização. Trata-se de um conjunto de problemas delicados, já que, de acordo com o nível escolhido, será preciso delimitar periodizações diferentes, e, conforme a periodização que se dê, atingir-se-ão níveis diferentes. Acede-se, assim, à metodologia complexa da descontinuidade. (ibidem)

Portanto, Foucault entende que sua abordagem histórica faz parte de um processo de mutação que está acontecendo no campo dos estudos históricos e que distingue-se de uma tradição de estudos históricos, sobretudo, pela maneira como opera a descontinuidade na história. Ao vincular a história continuísta a um pensamento fundado no sujeito e localizar uma mutação no campo da história dedicado a dar espaço para a descontinuidade, Foucault mantém-se ligado, de certo modo, à proposta do livro de 1966 de relacionar os saberes com a configuração epistemológica e marcar a distância de sua abordagem em relação a um pensamento centrado na função fundadora do sujeito.

Em *A arqueologia do saber*, Foucault considera que traçou de modo muito imperfeito o perfil de conjunto de suas pesquisas anteriores – *História da loucura* (1961), *Nascimento da clínica* (1963) e *As palavras e as coisas* (1966). Por conseguinte, ele afirma que o que pretende esboçar em 1969 repousa sobre o solo descoberto pelas pesquisas anteriores,

---

bastante tempo que os historiadores identificam, descrevem e analisam estruturas, sem jamais se terem perguntado se não deixavam escapar a vida, frágil e fremente “história”. A oposição estrutura-devir não é pertinente nem para a definição do campo histórico nem, sem dúvida, para a definição de um método estrutural” (ibidem).

mas que será preciso fazer correções e críticas internas. Em linhas gerais, Foucault entende que a referência à noção de experiência em *História da loucura* mostrou como se manteve próximo a algo que agora recusa: admitir um sujeito anônimo e geral da história, que o recurso à análise estrutural em *Nascimento da clínica* “ameaçava subtrair a especificidade do problema colocado e o nível característico da arqueologia” (FOUCAULT, 2008, p. 18) e que a ausência de uma “balizagem metodológica” em *As palavras e as coisas* “permitiu que se acreditasse em análises em termos de totalidade cultural” (ibidem, pp. 18-19).

Em *A arqueologia do saber*, Foucault define a abordagem arqueológica da história como uma descrição que interroga o já dito no nível de sua existência, como um esforço de captar o domínio em que as formações discursivas e seus elementos interagem e que desempenha o papel de um *a priori* histórico. Ele justifica o uso dessa expressão dizendo que ela aponta para um modo de estudar as formações discursivas a partir das suas condições de emergência, da lei de coexistência entre elas, dos princípios que as fazem subsistir, se transformarem e desaparecerem. Enfim, a expressão *a priori* histórico, diz Foucault em 1969, remonta a um conjunto de regras que caracterizam uma formação discursiva. O que ele visa com o uso desse conceito é demarcar um conjunto de regras próprias às formações discursivas, capaz de conduzir a uma história das coisas efetivamente ditas sem que isso implique pensar que se trata de uma relação de constrangimento ou determinação entre o âmbito discursivo e o não discursivo. Com essa expressão, Foucault sugere que deu abertura para a leitura de que o aspecto do domínio dos enunciados articulados segundo *a priori* históricos fosse o de “uma planície monótona e indefinidamente prolongada” (ibidem, p. 146) ou de um elemento inerte, liso, neutro de onde emergiriam “segundo um dinamismo obscuro” temas, ideias, conceitos, conhecimentos. No entanto, em 1969 Foucault lhe confere outro aspecto, a saber: o aspecto de um volume complexo “em que se diferenciam regiões heterogêneas, e em que se desenrolam, segundo regras específicas, práticas que não se podem superpor” (ibidem).

No livro de 1969, o filósofo francês enfatiza que sua arqueologia está aberta para outros exercícios que não os realizados em suas pesquisas anteriores: estudar outros saberes, outras disciplinas, discursos científicos e não científicos. De tal modo que oferece ao horizonte dos estudos arqueológicos “um sistema inteiramente diferente de relações” e “uma rede interdiscursiva” que não viria para se superpor a elaborada a partir dos seus estudos em *As palavras e as coisas*, mas que poderia estabelecer com ela alguns pontos de cruzamento. Nesse contexto, ele menciona a intenção de realizar futuramente uma descrição arqueológica do saber político, um estudo que buscaria ver se o comportamento político de uma sociedade (um grupo ou uma classe) não é atravessado por uma prática discursiva determinada e descritível; suspeitando que os resultados dessa descrição arqueológica do saber político não coincidiriam com o que as teorias políticas da época propunham, tampouco com as determinações econômicas.

Nessa seção, acompanhamos o modo como Foucault privilegia o campo discursivo (sem desconsiderar as demais práticas) para definir *a priori* histórico, *episteme*, arqueologia e descontinuidade no livro de 1966 e mostrar que há uma diferença ordem da configuração epistemológica que separa de um lado a análise da riqueza, a história natural e a gramática geral e, de outro, a economia política, a biologia e a filologia; por

assim ser, essas questões contribuem para o que Foucault defende em seu livro, a saber, a ideia de que a figura do homem como objeto de saber é algo que emerge graças às condições epistemológicas que são próprias à modernidade. Três anos depois, em *Arqueologia do saber*, Foucault retoma essas temáticas inserindo suas investigações anteriores em uma mutação no campo da história que introduz a descontinuidade na história para colocar em questão o problema da periodização, reformulando o conceito de *a priori* histórico para dele retirar qualquer ideia de totalidade cultural ou sobreposição em relação às práticas extradiscursivas e para com ele enfatizar a proposta de sua arqueologia: estudar historicamente as formações discursivas a partir das condições que lhe são próprias como parte do exercício que se propõe de traçar uma análise histórica liberada do tema antropológico.

### **A descrição da trama epistêmica e a história da matriz discursiva que faz do modelo da guerra referencial para as relações políticas no curso *Em defesa da sociedade***

Dez anos depois da publicação de *As palavras e as coisas*, no curso *Em defesa da sociedade*, Foucault faz um balanço das pesquisas realizadas por ele no começo da década de 1970 disposto a mudar o modo de conduzi-las nos anos seguintes. Com esse redirecionamento, Foucault tem o objetivo de mostrar o que está em questão em sua escolha de trabalhar nos primeiros anos da década de 1970 com a recuperação dos saberes das pessoas (do doente e do médico, por exemplo) e de conteúdos históricos que foram desconsiderados ou deturpados por teorias totalizantes e pelo conhecimento científico. Veremos nesta seção que no momento em que revisa o caráter fragmentado de suas genealogias, Foucault amplia o nível de sua pesquisa sobre o poder recorrendo ao estudo da história do discurso que pensa a política a partir da relação beligerante de forças. Seu estudo percorre as descontinuidades marcadas em 1966, apontando as transformações sofridas por esse discurso nesses períodos e a articulação dele com a emergência das ciências empíricas na modernidade; em suma, atribuindo particular relevância para aspectos estritamente epistêmicos justamente para pensar o impacto do campo discursivo em práticas de outra ordem (a luta política, por exemplo).

Dos estudos realizados na primeira metade da década de 1970, Foucault retoma a insuficiência do modelo jurídico para a sua proposta de realizar uma análise concreta da multiplicidade das relações de poder. Nesse sentido, ele afasta de seu horizonte a tríplice preliminar mobilizada pela teoria da soberania para pensar as relações de poder: a pressuposição do sujeito, a unidade do poder e pressuposição da lei. O que moveu o projeto geral de Foucault foi tentar desamararrar a análise do poder dessa tríplice preliminar, tentar extrair histórica e empiricamente as relações de poder dos operadores de dominação. Para tanto, seu ponto de partida foi o que há de factual e de efetivo nas relações de dominação para “ver como é essa própria relação que determina os elementos sobre os quais ela incide” (FOUCAULT, 2005b, p. 51). Na citação seguinte, ele menciona os aspectos relevantes para as suas pesquisas sobre o poder no começo da década de 1970:

(...) não perguntar aos sujeitos como, por quê, em nome de que direito eles podem aceitar deixar-se sujeitar, mas mostrar como são as relações de sujeição efetivas

que fabricam sujeitos. Em segundo lugar, tratar-se-ia de ressaltar as relações de dominação e de deixá-las valer em sua multiplicidade, em sua diferença, em sua especificidade ou em sua reversibilidade: não procurar, por conseguinte, uma espécie de soberania fonte dos poderes; ao contrário, mostrar como os diferentes operadores de dominação se apoiam uns nos outros, remetem uns aos outros, em certo número de casos se fortalecem e convergem, noutros casos se negam ou tendem a anular-se. (ibidem)

Assim, no lugar da tríplice preliminar da teoria da soberania Foucault adotou “o ponto de vista tríplice das técnicas, da heterogeneidade das técnicas e de seus efeitos de sujeição” (ibidem) porque são eles que tornam os procedimentos de dominação “a trama efetiva das relações de poder e dos grandes aparelhos de poder” (ibidem, p. 52). Com isso, Foucault pretendeu tratar os aparelhos de poder como “estratégias globais que perpassam e utilizam táticas locais de dominação” (ibidem).

Para introduzir o tema que será trabalhado no curso *Em defesa da sociedade*, Foucault faz uma série de questionamentos sobre como realizar a análise das relações de dominação e como pensar a relação de dominação em termos de relação de forças, de relação de guerra. Ele pergunta se a guerra pode efetivamente valer como análise das relações de poder, se a guerra pode valer como matriz para analisar as técnicas de dominação, se a relação de poder é uma relação de enfrentamento, se há uma guerra primitiva e permanente “sob a ordem calma das subordinações”, sob os aparelhos do Estado e sob as leis, se o fato da guerra deve preponderar em relação à desigualdade, à divisão do trabalho e à exploração, se os fenômenos de antagonismo entre indivíduos, grupos ou classes devem ser “agrupados nesse mecanismo geral, nessa forma geral que é a guerra, se as instituições militares e as práticas em seu entorno estão, direta ou indiretamente, no núcleo das instituições políticas. Por fim, apresenta a questão principal que gostaria de apresentar no curso. Vejamos:

(...) como, desde quando e porque se começou a perceber ou imaginar que é a guerra que funciona sob e nas relações de poder? Desde quando, como, por que se imaginou que uma série de combate ininterrupto perturba a paz e que, finalmente, a ordem civil – em seu fundo, em sua essência, em seus mecanismos essenciais – é uma ordem de batalha? Quem imaginou que a ordem civil era uma ordem de batalha? [...] Quem enxergou a guerra como filigrana da paz; quem procurou, no barulho da confusão da guerra, quem procurou na lama das batalhas, o princípio de inteligibilidade da ordem, do Estado, de suas instituições e de sua história? (ibidem, p. 54)

Sua hipótese é a de que “o princípio segundo o qual a política é a guerra continuada por outros meios” antecede muito a Clausewitz em “uma espécie de tese a um só tempo difusa e precisa que circulava desde os séculos XVII e XVIII” (ibidem, pp. 54-55). Tese que é difundida por um discurso que se forma a partir das condições decorrentes da centralização das práticas e instituições da guerra nas unidades estatais ocorrida no final da Idade Média. Graças a essa transformação, aparece um certo discurso: “um discurso sobre a guerra entendida como relação social permanente, como fundamento indelével de todas as relações e de todas as instituições de poder” (ibidem, p. 56). Segundo Foucault, esse discurso aparece na Inglaterra no início das grandes lutas políticas do século XVII e na França no fim do reinado de Luís XIV relacionado às lutas da aristocracia contra a grande monarquia absoluta e administrativa.

Deste modo, Foucault descreve o sujeito que fala nesse discurso marcando a diferença em relação ao discurso filosófico e jurídico do mesmo período: o sujeito não ocupa a posição de sujeito universal, totalizador, neutro. O sujeito desse discurso necessariamente toma parte, está na batalha, reclama os seus direitos que são direitos singulares. Do mesmo modo que fala do direito de modo parcial, fala da verdade de modo parcial. Apesar de buscar restituir o percurso global da batalha, esse discurso não pode ser um discurso de totalidade, de neutralidade; ele é sempre um discurso de perspectiva que desfaz a posição de pertencimento da verdade à paz, à neutralidade. Para esse discurso, a verdade só é procurada na medida em que pode tornar-se efetivamente uma arma na relação de força:

O pertencer essencial da verdade à relação de força, à dissimetria, à descentralização, ao combate, à guerra, está inserido neste tipo de discurso. Essa universalidade pacificada pode supor sempre, desde a filosofia grega, o discurso filosófico-jurídico, mas ela é profundamente, ou questionada, ou, simplesmente, cnicamente ignorada. (ibidem, p. 62)

Esse discurso não encaixa a história em esquemas ideais, não a entende como uma monotonia reordenável em conformidade com alguns princípios estáveis e fundamentais. Ele visa retomar “o passado esquecido das lutas reais, das vitórias efetivas, das derrotas que talvez tenham sido *mascaradas*, mas que continuam profundamente *inscritas*” (ibidem, pp. 65-66) para descobrir o modo como as formas do justo foram instituídas, ordenadas, impostas. Trata-se de encontrar o infinito da história na estabilidade do direito: “sob a fórmula da lei os gritos de guerra, sob o equilíbrio da justiça a dissimetria das forças” (ibidem, p. 66). Esse discurso define um campo histórico que não se relaciona com nenhum absoluto, ele define um campo histórico da “eterna dissolução em mecanismos e acontecimentos que são os da força, do poder e da guerra” (ibidem).

Segundo Foucault, a história desse discurso mostra o seu envolvimento com formas míticas muito tradicionais, formas míticas que associa saberes e mitos, por exemplo, às grandes vitórias dos gigantes, ao crepúsculo dos deuses, aos heróis feridos, aos heróis que morreram, aos reis adormecidos em cavernas inacessíveis; a história desse discurso vai mostrar seu envolvimento com o tema dos direitos da primeira raça, com o tema da guerra secreta interrompida, com o tema do complô que será preciso reativar para retomar essa guerra, com “o tema da famosa batalha da manhã do dia seguinte que afinal vai inverter as forças e que, dos vencidos seculares, vai fazer enfim vencedores, mas vencedores que não conhecerão e não praticarão o perdão” (ibidem). Assim, Foucault considera que esse discurso revigora a esperança da batalha derradeira, da grande vitória, do imperador dos últimos dias, do novo Führer: “a ideia da quinta monarquia, ou do terceiro império, ou do terceiro Reich, aquele que será ao mesmo tempo a besta do Apocalipse ou o salvador dos pobres” (ibidem). Enfim, trata-se de um discurso “sombriamente crítico” e “intensamente mítico”, o discurso dos amargores e das mais loucas esperanças, um discurso alheio à tradição dos discursos filosóficos-jurídicos e por ela desqualificado:

Para os filósofos e os juristas, ele é forçosamente o discurso exterior, estrangeiro. Não é sequer o discurso do adversário, pois eles não discutem com ele. É o discurso forçosamente desqualificado, que se pode e que se deve manter à margem, precisamente porque é preciso, como uma preliminar, anulá-lo, para

que se possa enfim começar – no meio, entre os adversários e acima deles -, como lei, o discurso justo e verdadeiro. (ibidem, p. 68)

Enfim, os elementos fundamentais desse discurso desqualificado pelo discurso filosófico, diz Foucault, são as diferenças étnicas, as diferenças das línguas, as diferenças de força, de vigor, de energia, de violência. Trata-se de um discurso que veicula a ideia de que “a guerra constitui a trama ininterrupta da história” (ibidem), que a sociedade é perpassada pelo enfrentamento de raças<sup>3</sup>.

Depois de estudar a guerra das raças no século XVII, a investigação de Foucault salta para o período da Revolução Francesa, período em que a teoria da guerra das raças, segundo ele, passa por duas transcrições: uma no campo da biologia e da filologia e outra no campo da teoria da guerra social. A primeira transcrição antecede a Darwin e, posteriormente, apropriará o seu discurso “com todos os seus elementos, seus conceitos, seu vocabulário, de uma anátomo-fisiologia materialista” (ibidem, p. 71); a outra transcrição, segundo Foucault, se desenvolverá no começo do século XIX e tenderá a apagar os vestígios do conflito entre raças para definir uma luta entre classes. Trata-se de um “entroncamento essencial” para seu estudo. A primeira transcrição vai corresponder a retomada do discurso das raças na teoria do evolucionismo e da luta pela vida e a segunda, a retomada das lutas na forma da dialética.

Foucault privilegia a primeira transcrição para tentar mostrar o desenvolvimento de um racismo biológico-social. Nessa transcrição, o discurso da guerra das raças passou a funcionar de um modo totalmente diferente: a guerra entre raças deixou de ser pensada a partir da ideia de que a outra raça “não é aquela que veio de outro lugar, não é aquela que por uns tempos, triunfou e dominou, mas é aquela que, permanece e continuamente, se infiltra no corpo social” (ibidem, p. 72). Com isso, Foucault nota o desenvolvimento de um racismo que não parte do enfrentamento de duas raças exteriores uma a outra, mas se desdobra de uma única raça como sub e super raça. Se no século XVII esse discurso aparece como um instrumento de luta para campos descentralizados, sua história mostra, diz Foucault, que ele “vai ser rescentralizado” (ibidem) e que irá se tornar “o discurso do poder, de um poder centrado, centralizado e centralizador” (ibidem). Ele vai se tornar um discurso de combate de uma raça considerada a única, verdadeira e titular da norma contra todos aqueles que estão fora dessa norma e que, por isso, constituem “outros tantos perigos para o patrimônio biológico” (ibidem, pp. 72-73).

O estudo histórico dessa matriz discursiva que Foucault propõe no curso de 1976 destaca também dois processos relacionados à formação de um campo de saber no período da Revolução francesa. O primeiro processo é o da generalização tática do saber histórico formado nesse período, tendo em vista que, para Foucault, no século XVIII esse discurso “tornou-se por fim uma espécie de arma discursiva utilizável, exigível por todos os adversários do campo político” (ibidem, p. 226). Para tratar da relação entre

---

3 Foucault precisa que o termo “raça” é mobilizado nesse discurso para tratar “de dois grupos que não tem a mesma origem local (...) que não tem, pelo menos na origem, a mesma língua e em geral a mesma religião, (...) que só formaram uma unidade e um todo político à custa de guerras” (ibidem). Deste modo, sua leitura é a de que o termo faz referência a dois grupos cujo vínculo se estabelece pela violência da guerra; apesar de habitarem no mesmo espaço, esses grupos não se misturaram “por causa de diferenças, de dissimetrias, de barragens devidas aos privilégios, aos costumes e aos direitos, à distribuição das fortunas e ao modo de exercício do poder” (ibidem).

discurso, tática e saber, Foucault afirma que é preciso entender esse discurso como “um dispositivo de saber e de poder que, precisamente, enquanto tática, pode ser transferível e se torna finalmente a lei de formação de um saber e, ao mesmo tempo, a forma comum à batalha política” (ibidem). Assim, Foucault vê formar-se um campo histórico e político “cuja área de objetos, cujos elementos pertinentes, cujos conceitos, cujos métodos de análise são muito próximos uns dos outros” (ibidem); um campo histórico e político comum a historiadores “muito opostos em suas teses bem como em suas hipóteses ou em seus sonhos políticos” (ibidem, p. 250).

Então, Foucault descreve esse campo histórico e político como uma rede de proposições que permite o trânsito entre os tipos de análise desses historiadores “sem ruptura nenhuma”: é a densidade da trama epistêmica que permite a formação de posições políticas diversas e opostas a partir do saber constituído por esse campo histórico e político. De forma alguma, portanto, para Foucault, estar em uma mesma trama epistêmica implica estar em uma mesma forma de pensamento. Pelo contrário, para Foucault, estar em uma mesma trama epistêmica é condição para que se possa “pensar de uma forma diferente e para que essa diferença seja politicamente pertinente” (ibidem). É a densidade da trama epistêmica que oferece regularidade ao saber histórico e é essa regularidade que aparece como condição para que os sujeitos falantes diferentes “possam ocupar posições taticamente opostas, para que possam, uns em face dos outros, encontrar-se em posição de adversários” (ibidem). Segundo o filósofo francês, é preciso que as regras de formação de um discurso sejam homogêneas e que seu campo epistêmico seja regular para que um discurso seja passível de reversão tática. Em suma, ele constrói a ideia de que o que confere a um discurso impacto nas lutas políticas está relacionado com as características das suas regras de formação e com a regularidade de seu campo epistêmico.

Quanto mais regularmente formado é o saber, mais é possível, para os sujeitos que nele falam, distribuir-se segundo linhas rigorosas de afrontamento, e mais é possível fazer esses discursos, assim afrontados, funcionarem como conjuntos táticos diferentes em estratégias globais (em que não se trata simplesmente de discurso e de verdade, mas igualmente de poder, de status, de interesses econômicos). Em outras palavras, a reversibilidade tática do discurso depende diretamente da homogeneidade das regras de formação desse discurso. É a regularidade do campo epistêmico, é a homogeneidade no modo de formação do discurso, que vai deixá-lo utilizável nas lutas que, quanto a elas, são extradiscursivas. (ibidem, pp. 50-51)

A maneira como Foucault descreve a formação de um campo de saber a partir dos caracteres que são próprios à sua trama epistêmica para então desdobrar seu impacto político não indica a retomada do tema epistêmico? Não sinaliza que a questão da historicidade própria às formações discursivas permanece como uma questão no horizonte de Foucault? Se sim, como pensar que Foucault elabora nos cursos da década de 1970 os estudos genealógicos em oposição aos estudos arqueológicos das formações discursivas? Como pensar que ele simplesmente abandona os conceitos de *episteme* e *a priori* histórico quando dedica-se às pesquisas genealógicas, sobretudo, se pensarmos à luz da reformulação oferecida em *Arqueologia do saber*?

O segundo processo que Foucault nota acontecer no período da Revolução Francesa é o desdobramento desse dispositivo em outras três dimensões de batalhas, que se converteram em outras táticas – por sua vez, relacionadas a três campos de saber (os mesmos que são mobilizados no estudo de 1966 quando Foucault ressalta os aspectos da *episteme* da modernidade – a filologia, a economia política e a biologia). A primeira batalha é centrada nas nacionalidades, está em continuidade com os fenômenos da língua e, por assim ser, em continuidade com a filologia. A segunda batalha é centrada nas classes sociais, tem como fenômeno fundamental a dominação econômica e está relacionada com a economia política. A terceira batalha é centrada na raça, tem como fenômeno fundamental as seleções e especificações biológicas e, por conseguinte, está em continuidade com a biologia. “Falar, trabalhar e viver. É tudo isso que vamos ver reinvestir-se ou rearticular-se em torno desse saber histórico e das táticas que lhe são ligadas” (ibidem).

Nos trechos do curso *Em defesa da sociedade* mencionados podemos notar que no momento em que está disposto a revisar o modo como conduziu, no começo dos anos 1970, a análise das relações de dominação, Foucault escolhe traçar a história de uma matriz discursiva a partir da qual as relações de dominação e de poder são pensadas através do enfrentamento beligerante das forças. Ou seja, Foucault privilegia estudar o nível das formações discursivas em sua densidade epistêmica no momento em que procura oferecer um panorama de conjunto para as pesquisas genealógicas do começo da década de 1970. A história que Foucault apresenta desse discurso percorre os mesmos marcos temporais com os quais Foucault trabalhou em *As palavras e as coisas*, atravessa as descontinuidades epistêmicas apontadas nesse livro e trata da articulação desse discurso com as mesmas ciências empíricas situadas por Foucault no limiar da modernidade no livro de 1966. Além disso, a afirmação de Foucault de que a densidade da trama epistêmica de um saber é o que torna o discurso uma arma nas lutas políticas reinsere o tema epistêmico, tão importante para o estudo arqueológico de *As palavras e as coisas*.

## Considerações finais

O conceito de *a priori* histórico é definido por Foucault em *As palavras e as coisas* como uma base a partir da qual todos os conhecimentos de uma época se elaboram, se articulam e se dissipam, a condição de possibilidade de toda enunciação sobre as coisas, uma base de formação relativa a cada saber estudado. O conceito de *episteme* aparece neste livro como derivado do conceito de *a priori* histórico, como local de enraizamento das positivities dos conhecimentos (sejam científicos, com pretensão científica ou não). Quando faz suas observações sobre o termo *a priori* histórico em *Arqueologia do saber*, Foucault, com o intuito de afastar a ideia de que este termo faz referência a um *a priori* formal, justifica o uso do termo dizendo que se trata de um conceito que o permite estudar as formações discursivas, captar sua história própria – suas condições de emergência, a lei de coexistência entre elas, os princípios que as fazem subsistir, se transformarem e desaparecerem. Ele afasta o aspecto de planície monótona que seu estudo de 1966 sugeriu ao tratar do domínio dos enunciados articulados segundo *a priori* históricos. Em 1969, Foucault redefine *a priori* histórico



conferindo a esse conceito uma complexidade, uma diferenciação em regiões que não devem se superpor. O intuito de traçar a história do discurso que faz do modelo da guerra uma chave de análise das relações políticas, em 1976, parece bastante próximo do modo como redefine *a priori* histórico no livro de 1969 tendo em vista que o estudo de Foucault aponta as transformações dessa matriz discursivas destacando suas articulações com outras formações discursivas. Ao retomar, em 1976, os mesmos períodos que haviam sido marcados por descontinuidades epistêmicas profundas no livro de 1966, sem fazer dessas descontinuidades um obstáculo para pensar os efeitos de poder de um discurso cuja emergência ocorre nos séculos XVI-XVII em sua contemporaneidade, Foucault parece estar em conformidade com a complexidade conferida por ele ao conceito de *a priori* histórico em 1969. Ao tratar a trama epistêmica de uma formação discursiva como referencial central para pensar seu impacto nas lutas políticas, Foucault coloca o tema epistêmico em posição de importância para pensar a relação entre saber e poder. Logo, notamos que em 1976 o tema epistêmico mantém uma relevância política para Foucault e que discurso é considerado em si mesmo tendo em vista que o filósofo parte do nível propriamente epistêmico para mostrar a distribuição de campos políticos diferentes e para tratar dos efeitos concretos do discurso nas relações políticas. Algo que aponta para o que gostaríamos de trabalhar neste artigo, a relação de complementariedade entre as análises arqueológicas das formações discursivas e os estudos genealógicos das relações de saber e de poder.

## Referências

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma Trajetória Filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. 6º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. 7º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. Sobre as maneiras de escrever a história. In: *Ditos e escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Curso do Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

REVEL, J. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses, 2008.

SABOT, P. *Lire: les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

PELBART, P. É a Política a Continuação da Guerra por Outros Meios?. In: RESENDE, H. (org.). *Michel Foucault: a arte neoliberal de governar e a educação*. São Paulo: Intermeios; Brasília: Capes/CNPq, 2018.

**Recebido em:** 10/Set/2019 - **Aceito em:** 20/Abr/2020.

# Quem fala? A questão do sujeito em Nietzsche, Foucault e Viveiros de Castro<sup>1</sup>

## *Who is speaking? The question of the subject on Nietzsche, Foucault and Viveiros de Castro*

**Monica Loyola Stival**

Professora de Filosofia da UFSCar  
stivalmonica@gmail.com

**Resumo:** Trata-se aqui de propor um caminho de reflexão para a questão do sujeito, considerando a via aberta por Nietzsche em sua crítica ao cogito cartesiano. Contudo, a crítica à filosofia do sujeito que segue essa via, aparentemente não se desfaz de uma perspectiva segundo a qual há um movimento centrípeto do mundo em relação ao sujeito, ainda que reconfigurado. Queremos pensar a partir daí sobre uma possível permanência de certo antropocentrismo na filosofia de Michel Foucault, na qual o sujeito permanece em uma posição privilegiada, mesmo que constituído em relações históricas. Se essa hipótese for válida, então a etnografia ameríndia de Viveiros de Castro oferece uma chave para repensar a noção de sujeito, situando-o doravante no plano designado ou agenciado pelo discurso.

**Palavras-chave:** Sujeito; Foucault; Nietzsche; Viveiros de Castro.

**Abstract:** *The claim of this article is to propose a possibility way to reflect about the question of the subject, considering Nietzsche's criticism of the Cartesian cogito as reference. However, this criticism of the subject's philosophy apparently does not dispel a perspective according to which the subject is placed in the center of relations that composed a world, even if it's reconfigured. I want to think about this permanence of an anthropocentrism, not directly on Nietzsche only, but particularly in the philosophy of Michel Foucault, in which "subject" refers to the enunciating pole, even if constituted in historical relations. The concept of subject remains in a privileged position. If this hypothesis is valid, then Viveiros de Castro's Amerindian ethnography offers a key to rethink the notion of subject, displaced by a radical perspectivism.*

**Keywords:** Subject; Foucault; Nietzsche; Viveiros de Castro.

---

<sup>1</sup> Este artigo tem o formato geral de um projeto, de modo que ele procura mais levantar uma hipótese do que desenvolver um argumento. Um artigo complementar deve ser publicado em breve, retomando inclusive algumas passagens do texto aqui apresentado. A opção de publicar o texto nesse formato ainda incipiente deve-se à certeza de que o caminho de uma pesquisa pode e deve ser partilhado publicamente sempre que possível, como aliás procurou-se fazer no debate amplo do qual este trabalho participou como proposta, por ocasião do I Congresso Internacional Nietzsche – Foucault (2019). Trata-se de resultado parcial da pesquisa financiada com bolsa (PQ) pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq / Brasil.

“Mude-se então o problema, mudar-se-á a forma da resposta: contra as Grandes Partilhas, uma antropologia menor fará proliferar as pequenas multiplicidades – não o narcisismo das pequenas diferenças, mas o antinarcisismo das variações contínuas; contra os humanismos consumados ou finalizados, um ‘humanismo interminável’ que recusa a constituição da humanidade como se uma ordem à parte, um império dentro de um império”.

Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*

\* \* \*

Pode-se dizer com efeito que a “crítica à filosofia do sujeito” (ou mais precisamente do *sujeito originário*, referido a uma linhagem ideal religando os enunciados de Descartes, de Kant e de Husserl) havia constituído o ponto de encontro (mas também de fricção) entre discursos que concernem a uma desconstrução fenomenológica (ou pós-fenomenológica) da “metafísica” do fundamento, de um “deslocamento (*décentrement*)” estruturalista dos dados imediatos da consciência, e de uma crítica marxista, freudiana, ou nietzschiana das “ilusões” que recobre sua pretensão de verdade. (BALIBAR, 2011, p. 2)

Embora não sejam as referências imediatas do quadro que Balibar traça para situar a questão historicamente, Foucault e Viveiros de Castro colocam em jogo uma perspectiva similar a respeito do sujeito, para a qual tais formulações críticas servem de ferramentas conceituais. Uma dessas ferramentas é Nietzsche.

Foucault apresenta a filosofia de Nietzsche em sua “Aula sobre Nietzsche” (*Aulas sobre a vontade de saber*, curso de 1970-1971) discutindo a ideia de que o conhecimento constitui-se antes da verdade, ao contrário do que afirma o paradigma aristotélico que atravessa a história da filosofia.

Dizer que não há conhecimento em si é dizer que a relação sujeito-objeto (e todos os seus derivados, como a priori, objetividade, conhecimento puro, sujeito constituinte) é na verdade produzida pelo conhecimento, ao invés de lhe servir de fundamento. (FOUCAULT, 2011, p. 202)

Trata-se do caráter secundário da relação sujeito-objeto face ao conhecimento, isto é, da designação sujeito-objeto como efeito do “jogo de diferenças” em que uma *rede* de relações ocorre. Tais relações são “diferentes em seus pontos de apoio e nos termos que elas colocam em relação: um corpo a outro corpo, um grupo a outro grupo, um indivíduo a uma coisa, um animal, um deus” (FOUCAULT, 2011, p. 202). As mais diversas situações empíricas podem estabelecer um tipo de relação na qual um corpo, um indivíduo *ou um animal* (enquanto corpo) pode ser “sujeito”.

Nesse sentido, a perspectiva crítica aberta por Nietzsche diz respeito à compreensão de que algo que fosse em si mesmo sujeito ou objeto é a “ilusão primeira e maior do conhecimento” (FOUCAULT, 2011, p. 204). Há aqui um deslocamento importante em relação ao antropocentrismo filosófico que fez fortuna como herança da filosofia clássica. É no primeiro momento de exclusão discursiva pela “filosofia” (que define algo como filosofia) que a necessidade de uma posição privilegiada de relação com a verdade é situada na linguagem “humana”. Para Nietzsche, ao contrário, é a rede de relações, designada aqui por “conhecimento” – anterior à verdade e condição de sua roupagem contingente –, que constitui algo como “sujeito”. Este será doravante:

[...] ao mesmo tempo o ponto de emergência da vontade, o sistema das deformações e das perspectivas, o princípio das dominações, e isso que, em retorno, recebe, sob a forma da palavra, do pronome pessoal, da gramática, a marca de identidade e de realidade do objeto. (FOUCAULT, 2011, p. 203)

Portanto, em função do centro orgânico<sup>2</sup> em que emerge uma vontade, uma perspectiva, um princípio de dominação, segue-se a designação pronominal “sujeito”.

Esse sujeito gramatical não requer de modo algum um *subjectum* a que se refira, o que inverteria a relação de conhecimento em favor da precedência do sujeito – restabelecendo a verdade como modo do conhecimento – tal como a filosofia fez tradicionalmente. É a permanência desse “*subjectum*” que dá origem ao *sujeito-agente* na história da filosofia, o sujeito constituinte da filosofia do sujeito. Se esse modo de compreensão não é propriamente aquele de Descartes<sup>3</sup>, é aquele que Kant projeta sobre a filosofia cartesiana e também aquele que Nietzsche critica quando denuncia o horizonte substancial do cogito.

Segundo Balibar, com Kant há a projeção de uma categoria transcendental do sujeito sobre o texto de Descartes:

Melhor: essa projeção, com a distorção que ela comporta (subtraindo e adicionando simultaneamente alguma coisa ao *cogito*), é efetivamente constitutiva da “invenção” do sujeito transcendental, que é inseparavelmente uma saída e uma interpretação do cartesianismo (BALIBAR, 2011, p. 39).

A filosofia do sujeito constituinte inverterá então, em uma revolução copernicana, o estatuto do sujeito – de substancial para transcendental – mantendo o privilégio desse polo pressuposto numa relação secundária de conhecimento e numa relação de contrariedade pré-definida em relação ao “objeto” (predicado, *Objekt/Gegenstand, Gegenständlichkeit*).

É essa leitura kantiana do sujeito cartesiano que orienta a crítica de Nietzsche ao cogito, denunciando justamente o *subjectum* requerido pela formulação de Descartes, ao menos se for para justificar a passagem transparente do “eu penso” à realidade do pensamento e à existência “eu sou”. Pode-se notar essa compreensão na formulação de Nietzsche a respeito do cogito, que é para ele fruto de “hábito gramatical”, publicada como aforismo 17 em *Além do bem e do mal*:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do

2 Em Nietzsche é possível designar o “local” (*topos*) da vontade de poder ou perspectiva como um organismo, seja ele um corpo animado ou “artificial” (Estado, sociedade etc.). A esse respeito, ver Frezzatti, W. *A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche*, 2004.

3 É por exemplo o que defende Balibar (2011, p. 36): “O fato é que teríamos dificuldade para encontrar a menor referência ao ‘sujeito’ como *subjectum* nas *Meditações*, e que, em geral, a tese que colocaria o *ego* ou o ‘eu penso/eu sou’ (ou o ‘eu sou uma coisa que pensa’) como *sujeito*, seja no sentido do *hypokeimenon*, seja no sentido do futuro *Subjekt* (oposto ao *Objekt* ou à *Gegenständlichkeit*), não figura em lugar algum em Descartes”.

processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: 'pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –'. Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da "força" que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse "resíduo de Terra", e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno "isso" (a que se reduziu, volatilizando-se, o velho e respeitável Eu). (NIETZSCHE, 2005, pp. 21-22)

Para Balibar, entretanto, "não é essencial ligar essa substância [a 'coisa pensante'] à representação de um *subjectum*, e, em todo caso, impossível nomear o *ego cogito* do nome (próprio) de *subjectum*" (BALIBAR, 2011, p. 38). Significa que se pode questionar a estrutura lógica do argumento de Nietzsche, sintetizada por Alain de Libera. Para este, o desdobramento formal da questão que Nietzsche levanta nesse aforismo implica o seguinte quadro formal do cogito cartesiano (LIBERA, 2015, p. 114):

1. todo pensamento requer um pensante
2. todo pensamento requer um sujeito
3. todo pensamento requer um pensante que é um sujeito
4. todo pensamento requer um sujeito que é seu pensante

Em resumo, para Nietzsche, a passagem do "isso pensa" a "há pensante" ("*es wird gedacht*")<sup>4</sup> ou "há um pensante", ou uma frase como "quem diz pensado, diz pensante" é um postulado lógico-metafísico, não uma constatação, de modo que não há evidência primeira em jogo. Assim, o cogito não leva a uma certeza absoluta, mas a uma crença, a crença no "eu". E, mais importante nesse momento, trata-se de um "hábito gramatical", de uma operação no plano da linguagem, ou do discurso – por isso, dizia Foucault, está em jogo efetivamente uma posição secundária frente às relações de conhecimento (termo este já deslocado do sentido clássico, portanto), uma posição de efeito da qual se destaca sujeito e objeto, na qual se pode designar pronominalmente um "eu".

Para Alain de Libera, se negarmos, com Nietzsche, que (a) *todo pensamento requer um pensante*, chegaremos à tese de que não há sujeito pensante (como em Wittgenstein, segundo ele) e à tese linguística segundo a qual o ato de pensamento, quando "há pensamento", é uma proposição sem sujeito. Ora, "isso pensa" sem sujeito: Alain de Libera (2015, p. 118) ironiza tal consequência: pobre sujeito, rejeitado, alijado de seus papéis. Porém, será mesmo necessário concluir que o sentido de "sujeito" passa a ser vazio, em uma linguagem autorreferente (ou autônoma, conforme a resposta de Mallarmé à pergunta nietzschiana "quem fala?": a própria linguagem)? O que significa uma "proposição sem sujeito" e, mais que isso, o que significa um "sujeito pronominal" que não corresponda a um sujeito transcendental ou ao *subjectum*?

De todo modo, é exatamente isso que Nietzsche denuncia, referindo a crença de que toda atividade pressupõe um agente (*Dass jede Thätigkeit einen Thäter voraussetze*)

4 Cf. também o aforismo 484 de *A vontade de poder*: "É pensado: consequentemente há pensante": a isso chega a argumentação de Cartesius. Mas isso significa postular nossa crença no conceito de substância já como "verdadeira a priori" – que, quando seja pensado, deva haver alguma coisa "que pense" é, porém, apenas uma formulação de nosso hábito gramatical, que põe para um fazer [Tun] um agente [Täter]. A respeito do uso dessa obra polemicamente organizada, conferir a longa nota de Alain de Libera, justificando o uso da obra, a respeito das diversas edições e traduções dos aforismos póstumos de Nietzsche em LIBERA. *L'invention du sujet moderne*, nota 3, p. 139.

à 'indiscernível crença no sujeito e no predicado' (*der ganze volle tiefe Glauben an Subjekt und Prädikat*)" (LIBERA, 2015, pp. 120-121). Arelados a essa perspectiva crítica<sup>5</sup>, cada um a seu modo (digamos, um modo histórico e um modo etnográfico), Foucault e Viveiros designam uma espécie de subjetividade constituída, não mais constituinte. Com efeito, o sentido que possam dar ao termo "sujeito" implica certa noção de "agência".

Após longo percurso crítico, focado na compreensão e crítica do antropologismo moderno, Foucault reflete a respeito do caráter secundário do sujeito em termos de sujeição e subjetivação. Significa, em linhas gerais, pensar o caráter produtivo das relações de poder no plano do corpo, em que as marcas dessas relações históricas se prendem, definindo assim uma "função sujeito" como efeito de um processo empírico. Contudo, é mais tarde, já abandonando a prerrogativa da noção de poder<sup>6</sup>, que Foucault empreende uma genealogia (ou hermenêutica) do sujeito:

Parece-me que o que está em jogo (*l'enjeu*), o desafio que toda história do pensamento deve suscitar, é precisamente o de apreender o momento em que um fenômeno cultural, de uma amplitude determinada, pode de fato constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se encontra implicado (*engagé*) até nosso modo de ser de sujeito moderno. (FOUCAULT, 2001, p. 11)

Esse percurso permite reformular a questão do sujeito, deslocada do sentido moderno que lhe deu Kant desde que formulou, em sua lógica, a pergunta que recobre as três questões críticas: O que é o homem? (*Was ist der Mensch?*). A partir de uma hermenêutica capaz de descobrir no plano discursivo, ao mesmo tempo, as condições e o efeito dessa formulação antropológica, Foucault volta ao *Alcebiades* de Platão:

O diálogo de Alcebiades traz como subtítulo, mas um subtítulo que foi acrescentado bem tardiamente (...): *da natureza humana*. Ora, quando vocês veem o desenvolvimento de toda a última parte do texto (...), a questão que Sócrates coloca, e que ele tenta resolver, não é: tu deves ocupar-te de ti; ora, tu és um homem; então eu ponho a questão: o que é um homem? A questão colocada por Sócrates é muito mais precisa, muito mais difícil, muito mais interessante. Ela é: tu deves ocupar-te de ti; mas o que é esse si mesmo (*auto to auto*), visto que é de ti mesmo que tu deves te ocupar? Questão, conseqüentemente, que não diz respeito à natureza do homem, mas que diz respeito e isso que nós chamaríamos, nós agora – visto que a palavra não está no texto grego –, a questão do sujeito. (FOUCAULT, 2001, p. 39)<sup>7</sup>

Não se trata, portanto, da questão do homem, mas da questão do sujeito.

Essa questão é desenvolvida no plano discursivo, no sentido de que são os processos de exclusão da linguagem que determinam o campo enunciativo a partir do qual se constitui um "sujeito". Assim, diz Foucault:

ao colocar a questão do governo de si e dos outros, gostaria de procurar ver como o dizer-a-verdade, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros. (FOUCAULT, 2008,

5 "Foi Nietzsche, em todo o caso, que queimou para nós, e antes mesmo que tivéssemos nascido, as promessas mescladas da dialética e da antropologia" (FOUCAULT, 2005, p. 362; p. 275).

6 Cf. STIVAL. *Foucault e o fim do poder moderno*, 2016a e STIVAL. *Governo e poder em Foucault*, 2016b.

7 Trecho citado parcialmente por LIBERA, 2015, p. 231.

A rede de relações na qual nasce o sujeito é privilegiadamente, em Foucault, aquela em que os termos em relação são: o “si” frente a si próprio e o “si” face aos outros. Porém, em que medida essa perspectiva não implica uma espécie de “pré-sujeito” já situado na linguagem, e situado ainda em um antropocentrismo insistente? A “história desta pragmática do sujeito” (FOUCAULT, 2008, p. 42) que Foucault procura traçar parece recolocar em novos termos um sujeito já situado no discurso – como princípio ou ao menos como ponto de partida de enunciação – embora já não definido como *subjectum* nem como sujeito transcendental. O sujeito é *produzido* numa transformação do *logos* em modo de ser (êthos), ainda que um processo de “autossubjetivação” (governo de si) possa efetivamente transformar o modo de ser que o processo de sujeição determina. Entretanto, a inversão operada por Foucault – da primazia do sujeito à primazia do discurso – limita-se ao horizonte de um sujeito constituído como marca (no corpo) de relações empíricas, não ultrapassando, contudo, a referência a um “si” “humano” sedimentado na linguagem ocidental. É sujeito, de todo modo, quem fala.

É aqui que a pesquisa etnográfica lança luz sobre o círculo vicioso da reflexão histórico-filosófica. Retomando Nietzsche, as características do “espírito” são (também) as características de “tudo que vive, cresce e se multiplica” – de todo organismo, animado ou inanimado.

Talvez não se entenda de imediato o que acabo de dizer sobre uma “vontade fundamental do espírito”: permitam-me uma explicação. – Esse imperioso algo a que o povo chama “espírito” quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora. Suas necessidades e faculdades são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo que vive, cresce e se multiplica. A força que tem o espírito, de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo ele arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que é estranho, de cada fragmento de “mundo exterior”. Assim fazendo, sua intenção é incorporar novas “experiências”, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é o crescimento, portanto; mais exatamente, a *sensação* de crescimento, a sensação de força aumentada. A serviço dessa mesma vontade se acha também um impulso aparentemente oposto do espírito, uma brusca decisão de não saber, de encerrar-se voluntariamente, um fechamento das janelas, um dizer Não interiormente a essa ou aquela coisa, um não-deixar que algo se aproxime, um estado defensivo ante muita coisa conhecível, uma satisfação com o obscuro, com o horizonte que se fecha, um acolhimento e aprovação da insciência: tudo isso necessário, conforme o grau de sua força apropriadora, de sua “força digestiva”, usando uma imagem – e realmente o “espírito” se assemelha mais que tudo a um estômago. (NIETZSCHE, 2005, pp. 136-138)

Talvez essa seja a perspectiva ocidental mais próxima da “metafísica da predação” que a inverte em função de outra “afinidade virtual” entre termos opostos (humano e divino, amigo e inimigo, parente e estrangeiro), se pudermos aproximar o que se define pela diferença. Em Viveiros,

a afinidade virtual é o esquematismo característico do que Deleuze chamaria a “estrutura Outrem” nos mundo ameríndios e, como tal, acha-se marcada indelevelmente pelo signo do canibalismo, um motivo onipresente na imaginação relacional dos habitantes destes mundos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 35)

A perspectiva da antropofagia anunciada no espírito-estômago de Nietzsche tem corpo próprio, digamos, na imaginação ameríndia.

É na torção de um etnocentrismo a outro, do europeu ao ameríndio, que as noções de “alma” (espírito) e corpo mostram-se absolutamente abertas. Segundo Viveiros de Castro, palavras ameríndias que são traduzidas habitualmente como “ser humano” dizem respeito a uma perspectiva enunciativa, assim como em Foucault. “Elas indicam a *posição* de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125). É a enunciação que marca a posição designada do “sujeito”, e não uma suposta força enunciativa própria, um olhar privilegiado e que fosse princípio da enunciação, como um “sujeito” requerido pelo ato “próprio”. É por isso que nesse jogo funcional os termos podem aparecer efetivamente como efeitos, sobretudo esse de “sujeito” numa rede de relações – e mais importante que isso, “sujeito” pode ser a função deslocada de um discurso de si e sobre si (como em Foucault) para um discurso sobre o “si”, um enunciado que designa “sujeito”, digamos, “do exterior”, passando a ser ele não mais o princípio de todo discurso de exclusão, mas também, como todo processo enunciativo, uma função designada por sua exclusão.

Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do “eles”, não à categoria do “nós”. Isso é consistente, aliás, com uma difundida evitação da auto-referência no plano da onomástica pessoal: os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; nomear é externalizar, separar (d)o sujeito. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, pp. 125-126)

Assim, se há um inversão absoluta da filosofia do sujeito constituinte, ao que parece, ela é (re)atualizada na crítica às filosofias do sujeito por uma insistência no polo gramatical enunciativo, mesmo em Foucault. Parece haver um hábito gramatical radical, que não requer um sujeito mas insiste em agregar o “quem” da fala ao ponto de vista que enuncia, e não ao ponto de vista daquele (ou daquilo) enunciado ou “agenciado”. Por outro lado, “o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o *ponto de vista cria o sujeito*; será sujeito quem se encontrar ativado ou “agenciado” pelo ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 126).

\* \* \*

No limite, Foucault passa da questão “O que é o homem?” (questão do homem recusada em favor da questão do sujeito) à questão igualmente kantiana “Quem somos nós?”: a crítica às filosofias do sujeito mantém intacta a gramática de um *logos* necessariamente antropocêntrico da qual um “sujeito” se destaca. O “eles” da questão do sujeito de Foucault, orientada pela pergunta por “nós mesmos” (a ponto



de delimitar *uma* ontologia histórica), é histórico, talvez uma variação do Mesmo. Por isso o interesse de uma “nova antropologia do conceito que contraefetue um novo conceito de antropologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24). Como nota Viveiros de Castro, “com efeito, perguntar-se sobre o que ‘nos’ faz diferentes dos outros – outras espécies ou outras culturas, pouco importa quem são ‘eles’ quando o que importa somos ‘nós’ – já é uma resposta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 26).

## Referências

BALIBAR, E. *Citoyen sujet sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF, 2011.

FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2001.

\_\_\_\_\_. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris: Gallimard, 2005.

\_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2008.

\_\_\_\_\_. *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France (1970-1971)*. Paris: Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2011.

FREZZATTI, W. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. *Tempo da ciência*, Cascavel, v. 11, n. 22, p. 115-135, 2004.

LIBERA, A. de. *L'invention du sujet moderne, Cours au Collège de France 2013-2014*. Paris: VRIN, 2015.

MANIGLIER, P. Dionysos Anthropologue: à propos d'Eduardo Viveiro de Castro. *Les Temps Modernes*, Paris, n. 692, pp. 136-155, 2017.

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

STIVAL, M. Foucault e o fim do poder moderno. *Dois Pontos*. Curitiba, São Carlos, v. 13, pp. 109-121, 2016a.

\_\_\_\_\_. Governo e poder em Foucault. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 39, p. 107-125, 2016b.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: CosacNaify, 2015.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, oct., 1996.

**Recebido em:** 07/Set/2019 – **Aceito em:** 22/Abr/2020.

# O fim da ontologia do valor: uma breve análise foucaultiana do pensamento econômico no final do século XIX

*The end of the ontology of value: a brief foucauldian analysis of economic thought from the end of the nineteenth century*

**Pedro Ivan Moreira de Sampaio**

Doutorando em Filosofia pela USP  
ivandesampaio86@gmail.com

**Resumo:** Neste artigo, tomar-se-á a teoria do valor subjetivo, emergente a partir de Carl Menger e William Stanley Jevons, para descrever o início de uma mudança, que separa a Economia Política, descrita por Michel Foucault como um saber fundado na figura moderna do *homem*, da Ciência Econômica, cognoscível necessariamente a partir do mercado. Com a leitura dessa cisão no pensamento econômico, acredita-se ser possível ver os primeiros traços de uma transformação epistêmica. Trata-se de um quadro no qual o *homem*, centro gravitacional do saber moderno, paulatinamente se desloca da posição de sujeito, caminhando para a indistinção junto aos demais objetos do saber. No conjunto dessas transformações, pretende-se indicar que uma das marcas deixadas no pensamento é a impossibilidade de uma ontologia. Aponta-se, assim, para a presença de uma ontologia do valor na Economia Política do século XIX, e sua posterior inviabilidade na Ciência dos marginalistas, onde o valor não pode mais ser tomado como *ούσία*.

**Palavras-chave:** Teoria do valor; *epistème* moderna; ontologia; momento marginalista.

**Abstract:** *In this paper, we will take the theory of subjective value, emerging from Carl Menger and William Stanley Jevons, to describe the beginning of a change that separates Political Economy, described by Michel Foucault as knowledge based on the modern figure of man, from the Economic Science, which is necessarily cognizable from the market. With the reading of this schism in economic thought, it's believed that it's possible to see the first traces of an epistemic transformation. It's a picture where man, the gravitational center of modern knowledge, gradually moves from the position of the subject, walking towards indistinction with the other objects of knowledge. In the set of these transformations, it's intended to indicate that one of the marks left in the thought is the impossibility of an ontology. In other words, this paper indicates the presence of an ontology of value in the political economy of the nineteenth century, and its subsequent unfeasibility in the science of marginalists, where value can no longer be taken as ούσία.*

**Keywords:** *Theory of value; modern episteme; ontology; marginalist moment.*

Objetiva-se, neste artigo, apresentar uma transformação que teve lugar no pensamento econômico do final do século XIX. Tratar-se-á de debruçar-se, um pouco, sobre os escritos da escola marginalista de economia, nascida na década de 1870. É possível apreender, especialmente do contraste existente entre os escritos de Carl Menger, William Stanley Jevons e Leon Walras com a tradição ricardiana da Economia Política, a abertura de uma fenda que separa dois solos de possibilidade do saber. Essa contraposição dos marginalistas com a Economia Política de David Ricardo é capaz de indicar os primeiros passos, ou os prolegômenos de uma transformação epistêmica. Trata-se fundamentalmente da transformação anunciada por Michel Foucault, em tom quase profético, nas frases finais de *As palavras e as coisas* (2007), e que o filósofo menciona, de modo mais preciso, em uma entrevista de 1967, no qual indica a década de 1950 como o marco para o fim da modernidade (FOUCAULT, 2001, p. 627). Em resumo, parte-se, aqui, do saber econômico, especialmente do esforço de observar, nesse domínio específico do conhecimento, o desaparecimento do *homem*. Justamente ao esboçar esses traços primeiros do apagamento da figura do *homem* na emergente Ciência Econômica no final do século XIX, é possível perceber que o movimento tectônico dessa *epistême* enseja, ali, uma transformação para além deste apagamento. Juntamente com o desvanecer do *homem*, “tal qual um rosto de areia na orla do mar” (FOUCAULT, 2007, p. 536), também desaparece, aqui, a possibilidade de fazer uma ontologia, ao menos nessa Ciência Econômica nascente no momento marginalista. É, então, sobre este ponto preciso que se pretende tratar neste escrito. Objetiva-se mostrar que essa transformação do saber econômico no final do século XIX faz desaparecer também a possibilidade de uma ontologia ou de um saber que se funda na pretensão de apreender a essência dos objetos. Para tanto, parte-se de um ponto basilar do saber econômico no século XIX, a teoria do valor. É justamente na teoria do valor que os economistas marginalistas vão apresentar uma novidade que fez com que estes pensadores tenham galgado seu lugar em praticamente todos os manuais de história do pensamento econômico. Desse modo, pretende-se mostrar como Michel Foucault lê o pensamento econômico da modernidade, indicar a transformação introduzida pelos marginalistas na teoria do valor para, com isso, mostrar que, a partir dessa transformação, desaparece a possibilidade de fazer uma ontologia do valor, nascendo, assim, um saber econômico que já não tem como pretensão o conhecimento de uma substância, mas sim, fundamentalmente, um governo dos bens e agentes econômicos.

Para iniciar, parte-se da teoria do valor-trabalho. A primeira formulação propriamente acabada desse modo de conceber o valor está no pensamento do economista inglês David Ricardo, especialmente em seu livro publicado em 1817, intitulado *Princípios de Economia Política e Tributação*. Na edição canônica dessa obra, de 1821, pode ser lido o seguinte:

O valor de um bem, ou seja, a quantidade de qualquer outro bem pelo qual possa ser trocado, depende da quantidade relativa de trabalho necessário para produzi-lo e não da maior ou menor compensação paga por este trabalho. (RICARDO, 1978, p. 31)

Note-se que, em Ricardo, o trabalho aparece inicialmente como algo merecedor de compensação, algo que deve ser indenizado e não meramente remunerado. Ricardo refere-se ao trabalho utilizando-se da palavra inglesa *labor* – em latim, com mesma escrita, significa “atividade dispensada”, “tarefa a ser cumprida”, “resultado de uma pena”. O valor, por sua vez, depende da quantidade de esforço humano penoso (trabalho) depositado na coisa no ato de sua produção, independentemente de quão justa seja a indenização por esse esforço.

Nesse contexto, o valor corresponde a esse tempo de trabalho humano depositado na coisa. Tomar o valor como fundado em uma atividade humana quantificada por sua duração e usar esse critério como medida da categoria mais básica de inteligência da economia faz com que a Economia Política, erigida sobre esta pedra, tenha, no *homem*, o cerne próprio de sua cognição. É a dimensão transitória desse *homem*, que justamente por se saber finito, o faz capaz de entender o dispêndio de uma parcela de seu tempo como dotada de valor, como capaz de valorar todas as mercadorias. Nesse sentido, as mercadorias retiram da própria finitude imanente do *homem* a essência pura do valor. Nas palavras de Foucault (2007, p. 309): “Os homens trocam porque experimentam necessidades e desejos; mas *podem* trocar e *ordenar* essas trocas porque são submetidos ao tempo e à grande fatalidade exterior”.

Para além disso, é digno de destaque o fato de que o valor substancializa o trabalho, e não o montante pelo qual este é indenizado. A análise em Ricardo desloca, então, seu foco, deixa de lado a *representação* de uma atividade quantificável pelos custos de reprodução da força de trabalho, para, agora, voltar sua atenção a esse trabalho imbuído nas coisas por meio de um processo. Processo este que orienta boa parte da teoria econômica do nascente século XIX, o processo de produção.

A Economia Política consistirá, então, em um esforço de compreensão, fundamentalmente, desse processo produtivo. A partir dele é que toda economia poderá ser entendida. O motivador que Ricardo identifica para conduzir o *homem* à produção do valor não é outro senão a própria preservação. Para Ricardo, a natureza não é fecunda; ao contrário, ela é estéril ou ao menos insuficiente. É, assim, com o intuito de sublevar a carência fundamental da natureza que o *homem* será impelido a consignar uma parcela de sua própria finitude à atividade produtiva. Nesse sentido, é importante destacar que fundar o ímpeto para o trabalho na carência significa dizer que o *homem* trabalha, produz, antes de tudo, para assegurar sua própria subsistência. É a iminência da morte que o faz produzir para além do que a natureza oferece. Este homem é então “aquele que passa, usa e perde sua vida escapando da iminência da morte.” (FOUCAULT, 2007, p. 353).

De forma bastante sintética, o que se observa no pensamento de Ricardo é um esforço para atribuir à finitude do homem uma forma concreta; em apenas uma palavra, essa forma é o trabalho. Dessa maneira, a Economia Política em Ricardo se estrutura nos entornos da figura do *homem*. Esse *homem*, em sua atividade, para sublevar a carência da natureza e salvar sua vida, encontra no trabalho a forma concreta de sua própria história. Imbuindo, assim, seu trabalho nas coisas, esse *homem*, enfim, acrescenta algo de si ao mundo e produz, desse modo, o valor, o complemento fundamental à insuficiência da natureza que assegura sua subsistência. Esta atividade consiste em um dispêndio de tempo, tem duração, se acumula, tem história, e organiza-se de forma

mais complexa em um processo produtivo de todas as mercadorias. Desse modo, a Economia Política de Ricardo consiste na compreensão desse processo histórico de produção, motriz da economia e categoria basilar de toda inteligência dos fenômenos, causalidades e objetos do saber econômico.

Em todo caso, Ricardo pode ter iniciado, de forma mais explícita, esse movimento. Entretanto, a grande referência do século XIX, quando se menciona a produção, certamente não são os escritos desse inglês, mas um pensamento cuja potência de sua obra faz emergir, do cerne do processo produtivo, a unidade de uma classe proletária, com a promessa não só da subsistência, mas da libertação. Não é possível falar sobre produção, no século XIX, sem dedicar ao menos algumas linhas a Karl Marx.

Tomando como referência inicial o primeiro capítulo de *O Capital* (2008), pode-se constatar que Marx é um tributário do que já foi, aqui, descrito como a teoria do valor-trabalho. Em todo caso, antes de simplesmente fazer essa afirmação, cabe ressaltar que já no início de *O Capital* há uma particularidade, aparentemente sutil, mas que não deve ser negligenciada. Marx, contrariamente à tradição, decide principiar sua reflexão não pelo esforço de definir propriamente o valor, mas sim a mercadoria. Para ele, a mercadoria é um duplo, uma unidade composta simultaneamente por um *valor de uso* e um *valor de troca*. O trabalho, igualmente, deve ser analisado em uma duplicidade fundamental. O *trabalho concreto*, que é aquele do marceneiro, do fiandeiro, do pedreiro que produz fundamentalmente um *valor de uso*, uma mercadoria em seus atributos dados ao consumo que a dotam de utilidade. Para além disso, há também o *trabalho abstrato*, aquele “dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio” (MARX, 2008, p. 60). Este último é, fundamentalmente, um tempo de trabalho e é o que corresponde ao *valor de troca*.

Para o saber econômico propriamente, é o *valor de troca* que importa, ou que é chamado simplesmente de valor. Isto porque o *valor de uso* é, para Marx, apenas o veículo que permite a uma mercadoria possuir *valor de troca*. Mas, é a quantificação de valor nas trocas que constitui fundamentalmente o objeto base que permite à economia tornar-se inteligível. Para além disso, é preciso pontuar que este *valor de troca*, para Marx, tem um caráter profundamente social. Se o *valor de uso* é oriundo do tempo de trabalho concreto que um trabalhador particular demandou para a produção de uma mercadoria, o *valor de troca* depende da produtividade média de uma sociedade para produção de um determinado tipo de mercadoria. Nesse caso, a mercadoria aparece não só como o depósito do trabalho singular de um *homem* que imbuíu nela parte de sua finitude, mas também como o produto de um processo produtivo socialmente constituído que carrega em si, não apenas a finitude de um *homem*, mas a história de uma sociedade.

Nesse sentido, o *valor de troca* é que permite o estabelecimento de proporções equivalentes entre diferentes mercadorias e, por conseguinte, a possibilidade de efetuar trocas entre elas. No pensamento de Marx, este fato evidencia que há algo de comum nas coisas cambiáveis. Esta constatação não consiste propriamente em uma novidade: mesmo muito antes de Marx ou Ricardo, ainda na antiguidade, Aristóteles (1133a 20-32) estabeleceu a moeda como ficção estável capaz de tornar as mercadorias comensuráveis e intercambiáveis e, desde então, esse tema foi quase sempre retomado nos escritos sobre economia. Por outro lado, o que Ricardo trouxe de novo em sua

teoria do valor, com o que Marx corrobora, é a afirmação de que o elemento comum internalizado em todas as mercadorias é o trabalho e somente ele. Dessa maneira, o *valor de troca* é definido como a quantidade de trabalho contido na mercadoria e sua intelecção é assegurada tanto pela finitude dos *homens* como pelo caráter social do processo que a deposita nas mercadorias.

Assim sendo, o valor-trabalho consiste nesta substância comum a todas as mercadorias. Ele é produto da própria finitude do *homem* operada em um processo social de produção. Esse fragmento de finitude deposita-se nas coisas por meio de uma atividade penosa, o trabalho, e pode ser reconhecido como valor por meio da capacidade do *homem* em perceber, nas mercadorias, uma parcela de si próprio e da história de seu tempo.

Por essa natureza substancial do valor-trabalho, bem como ante ao caráter antropológico de sua constituição e intelecção, é que, para Marx, o valor pode ser tomado como uma ούσία<sup>1</sup>, uma essência de constituição fundamentalmente humana e social. Assim, Marx constata que, no sistema capitalista, todas as coisas são mercadorias, ou seja, possuem valor, e este valor é dotado de uma natureza substancial da ordem do material. Encontra-se aí a condição necessária que permite a produção de uma ontologia do valor. E, por meio disso, uma ontologia da própria realidade material, uma vez que esta é habitada por essa substância comum inteligível para o *homem*, o valor.

É preciso reconhecer que essa passagem está sendo, aqui, apresentada de modo muito rápido. Há uma pluralidade de leituras de Marx que contestariam essa natureza “substancialista” do valor indicada aqui. Mas o que se pretende destacar não é a afirmação categórica da substância valor, e sim a possibilidade de conceber deste modo a leitura que Marx faz sobre a Economia Política de seu próprio tempo. Com essa leitura, é possível entender um pouco a possibilidade de fazer essa ontologia do real, de postular o real como um dado fundamentalmente concreto e fruto da materialidade do processo de produção. Nesse sentido, seria possível, para essa Economia Política do XIX, se produzir como um saber com pretensão de descrever o real tal qual uma coisa, de produzir uma ontologia da realidade enquanto tal.

É precisamente esse caráter do saber econômico que deixou de ser possível depois da teoria do valor dos economistas marginalistas. Para tanto, então, dedicam-se as páginas finais deste texto para discorrer um pouco sobre a teoria subjetiva do valor. Teoria esta formulada simultaneamente e independentemente por Carl Menger na Áustria e por William Stanley Jevons na Inglaterra. Para partir de uma definição sintética é cabível mencionar Menger no capítulo III de seu livro intitulado *Princípios de Economia Política*:

[...] o valor não é algo inerente aos próprios bens; não é uma propriedade dos mesmos e muito menos uma coisa independente, subsistente por si mesma. O valor é um juízo que as pessoas envolvidas em atividades econômicas fazem sobre a importância dos bens de que dispõem para a conservação de sua vida e de seu bem-estar; portanto só existe na consciência das pessoas em questão. [...] O que existe objetivamente são apenas coisas – ou então, quantidades das mesmas; o valor dessas coisas é algo essencialmente diferente das mesmas – ou seja, é um juízo que as pessoas fazem sobre a importância que o dispor delas

---

1 Ousia.

tem para a conservação de sua vida ou de seu bem-estar. [...] o valor é por sua própria natureza algo totalmente subjetivo. (MENGER, 1983, p. 287)

Observe-se que, apesar de Menger insistir no uso de termos como essência e natureza, para ele o valor propriamente não possui essência, ou natureza. O valor justamente não tem substância, não existe enquanto uma coisa. Ao colocar o valor como um julgamento individual, como oriundo exclusivamente de um apreço do indivíduo e, assim, potencialmente variável para cada indivíduo, o efeito primeiro que se pode tirar deste ato é que a Ciência Econômica, fundada a partir desta concepção de valor, certamente não se pretende uma ciência do ser próprio do valor e sua produção na sociedade.

Isto pode ser confirmado, ao insistir com o exame tanto do mencionado livro de Menger quanto da obra de Jevons, intitulada: *A Teoria da Economia Política* (1983). Ambos os economistas fundam sua concepção de valor em juízos individuais. Dessa maneira, eles produzem uma formulação para o valor como sendo um julgamento absolutamente particular. Ante este perspectivismo centrado no indivíduo, ao contrário do que se poderia esperar, a validade geral da Ciência Econômica dos marginalistas não vai se reportar a nenhum atributo comum dos homens atinente as suas capacidades de avaliar os bens, não haverá nenhuma característica antropológica universal que autorize um julgamento comum do valor. Esses economistas vão, ao contrário, reforçar a pluralidade potencialmente infinita destes julgamentos. Para eles, a Ciência Econômica se funda no ato de dispor e ordenar esse vasto conjunto de julgamentos individuais de valor. A pretensão dessa ciência será, assim, conseguir extrair tendências padrões dessa pluralidade ou identificar normalidades e convergências em meio à multiplicidade de variáveis. Dessa ordenação, a partir das relações de troca que se dão no mercado, será possível produzir preços para os diferentes bens. E estes, por sua vez, serão sempre únicos em um mesmo tempo. Para dizer muito rapidamente e sem fazer todas as demonstrações presentes nos escritos de Menger e Jevons, pode-se afirmar que, neste “momento marginalista”, a unidade do preço é produzida no mercado por uma série de procedimentos que consistem, fundamentalmente, em um modo de governo daquela variedade imensa de julgamentos particulares de valor.

Se na teoria do valor-trabalho havia um traço antropológico que permitia a inteligência do mundo a partir do valor contido em todas as coisas como reportado à finitude geral do *homem* e à história do processo produtivo da sociedade, é isso que estará ausente nos marginalistas. A teoria do valor subjetivo desenha um mundo cujo valor é multiplicado por infinitas perspectivas individuais; a realidade dos bens econômicos em circulação no mercado será, antes, definida pela composição destes julgamentos no mercado e varia, não consoante um grande processo histórico da produção, mas sim da estrutura organizativa deste mercado e da quantidade de bens em oferta face à demanda por eles.

Nesse contexto, esse modo de valoração concebido pelos marginalistas não permite que se postule uma ontologia da realidade econômica. O real justamente não é um dado inteligível por meio de uma identidade substancial, é antes um produto da composição e ordenação das inumeráveis individualidades que possuem diferentes apreços pelos bens existentes no mundo. Mesmo a unidade que os marginalistas

postulam dos preços é sempre precária, única em um dado momento, mas variável para o instante seguinte; trata-se de um equilíbrio dos preços sempre dinâmico, que não encontra substrato em uma realidade, mas em uma estrutura de disposição dos mercados.

Talvez seja assim que se possa começar a entender o desaparecimento do *homem*. Essa figura ocupava o epicentro do saber, a Economia Política fazia precisamente com que a inteligência dos processos econômicos orbitasse o eixo gravitacional do *homem*. Nesse sentido, a ontologia do valor, a partir do trabalho, aparecia igualmente na dependência desse humanismo da *epistémé* moderna. O apagamento dessa figura, ou seu deslocamento do centro da *epistémé*, indica, simultaneamente, o desmantelamento de uma ontologia da realidade que encontrava nesse *homem* sua unidade substancial. Toda a materialidade do processo de produção, capaz de tornar inteligível o real pelo seu caráter antropológico da concretude econômica, parece se desvanecer juntamente com a figura do *homem*.

O edifício sólido de uma teoria econômica pensada a partir da produção tinha assim sua matriz epistemológica de cognição atrelada à figura moderna do *homem*. Tratava-se de uma ontologia muito particular, que parece se desvanecer juntamente com o homem. Como na orla do mar, um rosto de areia desvanece-se, fazendo tudo que é sólido desmanchar no ar.

Nesses termos, a ontologia, um traço do pensamento que já se manifestou na esfera de desvelamento dos mortais, na indistinção entre o cuidado e o conhecimento, na semelhança que ordenava o lugar das coisas no mundo e na representação capaz de lançar a imagem do real no plano do pensamento, talvez tenha encontrado no *homem* moderno, esse duplo empírico e transcendental, sua última manifestação. Deixando para trás a possibilidade de um conhecimento sobre as coisas e dando lugar a um saber que não conhece, mas apenas dispõe e governa.

## **Bibliografia**

ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Paris: Editions GF Flammarion, 2004.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*. Paris: Éditions La Découverte/Poche, 2010.

\_\_\_\_\_. *Marx prénom: Karl*. Paris. Editions Gallimard. 2012.

FEIJÓ, R. *Economia e Filosofia na Escola Austríaca: Menger, Mises e Hayek*. São Paulo: Editora Nobel, 2000.

\_\_\_\_\_. *História do Pensamento Econômico*. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2001.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense Ltda., 2011.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2009.



\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Dits et Ecrits I 1954 – 1975*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Éditions Seuil/Gallimard. 2004.

GIANOTTI, J. A. *Considerações sobre o método*. In: MARX, K. *O Capital (Livro I)*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

HUNT, E. K. *História do Pensamento Econômico: uma perspectiva crítica*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2005.

JEVONS, W. S. *A Teoria da Economia Política*. Tradução: Cláudia Laversveiler de Moraes. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LAVAL, Christian. *L'homme Économique: Essai sur les racines du néolibéralisme*. Paris. Éditions Gallimard, 2007.

MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Miséria da Filosofia*. Tradução de José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone editora, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Capital*. Vol I. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

MENGER, C. *Princípios de Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

RICARDO, D. *Princípios de economia política e de tributação*. Tradução: Maria Adelaide Ferreira. Lisboa. 2. Ed. Calouste Gulbenkian, 1978.

SAMPAIO, P. I. M. *O momento marginalista: uma arqueologia do pensamento econômico do século XIX*. 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-09092019-170900/>. Acesso em: 2019-09-10.

**Recebido em:** 10/Set/2019 - **Aceito em:** 12/Jun/2020.

# Sur quelques "figures littéraires" de Nietzsche chez Foucault

## Philippe Sabot

Professor de Filosofia da Universidade de Lille  
philippe.sabot@univ-lille.fr

**Resumé:** Il s'agirait en particulier de montrer comment, entre l'article consacré à Bataille en 1963 (*Préface à la transgression*) et la préface aux oeuvres de Brisset en 1970 (*7 propos sur le 7ème ange*), Foucault passe insensiblement d'un Nietzsche lu à partir de la thématique de la "mort de Dieu" (enveloppant la "mort de l'homme") à un Nietzsche généalogiste des passions humaines et de leur inscription dans le mouvement d'une histoire. Ces figures de Nietzsche, qui ne sont pas les seules repérables chez Foucault, accompagnent donc une certaine réflexion sur la littérature et sur les pouvoirs du désir et du langage.

**Mots-clés:** Foucault; Nietzsche; figures littéraires; langage.

Je souhaite dans les pages qui vont suivre explorer différentes modalités du rapport de Foucault à Nietzsche en partant notamment de ce que j'appelle des "figures littéraires de Nietzsche chez Foucault". Mais pourquoi évoquer des "figures littéraires" de Nietzsche? En ce qui concerne Foucault, il me semble que cela permet de prendre en considération le rapport très particulier que Foucault a entretenu aussi bien avec la pensée nietzschéenne qu'avec une certaine littérature à partir des années 1950. Cela permet surtout de comprendre comment le rapport de Foucault à Nietzsche a imprégné en profondeur son intérêt pour cette littérature, et inversement comment l'intérêt de Foucault pour cette littérature et même sa compréhension de ce qu'est la littérature a déterminé son usage ou ses usages de Nietzsche.

La relation de Foucault à Nietzsche a connu des modulations et des variations importantes, liées par exemple à des moments de fréquentation plus intenses que d'autres ou encore au choix préférentiel de certaines thématiques suivant les différents développements de la pensée de Foucault lui-même: pour n'en citer que quelques-unes, le dépassement de l'homme, la critique du moi, le langage (entre métaphore et concept), la généalogie, ou encore l'histoire de la vérité. Il reste que, si l'on veut comprendre le rapport singulier qui s'est noué entre Foucault et Nietzsche, il faut prendre en compte pour commencer deux éléments majeurs et convergents: d'une part, l'événement de la rencontre avec la pensée nietzschéenne elle-même; et d'autre part, la nature même de cette pensée et de la "marque" qu'elle imprime durablement sur le développement de celle de Foucault. C'est à partir de ces éléments que peut se comprendre l'importance et le déploiement successif des "figures littéraires" de Nietzsche. Je me propose d'étudier la variation de ces figures entre les années 1960 et le début

des années 1970, en insistant sur la manière dont Foucault investit différemment la question de la "littérature" dans le développement de sa propre réflexion au cours de cette séquence.

### **L'effet-Nietzsche: une pensée-expérience**

On connaît les entretiens, nombreux, dans lesquels Foucault rappelle l'effet de rupture provoqué par la lecture de Nietzsche au début des années 1950. Je pense notamment à l'entretien avec Duccio Trombadori ("Conversazione con Michel Foucault") qui date de fin 1978 et qui a été publié en 1980. Cet effet de rupture (Foucault parle aussi de choc, de fracture) provoqué par la découverte de Nietzsche concerne en premier lieu la formation intellectuelle de toute une génération, une génération formée dans un contexte où le champ philosophique se distribuait principalement entre marxisme, hégélianisme et phénoménologie: pour Foucault, cette distribution correspond aux figures tutélaires qui ont présidé à sa formation philosophique, avec Althusser, Hyppolite et Merleau-Ponty. La pensée de Nietzsche apparaît donc d'abord, pour reprendre les termes de Foucault, comme une "issue", un "échappatoire" par rapport aux deux grands écueils que représentaient à ce moment-là une philosophie de l'histoire qui avait pris l'allure d'un système rationnel global (et qui avait été ébranlée par l'expérience de la guerre) et une philosophie transcendantale du sujet fondateur, source originaire du sens et de l'expérience.

Pourquoi alors la pensée nietzschéenne a-t-elle pu apparaître si disruptive par rapport à ce cadre de formation initial? Il y a d'abord, bien entendu, les contenus de pensée qu'elle offre et qui contribuent déjà à mettre à mal le déploiement d'une rationalité homogène à partir d'une subjectivité fondatrice. Mais il y a aussi qu'elle a été associée à un mode de penser tout à fait différent de celui qui caractérisait la philosophie d'alors: un mode de penser qui faisait signe vers un renouvellement complet des manières de *faire* de la philosophie, en orientant ce *faire* vers des formes d'écriture et vers des formes d'*expérience* inédites. L'effet-Nietzsche se mesure donc d'abord à l'aune de cette dimension originale d'une *pensée-expérience* qui, du coup, renvoie la pensée philosophique elle-même à ses propres limites, voire à son *dehors*, où elle peut côtoyer des expériences majeures, comme l'expérience littéraire mais aussi l'expérience de la maladie et de la folie (c'est un point sur lequel Karl Jaspers insiste beaucoup et qui a durablement marqué Foucault).

Il faut regarder les choses de plus près pour caractériser plus précisément cet effet-Nietzsche. Dans l'entretien avec Trombadori, c'est bien le thème de l'expérience (voire de l'expérimentation) qui est mobilisé pour qualifier le geste nietzschéen. Ce geste est alors associé à ceux de Bataille et de Blanchot qui lui font clairement écho et qui ont même sans doute préparé le jeune Foucault à accueillir si favorablement la pensée de Nietzsche: Foucault laisse d'ailleurs entendre qu'il a lu Nietzsche à travers Bataille et Blanchot, et non seulement grâce à eux. À cet égard, il est possible de relever la valeur critique dont cette pensée-expérience est créditée aux yeux de Foucault et qui se retrouve au cœur de ses dits et écrits littéraires dans les années 1960. Il s'agit en effet de mesurer un écart par rapport à la conception dite "phénoménologique" de l'expérience en amenant à une révision radicale du rapport entre sujet et expérience:

[...] la phénoménologie cherche à ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendantales, de cette expérience et de ces significations. En revanche, l'expérience chez Nietzsche, Bataille, Blanchot a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation. (FOUCAULT, 1994a, p. 43)

Ce sont donc bien deux modèles ou deux schémas de l'expérience qui s'affrontent et qui vont décider de l'intérêt prévalent porté à la pensée nietzschéenne. Suivant le premier schéma, issu de la réflexion phénoménologique, on va de l'expérience au sujet. Il s'agit d'assurer la fondation transcendantale de cette expérience et la clôture de son sens dans le recueil ordonné des significations. Il s'agit donc de circonscrire l'expérience possible et d'en garantir l'origine et la validité, non seulement pour le sujet lui-même mais aussi en vue du déploiement progressif des connaissances: le sujet devient ainsi la source d'une vérité, dont la valeur peut ensuite s'étendre à l'ensemble de l'être. Ce schéma d'analyse, qui rabat en quelque sorte l'expérience sur le sujet en tant que donateur du sens et promoteur de la vérité, est celui que Foucault a lui-même cherché à "éprouver" (c'est-à-dire à mettre à l'épreuve) lorsqu'il s'est lancé dans un projet de thèse consacré à Husserl au début des années 1950, avec l'idée de contrer de cette manière les développements empiriques de la science psychologique aussi bien que certaines des altérations existentialistes du projet phénoménologique<sup>1</sup>.

Or, la lecture de Nietzsche est strictement contemporaine de cette exploration du thème phénoménologique du monde, et des développements existentialistes sur les thèmes de l'expérience et du sujet transcendantal. Cette lecture semble avoir provoqué une réorientation complète de la conception de l'expérience: ce n'est plus le sujet qui est le dépositaire ultime de la vérité de l'expérience, mais au contraire c'est l'expérience qui est désormais envisagée comme ce qui conduit le sujet à sa perte, à son éclatement ou à sa dissolution. Avec Nietzsche, l'expérience est soustraite à l'horizon du vécu pour être projetée dans la dimension (vitale) de l'effraction, du danger, de l'impossible même: c'est seulement dans cette dimension que peut se conquérir, pour celui qui s'y confronte et s'y risque, la position d'une souveraineté et d'une vitalité extrême (cette vitalité qui côtoie la possibilité de la mort – comme dans la définition de l'érotisme selon Bataille):

[...] l'expérience, c'est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable. Ce qui est requis est le maximum d'intensité et en même temps, d'impossibilité. Le travail phénoménologique, au contraire, consiste à déployer tout le champ de possibilités liées à l'expérience quotidienne. (FOUCAULT, 1994a, p. 43)

Tel est le mouvement de pensée dans lequel s'insère Nietzsche selon Foucault: il ne s'agit pas de donner forme et sens à l'expérience possible (dans l'ordre homogène

---

<sup>1</sup> Ce projet de thèse, consacré à "La notion de 'Monde' dans la phénoménologie", date de 1953-1954. On en trouve une version manuscrite dans la boîte n°46 du fonds d'archives Foucault déposé à la Bibliothèque nationale de France sous la cote NF 28730. Je prépare actuellement l'édition critique de ce manuscrit intitulé "Phénoménologie et psychologie" pour les éditions du Seuil-Gallimard (à paraître en 2021). Ce manuscrit défend notamment l'idée d'une exigence transcendantale de la phénoménologie husserlienne, conduisant jusqu'à une ontologie du monde qui contourne les présupposés anthropologiques d'une philosophie existentialiste de l'expérience vécue.

des significations quotidiennes), à partir des ressources transcendantales du sujet; mais il s'agit de déployer plutôt les conditions d'impossibilité de l'expérience. Et ces conditions sont liées à l'absence, voire à l'effondrement de toute assise transcendantale, de toute position d'une subjectivité originaire et identique à elle-même vers laquelle il faudrait faire retour.

Cette thématization non-phénoménologique, voire anti-phénoménologique, de l'expérience rend compte d'un certain usage de Nietzsche chez Foucault et elle permet d'approcher ce que je nomme des "figures littéraires de Nietzsche". À un premier niveau, un tel usage définit un certain mode de penser, lui-même fondé sur l'expérimentation et la mise à l'épreuve de soi dans une pratique de la philosophie qui passe elle-même par l'écriture de "livres-expériences" :

L'idée d'une expérience-limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même. (FOUCAULT, 1994a, p. 43)

Pour illustrer ce point, Foucault fait référence, dans la suite de l'entretien, à son "livre sur les prisons", *Surveiller et punir*. Les réactions, d'adhésion ou de rejet, auxquelles ce livre a donné lieu, le fait donc qu'il n'ait pas laissé indifférent ses lecteurs montre qu'il a réussi, au sens où il a été pour celui qui l'a écrit comme pour ceux qui s'en sont emparés dans leur lecture, une expérience et une expérience transformatrice:

[Ce livre,] on le lit comme une expérience qui change, qui empêche d'être toujours les mêmes, ou d'avoir avec les choses, avec les autres, le même type de rapport que l'on avait avant la lecture. Cela montre que, dans le livre, s'exprime une expérience bien plus étendue que la mienne. Il n'a rien fait d'autre que de s'inscrire dans quelque chose qui était effectivement en cours; dans, pourrions-nous dire, la transformation de l'homme contemporain par rapport à l'idée qu'il a de lui-même. D'autre part, le livre a aussi travaillé pour cette transformation. Il en a été même, pour une petite partie, un agent. Voilà ce qu'est pour moi un livre-expérience par opposition à un livre-vérité et à un livre-démonstration. (FOUCAULT, 1994a, p. 47)

Se transformer soi-même et transformer son rapport au monde et aux autres: telles sont donc les opérations du livre-expérience. Or, ces orientations sont clairement identifiées par Foucault à celles mises en œuvre par Nietzsche, Bataille et Blanchot dans un registre qui ne peut pas être exclusivement celui de la pensée philosophique mais qui concerne aussi bien la littérature que la philosophie. Voici comment Foucault finit par récapituler ce qu'a pu représenter pour lui "la lecture de Bataille et de Blanchot et, à travers eux, de Nietzsche":

D'abord une invitation à remettre en question la catégorie du sujet, sa suprématie, sa fonction fondatrice. Ensuite, la conviction qu'une telle opération n'aurait eu aucun sens si elle restait limitée aux spéculations; remettre en question le sujet signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en tout autre chose. (FOUCAULT, 1994a, p. 48)

La découverte de Nietzsche est donc portée par cette possibilité de lier l'exercice de la pensée à la puissance transformatrice d'une expérimentation. Et c'est à ce titre qu'elle vient prolonger (de manière souvent implicite) les effets de la lecture de Bataille et de Blanchot. Cela explique également que les figures littéraires de Nietzsche se trouvent d'abord pour Foucault chez ces écrivains-penseurs (il faut absolument ajouter Klossowski à la série) pour lesquels il en va avant tout de ces expériences de rupture, des expériences où le sujet vient à "se dissocier", à "briser le rapport avec lui-même", à "perdre son identité" (FOUCAULT, 1994a, p. 50) et où se profile quelque chose comme une "pensée du dehors".

Les figures littéraires de Nietzsche correspondent donc à cette espèce de contamination réciproque entre le mode d'expérimentation propre à la pensée nietzschéenne et une certaine littérature. Ces figures s'organisent d'abord à partir d'une constellation thématique qui se déploie au cours des années 1960 dans une série d'articles, d'essais consacrés à Bataille, Blanchot, Klossowski. On notera à cet égard que, dans ces dits et écrits littéraires, les références directes à Nietzsche lui-même sont à la fois insistantes et discrètes, comme s'il n'était pas nécessaire de citer Nietzsche ou de mentionner telle ou telle de ses œuvres pour impliquer la présence de sa pensée et pour signaler sa puissance d'éclairage pour une littérature qui éclaire elle-même notre rapport au présent, à ce que nous sommes et à ce que nous pouvons penser aujourd'hui. Foucault indique que Nietzsche fait partie pour lui des penseurs qu'il connaît mais ne cite pas et dont l'importance se mesure avant tout aux effets qu'ils provoquent en lui et dans l'ordre de la pensée. Citer de manière trop appuyée Nietzsche, lui consacrer un commentaire systématique (ce que Deleuze fait au début des années 1960), ce serait au fond lui faire perdre cette dimension expérimentale et rabattre du côté de l'histoire de la philosophie une pensée qui vaut surtout dans sa fonction inactuelle, critique et diagnostique à la fois. C'est la raison pour laquelle les figures littéraires de Nietzsche se déploient principalement dans les interstices du travail de pensée de Foucault, comme pour rappeler ce travail à son exigence critique et au péril de l'expérience qu'il engage: c'est une expérience périlleuse pour celui qui s'y livre et c'est aussi une expérience qui n'est jamais assurée de ses propres résultats (Nietzsche parle lui-même de *Versuch* – tentative, essai – ou d'une *Erfahrung* qui comporte une dimension de danger – *Gefahr* – pour l'expérimentateur lui-même). Mais, depuis ces interstices, de telles figures contribuent aussi à éclairer certains reliefs, à alimenter le développement de la pensée de Foucault, en lui donnant une autre tournure, en le faisant apparaître sous une autre perspective aussi.

### **L'expérience littéraire: désubjectivation et simulacres**

Il serait fastidieux de relever toutes les occurrences de cette présence nietzschéenne dans les différentes études que Foucault consacre à la littérature dans les années 1960. Je me contenterai d'insister dans un premier temps sur l'importance plus marquée de quelques thèmes associés autour desquels s'organisent les analyses de Foucault et à partir desquels il est possible de voir se dessiner la trame de l'expérience-Nietzsche telle qu'elle parcourt ses dits et écrits littéraires.

Au premier rang des relais de l'expérience-Nietzsche sous la forme de l'expérience littéraire, on peut retrouver le thème de l'élimination du moi dont la littérature et son langage constituent le site privilégié.

On connaît la formule fameuse de l'introduction de *L'Archéologie du savoir* où Foucault décrit le rapport à son propre travail, en tant qu'il doit s'envisager à la fois comme un travail de pensée et un travail d'écriture: "Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage" (FOUCAULT, 1969, p. 28). Cette proposition explicite le thème de la disparition, de l'élimination du soi, en tant que cette disparition est liée au mouvement même de l'écriture, soit à la désappropriation qu'il implique dans ses déplacements successifs, dans son "jeu" propre:

Dans l'écriture, il n'y va pas de la manifestation ou de l'exaltation du geste d'écrire; il ne s'agit pas de l'épinglage d'un sujet dans un langage; il est question de l'ouverture d'un espace où le sujet écrivant ne cesse de disparaître. (FOUCAULT, 1994b, p. 793)

Le visage singulier de l'auteur ne résiste donc pas à l'érosion de l'écriture. Celle-ci ne ramène pas à un centre unique de perspectives, mais elle produit plutôt le décentrement continu du moi suivant la dynamique centrifuge de l'éloignement et de la perte, voire de l'éparpillement dans le jeu des simulacres. Ce thème générique de l'effacement du sujet procède bien chez Foucault d'une certaine analyse de l'expérience littéraire qui, *via* Blanchot, renvoie aussi bien à Mallarmé et à l'impersonnalité concertée du *Livre* qu'à Beckett et au "Qu'importe qui parle", cité dans la conférence sur "Qu'est-ce qu'un auteur ?" (FOUCAULT, 1994b, p. 792).

L'expérience littéraire sert donc ici de modèle pour penser l'être du langage sur fond de disparition du sujet. Ceci est particulièrement clair à la fin des *Mots et les choses* lorsque Foucault annonce que le retour du langage (à travers la montée en puissance du paradigme linguistique et à travers certains usages littéraires) conduit à ce que la figure de l'homme s'efface "comme à la limite de la mer, un visage de sable" (FOUCAULT, 1966, p. 398). Cette métaphore de l'effacement, qui paraît tout droit sortie de *Thomas l'obscur* de Blanchot, évoque ainsi la manière dont "l'écoulement nu et anonyme du langage" vient recouvrir, disperser et finalement dissoudre la forme provisoire et instable du sujet moderne pour faire apparaître l'espace vide d'où "ça parle": "[Depuis Mallarmé,] la littérature est le lieu où l'homme ne cesse de disparaître au profit du langage. Où 'ça parle', l'homme doit disparaître" (FOUCAULT, 1994c, p. 544).

Or, cette thématique de la dissolution et de l'effacement du sujet écrivant dans le déploiement de l'être du langage est bien au cœur de la pensée-expérience de Nietzsche telle que Foucault dit l'avoir découverte à travers Blanchot, Bataille ou Klossowski. On a bien affaire, ici et là, à une même entreprise de desubjectivation, qui s'inscrit elle-même sous l'horizon d'une critique des ressorts anthropologiques de la pensée moderne. On peut le comprendre à la lecture des dernières pages des *Mots et les choses* justement: il y a, en écho au souci contemporain pour l'être du langage, le thème nietzschéen de la fin (ou du dépassement) de l'homme qui vient résonner une dernière fois, et qui resserre ainsi la conclusion de l'"archéologie des sciences humaines" autour de l'alternative historique majeure de l'Homme et du Langage:

Plus que la mort de Dieu – ou plutôt dans le sillage de cette mort et selon une

corrélation profonde avec elle, ce qu'annonce la pensée de Nietzsche, c'est la fin de son meurtrier; c'est l'éclatement du visage de l'homme dans le rire, et le retour des masques. (FOUCAULT, 1966, pp. 396-397)

Ce jeu ironique des doubles qui renvoie l'homme à la multiplicité de ses simulacres plutôt qu'à la forme pleine et positive de son identité, est au cœur de l'œuvre de Klossowski, une œuvre à laquelle le nietzschéisme de Foucault doit beaucoup et sur lequel je vais revenir dans un instant. J'ajoute juste que la mort de l'homme, que Foucault envisage comme le prolongement nécessaire de la mort de Dieu, prend ici la forme d'une "absolue dispersion" (FOUCAULT, 1966, p. 397). Et c'est bien le nouveau mode d'être du langage, tel que le réfléchit, directement sur le plan de l'expérience, la littérature contemporaine, qui commande et qui met en œuvre cette dispersion.

L'archéologie foucauldienne dévoile par conséquent son inspiration profondément nietzschéenne : il s'agit de "penser au plus près de cette disparition de l'homme [...] dans sa corrélation avec notre souci du langage" (FOUCAULT, 1966, p. 397). Nietzsche est crédité d'avoir à la fois prophétisé le dépassement de l'homme et "rapproché la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage" (FOUCAULT, 1966, p. 316). Dans cette "réflexion", la philologie sert d'instrument critique pour aborder les faits de langage depuis leur instance énonciatrice: qui parle? Avec cette réponse: qu'importe *qui* parle, seul importe *l'être du langage* lui-même.

La corrélation qui est établie par Foucault en 1966 entre la mort de Dieu, la dissolution du moi et le souci du langage innerve une grande partie des études consacrées à des écrivains depuis le début des années 1960. On la retrouve par exemple dans l'article de 1964, "La Prose d'Actéon", qui est consacré à Klossowski. La lecture de Foucault prend ici une tournure particulièrement intéressante dans la mesure où la présence de Nietzsche se signale à nouveau à travers certaines thématiques de l'écrivain (notamment le jeu des simulacres vs l'identité du sujet) mais cette présence se marque aussi et d'abord au niveau du cadre plus général de son expérience d'écriture et de pensée. Ce cadre renvoie à la perspective d'une archéologie de la culture occidentale (telle qu'elle était engagée depuis *l'Histoire de la folie*) et plus précisément à une réflexion centrée sur l'ambivalence des figures du christianisme. Ce qui décale un peu les enjeux précédemment évoqués.

À travers sa lecture des essais et des romans de Klossowski, Foucault prolonge en effet un questionnement sur les prestiges et sur les pouvoirs discriminants de la *ratio* occidentale. Or, ce questionnement est mené, chez Foucault comme chez Klossowski d'ailleurs, "sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne" (FOUCAULT, 1994d, p. 162). C'est ici que l'entrée klossowskienne dans la pensée de Nietzsche est intéressante et originale. Foucault retrouve en effet chez Klossowski ce geste critique dont il avait défini l'exigence dans les premières pages de sa préface de 1961. Pour lui, l'écrivain-essayiste développe une interrogation sur les "frontières de notre culture" (FOUCAULT, 1994d, p. 161), soit tout autant sur ses partages fondateurs que sur cette inséparation originaire qui les précède et qui les rend à la fois possibles et problématiques. La lecture foucauldienne de Klossowski se déploie donc avant tout à travers le prisme proprement nietzschéen d'une interrogation sur les "expériences-limites du monde occidental" (FOUCAULT, 1994d, p. 161), c'est-à-dire sur ces limites par lesquels l'Occident a cherché et finalement réussi à imposer dans l'histoire l'identité d'une culture (chrétienne) face



au débat plus primitif de ses possibilités tragiques. Et ce sont ces possibilités que Foucault, comme Klossowski, s'efforce d'expliciter...

La démarche de Klossowski mérite donc, selon Foucault, d'être replacée dans l'ouverture nietzschéenne de *l'Histoire de la folie*. Mais en même temps, cette démarche prolonge et relance le geste critique de cette "histoire", tout en en déplaçant le point d'application. En fait, le point remarquable est que, dans l'expérience d'écriture et de pensée de Klossowski, la *ratio* occidentale n'est plus interrogée depuis le seul partage de la folie et de la Dérison. Avec Klossowski, c'est par un autre biais, tout aussi nietzschéen, que l'expérience de la raison occidentale se trouve mise en question: à savoir, par le biais du grand partage entre les figures malicieuses et instables de la tentation et celles du discours de la théologie en tant que discours de vérité sur le désir, le péché, la faute et le salut. On pourrait dire alors que la démarche de Foucault et celle de Klossowski se font écho l'une à l'autre, à partir de leur commune provenance nietzschéenne qui fixe avant tout le programme d'une analyse de la volonté de vérité et de ses effets sur les pratiques (du sujet désirant) et les discours (portant sur la vérité du sujet et de son désir).

C'est dans cette perspective que Klossowski, comme l'écrit Foucault au tout début de son article de 1964, "renoue avec une expérience perdue depuis longtemps" (FOUCAULT, 1994e, p. 326). De quelle expérience s'agit-il? Il s'agit d'une expérience qui en quelque sorte contourne ce que notre culture doit au christianisme (la division essentielle du Bien et du Mal, du Ciel et de l'Enfer, de la vie et de la mort) et qui cherche à rejoindre l'Autre du christianisme, son double insistant et inquiétant – un double dont les "querelles de la démonologie" (FOUCAULT, 1994e, p. 326) ou la prolifération des simulacres constituent autant de ressources actives et inquiétantes. Au fond, une inquiétude fondamentale vient miner ce que "nous" ("nous", occidentaux, marqués par l'influence voire par la domination de la pensée chrétienne) sommes devenus; elle vient contaminer les fausses évidences qui établissent la domination symbolique de l'ordre culturel occidental.

Dans sa lecture de Klossowski, Foucault rend compte alors de ce qu'il nomme le "grand péril des Identités" (FOUCAULT, 1994e, p. 327). Pour Klossowski, l'expérience chrétienne, qui est l'héritière du dualisme et de la Gnose, mais sous la forme apaisée et maîtrisée d'une mise en scène ritualisée de la tentation, ne cesse d'être confrontée dans ses récits à la "théophanie resplendissante des dieux grecs" - "comme si elle en était le double, peut-être le simulacre" (FOUCAULT, 1994e, p. 327). Ce renversement anachronique marque en quelque sorte le retour du (refoulé) dionysiaque dans la pensée binaire de la théologie chrétienne (Dieu/Diable, Bien/Mal). Il réintroduit de la confusion au cœur même des partages fondateurs du christianisme en venant troubler le sens du désir et de la faute. Les simulacres de la Rome païenne ne se laissent ainsi déchiffrer qu'à partir de la conscience chrétienne de la faute, qu'ils hantent littéralement comme s'ils étaient son propre fantasme inassouvi.

Foucault cherche à retrouver dans sa lecture la logique complexe de ces simulacres, compris comme opérateurs d'une transgression, c'est-à-dire comme les manifestations du rapport étroit qui lie, dans le même instant, la Limite et son franchissement et qui, comme Foucault l'avait suggéré en 1963 à propos de Bataille, ouvre vers l'illimitation

du désir et vers la dépense souveraine, toutes deux rendues possibles à partir de l'événement de la "mort de Dieu"<sup>2</sup>.

L'effet-Nietzsche consiste ici à interroger les constructions de la raison occidentale et de l'expérience chrétienne, et à faire surgir à la fois le jeu de ses origines, la mobilité d'une signification à l'état naissant, et les conditions de leur effacement. Il s'agit donc avant tout de confronter la culture européenne à sa propre altérité, à sa propre démesure. La logique des simulacres, logique anti-dialectique s'il en est, renvoie surtout de ce point de vue à la logique de la fiction, aux ruses par lesquelles le langage retrouve cet écart constitutif à soi et aux choses, cet écart qui dérobe le jeu des signes à une interprétation univoque de leur sens et laisse place à une opération subversive dont le point d'application est justement le sens de l'expérience chrétienne. Ce sens est comme emporté par la prolifération tumultueuse des simulacres qui fait communiquer, au sein même cette expérience, les figures jumelles du Diable et de Dieu, ou encore de Dionysos et du Crucifié. Il apparaît alors que le christianisme repose (sans le dire) sur une rationalisation de l'usage des signes, sur une raréfaction du sens et sur une régulation des formes de l'interprétation. Bref, sur un nouvel ordre du discours. Faire l'archéologie de la culture occidentale, cela revient donc à réinscrire ce discours dans une histoire de la vérité qui est l'histoire de la réduction successive et massive de la "puissance du faux" et de la dimension événementielle du simulacre à une logique univoque des signes et du sens à déchiffrer en vue d'établir ou de découvrir une vérité originaire :

[...] le simulacre ne détermine pas un sens; il est de l'ordre de l'apparaître dans l'éclatement du temps: illumination de Midi et retour éternel. Peut-être la religion grecque ne connaissait-elle que les simulacres. Les sophistes d'abord, puis les stoïciens et les épicuriens ont voulu lire ces simulacres comme des signes, lecture tardive où les dieux grecs se sont effacés. L'exégèse chrétienne, qui est de patrie alexandrine, a hérité de cette interprétation... (FOUCAULT, 1994e, pp. 330-331)

On voit ainsi s'ouvrir, dans les marges de l'essai sur Klossowski, la perspective toute nietzschéenne d'une histoire de cette exégèse chrétienne qui est à la fois l'histoire d'un partage (entre le vrai et le faux, le bien et le mal) et l'histoire de l'oubli de la décision qui le fonde. Heidegger n'est ici pas très loin...

### **L'infamie et la bataille: le pouvoir du langage**

Les *figures littéraires de Nietzsche* apparaissent, dans ces dits et écrits des années 1960, comme les effets en miroir d'une *figure nietzschéenne de la littérature* qui se déploie aux confins de l'archéologie des sciences humaines à partir du double mouvement d'une critique de l'anthropologie et d'un souci pour le langage ressaisi dans la vigueur de son être. Il est donc logique que Foucault semble tourner le dos à l'expérience littéraire lorsque, au début de la décennie suivante, il commence à envisager le problème des pratiques à l'intérieur des relations de pouvoir.

---

<sup>2</sup> Voir sur ce thème FOUCAULT, M. Préface à la transgression. In: *Dits et écrits I* [1954-1975]. Paris: Gallimard, 1994.

Pourtant, comme on le sait, à la faveur de ce déplacement théorique majeur, l'effet-Nietzsche ne s'estompe nullement mais semble plutôt changer de point d'appui. C'est-à-dire qu'il ne se fait plus tant sentir à partir des expériences d'un langage libéré de la tutelle du sujet. Mais il s'opère à partir de la mise à l'épreuve de ce sujet par des relations de pouvoir qui décident de son être et de son action et qui définissent de nouveaux partages entre les comportements individuels (normaux/déviant). L'expérience-Nietzsche survit donc à l'adieu à la littérature que semble provoquer l'attention nouvelle aux pratiques non discursives. Pour le dire autrement: l'histoire de la vérité vient désormais se loger dans une politique de la vérité, dont la généalogie assure le déploiement suivant les lignes négatives ou "déviantes" de la folie, du crime et de la sexualité.

À la faveur de ces évolutions, on pourrait donc penser que la pensée-expérience de Nietzsche et l'expérience de pensée offerte par la littérature se trouvent dissociées et que la première suit désormais un développement autonome. Les choses sont pourtant plus complexes. C'est ce que je voudrais faire apparaître sur deux exemples assez différents.

Le premier concerne le recours, par Foucault, à la catégorie d'"infamie" qui apparaît notamment dans le texte-manifeste rédigé en 1977 sous le titre: "La vie des hommes infâmes". Ce texte retient particulièrement l'attention dans la mesure où s'y opère à la fois une distinction claire entre l'archive et la littérature et l'analyse d'une sorte de recomposition des rapports entre discours, vérité et pouvoir qui correspond à ce que Foucault nomme "la ligne de pente de la littérature depuis le 17<sup>e</sup> siècle, depuis qu'elle a commencé à être littérature au sens moderne du mot" (FOUCAULT, 1994f, p. 252). On a donc d'un côté l'idée que, pour lui permettre de livrer sa dimension proprement politique, il faut "nettoyer" l'archive, c'est-à-dire la constituer hors de la littérature et dans un strict rapport au réel. Et on a, d'un autre côté, l'idée que la littérature a pu recueillir elle-même à partir d'un certain moment l'ambition de "dire les derniers degrés, et les plus ténus, du réel" (FOUCAULT, 1994f, p. 252): donc de devenir, peut-être plus que tout autre discours, le "discours de l'infamie" (FOUCAULT, 1994f, p. 253). Pour le dire encore autrement: l'adieu à la Littérature, envisagée comme expérience pure du langage, se justifie donc par les partages que Foucault dessine et accentue dans les années 1970 entre archive et littérature, entre réel et imagination. Mais, le plus important à noter, c'est que cette mise à distance du modèle autotélique d'une littérature qui serait vouée au ressassement infini du langage (c'est le modèle blanchotien), débouche elle-même sur la fonction généalogique d'une littérature du réel et de l'infamie, telle qu'elle émerge à travers le projet d'une anthologie des vies ordinaires. Cela signifie donc que l'infamie représente aussi chez Foucault un champ d'expériences dont la littérature peut se saisir en racontant des histoires qui seront des histoires de vies minuscules, ordinaires, des histoires d'existences vulnérables, heurtées ou hantées par le pouvoir.

C'est ainsi que l'on voit surgir, dans les travaux de Foucault des années 1970, des figures "critiques" (et lyriques) du sujet. Ces sujets portent des noms propres qui singularisent des individualités dans le champ des discours (Pierre Rivière, Herculine Barbin). Ces noms propres sont aussi, si l'on veut, des "noms d'auteurs" puisque l'un et l'autre laissent derrière eux un texte, un récit de vie, une histoire qui est leur histoire singulière: ici un mémoire qui est une espèce de "procédé" criminel (comment "moi,

Pierre Rivière”, j’ai tué ma mère, ma sœur et mon frère...); et là un journal intime où sont consignées les joies et les peines, les doutes et les souffrances d’une jeune femme à qui l’on a fait savoir que son attirance pour les filles devait faire d’elle un jeune homme, avec désormais l’obligation de se comporter comme tel pour rester dans la norme du “vrai sexe”.

Je fais l’hypothèse qu’il s’agit là de nouvelles figures “littéraires” de Nietzsche dans la production foucauldienne. Car ce que Foucault cherche à mettre en valeur à travers ces récits de vie, ce sont, au sens fort du terme, des expériences (vie et langage confondus) qui surgissent de la machinerie du pouvoir et des savoirs comme des styles de vie noués à un nouvel art du langage, à une nouvelle poétique de l’infamie. Et ces expériences ont aussi valeur “généalogique” au sens où elles rendent compte à la fois de la construction des normes qui les ensèrent et de la possibilité d’en rejouer la partition sur un mode mineur, en laissant filtrer la possibilité (critique) de *dire sa vérité au pouvoir*.

Dans cette perspective, le “Mémoire” de Pierre Rivière est très intéressant. Il offre en effet le témoignage direct de l’un de ces hommes obscurs qui n’aurait pas dû avoir accès à cette parole, à ce dire-vrai. Foucault s’interroge clairement sur la dimension transgressive de cette prise de parole qui selon lui contribue à mettre en échec le pouvoir de normalisation l’ayant produite. Il serait ainsi possible de retrouver un point d’articulation avec l’entreprise de désubjectivation qui forme le cœur de l’expérience littéraire. Mais il ne s’agit plus cette fois de céder la parole au langage lui-même. Il s’agit plutôt de reconsidérer la place et la parole d’un individu assujéti au sein de l’ordre des discours, lorsque cet ordre se trouve contraint d’avouer ses propres limites ou ses propres failles.

Le mémoire de Rivière est, selon Foucault, une production de “langage extraordinaire”. Et ce langage a pour “étrange pouvoir [...] de prendre au piège toute interprétation totalisante” (FOUCAULT, 1973, p. 314). Le texte de Rivière est en effet programmé pour répondre aux injonctions de l’institution et pour répondre à la question (judiciaire et psychiatrique) de l’imputabilité du crime au sujet criminel; mais, dans son flux verbal, il devient incontrôlable, il échappe à tous les savoirs et à tous les pouvoirs, à tous les dispositifs de normalisation et à cette morale d’état civil et d’état pénal qui l’ensèrent et qui lui demandent des comptes. Avec son mémoire embarrassant, Rivière “généalogise” son crime, et il produit une archive inédite qui se hisse selon Foucault à la hauteur d’un poème: c’est alors du coup une archive impraticable pour le pouvoir qui l’a commandée, et un document illisible dans les termes du savoir qui pourtant cherche à lui imposer son désir de vérité. *En un sens*, ce récit-poème appartient pleinement à cette “légende des hommes obscurs” que Foucault s’est donné la tâche de raconter à son tour dans la forme d’une anthologie. *Mais en un autre sens*, ce récit lui échappe car si le pouvoir “incite, suscite, produit”, s’il “fait agir et parler”, il apparaît ici que ce qui est dit et écrit ne se tient pas dans les limites du prescrit, de l’attendu. Pierre Rivière devient ainsi le nom de cette insurrection du discours auquel on a voulu “faire dire l’invouable” et qui finit par “prendre sur lui la charge du scandale, de la transgression et de la révolte” (FOUCAULT, 1994f, p. 252): c’est-à-dire de l’infamie.

Le projet porté par le texte-manifeste de 1977 (“La vie des hommes infâmes”) contribue par conséquent à requalifier la littérature dans le travail de Foucault. Celle-ci

n'est plus le lieu de déploiement d'un langage rendu à lui-même; elle désigne désormais (aussi) la possibilité d'organiser, à partir de récits de vie, une généalogie des formes de la domination.

Il existe cependant, au point de jonction de ces deux figures (nietzschéennes) du littéraire (langage et pouvoir), une expérience d'écriture et de pensée originale qui permet d'en mesurer la complémentarité et les niveaux d'intégration. Cette expérience est celle d'un auteur obscur, Jean-Pierre Brisset, auquel Foucault consacre en 1970 une préface intitulée *Sept propos sur le septième ange*. À première vue, ce qui retient surtout l'attention de Foucault dans les recherches linguistiques de Brisset (consignées dans *La Grammaire logique* ou *La Science de Dieu...*), c'est son procédé de reconstitution systématique des origines du langage. En un sens, ce procédé reprend dans sa forme et dans son intention les entreprises les plus éprouvées des grammairiens classiques. Sauf qu'avec Brisset, cette intention débouche sur un délire total. Pour Brisset, comme pour Nietzsche en un sens, à l'origine, il y a une langue "à l'état de jeu", un "langage en émulsion" (FOUCAULT, 1986, p. 15) qui livre sa propre origine instable lorsqu'on le parcourt et qu'on le répète un peu au hasard ou en s'autorisant des approximations révélatrices. La folie de Brisset, qui est aussi son génie, consiste à restituer la polyphonie des origines du langage humain. Il joue avec le langage, il fait défiler le signifiant, le laisse se défiler plutôt que l'assigner à un signifié fixe. Il le laisse dériver, non à partir d'une origine, mais en roue libre. Jeu *sur* et *avec* le langage donc pour réinventer ses origines<sup>3</sup>.

Il est cependant un autre aspect de l'étude de Foucault sur Brisset qui mérite d'être relevé et qui permet aussi d'inscrire ce texte dans une autre séquence du travail de Foucault sur la littérature en même temps que dans une autre perspective nietzschéenne. Avec Brisset, en effet, le langage devient en quelque sorte la représentation grandeur nature du Drame des origines. Et il s'agit d'une représentation interminable qui a lieu de nouveau à chaque fois que nous parlons. Brisset dresse donc sous nos yeux cette scène fantastique d'une fragmentation-recomposition du langage de tous les jours. Et de cette manière, il ne parvient pas seulement à nous communiquer la jubilation du savant qui fait part de ses découvertes (même les plus folles). Il inquiète aussi notre rapport au langage.

Quelle est cette inquiétude? C'est l'inquiétude qui jaillit des choses dites, de leur bruissement et de leur ruissellement hors de tout contrôle, ou du moins hors du contrôle définitif que leur imposerait un "ordre du discours" ou un sujet parlant. Autrement dit, il faut entendre ici, en écho à cette inquiétude née du délire d'un linguiste "allumé", la question par laquelle s'ouvre la leçon inaugurale au Collège de France: "Mais qu'y a-t-il donc de si périlleux dans le fait que les gens parlent, et que leurs discours indéfiniment prolifèrent? Où donc est le danger?" (FOUCAULT, 1970, p. 10).

Il y a bien un danger. Or, ce danger est clairement identifié par Foucault dans des termes qui renvoient à la lecture qu'il propose de la généalogie nietzschéenne. En effet, les scènes de langage déployées par Brisset "forment une histoire" (FOUCAULT, 1986, p. 31). Mais cette histoire, ces histoires sont déliées de toute fondation originaire,

---

3 Pour une analyse plus détaillée de la lecture que Foucault propose de Brisset, voir SABOT, P. *Le langage au pouvoir. Foucault lecteur de Brisset*. *Phantasia*, n. 8, 2019. En ligne: <https://popups.uliege.be/0774-7136/index.php?id=945>.

c'est-à-dire du rapport à une *Ursprung* [origine] d'où jaillirait le sens premier des mots et à laquelle s'accrocherait la "genèse lente" de leur formation. Ces histoires retracent plutôt de manière chaotique et ouverte "comment des discours pris dans des scènes, dans des luttes, dans le jeu incessant des appétits et des violences, forment peu à peu ce grand bruit répétitif qui est le mot, en chair et en os" (FOUCAULT, 1986, p. 34). L'histoire, les histoires que nous raconte Brisset ne sont donc pas des retours à l'origine ni la pure et simple restitution d'une origine des langues. Son délire le conduit ailleurs, c'est-à-dire dans la dimension de ce que Foucault au même moment analyse avec Nietzsche, comme une "généalogie".

Brisset reconduit en effet l'origine elle-même à sa "provenance" (*Herkunft*) corporelle et sexuelle, aux débats du corps avec lui-même et avec ce flux incessant des choses dites. Il la reconduit aussi à la loi d'une "émergence" (*Entstehung*) qui dit "le principe et la loi singulière d'une apparition" (FOUCAULT, 1994g, p. 143), mais de cette sorte d'apparition qui est aussitôt menacée de disparition puisqu'elle est inscrite d'emblée dans un rapport de forces, dans une lutte à l'issue incertaine. Pour Foucault, d'après Brisset, lui-même relu par-dessus l'épaule de Nietzsche, c'est alors le langage tout entier qui est le fruit et l'objet d'une lutte, et d'une lutte continue. Les mots que nous utilisons pour désigner les choses ne sont que les dépôts, les indices, les symptômes matériels et provisoires de cette lutte à l'issue toujours incertaine.

Le délire linguistique, dès lors qu'il contourne l'origine des langues, ne nous fait donc pas accéder à la certitude du sens et à la transparence d'une représentation articulée et stabilisée. Il nous donne à entendre à nouveau le bruit de la bataille, le tumulte des origines et la violence des affrontements qui précèdent les désignations et l'ordre du discours. Voici comment Foucault caractérise l'opération propre à Brisset:

Autour d'un mot quelconque de sa langue, [...] il convoque, à grands cris allitératifs, d'autres mots, dont chacun traîne derrière lui *les vieilles scènes immémoriales du désir, de la guerre, de la sauvagerie, de la dévastation* [...]. Il entreprend de restituer les mots aux bruits qui les ont fait naître, et de *mettre en scène les gestes, les assauts, les violences dont ils forment comme le blason maintenant silencieux*. Rendre le *Thesaurus linguae gallicae* au vacarme primitif; retransformer les mots en théâtre; replacer les sons dans ces gorges coassantes; les mêler à nouveau à tous ces lambeaux de chair arrachés et dévorés... (FOUCAULT, 1986, pp. 40-41)

Aux jubilations innocentes des scènes de foire ou des bestiaires fantastiques (les hommes-grenouilles) on voit alors se superposer la violence inattendue de scènes de guerre, qui mettent le langage en contact avec le désir, avec ces cris et ces gestes primitifs par où il fait corps avec celui qui parle et qui prend le pouvoir, ou le perd, dans et par cette parole proférée.

La *Grammaire logique* de Brisset redonne donc le pouvoir au langage (plutôt qu'à celui qui l'énonce). Mais, ce faisant, elle dénonce aussi le rapport entre langage et vérité sur lequel se fondent l'ordre du discours et la maîtrise (illusoire) des sujets parlants sur leurs énoncés. À partir du moment où la langue se décompose d'elle-même et amorce sa propre généalogie, elle rejoint cette dimension d'événementialité qui fait sa puissance propre mais qui inquiète ceux qui souhaitent assurer leur prise sur le discours pour en tirer parti. Les généalogies fantastiques de Brisset événementialisent le langage en le brisant pour le recomposer. Mais il ne se recompose jamais à l'identique puisque ces

recompositions lestent les choses dites d'un bruit sédimentaire (le bruit de la bataille) qui rend désormais les mots instables et qui en ruine toute signification univoque.

Par conséquent, l'"origine" s'entend elle-même comme ce ruissellement sans commencement ni fin; elle est libérée du sens (unique) auquel elle pouvait prétendre tant que son étymologie n'avait pas révélé sa troublante parenté avec l'imagination (origine et imagination ont la même étymologie selon Brisset!) et aussi avec les puissances bestiales du désir sexuel. Brisset, lu par Foucault, est ce fou de langage qui restitue le langage à la matérialité d'une chose dite, mais qui réinscrit également cette matérialité dans la dimension d'une histoire mouvementée, une histoire aimantée par les jeux du pouvoir et du désir.

\*\*\*

Après ce parcours de tant de textes, que conclure?

Tout d'abord, que les figures littéraires de Nietzsche ne se réduisent pas à quelques thématiques identifiables qui permettraient de rendre compte du développement d'une certaine littérature (comme le thème archéologique de la mort de l'homme ou le diagnostic critique de la civilisation occidentale). Ces figures sont avant tout *opératoires*, ce qui signifie qu'elles dessinent un certain régime d'expérience de l'écriture, du langage, du sujet.

Ensuite, il est remarquable que l'inflexion donnée par Foucault à son propre travail à partir des années 1970 ne marque pas tant la fin de l'intérêt pour la littérature que la requalification de cet intérêt et de la littérature elle-même. C'est alors une autre figure nietzschéenne de la littérature (ou de l'écriture) qui se fait jour: non plus celle qui dessine, aux confins de notre culture et à partir des puissances infinies du langage, une alternative au savoir anthropologique; mais celle qui, depuis cette culture même et les logiques discursives de la domination qui la façonnent, en creuse les limites, rejoue leur origine et inquiète leur légitimité.

Il semble alors que l'intérêt continu de Foucault pour la pensée-expérience de Nietzsche permet de faire le lien entre ces usages. Il permet surtout de mesurer ce que l'intérêt de Foucault pour ces différentes formes d'écriture et ces différents usages du langage doit à l'exigence nietzschéenne d'une critique des évidences et d'une expérimentation des possibles, au-delà du raisonnable, au-delà du nécessaire, pour inventer de nouvelles formes de vie et préparer inlassablement de futures métamorphoses.

## Bibliografia

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1970.

\_\_\_\_\_. *Les meurtres qu'on raconte*. In: *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Gallimard, 1973.

- \_\_\_\_\_. *Sept propos sur le septième ange*. Montpellier: Fata Morgana, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Entretien avec Michel Foucault*. In: *Dits et écrits IV [1980-1988]*. Paris: Gallimard, 1994a.
- \_\_\_\_\_. *Qu'est-ce qu'un auteur?*. In: *Dits et écrits I [1954-1975]*. Paris: Gallimard, 1994b.
- \_\_\_\_\_. *L'homme est-il mort? Entretien avec C. Bonnefoy*. In: *Dits et écrits I [1954-1975]*. Paris: Gallimard, 1994c.
- \_\_\_\_\_. *Préface à Folie et déraison*. In: *Dits et écrits I [1954-1975]*. Paris: Gallimard, 1994d.
- \_\_\_\_\_. *La Prose d'Actéon*. In: *Dits et écrits I [1954-1975]*. Paris: Gallimard, 1994e.
- \_\_\_\_\_. *La vie des hommes infâmes*. In: *Dits et écrits III [1976-1979]*. Paris: Gallimard, 1994f.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. In: *Dits et écrits II [1976-1988]*. Paris: Gallimard, 1994g.

**Recebido em:** 10/Out/2019 - **Aceito em:** 23/Jun/2020.



# Tradução

## Sobre algumas “figuras literárias” de Nietzsche em Foucault

**Mauricio Pelegrini**

Doutorando em História Cultural pela Unicamp

Bolsista CNPq

idaho.mauricio@gmail.com

Philippe Sabot

Nas páginas que seguem, desejo explorar diferentes modalidades da relação de Foucault com Nietzsche, partindo do que chamo de “figuras literárias de Nietzsche em Foucault”. Mas por que evocar “figuras literárias” de Nietzsche? No que concerne a Foucault, parece-me que elas permitem levar em consideração a relação muito particular que Foucault manteve tanto com o pensamento nietzschiano quanto com certa literatura, a partir dos anos 1950. Isto permite, sobretudo, compreender como a relação de Foucault com Nietzsche impregnou profundamente seu interesse por essa literatura e, inversamente, como o interesse de Foucault por essa literatura, e mesmo a sua compreensão do que é a literatura, determinou seu uso ou seus usos de Nietzsche.

A relação de Foucault com Nietzsche conheceu modulações e variações importantes, ligadas, por exemplo, a momentos de frequência mais intensos que outros, ou ainda à escolha preferencial de certas temáticas, seguindo os diferentes desenvolvimentos do próprio pensamento de Foucault: para citar apenas alguns, o ultrapassamento do homem, a crítica do eu, a linguagem (entre metáfora e conceito), a genealogia, ou ainda a história da verdade. De modo que, se se quer compreender a relação singular que liga Foucault a Nietzsche, é preciso levar em conta, para começar, dois grandes elementos convergentes: de um lado, o *acontecimento* do encontro com o próprio pensamento nietzschiano; e, de outro, a própria natureza desse pensamento e a *marca* durável que imprimiu sobre o desenvolvimento do pensamento de Foucault. É a partir desses elementos que se pode compreender a importância e o desdobramento sucessivo das “figuras literárias” de Nietzsche. Proponho, a seguir, estudar a variação dessas figuras entre os anos 1960 e o início dos anos 1970, insistindo sobre a maneira pela qual Foucault investiu de modo específico a questão da “literatura” no desenvolvimento de sua própria reflexão, no decorrer desse período.

### **O efeito Nietzsche: um pensamento-experiência**

Conhecemos as diversas entrevistas nas quais Foucault recorda o efeito de ruptura provocado pela leitura de Nietzsche no início dos anos 1950. Penso, particularmente, na entrevista com Duccio Trombadori (“Conversazione con Michel Foucault”), realizada no final de 1978 e publicada em 1980. Esse efeito de ruptura (Foucault fala também em

choque, fratura) provocado pela descoberta de Nietzsche concerne, em primeiro lugar, à formação intelectual de toda uma geração, formada em um contexto onde o campo filosófico se distribuía principalmente entre marxismo, hegelianismo e fenomenologia: para Foucault, essa distribuição corresponde às figuras tutelares que presidiram sua formação filosófica, com Althusser, Hyppolite e Merleau-Ponty. Assim, o pensamento de Nietzsche aparecia, a princípio, para retomar os termos de Foucault, como uma “saída”, uma “escapatória” em relação aos dois grandes obstáculos que representavam, nesse momento, uma filosofia da história que assumiu a forma de um sistema racional global (e que havia sido abalada pela experiência da guerra), e uma filosofia transcendental do sujeito fundador, fonte originária do sentido e da experiência.

Por que, então, o pensamento nietzschiano pôde aparecer como tão disruptivo, em relação a esse quadro de formação inicial? Primeiramente, há, bem entendido, os conteúdos de pensamento que ele oferece e que já contribuem para minar o desenvolvimento de uma racionalidade homogênea a partir de uma subjetividade fundadora. Mas há também o fato de que foi associado a um modo de pensar totalmente diferente do que caracterizava a filosofia de então: um modo de pensar que sinalizava uma renovação completa das maneiras de *fazer* a filosofia, orientando esse *fazer* em direção a formas de escritura e formas de *experiência* inéditas. Assim, o efeito-Nietzsche é determinado, primeiramente, por essa dimensão original de um *pensamento-experiência*, que leva o próprio pensamento filosófico a seus próprios limites, ou seja, ao seu *exterior*, onde pode estar ao lado de outras grandes experiências, como a experiência literária, e também a experiência da doença e da loucura (é um ponto sobre o qual Karl Jaspers insiste muito, e que marcou Foucault por muito tempo).

É preciso olhar as coisas mais de perto para caracterizar mais precisamente esse efeito-Nietzsche. Na entrevista com Trombadori, é bem o tema da experiência (ou seja, da experimentação) que é mobilizado para qualificar o gesto nietzschiano. Esse gesto é, então, associado ao de Bataille e ao de Blanchot, que claramente lhe fazem eco e que, sem dúvida, prepararam o jovem Foucault a acolher tão favoravelmente o pensamento de Nietzsche: Foucault dá a entender que leu Nietzsche *através* de Bataille e Blanchot, e não somente por causa deles. Nesse sentido, é possível ressaltar o valor crítico que esse pensamento-experiência possui aos olhos de Foucault, e que se encontra no centro dos seus ditos e escritos literários nos anos 1960. Trata-se de mensurar a diferença em relação à concepção dita “fenomenológica” da experiência, levando a uma revisão radical da relação entre sujeito e experiência:

[...] a fenomenologia procura recobrar a significação da experiência cotidiana para reencontrar em que o sujeito que sou é efetivamente fundador, em suas funções transcendentais, dessa experiência e dessas significações. Em compensação, a experiência em Nietzsche, Blanchot, Bataille tem por função arrancar o sujeito de si próprio, de fazer com que não seja mais ele próprio ou que seja levado a seu aniquilamento ou à sua dissolução. É uma empreitada de dessubjetivação<sup>1</sup>.

Esses são, portanto, dois modelos, ou dois esquemas, de experiência, que se confrontam e que vão decidir o interesse prevalecente dado ao pensamento nietzschiano. Seguindo

---

1 FOUCAULT, M. Conversa com Michel Foucault. In: *Ditos e Escritos VI: Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 291.

o primeiro esquema, saído da reflexão fenomenológica, vai-se da experiência ao sujeito. Trata-se de assegurar a fundação transcendental dessa experiência e o fechamento de seu sentido no volume ordenado das significações. Assim, trata-se de circunscrever a experiência possível e de garantir sua origem e validade, não somente para o próprio sujeito, mas também em vista do desenvolvimento progressivo dos conhecimentos: o sujeito se torna, dessa maneira, a fonte de uma verdade, cujo valor pode, em seguida, estender-se ao conjunto do ser. Esse esquema de análise, que de certa forma reduz a experiência ao sujeito, entendido como doador de sentido e promotor da verdade, é o que o próprio Foucault procurou “provar” (quer dizer, colocar à prova) quando se lançou a um projeto de tese consagrado a Husserl, no início dos anos 1950, com a ideia de combater, dessa maneira, os desenvolvimentos empíricos da ciência psicológica, bem como algumas das alterações existencialistas do projeto fenomenológico<sup>2</sup>.

Ora, a leitura de Nietzsche é estritamente contemporânea dessa exploração do tema fenomenológico do mundo e dos desenvolvimentos existencialistas sobre os temas da experiência e do sujeito transcendental. Essa leitura parece ter provocado uma reorientação completa da concepção de experiência: não é mais o sujeito que é o depositário último da verdade da experiência, mas, ao contrário, é a experiência que agora é considerada como o que conduz o sujeito à sua perda, explosão ou dissolução. Com Nietzsche, a experiência é subtraída do horizonte do vivido, para ser projetada na dimensão (vital) da ruptura, do perigo, do próprio impossível: é somente nessa dimensão que se pode conquistar, para aquele que a confronta e a arrisca, a posição de uma soberania e de uma vitalidade extrema (essa vitalidade que margeia a possibilidade da morte – como na definição de erotismo em Bataille):

[...] a experiência é tentar chegar a um certo ponto da vida que seja o mais perto possível do não passível de ser vivido. O que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade. O trabalho fenomenológico, ao contrário, consiste em desdobrar todo o campo de possibilidades ligadas à experiência cotidiana<sup>3</sup>.

Tal é o movimento de pensamento no qual se insere Nietzsche, de acordo com Foucault: não se trata de dar forma e sentido à experiência possível (na ordem homogênea das significações cotidianas), a partir dos recursos transcendentais do sujeito; mas de desdobrar, sobretudo, as condições de impossibilidade da experiência. Essas condições estão ligadas à ausência, ou seja, ao colapso de toda fundação transcendental, de toda posição de uma subjetividade originária e idêntica a si mesma, à qual se deveria retornar.

Essa tematização não fenomenológica, ou seja, antifenomenológica, da experiência exprime certo uso de Nietzsche por Foucault, e permite abordar o que chamo de “figuras literárias de Nietzsche”. Em um primeiro nível, tal uso define certo modo de pensar,

---

2 Esse projeto de tese, consagrado à “Noção de ‘Mundo’ na fenomenologia”, data de 1953-1954. Encontra-se uma versão manuscrita na caixa nº 46 do fundo de arquivos Foucault, depositado na Biblioteca Nacional da França sob o código NF 28730. Preparo atualmente a edição crítica desse manuscrito, intitulado “Fenomenologia e psicologia”, para a editora Seuil-Gallimard (publicação prevista para 2021). Esse manuscrito defende, principalmente, a ideia de uma exigência transcendental da fenomenologia husserliana, conduzindo até uma ontologia do mundo que contorne os pressupostos antropológicos de uma filosofia existencialista da experiência vivida.

3 Conversa com Michel Foucault, op. cit., p. 291.

fundado na experimentação e em colocar-se à prova, em uma prática da filosofia que passa pela escritura de “livros-experiências”:

A ideia de uma experiência-limite, que arranca o sujeito de si mesmo, eis o que foi importante, para mim, na leitura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, e que, tão aborrecidos, tão eruditos que sejam meus livros, eu os tenha sempre concebido como experiências diretas, visando a me arrancar de mim mesmo, a me impedir de ser o mesmo<sup>4</sup>.

Para ilustrar esse ponto, Foucault faz referência, na sequência da entrevista, a seu “livro sobre as prisões”, *Vigiar e Punir*. As reações, de apoio ou rejeição, às quais esse livro levou, e, portanto, o fato de que não deixou seus leitores indiferentes, mostra que ele obteve sucesso, no sentido de que foi, tanto para aquele que o escreveu quanto para aqueles que foram arrebatados por sua leitura, uma experiência, e uma experiência transformadora.

[Esse livro] é lido como uma experiência que muda, que impede que se seja sempre o mesmo, ou de ter-se com as coisas, com os outros, o mesmo tipo de relação que se tinha antes da leitura. Isso mostra que, no livro, exprime-se uma experiência bem mais extensa do que a minha. Ele nada mais fez do que se inscrever em alguma coisa que estava, efetivamente, em curso; na, poderíamos dizer-nos, transformação do homem contemporâneo em relação à ideia que tem de si mesmo. Por outro lado, o livro também trabalhou para essa transformação. Ele foi mesmo, para uma pequena parte, um agente. Eis o que é, para mim, um livro-experiência, em oposição a um livro-verdade e a um livro-demonstração<sup>5</sup>.

Transformar-se a si mesmo e transformar sua relação com o mundo e com os outros: tais são, portanto, as operações do livro-experiência. Ora, essas orientações são claramente identificadas por Foucault àquelas colocadas em obra por Nietzsche, Bataille e Blanchot, em um registro que não pode ser exclusivamente o do pensamento filosófico, mas que concerne tanto à literatura quanto à filosofia. Eis como Foucault termina por recapitular o que pôde representar para ele “a leitura de Bataille e de Blanchot e, *através deles*, de Nietzsche”:

Primeiramente, um convite a recolocar em questão a categoria do sujeito, sua supremacia, sua função fundadora. Em seguida, a convicção de que uma tal operação não teria nenhum sentido se ficasse limitada às especulações; recolocar em questão o sujeito significava experimentar alguma coisa que terminaria com sua destruição real, sua dissociação, sua explosão, sua volta a toda uma outra coisa<sup>6</sup>.

A descoberta de Nietzsche é, portanto, sustentada por essa possibilidade de ligar o exercício do pensamento à potência transformadora de uma experimentação. É desse modo que ela vem prolongar (de maneira muitas vezes implícita) os efeitos da leitura de Bataille e de Blanchot. Isto explica igualmente que as figuras literárias de Nietzsche se encontrem primeiramente, para Foucault, nos escritores-pensadores (é preciso absolutamente acrescentar Klossowski ao conjunto), para os quais se trata,

4 *Ibidem*.

5 *Ibid.*, p. 296.

6 *Ibid.*, p. 297. [tradução modificada]

sobretudo, dessas experiências de ruptura, experiências nas quais o sujeito venha a “se dissociar”, a “romper a relação consigo mesmo”, a “perder sua identidade”<sup>7</sup>, e onde se localiza algo como um “pensamento do exterior”.

As figuras literárias de Nietzsche correspondem, portanto, a essa espécie de contaminação recíproca entre o modo de experimentação próprio ao pensamento nietzschiano e uma certa literatura. Essas figuras se organizam, primeiramente, a partir de uma constelação temática que se desenvolve ao longo dos anos 1960 em uma série de artigos e de ensaios consagrados a Bataille, Blanchot e Klossowski. A esse respeito, note-se que, nesses ditos e escritos literários, as referências diretas ao próprio Nietzsche são, simultaneamente, insistentes e discretas, como se não fosse necessário citar Nietzsche ou mencionar suas obras para evidenciar a presença de seu pensamento e sinalizar sua potência de esclarecer uma literatura, que esclarece ela mesma nossa relação com o presente, com que somos e com o que podemos pensar hoje. Foucault indica que Nietzsche faz parte dos pensadores que ele conhece, mas não cita, e cuja importância é medida, sobretudo, pelos efeitos que provocam nele e na ordem do seu pensamento. Citar Nietzsche demasiadamente, consagrar-lhe um comentário sistemático (o que Deleuze faz no começo dos anos 1960), seria, no fundo, perder essa dimensão experimental e reduzir ao campo da história da filosofia um pensamento que importa, sobretudo, por sua função extemporânea, simultaneamente crítica e diagnóstica. Esta é a razão pela qual as figuras literárias de Nietzsche se desdobram, principalmente, nos interstícios do trabalho de pensamento de Foucault, como que para lembrar a esse trabalho sua exigência crítica e o perigo da experiência que ele traz: é uma experiência perigosa àquele que se dedica, e é também uma experiência jamais segura dos seus próprios resultados (Nietzsche fala de *Versuch* – tentativa, ensaio – ou de uma *Erfahrung* que comporta uma dimensão de perigo – *Gefahr* – para o próprio experimentador). Porém, nesses interstícios, tais figuras contribuem também para esclarecer certas passagens, para alimentar o desenvolvimento do pensamento de Foucault, dando-lhe outra direção, fazendo-lhe aparecer também sob outra perspectiva.

### **A experiência literária: dessubjetivação e simulacros**

Seria fastidioso levantar todas as ocorrências dessa presença nietzschiana nos diferentes estudos que Foucault consagrou à literatura nos anos 1960. Eu me contentarei em insistir, primeiramente, sobre a importância mais acentuada de alguns temas associados, em torno dos quais se organizam as análises de Foucault, e a partir dos quais é possível ver se desenhar a trama da experiência-Nietzsche tal como ela percorre seus ditos e escritos literários.

Entre as primeiras etapas da experiência-Nietzsche sob a forma da experiência literária, pode-se encontrar o tema da elisão do eu, em que a literatura e sua linguagem constituem o local privilegiado.

Conhece-se a famosa fórmula da introdução de *A Arqueologia do Saber*, onde Foucault descreve a relação com seu próprio trabalho, que deve ser considerado simultaneamente como um trabalho de pensamento e um trabalho de escritura: “vários,

---

7 *Ibid.*, p. 298.

como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto". Essa proposição explícita o tema do desaparecimento, da elisão de si, na medida em que esse desaparecimento está ligado ao movimento mesmo da escritura, ou seja, à desapropriação que ela implica em seus deslocamentos sucessivos, em seu "jogo" próprio:

Na escrita, não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever; não se trata da amarração de um sujeito em uma linguagem; trata-se da abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não para de desaparecer<sup>8</sup>.

O rosto singular do autor não resiste, portanto, à erosão da escritura. Esta não leva a um centro único de perspectivas, mas produz, sobretudo, o descentramento contínuo do eu, seguindo a dinâmica centrífuga do afastamento e da perda, ou seja, da dispersão, no jogo dos simulacros. Esse tema genérico do apagamento do sujeito provém, em Foucault, de certa análise da experiência literária que, *via* Blanchot, remete tanto a Mallarmé e à impossibilidade concertada do *Livre* quanto a Beckett e ao "Que importa quem fala", citado na conferência "O que é um autor?"<sup>9</sup>.

Portanto, a experiência literária serve aqui de modelo para pensar o ser da linguagem no contexto do desaparecimento do sujeito. Isto é particularmente claro ao final de *As Palavras e as Coisas*, quando Foucault anuncia que o retorno da linguagem (por meio da potente ascensão do paradigma linguístico e por meio de certos usos literários) leva a figura do homem a desvanecer, "como, na orla do mar, um rosto de areia"<sup>10</sup>. Essa metáfora do apagamento, que parece retirada diretamente de *Thomas l'obscur* de Blanchot, evoca assim a maneira pela qual "o fluxo nu e anônimo da linguagem" vem recobrir, dispersar e, finalmente, dissolver a forma provisória e instável do sujeito moderno, para revelar o espaço vazio de onde "isso fala". "[Desde Mallarmé,] a literatura é o lugar onde o homem não cessa de desaparecer, em benefício da linguagem. Onde 'isso fala', o homem deve desaparecer"<sup>11</sup>.

Ora, essa temática da dissolução e do apagamento do sujeito da escrita, no desdobramento do ser da linguagem, está no centro do pensamento-experiência de Nietzsche, tal como Foucault afirma ter descoberto *através* de Blanchot, Bataille ou Klossowski. Está-se falando, aqui e lá, do mesmo procedimento de dessubjetivação, que se inscreve sob o horizonte de uma crítica das motivações antropológicas do pensamento moderno. Pode-se compreender isto justamente com a leitura das últimas páginas de *As Palavras e as Coisas*: há, ecoando a preocupação contemporânea com o ser da linguagem, o tema nietzschiano do fim (ou do ultrapassamento) do homem, que vem ressoar uma última vez, e que estreita assim a conclusão da "arqueologia das ciências humanas" em torno da principal alternativa histórica do Homem e da Linguagem:

Mais que a morte de Deus – ou antes, no rastro desta morte e segundo uma correlação profunda com ela, o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o

8 FOUCAULT, M. O que é um autor?. In: *Ditos e Escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 268.

9 *Ibid.*, p. 267.

10 FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 404.

11 FOUCAULT, M. L'homme est-il mort? Entretien avec C. Bonnefoy. In: *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994, p. 544.

fim de seu assassino; é o esfacelamento do rosto do homem no riso e o retorno das máscaras<sup>12</sup>.

Esse jogo irônico dos duplos, que remete o homem à multiplicidade dos seus simulacros, mais que à forma plena e positiva de sua identidade, está no centro da obra de Klossowski, uma obra à qual o nietzscheísmo de Foucault deve muito, e sobre a qual voltarei em breve. Acrescento apenas que a morte do homem, que Foucault considera como o prolongamento necessário da morte de Deus, toma aqui a forma de uma “absoluta dispersão”<sup>13</sup>. E é propriamente o novo modo do ser da linguagem, tal como o reflete, diretamente sobre o plano da experiência, a literatura contemporânea, que comanda e coloca em obra essa dispersão.

A arqueologia foucaultiana revela, por conseguinte, sua inspiração profundamente nietzschiana: trata-se de “pensar mais de perto esse desaparecimento do homem [...] na sua correlação com nossa preocupação com a linguagem”<sup>14</sup>. Nietzsche tem o mérito tanto de haver profetizado o ultrapassamento do homem quanto de ter “aproximado a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem”<sup>15</sup>. Nessa “reflexão”, a filologia serve de instrumento crítico para abordar os fatos da linguagem desde sua instância enunciativa: quem fala? Com essa resposta: pouco importa *quem* fala, só importa o próprio *ser da linguagem*.

A correlação estabelecida por Foucault em 1966 entre a morte de Deus, a dissolução do eu e a preocupação com a linguagem irrigam uma grande parte dos estudos consagrados a escritores desde o início dos anos 1960. Encontramo-la, por exemplo, no artigo de 1964, “A Prosa de Acteão”, que é consagrado a Klossowski. A leitura de Foucault dá aqui uma guinada particularmente interessante, na medida em que a presença de Nietzsche se destaca novamente, por meio de certas temáticas do escritor (notadamente o jogo de simulacros vs a identidade do sujeito), mas essa presença é também marcada, inicialmente, ao nível de um quadro mais geral de sua experiência de escritura e de pensamento. Esse quadro remete à perspectiva de uma arqueologia da cultura ocidental (tal como foi colocada desde a *História da Loucura*) e, mais precisamente, a uma reflexão centrada sobre a ambivalência das figuras do cristianismo – o que altera um pouco os problemas anteriormente evocados.

Por meio da leitura dos ensaios e romances de Klossowski, Foucault prolonga, de fato, um questionamento sobre os prestígios e os poderes discriminatórios da *ratio* ocidental. Ora, esse questionamento é levado, em Foucault como também em Klossowski, “sob a luz da grande pesquisa nietzschiana”<sup>16</sup>. É aqui que a entrada klossowskiana no pensamento de Nietzsche é interessante e original. Foucault encontra em Klossowski, com efeito, esse gesto crítico do qual ele havia definido a exigência nas primeiras páginas do seu prefácio de 1961. Para ele, o escritor-ensaísta desenvolve uma interrogação

---

12 FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, op. cit., p. 402.

13 *Ibidem*.

14 *Ibid*, p. 403.

15 *Ibid.*, p. 321..

16 FOUCAULT, M. *Prefácio (Folie et déraison)*. In: *Ditos e Escritos I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 143.

sobre as “fronteiras de nossa cultura”<sup>17</sup>, tanto sobre as divisões fundadoras quanto sobre essa inseparabilidade originária que as precede e que as torna simultaneamente possíveis e problemáticas. A leitura foucaultiana de Klossowski se desdobra, portanto, e antes de tudo, por meio do prisma propriamente nietzschiano de uma interrogação sobre as “experiências-limites do mundo ocidental”<sup>18</sup>; quer dizer, sobre os limites pelos quais o Ocidente procurou, e finalmente conseguiu, impor na história a identidade de uma cultura (cristã), em face ao debate mais primitivo de suas possibilidades trágicas. São essas as possibilidades que Foucault, como Klossowski, se esforça em explicitar...

A abordagem de Klossowski merece, desse modo, de acordo com Foucault, ser recolocada na abertura nietzschiana da *História da Loucura*. Ao mesmo tempo, essa abordagem prolonga e recoloca o gesto crítico dessa “história”, deslocando o ponto de aplicação. De fato, o ponto notável é que, na experiência de escritura e pensamento de Klossowski, a *ratio* ocidental não é mais interrogada a partir apenas da divisão da loucura e da Desrazão. Com Klossowski, é por outro viés, ainda nietzschiano, que a experiência da razão ocidental se encontra posta em questão: a saber, pelo viés da grande divisão entre as figuras maliciosas e instáveis da tentação e as do discurso da teologia, como discurso de verdade sobre o desejo, o pecado, a falta e a salvação. Poderíamos dizer então que a abordagem de Foucault e a de Klossowski fazem eco uma a outra, a partir de sua proveniência nietzschiana comum, que fixa, antes de tudo, o programa de uma análise da vontade de verdade e de seus efeitos sobre as práticas (do sujeito desejante) e os discursos (portadores da verdade do sujeito e de seu desejo).

É nessa perspectiva que Klossowski, como escreve Foucault logo no início de seu artigo de 1964, “reata com uma experiência perdida há muito tempo”<sup>19</sup>. De qual experiência se trata? Trata-se de uma experiência que, de todo modo, contorna o que nossa cultura deve ao cristianismo (a divisão essencial entre o Bem e o Mal, o Céu e o Inferno, a vida e a morte) e que procura reunir o Outro ao cristianismo, seu duplo insistente e inquietante – um duplo cujas “querelas da demonologia”<sup>20</sup> ou a proliferação dos simulacros constituem tantas possibilidades ativas e inquietantes. No fundo, uma inquietude fundamental vem minar o que “nós” (“nós”, ocidentais, marcados pela influência, ou seja, pela dominação do pensamento cristão) nos tornamos; ela vem contaminar as falsas evidências que estabelecem a dominação simbólica da ordem cultural ocidental.

Em sua leitura de Klossowski, Foucault dá conta, então, do que chama “o grande perigo das Identidades”<sup>21</sup>. Para Klossowski, a experiência cristã, que é herdeira do dualismo e da Gnose, mas sob a forma apaziguada e controlada de uma encenação ritualizada da tentação, não cessa de ser confrontada nas narrativas com a “teofania resplandecente dos deuses gregos” – “como se dela fosse o duplo, talvez o simulacro”<sup>22</sup>.

---

17 *Ibid.*, p. 142.

18 *Ibidem.*

19 FOUCAULT, M. A Prosa de Acteão. In: *Ditos e Escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*, op. cit., p. 110.

20 *Ibid.*, p. 111.

21 *Ibidem.*

22 *Ibid.*, p. 112.



Essa inversão anacrônica marca, de todo modo, o retorno do (recalcado) dionisíaco no pensamento binário da teologia cristã (Deus/Diabo, Bem/Mal). Ela reintroduz a confusão no próprio centro das divisões fundamentais do cristianismo, vindo perturbar o sentido do desejo e da falta. Os simulacros da Roma pagã só se deixam decifrar, assim, a partir da consciência cristã da falta, que literalmente assombra como se fossem o seu próprio fantasma insaciável.

Foucault procura encontrar, em sua leitura, a lógica complexa desses simulacros, compreendidos como operadores de uma transgressão, ou seja, como as manifestações da estreita relação que liga, no mesmo instante, o Limite e seu ultrapassamento, e que, como Foucault havia sugerido em 1963 a propósito de Bataille, abre para uma ilimitação do desejo e para uma despesa soberana, ambos tornados possíveis a partir do acontecimento da “morte de Deus”<sup>23</sup>.

O efeito-Nietzsche consiste, aqui, em interrogar as construções da razão ocidental e da experiência cristã, e em fazer surgir simultaneamente o jogo de suas origens, a mobilidade de uma significação em estado nascente e as condições de seu apagamento. Trata-se, assim, antes de tudo, de confrontar a cultura europeia com sua própria alteridade, com sua própria desmedida. A lógica dos simulacros, lógica antidialética talvez, refere-se, sobretudo, desse ponto de vista, à lógica da ficção, aos subterfúgios pelos quais a linguagem encontra essa distância constitutiva entre si e as coisas, essa distância que subtrai o jogo dos signos de uma interpretação unívoca de seu sentido e dá lugar a uma operação subversiva, cujo ponto de aplicação é justamente o sentido da experiência cristã. Esse sentido é, de certo modo, levado pela proliferação tumultuosa dos simulacros, que faz comunicar, no próprio seio dessa experiência, as figuras gêmeas do Diabo e de Deus, ou ainda de Dionísio e do Crucificado. Parece, então, que o cristianismo repousa (sem dizê-lo) sobre a racionalização do uso dos signos, sobre uma rarefação do sentido e sobre uma regulação das formas de interpretação. Em suma, sobre uma nova ordem do discurso. Fazer a arqueologia da cultura ocidental significa, portanto, reinscrever esse discurso em uma história da verdade que é a história da redução sucessiva e massiva da “potência do falso” e da dimensão acontecimental do simulacro a uma lógica unívoca dos signos e do sentido a decifrar, visando estabelecer ou descobrir uma verdade originária:

[...] o simulacro não determina um sentido; ele é da ordem do aparecer na fragmentação do tempo: iluminação do Meio-dia e retorno eterno. Talvez a religião grega só conhecesse simulacros. Inicialmente, os sofistas, depois os estoicos e os epicuristas, quiseram ler esses simulacros como signos, leitura tardia em que os deuses gregos se apagaram. A exegese cristã, que é de pátria alexandrina, obteve por herança essa interpretação<sup>24</sup>.

Vê-se abrir, assim, nas margens do ensaio sobre Klossowski, a perspectiva inteiramente nietzschiana de uma história dessa exegese cristã, que é, simultaneamente, a história de uma divisão (entre o verdadeiro e o falso, o bem e o mal) e a história do esquecimento da decisão que a funda. Heidegger não está tão longe daqui...

23 Sobre esse tema, ver FOUCAULT, M. Prefácio à transgressão. In: *Ditos e Escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*, op. cit.

24 FOUCAULT, M. A prosa de Acteão, op. cit., p. 115.

## A infâmia e a batalha: o poder da linguagem

As *figuras literárias de Nietzsche* aparecem, em seus ditos e escritos dos anos 1960, como os efeitos em espelho de uma *figura nietzschiana da literatura*, que se desdobra até os confins da arqueologia das ciências humanas, a partir do movimento duplo de uma crítica da antropologia e de uma preocupação com a linguagem retomada no vigor do seu ser. É lógico, portanto, que Foucault pareça virar as costas à experiência literária quando, no começo do decênio seguinte, começa a visar o problema das práticas no interior das relações de poder.

Entretanto, como se sabe, graças a esse grande deslocamento teórico, o efeito-Nietzsche não se desvanece de forma alguma, mas parece, sobretudo, mudar de ponto de apoio. Quer dizer que ele não se faz mais sentir tanto a partir das experiências de uma linguagem liberada da tutela do sujeito. Contudo, opera a partir da colocação à prova desse sujeito por relações de poder que determinam o seu ser e a sua ação, e definem novas divisões entre os comportamentos individuais (normais/desviantes). A experiência-Nietzsche sobrevive, assim, ao adeus à literatura que parece provocar a nova atenção às práticas não discursivas. Para dizer de outro modo: a história da verdade vem, de agora em diante, alojar-se em uma política da verdade, para a qual a genealogia garante a implementação, seguindo as linhas negativas ou “desviantes” da loucura, do crime e da sexualidade.

Grças a essas evoluções, poder-se-ia, assim, pensar que o pensamento-experiência de Nietzsche e a experiência de pensamento oferecida pela literatura encontravam-se dissociados, e que o primeiro seguiria então um desenvolvimento autônomo. Entretanto, as coisas são mais complexas. É o que gostaria de mostrar em dois exemplos bem diferentes.

O primeiro concerne ao recurso, por Foucault, à categoria de “infâmia”, que aparece notadamente no texto-manifesto redigido em 1977 sob o título “A vida dos homens infames”. Esse texto retém particularmente a atenção na medida em que opera *simultaneamente* uma distinção clara entre o arquivo e a literatura e a análise de uma espécie de recomposição das relações entre discurso, verdade e poder, que corresponde ao que Foucault nomeia “a tendência da literatura a partir do século XVII, depois que ela começou a ser literatura no sentido moderno da palavra”<sup>25</sup>. Há, *de um lado*, a ideia de que, para poder apresentar sua dimensão propriamente política, é preciso “limpar” o arquivo, quer dizer, constituí-lo fora da literatura e em uma relação estrita com o real. E há, *de outro lado*, a ideia de que a literatura pôde recolher, a partir de certo momento, a ambição de “dizer os últimos graus, e os mais sutis, do real”<sup>26</sup>; portanto, de se tornar, talvez mais que todos os outros discursos, o “discurso da infâmia”<sup>27</sup>. Para dizer ainda de outro modo: o adeus à Literatura, considerada como experiência pura da linguagem, justifica-se então pelas divisões que Foucault desenha e acentua nos anos 1970 entre arquivo e literatura, entre real e imaginação. Porém, o mais importante a se notar é que esse distanciamento do modelo autotélico de uma literatura que estaria fadada à

25 FOUCAULT, M. *A vida dos homens infames*. In: *Ditos e escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 221.

26 *Ibid.*, p. 220.

27 *Ibidem*.

repetição infinita da linguagem (é o modelo blanchotiano) leva à função genealógica de uma literatura do real e da infâmia, tal como emerge por meio do projeto de uma antologia de vidas ordinárias. Isso significa, portanto, que a infâmia representa *também* em Foucault um campo de experiências do qual a literatura pode se apropriar, ao recontar as histórias que seriam histórias de vidas minúsculas, ordinárias, histórias de existências vulneráveis, atingidas ou assombradas pelo poder.

É assim que se vê surgir, nos trabalhos de Foucault dos anos 1970, figuras “críticas” (e líricas) do sujeito. Esses sujeitos carregam nomes próprios que singularizam individualidades no campo dos discursos (Pierre Rivière, Herculine Barbin). Esses nomes próprios são também, se se quiser, “nomes de autores”, pois um e outro deixam atrás de si um texto, uma narrativa de vida, uma história que é a sua história singular: o primeiro, um memorial que é uma espécie de “processo” criminal (como “eu, Pierre Rivière”, que matei minha mãe, minha irmã e meu irmão...); a segunda, um diário íntimo em que se registram as alegrias e as dores, as dúvidas e os sofrimentos de uma jovem mulher, a quem se faz saber que sua atração por garotas deveria fazer dela um rapaz, com a conseqüente obrigação de se comportar como tal, para permanecer na norma do “verdadeiro sexo”.

Levanto a hipótese que se trata aqui de novas figuras “literárias” de Nietzsche na produção foucaultiana. Pois o que Foucault procura destacar, por meio dessas narrativas de vida, são, no sentido forte do termo, experiências (vida e linguagem confundidas) que surgem da maquinaria do poder e dos saberes como estilos de vida ligados a uma nova arte da linguagem, a uma nova poética da infâmia. Essas experiências possuem também valor “genealógico”, no sentido de que demonstram, *simultaneamente*, a construção das normas que as circundam e a possibilidade de refazer a divisão de um modo menor, deixando passar a possibilidade (crítica) de *dizer sua verdade ao poder*.

Nessa perspectiva, o “Memorial” de Pierre Rivière é bastante interessante. Ele oferece, com efeito, o testemunho direto de um desses homens obscuros que não deveria ter tido acesso a essa fala, a esse dizer-verdadeiro. Foucault se interroga claramente sobre a dimensão transgressiva dessa tomada de palavra que, de acordo com ele, contribui para colocar em xeque o poder de normalização que a produziu. Seria possível, assim, encontrar um ponto de articulação com a empreitada de dessubjetivação que forma o núcleo da experiência literária. Porém, não se trata mais, dessa vez, de ceder a fala à própria linguagem. Trata-se, sobretudo, de reconsiderar o lugar e a fala de um indivíduo assujeitado, no seio da ordem dos discursos, quando essa ordem obriga a confessar seus próprios limites ou suas próprias falhas.

O memorial de Rivière é, segundo Foucault, uma produção de “linguagem extraordinária”. E essa linguagem tem por “estranho poder [...] pegar numa armadilha toda interpretação totalizante”<sup>28</sup>. O texto de Rivière é, com efeito, programado para responder às imposições da instituição e para responder à questão (judiciária e psiquiátrica) da imputabilidade do crime ao sujeito criminoso; porém, em seu fluxo verbal, torna-se incontrolável, escapa a todos os saberes e a todos os poderes, a todos os dispositivos de normalização e a essa moral de estado civil e de estado penal que o

---

28 FOUCAULT, M. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, meu irmão e minha irmã... um caso de parricídio do século XIX, apresentado por Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1977, p. 258.

circundam e que lhe demandam prestação de contas. Com seu memorial perturbador, Rivière “genealogiza” seu crime e produz um arquivo inédito, que se levanta à altura de um poema: é então um arquivo impraticável para o poder que o demandou, e um documento ilegível nos termos do saber que, entretanto, procura lhe impor seu desejo de verdade. *Em um sentido*, essa narrativa-poema pertence plenamente a essa “lenda de homens obscuros” que Foucault se encarregou de contar, por sua vez, na forma de uma antologia. Porém, *em outro sentido*, essa narrativa lhe escapa, pois, se o poder “incita, suscita, produz”, se ele “faz agir e falar”, parece aqui que o que é dito e escrito não se restringe aos limites do prescrito, do esperado. Pierre Rivière se torna, assim, o nome dessa insurreição do discurso ao qual se quis “fazer dizer o inconfessável” e que termina por “ocupar-se do escândalo, da transgressão e da revolta”<sup>29</sup>: ou seja, da infâmia.

O projeto trazido pelo texto-manifesto de 1977 (“A vida dos homens infames”) contribui, por conseguinte, para requalificar a literatura no trabalho de Foucault. Esta não é mais o lugar de desdobramento de uma linguagem retornada a si mesma; ela designa agora (também) a possibilidade de organizar, a partir de narrativas de vida, uma genealogia das formas de dominação.

Existe, contudo, no ponto de conexão dessas duas figuras (nietzschianas) do literário (linguagem e poder), uma experiência de escritura e de pensamento original que permite mensurar a complementaridade e os níveis de integração. Essa experiência é a de um autor obscuro, Jean-Pierre Brisset, ao qual Foucault consagra, em 1970, um prefácio intitulado *Sete proposições sobre o sétimo anjo*. À primeira vista, o que chama, sobretudo, a atenção de Foucault, nas pesquisas linguísticas de Brisset (contidas em *La Grammaire Logique* ou em *La Science de Dieu...*), é o seu procedimento de reconstituição sistemática das origens da linguagem. Em certo sentido, esse procedimento retoma, em sua forma e em sua intenção, os esforços mais reconhecidos dos gramáticos clássicos. Contudo, em Brisset, essa intenção leva a um delírio total. Para Brisset, como para Nietzsche de certo modo, na origem há uma língua “em estado de jogo”, uma “linguagem em emulsão”<sup>30</sup> que entrega sua própria origem instável quando se a percorre e se a repete um pouco ao acaso, ou lhe autorizando aproximações reveladoras. A loucura de Brisset, que é também a sua genialidade, consiste em reconstituir a polifonia das origens da linguagem humana. Ele joga com a linguagem, faz desfilar o significante, deixa-o desfilar mais do que o associar a um significado fixo. Ele o deixa derivar, não a partir de uma origem, mas em rota livre. Jogo *sobre* e *com* a linguagem, portanto, para reinventar *suas* origens<sup>31</sup>.

Entretanto, é outro aspecto do estudo de Foucault sobre Brisset que merece ser destacado, e que permite também inscrever esse texto em outra sequência do trabalho de Foucault sobre a literatura, ao mesmo tempo em que o inscreve em outra perspectiva nietzschiana. Com Brisset, com efeito, a linguagem torna-se, de todo modo, a representação em tamanho real do Drama das origens. Trata-se de

29 *A vida dos homens infames*, op. cit., p. 221. [tradução modificada]

30 FOUCAULT, M. *Sete proposições sobre o sétimo anjo*. In: *Ditos e Escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*, op. cit.. p. 301.

31 Para uma análise mais detalhada da leitura que Foucault propõe de Brisset, veja SABOT, P. *Le langage au pouvoir. Foucault lecteur de Brisset*. *Phantasia*, n. 8, 2019. Disponível em: <https://popups.uliege.be/0774-7136/index.php?id=945>.

uma representação interminável que tem lugar, novamente, a cada vez que falamos. Brisset, então, desenha sob nossos olhos essa cena fantástica de uma fragmentação-recomposição da linguagem de todos os dias. Dessa maneira, ele não consegue apenas nos comunicar o júbilo do cientista que anuncia suas descobertas (mesmo as mais loucas). Ele inquieta também nossa relação com a linguagem.

Qual é essa inquietude? É a inquietude que brota das coisas ditas, de seu farfalhar e de seu escoamento fora de todo controle, ou ao menos fora do controle definitivo que lhe imporia uma “ordem do discurso” ou um sujeito falante. Dito de outro modo, é preciso entender aqui, ecoando essa inquietude nascida do delírio de um linguista “iluminado”, a questão com a qual se abre a lição inaugural do Collège de France: “Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?”<sup>32</sup>.

Há sim um perigo. Ora, esse perigo é claramente identificado por Foucault nos termos que remetem à leitura que ele propõe da genealogia nietzschiana. Com efeito, as cenas de linguagem articuladas por Brisset “formam uma história”<sup>33</sup>. Porém, essa história, essas histórias são desatadas de toda fundação originária, ou seja, da relação com uma *Ursprung* [origem] de onde surgiria o sentido primeiro das palavras e à qual se ligaria a “gênese lenta” de sua formação. Essas histórias retraçam, de maneira caótica e aberta, “como discursos tomados em cenas, em lutas, no jogo incessante dos apetites e das violências, formam pouco a pouco esse grande ruído repetitivo que é a palavra, em carne e osso”<sup>34</sup>. A história, as histórias que nos conta Brisset não são, portanto, retornos à origem nem a pura e simples restituição de uma origem das línguas. Seu delírio lhe conduz a outro lugar, ou seja, à dimensão do que Foucault no mesmo momento analisa, com Nietzsche, como uma “genealogia”.

Brisset reconduz, com efeito, a própria origem à sua “proveniência” (*Herkunft*) corporal e sexual, aos debates do corpo consigo mesmo e com esse fluxo incessante das coisas ditas. Ele a reconduz também à lei de uma “emergência” (*Entstehung*) que diz “o princípio e a lei singular de uma aparição”<sup>35</sup>, mas dessa espécie de aparição que é logo ameaçada de desaparecimento, pois que ela é inscrita imediatamente em uma relação de forças, em uma luta com resultado incerto. Para Foucault, em Brisset, relido por cima dos ombros de Nietzsche, é então a linguagem inteira que é o fruto e o objeto de uma luta, e de uma luta contínua. As palavras que utilizamos para designar as coisas são apenas os depósitos, os índices, os sintomas materiais e provisórios dessa luta de resultado sempre incerto.

O delírio linguístico, desde que contorne a origem das línguas, não nos dá, então, acesso à certeza do sentido e à transparência de uma representação articulada e estável. Ele nos faz entender novamente o ruído da batalha, o tumulto das origens e a violência dos confrontos que precedem as designações e a ordem do discurso. Eis como Foucault caracteriza a operação própria a Brisset:

---

32 FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 8.

33 *Sete proposições sobre o sétimo anjo*, op. cit., p. 305.

34 *Ibid.*, p. 306.

35 FOUCAULT, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 23. [tradução modificada]

Em torno de uma palavra qualquer de sua língua, [...] ele convoca, com grandes gritos aliterativos, outras palavras, das quais cada uma delas arrasta atrás de si *as velhas cenas imemoriais do desejo, da guerra, da selvageria, da devastação* [...]. Ele tenta restituir as palavras aos ruídos que as fizeram nascer, e *recolocar em cena os gestos, os assaltos, as violências dos quais elas constituem o brasão agora silencioso*. Devolver o *Thesaurus linguae gallicae* ao alarido primitivo; transformar novamente as palavras em teatro; recolocar os sons nessas gargantas coaxantes; misturá-las de novo a todos esses nacos de carne arrancados e devorados...<sup>36</sup>

Aos júbilos inocentes das cenas de festas ou de bestiários fantásticos (os homens-sapos), vê-se então sobrepor-se a violência inesperada de cenas de guerra, que colocam a linguagem em contato com o desejo, com esses gritos e gestos primitivos pelos quais se torna um com quem fala e que toma o poder, ou o perde, na e pela palavra proferida.

A *Grammaire Logique* de Brisset, portanto, devolve o poder à linguagem (mais do que àquele que a enuncia). Porém, ao fazer isso, denuncia também a relação entre linguagem e verdade sobre a qual se fundam a ordem do discurso e a dominação (ilusória) dos sujeitos falantes sobre os enunciados. A partir do momento em que a língua se decompõe de si mesma e inicia sua própria genealogia, ela encontra essa dimensão de acontecimentalização que produz sua própria potência, mas que inquieta os que procuram garantir seu domínio sobre o discurso, para dele tirar partido. As genealogias fantásticas de Brisset acontecimentalizam a linguagem, decompondo-a para recompô-la. Porém, ela nunca se recompõe identicamente, pois essas recomposições preenchem as coisas ditas com um ruído sedimentar (o ruído da batalha), que torna doravante as palavras instáveis e arruína toda significação unívoca.

Consequentemente, a própria "origem" se entende como esse escoamento sem começo nem fim; ela é liberada do sentido (único) que poderia reivindicar se sua etimologia não tivesse revelado seu perturbador parentesco com a imaginação (segundo Brisset, origem e imaginação tem a mesma etimologia!) e também com as potências bestiais do desejo sexual. Brisset, lido por Foucault, é esse louco de linguagem que restitui a linguagem à materialidade de uma coisa dita, mas que reinscreve igualmente essa materialidade na dimensão de uma história movimentada, uma história magnetizada pelos jogos do poder e do desejo.

\*\*\*

Após esse percurso de tantos textos, o que concluir?

Primeiramente, que as figuras literárias de Nietzsche não se reduzem a algumas temáticas identificáveis, que permitiriam dar conta do desenvolvimento de uma certa literatura (como o tema arqueológico da morte do homem ou o diagnóstico crítico da civilização ocidental). Essas figuras são, antes de tudo, *operatórias*, o que significa que elas esboçam um certo regime de experiência da escritura, da linguagem, do sujeito.

Em seguida, é notável que a inflexão dada por Foucault a seu próprio trabalho a partir dos anos 1970 não marca tanto o fim do interesse pela literatura, mas sim a requalificação desse interesse e da própria literatura. É, então, outra figura nietzschiana da literatura (ou da escritura) que emerge: não mais aquela que desenha, nos confins

---

36 Sete proposições sobre o sétimo anjo, op. cit., p. 308.

de nossa cultura e a partir das potências infinitas da linguagem, uma alternativa ao saber antropológico; mas a que, a partir dessa própria cultura e das lógicas discursivas da dominação que a moldam, amplia seus limites, repete sua origem e inquieta sua legitimidade.

Parece, então, que o interesse contínuo de Foucault pelo pensamento-experiência de Nietzsche permite fazer a conexão entre esses usos. Permite, sobretudo, mensurar o que o interesse de Foucault por essas diferentes formas de escritura e por esses diferentes usos da linguagem devem à exigência nietzschiana de uma crítica das evidências e de uma experimentação dos possíveis, para além do racional, para além do necessário, para inventar novas formas de vida e preparar incansavelmente futuras metamorfoses.

**Revisão técnica:** Carlos Eduardo Ribeiro.

# Para um banquete Foucault-Deleuze: genealogia e ontologia da diferença

## *For a Foucault-Deleuze banquet: genealogy and ontology of difference*

**Rafael Gironi Dias**

Mestrando em Filosofia pela UFSCar

Bolsista FAPESP

batatasemumbigo@gmail.com

**Resumo:** Neste artigo propomos articular uma série de textos de Michel Foucault produzidos no início da década de 1970 a fim de tensionar a aproximação desses escritos com uma ontologia da diferença deleuziana. Para tanto, em um primeiro momento, seguimos a leitura de *A ordem do discurso* e das *Aulas sobre a vontade de saber*, que compõem o primeiro ano de ensino de Foucault no Collège de France entre 1970-71. Nesse ponto, está em causa conferir a formulação da noção de acontecimento feita por Foucault a partir de uma genealogia da vontade de verdade que coloca em disputa duas concepções radicalmente opostas de conhecimento, em Aristóteles e em Nietzsche. Em um segundo momento, voltamos nossa atenção ao artigo de Foucault de 1971, *Nietzsche, a genealogia, a história*, a fim de entender o desdobramento da noção de acontecimento voltado para a história. Nesse ponto, retomamos os comentários de Foucault sobre a filosofia de Gilles Deleuze publicados em dois artigos, *Ariadne enforcou-se* (1969) e *Theatrum Philosophicum* (1970), e mostramos como a concepção de uma genealogia da história aos moldes nietzschianos encontra diversas semelhanças com as noções de diferença e repetição destacadas pelo teatro filosófico proposto por Deleuze.

**Palavras-chave:** Foucault; Deleuze; Acontecimento; Diferença; Genealogia.

**Abstract:** *In this article we set side by side a series of texts by Michel Foucault from the early 1970s in order to disclose their conformity with Deleuze's ontology of difference. To this end, we first read The Discourse on Language and the Lectures on the Will to Know, which make up Foucault's first year at the Collège de France in 1970-71. Henceforth, we focus on Foucault's formulation of the notion of event concerning the genealogy of the will to truth, in which two radically opposed conceptions of knowledge are opposed, the Aristotelian and Nietzschean ones. Consequently, we turn our attention to Foucault's 1971 article, Nietzsche, the genealogy, the history, to understand the unfolding of the notion of historical event. Foucault's articles on Gilles Deleuze's philosophy, Ariane s'est pendue (1969) and Theatrum Philosophicum (1970), after all, and the Deleuzian concepts of difference and repetition, strictly correspond with Foucault's genealogy of history.*

**Keywords:** Foucault; Deleuze; Event; Difference; Genealogy.



## 1. Introdução

Publicado na França apenas em 2011 e no Brasil em 2014, o curso inaugural de Michel Foucault no Collège de France (1970-1971), *Aulas sobre a vontade de saber* (FOUCAULT, 2014), oferece a possibilidade de compreender com maior precisão o jogo ao qual o filósofo francês quis se submeter no início de seus trabalhos naquela instituição. Até então o acesso a esse material se limitava aos arquivos pessoais de Foucault, e apenas sua aula inaugural, *A ordem do discurso* (FOUCAULT, 1996), e o resumo deste curso haviam sido publicados (FOUCAULT, 1997)<sup>1</sup>. Agora, mediante sua publicação, as treze aulas deste curso servem como peças novas dentro do panorama de textos foucaultianos do início da década de 1970. Período em que o filósofo parece se afastar do que denominou de arqueologia dos saberes para empreender uma genealogia com forte influência nietzschiana, assim como direciona seu ponto de ataque não mais para a formação efetiva dos enunciados que compõem um saber, mas sim para uma morfologia da vontade de saber e para a relação entre as práticas discursivas e não discursivas.

Este artigo pretende dar continuidade às pesquisas realizadas até o momento sobre as *Aulas sobre a vontade de saber*, que tiveram como ponto de partida o comentário de Daniel Defert (2014), *Situação do curso*, quando de sua publicação na França. Para Defert, este curso deve ser lido como inaugural em vários sentidos ao mostrar o quanto são importantes, para o corpo de textos foucaultianos, as hipóteses trazidas no início de sua atividade acadêmica naquela instituição, principalmente em função das exposições sobre Nietzsche e do trabalho feito em direção à história e ao pensamento grego.

Sobre Nietzsche, a leitura de Foucault não teve início naquele momento, tendo este demonstrado interesse pelo autor de *Assim falou Zaratustra* desde meados da década de 1950, ao trabalhar na organização de suas obras completas para publicação na França, além de proferir uma conferência em 1964 no Colóquio de Royaumont, publicada em 1967 como “Nietzsche, Freud, Marx”, em que Foucault discorre sobre o estatuto da “interpretação” nesses autores<sup>2</sup>. Soma-se a isso, como indica Defert (2014, p. 249) “a tradução de *Verdade e mentira* de Nietzsche por Angèle Kremer-Marietti, uma filósofa próxima de Foucault” que realizou “um estudo rigoroso das relações entre a linguagem e a verdade, um fator central para a localização na linguagem no efeito sofisticado” (DEFERT, 2014, p. 250), do qual o filósofo se vale em pontos importantes de seu curso.

---

1 Na França, a aula inaugural foi publicada ainda em 1971 e os resumos dos cursos em 1994, como parte dos *Dits et écrits* de Foucault, organizados em 4 volumes. No Brasil, *A ordem do discurso* foi publicada em 1996, e os resumos receberam edição própria em 1997.

2 Sobre *Nietzsche, Freud, Marx* e o estatuto da interpretação para Foucault, indicamos o artigo de Scarlett Marton (1985) *Foucault leitor de Nietzsche*. A comentadora destaca que o interesse de Foucault nesse primeiro momento volta-se ao estatuto filológico da escrita nietzschiana que possibilita uma nova hermenêutica que tende ao infinito da interpretação a partir da pergunta “quem fala?”; em suas palavras: “no entender de Foucault, o caráter inovador do pensamento nietzschiano residiria no fato de ter inaugurado uma nova hermenêutica. Nietzsche não se empenharia em tratar dos significados nem se preocuparia em falar do mundo, mas se dedicaria a interpretar interpretações. E, ao fazê-lo, partiria sempre da pergunta por quem interpretou. Nessa medida, sua filosofia seria antes de mais nada filologia sem ponto de chegada. Abrindo o espaço filológico-filosófico com a questão: quem fala? ligaria a possibilidade e necessidade de uma crítica com a reflexão radical sobre a linguagem” (MARTON, 1985, p. 39).

Sobre a história grega, Defert sintetiza bem os avanços do período na historiografia francesa que possibilitaram que Foucault tivesse contato com diversos trabalhos com foco exatamente no período “trágico” evocado por Nietzsche em suas obras; em destaque, podemos citar *Os mestres da verdade na Grécia arcaica* de Marcel Detienne. Dessas leituras, o filósofo francês aplica o que podemos chamar de um primeiro esboço de sua genealogia; voltando-se prioritariamente ao trabalho efetivo dos historiadores, Foucault compõe séries históricas que possibilitam ver a emergência da verdade sem reconduzir sua narrativa aos pressupostos da continuidade criticados repetidamente por ele ao longo de toda a década de 1960<sup>3</sup>.

Dessa “situação”, o que mais nos parece relevante nas circunstâncias apresentadas é o apontamento sobre as reflexões de Foucault ante os livros lançados naquele mesmo período por Gilles Deleuze, *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, sobre os quais Foucault publicou duas críticas: a primeira, *Ariadne enforcou-se*, quando do lançamento do primeiro livro, no *Le nouvel observateur*, nº 229 de março/abril de 1969; a segunda, *Theatrum Philosophicum*, na revista *Critique*, nº 282, em novembro de 1970<sup>4</sup>. Para Defert, quando Foucault inicia a primeira aula do curso de 1970-1971 invocando “o jogo” que estaria disposto a jogar, com isso, ele estaria retomando o “teatro muito provisório” estabelecido em sua aula inaugural. “Jogo” e “teatro”, aqui, remeteriam diretamente ao “jogo mítico-ontológico ou teológico-ontológico descrito por Deleuze como estando no fundamento da metafísica platônica” (DEFERT, 2014, p. 252). Posto isso, o comentador se pergunta: “E se precisamente ‘o jogo de Foucault’ fosse responder a isso com a história?” (DEFERT, 2014, p. 252). Nessa direção, Defert sinaliza um caminho a ser trabalhado a fim de compreender o que ele nomeia como “Banquete Foucault-Deleuze”:

[...] propomos que leia sucessivamente e na ordem, para compreenderem bem o interesse não somente histórico mas profundamente filosófico deste curso: os dois artigos de Foucault sobre *Diferença e repetição* (e é claro, a própria obra); este curso de 1970-1971; e por fim o artigo intitulado “Nietzsche, la généalogie, la historie” [...]. Então estarão convidados para o Banquete Foucault-Deleuze – banquete tão pudico na vida e tão minucioso na leitura recíproca e no novo lance filosófico que dela resultava para cada um desses dois grandes contemporâneos. (DEFERT, 2014, p. 253)

Partindo desse trajeto sugerido por Defert, propomo-nos a centralizar, em um primeiro momento, nossa análise no conjunto de textos que compõem a atividade acadêmica de Foucault naquele período, de sua aula inaugural à sua última aula em 17 de março de 1971<sup>5</sup>. Sintetizamos essa primeira abordagem no item II deste artigo, em que mostramos um primeiro ganho do procedimento genealógico empreendido neste curso, a liberação do acontecimento, permitindo-lhe restabelecer sua materialidade. Na sequência, voltamo-nos para os dois extremos do trajeto.

Com isso, no item III pretendemos realizar uma releitura do artigo de 1971 sobre Nietzsche (FOUCAULT, 2005c) tentando ao máximo tensionar uma aproximação de

3 Sobre esse assunto, analisamos detidamente as aulas que compõem o conjunto histórico desse curso em artigo para publicação (DIAS, 2020?).

4 No Brasil, esses dois artigos foram publicados em Foucault (2005a, 2005b).

5 A análise completa desta primeira etapa encontra-se em Dias (2019).

seus pontos principais com pontos destacados por Foucault em sua leitura de Deleuze exposta nos artigos supracitados. Queremos, com isso, pôr à prova uma afirmação de Defert (2014, p. 254, grifo nosso) ao finalizar sua aproximação Foucault-Deleuze: “Em ‘Nietzsche, a genealogia, a história’, redigido em sincronia com o curso de 1970-1971, *Foucault propõe como genealogia o que Deleuze apresentou como uma ontologia diferencialista*”.

## 2. O jogo da vontade de verdade

Podemos afirmar que em suas *Aulas sobre a vontade de saber* Foucault aplica exemplarmente todas as precauções de método expostas em *A ordem do discurso*<sup>6</sup>. Para tanto, a leitura foucaultiana de Nietzsche se constrói assim: em um primeiro momento, podemos destacar que há uma perspectiva crítica, “negativa”. A partir de Nietzsche, Foucault elabora toda a argumentação que possibilita elidir a vontade de verdade que, como apontado em sua aula inaugural, serve até hoje como suporte para os constrangimentos que submetem o discurso a uma ordem. Com isso, a vontade de verdade torna-se uma faceta imprescindível da vontade de poder.

Mas não é apenas em seu aspecto negativo, ou melhor, de exclusão, que a análise deve ser entendida. Ao contrário, há um ponto “positivo” posto em destaque pela análise genealógica empreendida neste curso. Trata-se do caráter de multiplicidade do acontecimento; aquilo que permite à análise deixar valer a descontinuidade pressuposta dos processos que envolvem a realidade (acontecimento e diferença). Para se desviar dos pressupostos com pretensões universais expostos pela crítica<sup>7</sup>, soma-se a ela o procedimento genealógico. A crítica destaca a diferença a partir de um acontecimento

6 Podemos resumir estas precauções apresentadas em *A ordem do Discurso* da seguinte maneira: quatro princípios, ou regras, são necessários para analisar o discurso. **(a)** Inversão: reconhecer o lado negativo que envolve o discurso, onde ele exclui e como ele sustenta a raridade de sua proliferação. Tenta-se, com isso, mostrar as violências que submetem o acontecimento discursivo. **(b)** Descontinuidade: o caráter de acontecimento exige que não se admita a inversão da aparência do discurso como uma busca por uma continuidade, uma totalidade homogênea que deve ser posta à mostra. “Os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem” (FOUCAULT, 1996, p. 53). **(c)** Especificidade: estabelece que o acontecimento discursivo aja por meio de uma violência às coisas, esse seria seu princípio de regularidade. **(d)** Exterioridade: restituída a regularidade de acontecimento ao discurso (que exclui, que escapa, que violenta), pode-se passar “às suas condições externas de possibilidade” (FOUCAULT, 1996, p. 53), ou seja, ao que fixa o seu sentido, que lhe dá coesão dentro de uma sistematicidade própria. Feito isso, podemos ver como Foucault retoma essas precauções, já fazendo uso de um vocabulário prioritariamente nietzschiano, na última aula de seu curso: “A tarefa proposta era pôr à prova a utilizabilidade do modelo nietzschiano e aplicar os quatro princípios identificados na análise nietzschiana: 1 – Princípio de exterioridade: por trás do saber há algo totalmente diferente do saber; 2 – Princípio de ficção: a verdade é apenas um efeito da ficção e do erro; 3 – Princípio de dispersão: não é um sujeito que é portador da verdade, e sim a própria verdade passa por uma multiplicidade de acontecimentos que a constitui; 4 – Princípio de acontecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 178-179).

7 Nesse ponto, vale ressaltar o balanço do próprio Foucault (2014, p. 178) a respeito de sua hipótese Nietzsche: “O modelo nietzschiano, [...] pretende que a Vontade de Saber remete a algo totalmente diferente do conhecimento, que atrás da Vontade de Saber há não uma espécie de conhecimento prévio que seria como a sensação, e sim o instinto, a luta, a Vontade de Poder. Além disso, o modelo nietzschiano pretende que a Vontade de Saber não está ligada originalmente à Verdade; pretende que a Vontade de Saber compõe ilusões, fabrica mentiras, acumula erros, se desenvolve num espaço de ficção em que a própria verdade seria apenas um efeito. Pretende, ademais, que a Vontade de Saber não é dada em formas de subjetividade e que o sujeito é apenas uma espécie de produto da Vontade de Saber, no duplo jogo da Vontade de Poder e da Verdade. Por fim, para Nietzsche a Vontade de Saber não supõe como preliminar um conhecimento já presente; a verdade não é dada de antemão; é produzida como um acontecimento”.

discursivo em sua faceta ampla (verdade, acontecimento e sujeito em Aristóteles e Nietzsche)<sup>8</sup>; a genealogia, a partir da diferença, busca a multiplicidade das práticas para formar as condições de possibilidade daquilo que foi dito. Condições de possibilidade que devem ser entendidas como aquilo que dá coerência à dispersão do discurso, à sua positividade. Assim, a crítica limita o espaço do acontecimento discursivo, e a genealogia amplia seu horizonte, a partir das práticas, da materialidade do discurso. A armação entre os dois procedimentos, dessa forma, deve confluir.

Podemos relacionar essa síntese exposta brevemente com os pontos centrais que Foucault destaca em sua última aula deste curso, em 17 de fevereiro de 1971.

O recorte de Foucault destaca duas semânticas opostas: Aristóteles como promotor de uma semântica cujo vínculo com a verdade aparece como paradigma inicial para toda a filosofia, possibilitando o estabelecimento de um sujeito de conhecimento; depois, Nietzsche como um filósofo que possibilita identificar as máscaras que recobrem a dinâmica do verdadeiro, ou seja, a faceta não revelada de uma vontade de poder, de dominação, de exclusão, travestida por esse conhecimento estabelecido. Em todo caso, não devemos supor que essa linha da “vontade de verdade” seja fixa, com um começo (Aristóteles) e um fim (Nietzsche); isso seria incorrer em um erro previsto metodologicamente, em outras palavras, quebraria o preceito da descontinuidade. Podemos dizer que Aristóteles e Nietzsche compõem semânticas diferentes e são pontos destacados pelo procedimento crítico indicado de antemão por Foucault. É o cruzamento desses dois filósofos em suas respectivas diferenças que deve servir como ponto de apoio para uma pesquisa sobre a vontade de saber, ou seja, para se efetuar uma genealogia<sup>9</sup>.

Segundo o projeto genealógico visto em *A ordem do discurso*, ao identificar o acontecimento discursivo por meio da inversão de seu sentido – no caso, o surgimento da verdade como operação de exclusão –, faz-se necessário compreender a positividade material, ou efetiva, desse acontecimento. Ou seja, trata-se de compreender como ele se efetiva em sua dimensão de existência nas práticas discursivas e não discursivas. Nessa direção, devemos entender toda a análise historiográfica empreendida por Foucault a respeito da passagem entre os séculos VII e VI a.C. na Grécia. O objetivo de Foucault é, a partir da análise das transformações jurídicas e políticas entre Grécia arcaica e Grécia clássica, mostrar qual tipo de exclusão discursiva é promovida entre formas de pensar a realidade a ponto de dar suporte à filosofia aristotélica. Como bem sintetiza Foucault:

---

8 Vale lembrar que esses três pontos de ataque são delimitados por Foucault em sua aula inaugural. Em suas palavras, para fazer valer a proliferação dos discursos em sua materialidade própria é preciso: “questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (FOUCAULT, 1996, p. 51).

9 Nessa perspectiva, Foucault não admite uma linha geral da história da filosofia como recolocação constante do mesmo problema sobre “o que é o ser?”, ao modo de Heidegger, que insere Nietzsche em sua história da metafísica. O que compõe o destaque crítico de Aristóteles e Nietzsche é exatamente suas diferenças evidentes em suas relações com a verdade, o sujeito e o acontecimento; o que nos leva a acreditar que é exatamente o princípio de “inversão”, fundamental para a crítica anunciada em *A ordem do discurso*, que se opera aqui, já que, para Foucault, o autor de *Assim Falou Zaratustra* construiu uma análise que opõe termo a termo a semântica aristotélica, permitindo uma “desimplicação entre a verdade e o conhecimento” que é, por sua vez, “condição de possibilidade e fio condutor para uma análise do querer conhecer” (FOUCAULT, 2014, p. 25).

O mais importante seria talvez isto: na grande reorganização e redistribuição política dos séculos VII-VI, foi definido um lugar fictício no qual o poder se fundamenta numa verdade que só é acessível com a garantia da pureza.

Esse *lugar fictício* foi identificado por projeção a partir de uma luta de classes, de um deslocamento do poder, de um jogo de aliança e de transação, que interromperam a grande reivindicação popular de uma partilha integral e igualitária das terras. Essa área fictícia exclui o reconhecimento do caráter simultaneamente político e acidental dos processos que permitiram defini-la.

Esse lugar só pode desconhecer a si mesmo como historicamente produzido. (FOUCAULT, 2014, pp. 173-174, grifos do autor)

Como efeito último de um processo historicamente marcado, o fundamento da verdade apropria-se das antigas formas pelas quais o discurso do poder atuava e, para tanto, elide o caráter de acontecimento do poder que se vinculava às formas jurídicas arcaicas, cuja verdade só podia ser dita como manifestação do poder dos deuses. A relação com a pureza daquele que fala a verdade (sujeito de conhecimento) e o lugar fictício de onde essa verdade se manifesta (o *nómos* na concepção clássica grega) deve constituir um espaço neutro que liga a palavra da lei à justiça que corresponde à própria ordem do mundo, à natureza. Essa separação do discurso e do poder sustentará a ordem da verdade como necessária ao conhecimento, estabelecendo a ordem do significante como instrumento do saber, em que a verdade se manifesta por meio da pureza do indivíduo que testemunha aquilo que realmente aconteceu<sup>10</sup>.

Em resumo, toda a dimensão que envolve o acontecimento é eliminada do discurso que se pretende verdadeiro. Por essa razão, o aporte teórico a respeito dessa noção encontra empecilhos severos ao longo da história; submeter o acontecimento às relações de causalidade, dando-lhe um sentido único, é tarefa de uma sistematicidade que coloca todas as suas peças em torno de uma verdade sem lugar. Foucault termina sua última aula do curso de 1970-71 retomando a questão sobre o acontecimento discursivo, quando liberto da relação com a verdade:

Por *acontecimento* não entendo uma unidade indivisível que pudéssemos situar de maneira unívoca em coordenadas temporais e espaciais. Um acontecimento é sempre uma dispersão; uma multiplicidade. É o que passa aqui e ali; é policéfalo. Por acontecimento discursivo não entendo um acontecimento que ocorresse num discurso, num texto. Mas é um acontecimento que se dispersa entre instituições, leis, vitórias e derrotas políticas, reivindicações, comportamentos, revoltas, reações. (FOUCAULT, 2014, p. 175, grifo do autor)

O acontecimento é policéfalo, e esse seria o índice de sua multiplicidade. Assim, o acontecimento discursivo remete a um conjunto de práticas tanto discursivas como não discursivas. Mostrar o outro lado do acontecimento, a prática que mobiliza esse discurso, o lado da luta, da dominação, da violência; esse é o ponto crítico. Fazer valer

---

10 “Vemos assim delinear-se o sistema de coerções, e essa determinação que é a que submete o raio do acontecimento ao jugo do fato constatado; é que submete a exigência de distribuição universal, regularmente repetida, ao saber purificado e purificador da lei imóvel. Se a isso acrescentarmos que o sistema do significante é sem dúvida um sistema que permite marcar o acontecimento para introduzi-lo na lei de distribuição, vemos como o significante é o que permite submeter a fulguração do acontecimento ao jugo do fato constatado, e também o que permite reduzir a exigência da distribuição ao saber purificado da lei” (FOUCAULT, 2014, p. 178).

o princípio da descontinuidade, colocando as diversas dimensões do acontecimento discursivo em séries para que cruzem e possam deixar em evidência as demais diferenças que a luta mascara, aprofundando em suas exclusões; esse é o ponto genealógico. A exclusão vista em Aristóteles, a partir dessa perspectiva, mostra-se como acontecimento policéfalo, acontecimento dos efeitos de uma vontade de verdade, do qual a própria verdade será o último efeito, que se revela, no nível das práticas discursivas, como efeito das lutas entre dominadores e dominados. Esse caminho, para Foucault (2014, p. 175), é aquele que visa a “Recuperar esse algo diferente de que falava Nietzsche”.

\*\*\*

Antes de prosseguirmos para a análise de “Nietzsche, a genealogia, a história”, queremos destacar um ponto em *A ordem do discurso* que nos parece importante, mesmo que mencionado como duas observações de passagem por Foucault: antes de apresentar suas ferramentas de análise, o filósofo retoma a questão da descontinuidade e do acontecimento ao comentar o trabalho dos historiadores em sua atualidade e a possibilidade de tais procedimentos se aproximarem do trabalho filosófico. Aqui, daremos maior ênfase naquilo que tange a noção de acontecimento, tendo em vista os ganhos trazidos pela análise das *Aulas sobre a vontade de saber*, que caracterizam o acontecimento discursivo como policéfalo, sendo esse o saldo positivo trazido por esse curso<sup>11</sup>.

Nas palavras de Foucault, “Mas é por aí que esta análise suscita problemas filosóficos ou teóricos realmente assustadores”, pois:

Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. (FOUCAULT, 1996, pp. 57-58, grifo nosso)

Partindo dessas considerações, o filósofo pergunta: “Se os discursos devem ser tratados, antes, como conjuntos de acontecimentos discursivos, que estatuto convém dar a esta noção de acontecimento que foi tão raramente levada em consideração pelos filósofos?” (FOUCAULT, 1996, p. 57). Assim, conclui: “Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo incorporal” (FOUCAULT, 1996, p. 58).

---

11 Sobre a descontinuidade, podemos destacar o artigo *O pensamento vertical: uma ética da problematização* de Judith Revel (2004), em que Revel questiona as formas de ler a obra foucaultiana a partir de três ou quatro chaves distintas (algo como um período pré-arqueológico, a arqueologia, a genealogia e uma ontologia crítica da atualidade). Para a comentadora, devemos ler Foucault a partir da intensa reflexão que o filósofo propõe sobre a descontinuidade, em suas palavras: “A hipótese que gostaríamos de propor aqui é, ao contrário, a seguinte: linearidade, continuidade, coerência e unidade não são termos equivalentes. Desse ponto de vista, é sem dúvida significativo que o próprio Foucault tenha indicado o pivô da única verdadeira ruptura intelectual que reconhecia para si na leitura de Nietzsche, em 1953: não tanto porque a referência geral a Nietzsche valha em si mesma como indicação suficiente, mas porque, efetivamente, nos anos seguintes, Foucault não deixará de voltar a um aspecto específico do pensamento de Nietzsche, que é precisamente o tema da descontinuidade” (REVEL, 2004, pp. 67-68).

O que nos chama a atenção é que em *Theatrum Philosophicum*, Foucault já ressaltara a filosofia de Deleuze como aquela que punha a relação entre os acontecimentos e seus respectivos fantasmas como uma filosofia que anuncia uma “materialidade incorpórea”<sup>12</sup>, principalmente devido às leituras que visam a “perverter Platão” (FOUCAULT, 2005b, p. 232) empreendidas em *Lógica do sentido*. Teremos oportunidade mais para frente de destrinchar esse tipo de concepção de acontecimento quando da comparação entre os textos que são o alvo deste artigo. Porém faz-se necessária uma breve introdução à interpretação singular que Deleuze faz sobre Nietzsche, pois esta serve como guia possível ao que se seguirá.

A leitura que Deleuze faz de Nietzsche é bastante particular. De acordo com Roberto Machado (2009)<sup>13</sup>, Deleuze opera uma “torção” no pensamento nietzschiano que visa, acima de tudo, a estabelecer uma univocidade do ser a partir da diferença. Para tanto, a primeira distinção deleuziana, que não se encontra em Nietzsche, diz respeito à *força* e à *potência*. Em resumo, há dois tipos de forças que atuam em um nível empírico: a força ativa, que se estabelece como “potência de agir ou de comandar”, e a força reativa, como “potência de obedecer ou de ser agido” (MACHADO, 2009, p. 312). Nas palavras de Machado (2009, p. 312), isso “leva Deleuze a definir um corpo físico, biológico, social como uma multiplicidade de forças heterogêneas, irreduzíveis, em luta, sendo umas dominantes, ativas, e outras dominadas, reativas”. Esse nível empírico da relação de forças tem um caráter singular, é a manifestação de uma pura diferença. Em outras palavras, poderíamos pensar que essa disputa de forças culmina em um acontecimento puro, tendo em vista que os acontecimentos atuam na superfície dos corpos que agem. Assim, as forças em suas relações quantitativas e qualitativas permitem uma doutrina do eterno retorno especulativa, cosmológica e física, pois o que estabelece a unidade desse corpo é a atualidade daquilo que se diz enquanto devir-ser. O acontecimento puro é impensável, pois é diferença pura. Cabe ao ser estabelecer uma relação temporal para dizer-se da diferença, ou seja, o instante mais atual é ao mesmo tempo passado, presente e futuro que está sempre “passando”, sem começo e sem fim<sup>14</sup>.

A partir desse ponto, para Machado, Deleuze estabelece uma condição de possibilidade para que o ser se repita. Já que o ser equivale ao devir em sua atualidade, ele deve aplicar uma potência que dimensiona as relações qualitativas e quantitativas entre as forças que atuam sobre ele e as forças que ele faz agir contra estas. Esse seria então um nível transcendental relativo apenas às potências do devir: potência de afirmar (devir ativo) e potência de negar (devir reativo). Essa gênese do pensamento a partir da diferença tem como princípio regulador a “intensidade”.

---

12 “É toda essa pujança do impalpável que é preciso pensar hoje: enunciar uma filosofia do fantasma que não esteja, por intermédio da percepção ou da imagem, a serviço de um dado originário, mas que o deixe valer entre as superfícies com as quais ele se relaciona, na subversão que faz passar todo o interior para fora e todo o exterior para dentro, na oscilação temporal que o faz sempre se preceder e se seguir, em suma, nisso que talvez Deleuze não permitisse que se chame de sua ‘materialidade incorpórea’” (FOUCAULT, 2005b, p. 233).

13 Refiro-me principalmente ao subitem “Nietzsche e a repetição da diferença” (MACHADO, 2009, pp. 87-102).

14 Quanto a isso, escreve Machado (2009, pp. 90-91): “Bastaria um único instante de ser anterior ou posterior ao devir para que não pudesse mais haver devir. O instante atual é um instante que passa e só pode passar porque é ao mesmo tempo presente, passado e futuro. Há uma relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro, e é essa relação que funda ou determina a relação do instante atual com os outros instantes. Deleuze então conclui: ‘Que o instante atual não seja o instante que passa, nos força a pensar o devir, mas a pensá-lo como o que não pode começar e o que não pode acabar de devir’”.

Em *Ariadne enforcou-se*, Foucault (2005a) exalta a formulação deleuziana de intensidade: pensar a intensidade é pensar em manifestações que se dão a partir da diferença. A intensidade não deve ser quantidade, mas também não deve ser qualidade em uma duração contínua, o erro de Bergson. Nenhuma intensidade é igual à outra, nenhuma é contínua, a intensidade é diferença. Nas palavras de Foucault, Deleuze liberta a intensidade e, com isso, liberta também o pensamento das “profundidades”, dos “movimentos de individuação” e “mil passividades e pululações lá onde, ontem, reinava o sujeito soberano” (FOUCAULT, 2005a, p. 144). Com isso, a vontade de potência a partir dos desdobramentos deleuzianos é princípio diferenciador que possibilita ao ser se afirmar a partir da maior intensidade com que este determina suas forças ativas. Como as filosofias do idêntico e do Mesmo têm como potência fundamental a negação, ou exclusão da diferença, uma filosofia diferencialista deve operar a partir do devir ativo, ou seja, naquilo que afirma<sup>15</sup>. Assim, um ser para se manter unívoco deve levar às últimas consequências o ato de afirmar-se, sua potência mais intensa é aquela que coincide com sua vontade mais forte de se dizer o mesmo diante da diferença.

É importante destacar que a vontade de potência para Deleuze é fundamental para a constituição ontológica do ser unívoco. O nível transcendental dessa vontade se impõe para além das determinações quantitativas e qualitativas das forças. Já que determina uma relação de intensidade, sua disposição empírica demanda uma seleção ética para estabelecer os graus dessas relações. É por meio de uma escolha, ou seleção, que a vontade de potência pode reivindicar um retorno da diferença, um retorno que seja mais forte que a diferença, mais intenso. Dessa forma, podemos ter um breve vislumbre do liame entre a vontade de potência e eterno retorno nietzschianos e a diferença e repetição da ontologia deleuziana.

### 3. “Nietzsche, a genealogia, a história” e o teatro filosófico deleuziano

Logo no início do artigo de 1971, após a famosa remissão sobre o caráter cinzento da genealogia, Foucault ressalta a necessidade de um “indispensável retardamento” para sua execução:

[...] para assinalar a singularidade dos acontecimentos, fora de qualquer finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se espera e no que passa por não ter história alguma – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno, não absolutamente para traçar a lenta curva de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas em que eles desempenharam distintos papéis: definir até o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não ocorreram. (FOUCAULT, 2005c, p. 260)

A genealogia deve voltar-se para a singularidade dos acontecimentos que parecem não ter seu lugar na história e, com isso, captar em que lugares eles se desdobram, descontínuos, suas estranhas direções. A história para a qual a genealogia fará par deve ser outra que não aquela signatária da origem; a história aqui já conforma um teatro,

---

15 “Não devemos nos enganar quanto a isso. Pensar a intensidade – suas diferenças livres e suas repetições – não é uma insignificante revolução em filosofia. É recusar o negativo (que é uma maneira de reduzir o diferente a nada, a zero, ao vazio, à nulidade); é, portanto, rejeitar de um só golpe as filosofias da identidade e as da contradição, os metafísicos e os dialéticos” (FOUCAULT, 2005a, p. 144).



em que o retorno do acontecimento deixa ver diferentes cenas e distintos papéis. Dessa forma, para Foucault faz-se necessário um retardamento da empreitada genealógica a fim de refinar suas ferramentas.

Dessa forma, no item **a**, apresentaremos a análise dessas ferramentas, a *Herkunft* e a *Entstehung*. No item **b**, seguiremos o cruzamento do uso dessas ferramentas genealógicas com a história, em vista de uma *wirkliche Historie*. Finalizaremos a análise de “Nietzsche, a genealogia, a história” no item **c** tentando encontrar nos usos da genealogia descritos até então uma definição da vontade de saber em Foucault. Em todos esses momentos de nosso artigo pretendemos trazer aproximações pertinentes à filosofia de Deleuze, caminhando pelas teses mais importantes apresentadas por Foucault em seu artigo sobre Nietzsche a fim de cumprir nosso objetivo exposto na “Introdução”.

Porém, antes de seguirmos, um primeiro ponto exige atenção. O teatro já de início configura uma imagem privilegiada para Foucault em sua genealogia, afinal, podemos dizer que ela é a cena com múltiplos e indistintos papéis, ou melhor, o palco para acontecimentos policéfalos. O teatro é uma marca forte também na leitura que Foucault faz de Deleuze. Em *Ariadne enforcou-se, Diferença e repetição* é descrito como “o teatro, a cena, a repetição de uma nova filosofia” (FOUCAULT, 2005a, pp.141-142) e, seguindo esse raciocínio, Foucault (2005a, p. 142) convoca seus leitores: “Gostaria que vocês abrissem o livro de Deleuze como se empurram as portas de um teatro, quando se acendem os fogos de uma rampa e a cortina se levanta”. A presença repetida da imagem do teatro nos textos de Foucault nesse período pode, portanto, estabelecer não apenas um contato com a leitura nietzschiana da tragédia grega, mas também um diálogo com o teatro deleuziano<sup>16</sup>.

### **a) O corpo e o palco: o saber e a prática**

Inicialmente, Foucault trabalha expressões que remetem à noção de “origem” nos textos nietzschianos, principalmente as vinculadas ao termo *Ursprung*, e destaca três princípios correlatos a ela que devem ser evitados por remeterem a uma concepção metafísica de história. São eles: origem como identidade primeira, origem como “signo” de perfeição e origem como lugar da verdade. Devemos notar que esses pressupostos da origem identificam-se com os problemas trabalhados por Foucault em seu primeiro curso, cujo ganho em relação ao acontecimento agora pode ser desenvolvido como possibilidade aberta para outra concepção de história: “A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris, assim como suas sínopes, é o próprio corpo do devir” (FOUCAULT, 2005c, p. 264)<sup>17</sup>.

---

16 De passagem, podem ser remetidos a esse diálogo com Deleuze: o próprio título, *Theatrum Philosophicum*, do artigo de 1970; o teatro muito provisório em *A ordem do discurso*; até mesmo a comparação com Édipo-Rei de Sófocles – mencionado por Foucault em “Ariadne...”: “Quanto ao drama – no próprio livro – há, como em Édipo, de Sófocles, três momentos [...]”; e na sequência: “Chega então o momento de errar. Não como Édipo, pobre rei sem cetro, cego interiormente iluminado; mas vagar na festa sombria da anarquia coroada. Pode-se então daí, pensar a diferença e a repetição” (FOUCAULT, 2005a, pp. 142-143).

17 Guardemos por um momento a tentativa de averiguar o sentido da história como “o próprio corpo do devir”, pois a menção a um devir ligado à história aparecerá novamente. Acreditamos que no fim do percurso a dimensão desse *devir* ficará mais clara.

Assim, identificar ferramentas de análise que possibilitem a manipulação do acontecimento, agora liberado das amarras da origem, será o próximo passo de Foucault e a *Herkunft*, como proveniência, é o primeiro ponto.

Em primeiro lugar, devemos evitar uma proveniência que se baseie em um princípio de identidade; antes do Eu, a proveniência deve atingir aquilo que há de mais entranhado no sangue, a raça; ela deve provocar uma dissolução do Eu<sup>18</sup>. Portanto a proveniência deve operar dispersões, descontinuidades; em vez de buscar a localização do ponto central de uma dispersão, deixar valer seu acontecimento como fugacidade caótica, vazio de significações.

Seguir o filão complexo da *proveniência* é [...] *manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é situar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, pelo contrário as completas inversões –*, [...] *é descobrir que, na raiz do que conhecemos e do que somos, não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. Eis por que, sem dúvida, qualquer origem da moral, a partir do momento em que ela não é venerável – e a Herkunft nunca o é – é crítica.* (FOUCAULT, 2005c, p. 266, grifo nosso)

Desse modo, a investigação da proveniência se revela como o ponto em que a crítica deve incidir, ou seja: deve-se destacar o acontecimento como um acidente, em sua exterioridade, longe de qualquer verdade ou de pertencimento ao ser. A crítica, como vimos anteriormente, destacava a diferença do acontecimento e o deixava seguir suas descontinuidades; aqui, é a proveniência que demarca o ponto de irrupção desse acontecimento. Mas há um acréscimo considerável na descrição da proveniência que antes não aparecia nas concepções a respeito do “conjunto crítico” de Foucault em seu curso inaugural: a relação da proveniência com o corpo.

O corpo deve ser entendido como uma superfície de inscrição dos acontecimentos, pois “é o corpo que sustenta, em sua vida e sua morte, em sua força e fraqueza, a sanção de qualquer verdade e de qualquer erro, tal como ele sustenta também, e inversamente, a origem – proveniência” (FOUCAULT, 2005c, p. 267). Se há um corpo submetido a um sistema do verdadeiro e do falso, que lhe dá coerência e lhe indica os limites de sua vida e de sua morte, inversamente esse corpo inscrito deve, por meio de seu sangue, sua raça, “a alimentação, o clima, o solo” (FOUCAULT, 2005c, p. 267), deixar ver as marcas de sua história. O corpo serve como superfície marcada pelos acontecimentos, logo é aquilo que produz desejos, em suas múltiplas direções, mas também é o lugar onde esses desejos “subitamente” se exprimem, entrando no jogo da luta que envolve colocar-se para fora<sup>19</sup>. Há, portanto, uma marca (desejo) e uma fala (expressão ou discurso) em que o corpo se faz como superfície de contato, ao menos no plano de uma proveniência possível. Nas palavras de Foucault:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marcam e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (ao qual ele tenta atribuir a ilusão de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização.

18 “[...] a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular, nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (FOUCAULT, 2005c, p. 165).

19 “[...] no corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados, assim como dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também se ligam e subitamente se exprimem, mas nele também eles se desligam, entram em luta, se apagam uns e outros e prosseguem seu insuperável conflito” (FOUCAULT, 2005c, p. 167).

A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, na articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado pela história, e a história arruinando o corpo. (FOUCAULT, 2005c, p. 167)

\*\*\*

Os pontos principais ressaltados por Foucault sobre sua leitura de *Lógica do sentido* de Deleuze em *Theatrum Philosophicum* anunciam a possibilidade de se pensar uma “materialidade incorpórea” na relação entre acontecimento e fantasma; questão que, como vimos, apareceu de passagem em *A ordem do discurso*. Devemos ter em mente que o balanço genealógico sobre o estabelecimento da verdade como manifestada em Aristóteles possibilitou um desvio do caráter acontecimental do saber histórico. Deve-se tentar compreender, agora, como a relação entre corpo e acontecimento foi trabalhada nesse artigo de 1970, a ponto de elucidar como a proveniência desse corpo possibilita destacar um acontecimento discursivo a partir de sua crítica, ponto fundamental e necessário para a genealogia.

De acordo com a leitura de Foucault, para Deleuze o corpo age como uma superfície de contato entre o acontecimento e o fantasma: algo acontece no encontro com o exterior dessa superfície e reverbera em seu interior, essa passagem transforma um contato material (fora do corpo) naquilo que podemos chamar de desejo, fantasma ou, em outras palavras, aquilo que há de imaterial no acontecido e que exige sua volta. Com isso, a manifestação fantasmática do acontecimento não deve ser submetida a algo meramente impalpável, sua materialidade exerce-se no exterior dos corpos, mas opera também em seus interiores; “Os fantasmas não prolongam os organismos no imaginário: eles topologizam a materialidade do corpo” (FOUCAULT, 2005b, p. 233). O fantasma assim concebido é algo além da verdade ou da falsidade, do ser ou do não-ser; para Foucault, deve ser concebido como “extra-ser”. Nessa direção, a leitura do acontecimento ganhará seu contorno deleuziano<sup>20</sup>: por mais que um acontecimento tenha uma causa material, um choque efetivo no corpo em que acontece, ele deve ser

---

20 A esse respeito, indicamos a leitura do comentário de Peter Pål Pelbart (2004, pp. 95-96) sobre Deleuze, principalmente o curtíssimo subitem “Querer o Acontecimento” em *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*. Segundo o comentador, nesse ponto vale a leitura sobre os estoicos realizada por Deleuze: “Toda a questão gira em torno desta fórmula demasiado simples, redonda demais: ‘A moral estoica [...] consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, em querer o que acontece enquanto acontece’. O que pode ser entendido numa dupla acepção: querer o acontecimento puro, em sua verdade eterna, [...] ou querer precisamente a efetuação do acontecimento puro num estado de coisas, na própria carne” (PELBART, 2004, pp. 95-96). Esse *querer* que envolve o acontecimento se formularia assim: “Querer não o que acontece, mas algo *no* que acontece, para tornar-se digno do que nos acontece”, em outras palavras, *querer* a lacuna que liga o pensamento à carne, um espaço onde “É impossível apreender a verdade eterna do acontecimento sem que o acontecimento ‘se inscreva também na carne’, mas apenas transmutando-o pela contra-efetuação pode ele liberar o acontecimento puro de seu confinamento na efetuação, duplicando o que acontece” (PELBART, 2004, pp. 95-96). Com isso, a “causalidade enlaçada” do acontecimento se daria na transmutação de dois tipos de causa: uma imaterial, dedicada a dar forma à abstração do acontecimento; a outra, material, inscrita na carne, que se redobra na primeira perdendo sua materialidade, mas possibilitando sua renovação. É importante até aqui perceber que a superfície metafísica que coincide com o acontecimento tem um caráter material-imaterial; seu movimento está no espaço entre a transmutação de uma causa material e sua efetuação no pensamento, sua abstração. Sua dupla dimensão de superfície se volta para os dois lados de causalidades distintas, e seu papel com isso também é duplo, comunicar e transmutar, ao mesmo tempo. Cabe notar que a leitura de Pelbart possibilita pensar, via estoicos, que o *querer* o acontecimento em sua pureza é um ato, uma escolha. É no corpo estoico que ocorrem os acontecimentos; o querer sua lacuna permite que ele “duplique” o que acontece, ou seja, que ele fale o acontecimento.

encarado sempre como um efeito. Devido sua singularidade, os acontecimentos se manifestam na diferença, logo não devem ser generalizados; é preciso aceitar, não há um acontecimento igual a outro. Portanto a materialidade do acontecimento, o choque entre as espadas, perde-se. O que fica é a sombra do acontecimento, sua repetição como fantasma. O acontecimento é efeito na medida em que sua materialidade é fugidia, incorpórea<sup>21</sup>. Esse é um jogo de contraefetuação, sintetizado nas palavras de Foucault (2005b, p. 236, grifo nosso):

A física se refere às causas; mas os acontecimentos, que são seus efeitos, não mais lhe pertencem. Imaginemos uma *causalidade enlaçada*; os corpos, ao se chocarem, ao se misturarem, ao sofrerem, *provocam em sua superfície acontecimentos*, que são sem densidade, mistura ou paixão e que, portanto, não podem ser causa: eles formam entre si uma outra trama, na qual as ligações provêm de uma *quase-física dos incorpóreos, da metafísica*.

Essa camada metafísica que enreda os corpos deve dar conta de realizar-se em um espaço novamente material. Nesse ponto há a expressão, a coisa dita ou o discurso, que repõe a materialidade no exterior. O acontecimento interiorizado em fantasma, na forma do desejo, do pensamento, materializa-se naquilo que pode ser posto para fora. Por isso os acontecimentos devem deixar entrever uma materialidade que pode ser capturada. É nesse *pensado* que a crítica atua, é nesse corpo contraefetuado pela causalidade enlaçada dos acontecimentos que a proveniência vê suas marcas. A crítica, como ponto inicial da tarefa genealógica, deve, portanto, fazer irromper os acontecimentos daquilo que foi efetivamente pensado.

Fantasma e acontecimento, afirmados em disjunção, são o *pensado* e o *pensamento*; eles situam, na superfície dos corpos, o extra-ser que unicamente o pensamento pode pensar; e delineiam o acontecimento topológico onde se forma o próprio pensamento. O pensamento tem a pensar aquilo que o forma, e se forma do que ele pensa. [...] o pensamento diz o que ele é. (FOUCAULT, 2005b, p. 240, grifos do autor)

É desta forma que a tarefa genealógica, como o procedimento que deixa ver a irrupção de um acontecimento, destaca uma forma de *pensamento*. O corpo que pensa traz consigo as marcas da história daquilo que foi *pensado*. Nessa relação com o pensamento que podemos compreender como os saberes, como marcas do *pensado*, podem ser destacados mediante suas diferenças e, com isso, ser posicionados em uma história. A proveniência se dirige ao saber; logo podemos concluir essa etapa de nossa aproximação retomando o artigo de 1971, em que o estatuto dado à proveniência se revela como aquilo que agita e inverte os saberes:

A investigação da proveniência não funda, muito pelo contrário: *ela agita o que antes se percebia como imóvel, fragmenta o que se pensava unificado*; mostra a heterogeneidade do que se imaginava conforme a si mesmo. *Que convicção resistiria a ela? Mais ainda, que saber?* (FOUCAULT, 2005c, p. 266, grifo nosso)

---

21 “O acontecimento [...] é sempre efeito, inteiramente produzido por corpos que se entrechocam, se misturam ou se separam; mas esse efeito jamais é da ordem dos corpos [...]. As armas que dilaceram os corpos formam incessantemente o combate incorpóreo” (FOUCAULT, 2005b, p. 236).

Dando continuidade ao exame das ferramentas genealógicas, temos a emergência, ou *Entstehung*: o “ponto de surgimento”, “princípio” e “lei singular” do “aparecimento” (FOUCAULT, 2005c, p. 267). Para tanto, é necessário entender esse lugar como um “não lugar”, um palco onde se encenam várias peças, múltiplas e descontínuas. O que deve emergir da *Entstehung* é o “jogo casual das dominações” (FOUCAULT, 2005c, p. 268), as forças em luta. Mas como se daria essa relação? A resposta parece simples: a relação de dominação supõe a criação de regras, ou melhor, uma sistemática própria que visa a mascarar aquilo que há de violento na materialidade dessas lutas; assim, ao criar o “lugar-vazio” da regra, é o próprio caráter de dominação que desaparece da relação. Nesse ponto, a regra serve como a invenção necessária para perpetuar a disputa das forças. Vale ressaltar que essas regras não se desenvolvem apenas para subsumir o aspecto das relações humanas, ou seja, a sociedade, mas também devem conformar todas as leis que regem a própria natureza, a realidade das coisas. Dessa forma, a regra “estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e nos corpos. Universo de regras que não é de forma alguma destinado a apaziguar mas, ao contrário, a satisfazer a violência” (FOUCAULT, 2005c, p. 269).

Se relembarmos brevemente as *Aulas sobre a vontade de saber*, o aspecto da emergência fica mais claro. Ao destacar o vínculo com a verdade assim como aparece em Aristóteles, o caráter de violência dessa semântica se mostrou a partir da exclusão de outros domínios de saber; no caso, toda uma semântica encontrada na Grécia arcaica que Foucault identificou por meio de suas pesquisas históricas. Porém a implicação da vontade de verdade como vontade de poder só foi possível com o destaque de outro tipo de semântica, radicalmente diferente, a “hipótese Nietzsche”. Eis o ponto crítico, condizente com os procedimentos indicados desde *A ordem do discurso*, que em “Nietzsche, a genealogia, a história” compõe a proveniência de um acontecimento discursivo como a relação do saber com o corpo, como visto anteriormente.

Em seguida, no curso de 1970-1971, foi posta em prática a perspectiva genealógica: Foucault confere como a relação com a verdade difere radicalmente em dois períodos muito distintos a partir das práticas jurídicas, ou seja, como essa relação ocorre nos sistemas de regras tanto na Grécia arcaica como na Grécia clássica. Nesse palco amplo, as séries históricas, mediante seus documentos diversos (textos jurídicos, filosóficos, teatrais e poéticos), distribuem suas conformidades com as regras não como a convergência de um processo, o fim de uma causa, mas sim como uma multiplicidade de pequenas lutas e apropriações de sentido, de sistemas de dominação que ora se chocam, ora confluem, ora se anulam. Em todo caso, é uma sistemática condizente com a Grécia arcaica que aos poucos é substituída por uma sistemática da verdade fora do poder, como a da Grécia clássica, condizente com a semântica aristotélica. É o espaço de exclusão, que a regra tenta impor como não lugar, que a emergência faz aparecer: as várias batalhas e dominações que são silenciadas. Assim, a emergência se dirige à policefalia dos acontecimentos discursivos; mostra, de fato, como as relações de poder se embrenham nas relações de saber não como pontos de determinação (causa e efeito), mas como perpétua relação de substituição. Como deixa claro Foucault (2005c, p. 270) no artigo sobre Nietzsche: “As diferentes emergências que podem ser

destacadas não são figuras sucessivas de uma mesma significação: são efeitos de substituições, reposições e deslocamentos, de conquistas disfarçadas, de inversões sistemáticas”.

A emergência, portanto, se dirige ao jogo permanente de dominação das regras, que, ao se voltar para a história como profícua interpretação das dinâmicas entre os saberes e os poderes, pode circunscrever o local da luta e as forças que se confrontam como no palco de um teatro<sup>22</sup>. Ao identificar a conformação do jogo das exclusões como interpretações que querem dominar, a genealogia deve mostrar aquilo que de diferente é excluído nesse processo. Assim, todo sistema de regra é a interpretação que venceu, o discurso que aparece como indício de uma vontade de poder, um operador de exclusão da diferença; nas palavras de Foucault:

[...] se interpretar é apoderar-se, pela violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si a significação essencial e impor-lhe uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então *o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de diferentes interpretações. Trata-se de fazê-las surgir como acontecimentos no teatro dos procedimentos.* (FOUCAULT, 2005c, p. 270, grifo nosso)

Fazer surgir a policefalia dos acontecimentos discursivos, portanto, nada mais é que colocar frente a frente no mesmo palco as diversas configurações dos saberes destacados pela proveniência; só que agora não apenas como pontos que mostram suas diferentes positivities, mas sim em seu confronto direto dado pela disputa das regras que possibilitam a formação de um sistema único, vencedor. Logo a vitória de um desses sistemas permite que um conceito, uma moral, um tipo de vida, ou seja, uma interpretação dominante perpetue, se fixe, e com isso mascare o próprio viés da exclusão que operou nessa disputa, ou seja, que exclua outras interpretações sobre conceitos, sobre a moral, até mesmo sobre a vida.

## **b) Genealogia e história: atualidade e diferença**

Na sequência de seu artigo, Foucault volta sua atenção às relações entre a genealogia, como pesquisa das proveniências e emergências, e a história. Em primeiro lugar, deve-se afastar qualquer concepção meta-histórica para se realizar uma genealogia. Esse tipo de concepção reconduziria a narrativa histórica para o primado do sujeito e da origem, fazendo esquecer a dinâmica multifacetada do acontecimento. Para Foucault, há em Nietzsche uma “história efetiva” (*wirkliche Historie*) condizente com a genealogia, que foge da concepção meta-histórica justamente porque “não se apoia em nenhum absoluto” (FOUCAULT, 2005c, p. 271). Ou seja, como podemos ver pelo que foi analisado, o sentido histórico deve operar os acontecimentos discursivos a partir de sua multiplicidade própria, estabelecendo sua singularidade, mas principalmente sua diferença e a

---

22 Sobre a emergência da história (sexta seção de *Nietzsche, a genealogia, a história*), Foucault (2005c, p. 277) sintetiza: “Este é de fato o próprio da *Entstehung*: não é o surgimento necessário daquilo que, durante bastante tempo, tinha sido preparado antecipadamente; é a cena em que as forças se arriscam e se confrontam, em que podem triunfar, mas na qual se pode também confiscá-la”.

relação de forças que a envolve e faz com que se perpetue descontinuamente<sup>23</sup>. Nesse ponto, Foucault retoma as concepções de acontecimento e descontinuidade em suas relações com a história efetiva, e não podemos deixar de destacar como sua leitura se aproxima intimamente da leitura deleuziana sobre Nietzsche, em que “vontade de poder” e “eterno retorno” configurariam pontos necessários para uma ontologia da diferença (como acontecimento) e da repetição (como descontinuidade). Assim, dividiremos essa aproximação em três momentos:

1) “O sentido histórico, e é nisso que ele pratica a *wirkliche Historie*, reintroduz no devir tudo aquilo que se havia acreditado imortal no homem” (FOUCAULT, 2005c, p. 271) – dessa forma, nenhuma categoria deve ser mantida; sentimentos, instintos, saberes, toda gama de possíveis móveis para se estabelecer uma continuidade devem ser descartados; sem origem e sem finalidade, o sentido histórico deve recuperar uma história “efetiva” à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser” (FOUCAULT, 2005c, p. 272).

Em *Theatrum Philosophicum*, quando do comentário diretamente voltado a *Diferença e repetição*, Foucault (2005b, p. 242) afirma que Deleuze, “com a paciência de genealogista nietzschiano”, ataca frontalmente os pressupostos de toda a filosofia da representação. Em resumo, a tese de Deleuze apresentada por Foucault trataria de deslocar toda a filosofia que desvia o pensamento da diferença – a partir do “senso comum”, da “boa vontade”, da pedagogia (ou dialética, de Platão a Hegel) e do enquadramento em categorias – para fazer ver esse pensamento aparecer como “dimensão vertical de intensidades” que em si mesmas são “pura diferença”: “diferença que se desloca e se repete, diferença que se contrai ou se expande, ponto singular que encerra e descerra, em seu acontecimento agudo, indefinidas repetições” (FOUCAULT, 2005b, p. 244). Ora, já vimos o desenvolvimento do acontecimento como pura diferença a partir da análise da proveniência. Agora, porém, o estatuto da repetição deve ficar mais claro, tendo em vista que assumirá, em Deleuze, a perspectiva da univocidade de um ser que se diz novamente, que se repete a partir da diferença.

*Imaginemos [...] uma ontologia em que o ser se diria da mesma maneira que todas as diferenças [...]; as diferenças girariam em torno delas mesmas, o ser se dizendo da mesma maneira, em todas, o ser não sendo absolutamente a unidade que as guia e as distribui, mas sua repetição como diferenças. Em Deleuze, a univocidade não categórica do ser não vincula diretamente o múltiplo à própria unidade [...]; ela faz jogar o ser como aquilo que se diz repetitivamente da diferença; o ser é o retornar da diferença, sem que haja diferença na maneira de dizer o ser. Este não se distribui absolutamente em regiões: o real não se subordina ao possível; o contingente não se opõe ao necessário. De qualquer forma, tenham a batalha de Actium e a morte de Antônio sido necessárias ou não, a partir desses puros acontecimentos – lutar e morrer – o ser se diz da mesma maneira; tal como ele se conta essa castração fantasmática que ocorreu e não ocorreu. A supressão das categorias, a afirmação da univocidade do ser, a repetitiva revolução do ser em torno da diferença, eis as condições para finalmente pensar o fantasma e o acontecimento. (FOUCAULT, 2005b, p. 247, grifo nosso)*

23 “Ele deve ter apenas essa acuidade de um olhar que distingue, reparte, dispersa, deixa agir as separações e as margens – uma espécie de olhar que dissocia, capaz de se dissociar dele mesmo e apagar a unidade desse ser humano que, supostamente, o conduz soberanamente na direção do seu passado” (FOUCAULT, 2005c, p. 271).

O que temos aqui é o esboço de uma ontologia que, ao libertar o acontecimento e o fantasma, desloca o pensamento da dicotomia *ser e não-ser*. Quando o fantasma é contraefetuado no interior dos corpos, ele manifesta-se materialmente a partir de sua afirmação. Para haver uma causalidade realmente enlaçada, devemos entender essa dinâmica como uma relação de efeitos: efeito do acontecimento no corpo (material) - efeito de contraefetuação no interior do corpo (imaterial) - efeito de contraefetuação para o exterior (material); todos esses efeitos devem ser encarados como afirmações. O ser continua se dizendo, se repetindo, mas não por meio de sua continuidade em um devir homogêneo, o ser se diz das diferenças que os acontecimentos lhe proporcionam. Logo é nesse processo ativo de se repetir para o exterior que o ser perpetuará sua repetição, mantendo sua univocidade não a partir do Mesmo, mas sim da diferença. Segundo Foucault (2005b, p. 251, grifo do autor), para Deleuze: “O ser é o que se diz sempre da diferença, é o *Voltar* da diferença”<sup>24</sup>. Esse *Voltar*, para Foucault, deve evitar tanto a palavra Devir como Retorno, já que essas palavras possibilitam uma interpretação contínua para essa univocidade. Nesse ponto, o filósofo escreve: “A síntese do Devir, que se compraz em ser frouxa, mantém [...] *sua unidade*; não somente [...] de um continente infinito, mas a *do fragmento, do instante que passa e repassa*, e a da consciência flutuante que o reconhece” (FOUCAULT, 2005b, p. 251, grifo nosso).

É a esta perspectiva fragmentária do devir que devemos nos dirigir agora, pois ela aparece em alguns momentos importantes no trajeto aqui analisado não apenas naquilo que tange à leitura sobre Deleuze. Ainda nas *Aulas sobre a vontade de saber*, ao final da aula sobre Nietzsche, Foucault (2014, p. 197, grifo nosso) se questiona: “*Mas o que é essa vontade de poder assim posta às claras?* Uma realidade que foi emancipada do ser (imutável, eterno, verdadeiro): *o devir*”; já no artigo de 1971, declara, na análise da proveniência, que a *história, considerada por meio do estatuto do acontecimento, é o próprio corpo do devir*; e, na análise da emergência, que, *o devir da humanidade é uma série de interpretações*.

A partir dessas breves remissões, podemos identificar que o *devir* para Foucault é marcado pois seu desenrolar parece ser movido por uma vontade de poder, cuja história, em sua fragmentação, possibilita seu perpétuo jogo de interpretações. Ao destituir o caráter linear da história, uma história efetiva se funda necessariamente a partir da descontinuidade. Porém essa descontinuidade é assegurada pelo próprio caráter ontológico do pensamento da diferença, em que todo e qualquer retorno deve ser encarado como uma vontade de querer repetir-se. Com isso, podemos ler no artigo sobre Nietzsche que a história “efetiva” é aquela que introduz a descontinuidade no ser:

Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a ele mesmo. Ela não deixará debaixo de si nada que tivesse a estabilidade asseguradora da vida ou da natureza; não se deixará levar por nenhuma obstinação muda na direção de um fim milenar. Ela irá esvaziar aquilo sobre o que se costuma fazê-la repousar, e se obstinará contra sua pretensa continuidade. *Porque o saber não é feito para compreender; ele é feito para cortar.*

24 Antecede essa frase, a seguinte passagem, que sintetiza o porquê dessa possibilidade: “Que o ser seja unívoco, que ele só possa se dizer de uma única e mesma maneira, é paradoxalmente a condição maior para que a identidade não domine a diferença, e para que a lei do Mesmo não a fixe como simples oposição no elemento do conceito; o ser pode se dizer da mesma maneira, já que elas não se organizam conforme a hierarquia conceitual das espécies e gêneros” (FOUCAULT, 2005b, p. 251).



(FOUCAULT, 2005c, p. 272, grifo nosso)

O devir não compõe base para qualquer unidade; seu desenrolar compõe acontecimentos cujo caráter impalpável deve ser repetido dentro e fora do corpo a fim de ser renovado. Esse movimento revela uma vontade, o acontecimento que “volta” é aquele cuja vontade de fazê-lo permanecer se faz mais forte, que domina. Se a história se dirige aos documentos, mesmo que ínfimos e mesquinhos, não se deve perder de vista que aquilo que foi dito ou feito só pode remeter ao que foi antes pensado, e o pensamento diz seu próprio ser. O documento, para uma história efetiva, deve ser o índice de uma singularidade, logo um fragmento. Não é a uma compreensão totalizante que a história efetiva se dirige, ao contrário, é ao devir completamente recortado dos saberes que submetem um Eu dissolvido.

**2)** Os saberes marcam o corpo, possibilitando seu destaque em determinada configuração de acontecimentos. Feito isso, a história “efetiva”:

[...] faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. Acontecimento: é preciso entendê-lo não como uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. (FOUCAULT, 2005c, p. 273)

A partir da análise da emergência, vimos como a irrupção de um acontecimento deve se ligar a uma determinada configuração de forças, geralmente marcadas por um sistema de regras que a reafirmam. Cada sistema de regras supõe uma luta entre partes que disputam a interpretação que possibilita o jogo da dominação. Porém, ao pôr em prática a descontinuidade, deve-se ressaltar a característica mais própria do acontecimento como luta, seu nível genealógico para uma história “efetiva”: o acaso, ou, em outras palavras, “o aleatório singular do acontecimento” (FOUCAULT, 2005c, p. 273).

Foucault dedica algumas linhas sobre o acaso em *Theatrum Philosophicum* pensando a respeito da univocidade do ser:

Em sua fratura, em sua repetição, *o presente é um lance de dados*. Não que ele faça parte de um jogo, no interior do qual deslizaria um pouco de contingência, um grão de incerteza. *Ele é simultaneamente o acaso do jogo, e o próprio jogo como acaso; ao mesmo tempo são lançados os dados e as regras*. Embora o acaso não seja absolutamente fragmentado e repartido aqui ou ali, mas inteiramente afirmado de um só golpe. O presente, como voltar da diferença, como repetição se dizendo da diferença, afirma de uma vez o todo do acaso. (FOUCAULT, 2005b, p. 253, grifo nosso)

Aqui retomamos uma concepção da ontologia deleuziana que confere à dinâmica da repetição o Voltar da diferença. Se tudo que volta deve ser compreendido como fruto de uma vontade que quer novamente, uma vontade de poder que domina e faz submeter os acontecimentos exteriores ao seu próprio domínio, é característica necessária dessa vontade a gradação em intensidades dispersas, não em afirmação centrada. O ser se diz ele mesmo a partir de um só golpe, um só movimento que se atualiza constantemente a partir da diferença. A vontade de se repetir só se manifesta

como acontecimento no lapso de intensidade mais forte que a faz ser posta para fora. A diferença, como fragmentos do devir, é que impõe uma vontade de fazer voltar o ser em sua materialidade de acontecimento, repetindo-se. O acaso se configura, portanto, como o único presente possível na superfície dos acontecimentos, aquele manifesto a partir de uma vontade de poder. É nessa direção que voltamos ao artigo de 1971:

*Ainda é preciso compreender esse acaso não como um simples sorteio, mas como o risco sempre renovado da vontade de potência que, a todo surgimento do acaso, opõe, para controlá-lo, o risco de um acaso ainda maior. [...] Acreditamos que nosso presente se apoia em intenções profundas, em necessidades estáveis; pedimos aos historiadores para nos convencer disso. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos, sem referências nem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos. (FOUCAULT, 2005c, p. 273, grifo nosso)*

**3)** Estabelecidos os sentidos para os acontecimentos e a descontinuidade como objetos próprios de uma história “efetiva”, o passo seguinte de Foucault versa sobre as condições necessárias para aquele que quer aplicar essa investigação, ou seja, o genealogista:

- a) o “olhar” da história efetiva deve voltar sua atenção ao mais próximo, o corpo e suas necessidades mais baixas, e também não deve temer olhar em baixo, mas olhar “do alto mergulhando para apreender as perspectivas, desdobrar as dispersões e as diferenças, deixar a cada coisa sua medida e sua intensidade” (FOUCAULT, 2005c, p. 274); como o olhar de um médico que observa uma doença e prescreve uma receita, o olhar do genealogista é diagnóstico;
- b) o saber da história efetiva deve ser um saber perspectivo. Deve fazer seu trabalho sabendo que seu viés é interessado, tem um lugar e um ângulo próprio, já que é olhar diagnóstico<sup>25</sup>. Assim, para Foucault (2005c, p. 275): “O sentido histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no próprio movimento de seu conhecimento, sua genealogia. A *wirkliche Historie* efetua uma genealogia da história como a projeção vertical do lugar em que ela se sustenta”.

Ora, o saber que faz sua própria genealogia é uma projeção vertical do local de onde se encontra. Por perspectiva devemos entender que o querer do historiador não se apaga na análise genealógica; há um corte vertical realizado na história que é possível porque o genealogista sabe o lugar de onde fala. É dessa forma que na análise da proveniência do historiador, item 06 do artigo, Foucault, com Nietzsche, desmascara a objetividade ascética do historiador:

Tendo pretendido apagar de seu próprio saber todos os traços do querer, ele reencontrará, do lado do objeto a conhecer, a forma de um querer eterno. A objetividade no historiador é a interversão das relações do querer no saber e, ao mesmo tempo, a crença necessária na Providência, nas causas finais, e na

---

25 “O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, se sabe perspectiva, e não recusa o sistema de sua própria injustiça. Ele olha sob um certo ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto” (FOUCAULT, 2005c, p. 274).

teleologia. O historiador pertence à família dos ascetas. (FOUCAULT, (2005c, p. 276)

Se não há, portanto, objetividade, há perspectiva, e, ao que indica Foucault, o historiador deve aceitar que seu papel é pôr em movimento essas perspectivas, pois “a cena em que nos encontramos hoje é representar um teatro” (FOUCAULT, 2005c, 276). Nesse ponto, o atual transformado em teatro, como local daquele que aplica a genealogia, se faz pertinente, e a relação do querer como atualidade nos remete ao texto sobre Deleuze e sua concepção do tempo.

“Cronos é o tempo do devir e do recomeço” (FOUCAULT, 2005b, p. 252), é todo e qualquer pensamento que visualiza o tempo como um círculo; “Mas Aion é o próprio voltar” (FOUCAULT, 2005b, p. 252), que, como já vimos, é o caráter acontecimental que marca o devir e “faz surgir esse mesmo presente como já tendo sido infinitamente presente e como infinitamente por vir” (FOUCAULT, 2005b, p. 252). Dessa forma, o acontecimento sempre presente, Aion, deve elaborar a dinâmica do voltar que justifica a univocidade do ser, esse voltar visa a um “por vir” dado no presente, na atualidade.

Como vimos anteriormente, a marca do presente é a vontade de poder, de querer sempre se dizer o mesmo. Assim, o corpo da proveniência que possibilita a crítica do saber é fruto dessa relação sempre atual entre o voltar para o passado em vista do futuro a partir de uma vontade que se diz da diferença sempre atual, logo um saber é sempre perspectivista. Sintetiza Foucault (2005b, pp. 252-253) sobre o tempo em Deleuze: “[...] o tempo é o que se repete; o presente – fissurado por esta flecha do futuro que o traz, deportando-o sempre de um lado e de outro –, o presente não cessa de voltar. Mas de voltar como singular diferença”. Nesse ponto, a coesão buscada para a perspectiva tem seu liame nessa atualidade dada pela vontade, o querer do genealogista em vista da marcha da diferença sempre atuante. Apenas dessa maneira, parece-nos, o historiador pode romper com as amarras ascéticas de uma meta-história.

### **c) Genealogia da vontade de saber**

No último item de *Nietzsche, a genealogia, a história*, Foucault indica como o sentido histórico do ponto de vista genealógico possibilita libertar a história do modelo metafísico e antropológico. Em suas palavras: “Trata-se de fazer da história uma contramemória e de desdobrar, conseqüentemente, uma nova forma totalmente diferente de tempo” (FOUCAULT, 2005c, p. 277). Se nossa hipótese estiver certa, poderemos destacar facilmente os elementos de uma concepção de tempo deleuziana mascarada de Nietzsche como essa “forma totalmente diferente de tempo”, objeto da genealogia. Para tanto, basta seguir os usos da história destacados por Foucault e apresentados a seguir.

**1)** O uso paródico e burlesco do sentido histórico pretende um genealogista que desmascarar a história, pois esta é “um grande carnaval do tempo em que as máscaras retornam incessantemente” (FOUCAULT, 2005c, p. 278); ao contrário do historiador tradicional, o genealogista deve acessar as “intensidades atuais da vida” e suas criações. Temos aqui, mais uma vez, a característica principal do tempo antevista em Deleuze-Nietzsche: é o atual, como eterno presente que deve voltar ao passado em vista do futuro. O parâmetro, mas também o motor, para a interpretação deve ser a vida vista

como a manifestação da diferença que marca o corpo do ser em sua atualidade. Essa é a proveniência de um acontecimento discursivo que permite sua crítica.

**2)** A “dissociação sistemática de nossa identidade” (FOUCAULT, 2005c, p. 278) revela as marcas da violência, pois, longe de mostrar a alma imortal, mostra as diversas almas mortais que deflagram as lutas. Essas lutas, como característico do acontecimento policéfalo, mostram a face de “um sistema complexo de elementos por sua vez múltiplos, distintos e que não é dominado por nenhum poder de síntese” (FOUCAULT, 2005c, p. 279). Como vimos, essa é exatamente a dinâmica da univocidade do ser em Deleuze; univocidade que foge completamente da unidade da síntese, pois não se diz do Mesmo, mas a partir da pura diferença. É com o acontecimento liberado de uma síntese que a genealogia poderá ser empregada em seu máximo potencial, fazendo “aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam” (FOUCAULT, 2005c, p. 279). Assim, conclui Foucault (2005c, p. 279): “Se a genealogia coloca por sua vez a questão do solo que nos viu nascer, da língua que falamos ou das leis que nos regem é para evidenciar os sistemas heterogêneos que, sob a máscara de nosso eu, nos proíbem de qualquer identidade”. Logo o atual que sempre retorna em vista desse vir a ser é o único possível para a genealogia, uma identidade que surge quando a máscara é arrancada: pura diferença. Essa é a genealogia que persegue a emergência do acontecimento em sua descontinuidade.

**3)** O terceiro uso do sentido histórico, “o sacrifício do sujeito de conhecimento” é o ponto final que reúne, em sua dupla afirmação, tanto o acontecimento como a descontinuidade. Aqui Foucault enfim estabelece o que entende por uma *vontade de saber* e como esta vontade nada mais é que *vontade de poder*, servindo como motor para todo o projeto do conhecimento.

Aparentemente, ou melhor, conforme a máscara que ela usa, a consciência histórica é neutra, despojada de qualquer paixão, obstinada apenas com a verdade. Mas, se ela se interroga e se, de uma maneira mais geral, interroga toda consciência científica em sua história, *descobre as formas e as transformações da vontade de saber que é instinto, paixão, obstinação inquiridora, refinamento cruel, maldade*; ela descobre a violência das opiniões preconcebidas [...]. *A análise histórica deste grande querer-saber que percorre a humanidade faz simultaneamente aparecer que não há conhecimento que não repouse na injustiça [...] e também que o instinto de conhecimento é mau [...]*. Assumindo, como o faz hoje, suas mais amplas dimensões, *o querer-saber não se aproxima de uma verdade universal; ele não dá ao homem um exato e sereno domínio sobre a natureza; ao contrário, não cessa de multiplicar os riscos; por todo lado faz nascer os perigos; derruba as proteções ilusórias; desfaz a unidade do sujeito; nele libera tudo o que se obstina em dividi-lo e a destruí-lo.* (FOUCAULT, 2005c, pp. 279-280, grifo nosso)

Para entender a relação entre os saberes e os poderes, é preciso esvaziar toda a perspectiva que conforma um sujeito de conhecimento. Assim como a vontade de poder mobiliza todo o pensamento, ontologicamente, essa vontade é um querer mais e querer sempre se reafirmar; o eterno retorno deleuziano. O conhecimento é esse querer-saber que se mascara em conhecimento ingênuo, puro, não violento. Mas todo querer-saber esconde as marcas que quer excluir, as marcas daqueles que quer dominar. Ao se dizer o Mesmo, o Eu tenta voltar a diferença para si. Movimento do espanto, do medo que a diferença aconteça. Ora, ao libertar a diferença das prisões do

saber, é todo o pensamento que deve se deslocar. Aí é possível uma genealogia das práticas. Uma genealogia que se dirige ao poder sempre escondido, pois mascarado. Por isso a história; ela é o discurso do poder que se quer neutro e se faz objetivo. Aplicar a genealogia da história deve ser, portanto, a forma de ligar os saberes com esses poderes repletos de lugares vazios e deslocamentos, como em um baile de máscaras, um teatro. Se a genealogia mostrar as formas diversas do poder e, com isso, fizer ver as armadilhas impostas nas práticas contra as diferenças, então ela deverá ser o único meio de pensar novamente o saber.

#### 4. Conclusão

Experimentamos uma leitura de *Nietzsche, a genealogia, a história* em paralelo com os dois artigos de Foucault sobre Deleuze; mas que ligação subterrânea poderia haver entre esse conjunto de textos? Ressaltamos a importância desse paralelo devido à proximidade dos textos em questão, tanto com relação à cronologia estabelecida por Defert ao comentar o curso de 1970-1971, como também pela verificação da proximidade de temas e problemas que encontramos nessas leituras, que para o comentador teria seu ponto principal de articulação no artigo de Foucault sobre Nietzsche, em que, como já vimos: "*Foucault propõe como genealogia o que Deleuze apresentou como uma ontologia diferencialista*" (DEFERT, 2014, p. 254, grifo nosso).

Em 1970, Foucault termina seu *Theatrum Philosophicum* refletindo sobre a noção de eterno retorno em Nietzsche que possibilitaria o pensamento da univocidade do ser como pensada nos livros de Deleuze:

*Digamos de preferência que Nietzsche chegou mesmo a pensar o eterno Retorno; mais precisamente, ele o indicou como sendo o insuportável de pensar. Insuportável porque, apenas entrevisto através de seus primeiros sinais, ele se fixa nessa imagem do círculo que traz consigo a ameaça fatal do retorno de cada coisa [...] Nietzsche permitiu pensar o eterno retorno. Após quase um século, a mais elevada empreitada da filosofia foi exatamente pensar esse retorno. [...] Não se deve compreender que o retorno é a forma de um conteúdo que seria a diferença; mas sim que, de uma diferença sempre nômade, sempre anárquica, até o signo sempre em excesso, sempre deslocado do retorno, produziu-se uma fulguração que levará o nome de Deleuze: um novo pensamento é possível; o pensamento, de novo, é possível.* (FOUCAULT, 2005b, pp. 253-254, grifo nosso)

Aqui, a relação que Foucault estabelece entre Nietzsche e Deleuze é direta: o primeiro possibilitou pensar o eterno retorno, o segundo produziu uma fulguração que permite pensar esse retorno de uma nova maneira. Essa dinâmica do retorno, tentamos deixar clara: é a dinâmica da diferença e da repetição que compusemos como paralela à do acontecimento e da descontinuidade. Nessa dinâmica, vimos como a vontade de poder, como uma relação muito complexa entre forças, dá os ditames das configurações tanto do *pensado* e do *pensamento* em Deleuze como do saber e do poder em Foucault.

Vimos como é indispensável à genealogia tal como Foucault a compreende um olhar perspectivo que remonta à atualidade como o acontecimento da diferença. Ao tentar estabelecer a relação entre os saberes e as práticas, no nível do acontecimento discursivo, Foucault delinea uma abordagem crítica que possibilita destacar formas de

saber, com sistematicidades próprias de verdade. Nesse ponto, Aristóteles e Nietzsche serviram como baliza: a partir de Nietzsche, e seu paradoxo da vontade de verdade, pode-se ver a maldade da semântica de Aristóteles e, com isso, desmascarar o sistema dessa vontade, que há muito tempo aprisiona o discurso a uma ordem. A abordagem genealógica nas *Aulas sobre a vontade de saber* mostraram as exclusões que permearam o estabelecimento desse regime de verdade; diversos acontecimentos, diversas lutas, uma gama de dominações que permitiram exclusões do ponto de vista prático, mas também do ponto de vista “semântico”, ou seja, nos saberes. Entre essas exclusões, encontrava-se o saber do acontecimento, que, como vimos, retorna à sua dimensão material a partir do saldo positivo do empreendimento genealógico sobre a história grega do curso de 1970-1971 no Collège de France.

Mas como pensar esse tipo de saber do acontecimento há tanto tempo perdido?

Nesse ponto, Deleuze entra em cena como aquele que possibilitou o pensamento do acontecimento e do fantasma, livre de toda a filosofia que os conduzia à representação, à dialética, às categorias. Tomamos a liberdade de dizer que, genealógicamente falando, é Deleuze o ponto de destaque crítico, ou seja, atual, que permite a Foucault pensar Nietzsche, assim como Nietzsche permitiu a Foucault pensar Aristóteles e os gregos. Assim sendo, o artigo *Nietzsche, a genealogia, a história* pode ser colocado no final de uma longa reflexão foucaultiana sobre a relação das práticas discursivas e não discursivas por meio da investigação sobre o caráter filosófico do acontecimento discursivo. Se Deleuze possibilitou um pensamento novo, podemos compreender os artigos de Foucault escritos na virada dos anos 1960 para 1970 sobre ele como uma tomada de posição ante uma filosofia que o faz avançar em sua própria reflexão. Logo a interpretação provocadora de Deleuze sobre o retorno nietzschiano, assim como sua ontologia da diferença, parece dar os parâmetros “semânticos” possíveis para uma nova abordagem sobre Nietzsche a partir da atualidade do próprio pensar filosófico.

Foucault encerra *Ariadne enforcou-se* também oferecendo um elogio à obra de Deleuze, vinculando-o mais uma vez a Nietzsche. Em suas palavras, *Diferença e repetição* permite: “tornar-se livre para pensar e amar o que, em nosso universo ruge desde Nietzsche; diferenças insubmissas e repetições sem origem que sacodem nosso velho vulcão extinto [...]. Possibilidade finalmente oferecida de pensar as diferenças de hoje, de pensar o hoje como diferença das diferenças” (FOUCAULT, 2005a, p. 144).

A crítica – que, em *A ordem do discurso* e nas *Aulas sobre a vontade de saber*, parecia ser anteparo da genealogia, algo um pouco separado –, no artigo de 1971, aparece como parte integrante da genealogia; como proveniência, a crítica é um primeiro passo imprescindível para a análise da vontade de saber. Dessa forma, o corpo da proveniência é sempre o estado atual que nos permite pensar agora aquilo que outrora se configurou como o pensamento, o saber. Esse ponto de destaque crítico é dado na pura diferença da atualidade marcando o próprio olhar do genealogista. Nessa perspectiva, a genealogia proposta por Foucault encontra a diferença no próprio devir do tempo, e uma história “efetiva” é possível. Nietzsche tornou possível pensar o acontecimento e o retorno; Deleuze pôs movimento nesse pensar, atualizando esse pensamento.

Podemos, portanto, concordar com a afirmação de Defert, que serviu como motor propulsor para nossas reflexões, se entendermos que esta *ontologia diferencialista*

compõe uma semântica nova que permite a Foucault pensar a “hipótese Nietzsche” a fim de colocar a genealogia em prática. Com isso, podemos compreender que a leitura nietzschiana apresentada por Foucault também usa a máscara de Deleuze, compõe o teatro deleuziano que estabelece “A filosofia não como pensamento, mas como teatro” (FOUCAULT, 2005b, p. 254). Portanto Nietzsche, na perspectiva genealógica, é um dos pontos críticos de Foucault, o ponto destacado que permite fazer um retorno em vista desse atual que é Deleuze, mas também de sua própria reflexão sobre o discurso. Talvez, assim, a proposta para um Banquete Foucault-Deleuze seja mais convidativa, possibilitando que a diferença aconteça no pensamento da história, mas principalmente no pensamento-acontecimento de hoje.

## Referências

DEFERT, D. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

DIAS, R. G. A genealogia da vontade de verdade: o acontecimento policéfalo nas Aulas sobre a vontade de saber de Michel Foucault. *Primeiros escritos*, São Paulo, v. X, [2020?]. No prelo.

\_\_\_\_\_. Os primeiros passos de Foucault rumo à genealogia: A ordem do discurso e as Aulas sobre a vontade de saber. *Em curso*, São Carlos, v. 6, n. 1, pp. 59-73, 2019.

FOUCAULT, M. Ariadne enforcou-se. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos vol. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia, a história. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos vol. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005c.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Resumo dos cursos no Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. Theatrum Philosophicum. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos vol. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b.

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MARTON, S. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO, R. (Org.). *Recordar Foucault. Os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PELBART, P. P. *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

REVEL, J. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, F. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

**Recebido em:** 08/Set/2019 - **Aceito em:** 30/Abr/2020.



artigos

# A superação dos valores de bem e de mal pela emenda do intelecto: uma leitura ética do método spinozano

## *The overcoming of values of good and evil by the amendment of the intellect: an ethic reading of the spinozian method*

**Adriel de Moura**

Mestrando em Filosofia pela UFPR  
adriel.fonteles@yahoo.com

**Resumo:** Apresenta-se, neste trabalho, uma perspectiva de leitura do método spinozano, segundo o *Tractatus Intellectus Emendatione* (Tratado da Emenda do Intelecto). O problema de pesquisa que levantou margem para a leitura assim apresentada trata-se da possibilidade de superar os valores de bem e de mal pelo exercício da intuição intelectual. Por não praticarem deste modo de conhecer a Natureza, os homens acabam por conduzir as suas próprias vidas de tal forma que os medos e as esperanças subsumido aos valores imperam sobre o contato mais imediato e concreto com as relações que constituem a Natureza. Portanto, pela correção ou pela cura do intelecto, Spinoza apresenta um método ético para a felicidade e para a liberdade do pensamento.

**Palavras-chave:** Ética; História da Filosofia Moderna; Racionalismo Moderno.

**Abstract:** *This paper presents a reading perspective on spinozist method, according to the Tractatus Intellectus Emendatione (On the Improvement of Understanding). The research problem that has given rise to the interpretation thus presented is about the possibility of surpassing the values of good and evil by the exercise of intellectual intuition. The fact that men do not serve this means of understanding Nature, has led them to conduct their lives in such a way that fears and hopes, subsumed to the values, rule over the more immediate and concrete contact with the relationships that constitute Nature. Therefore, by the correction or the healing of the intellect, Spinoza presents an ethical method to happiness and free thought.*

**Keywords:** *Ethics; History of Modern Philosophy; Modern Rationalism.*

## **Introdução**

O objetivo maior deste artigo é apresentar, de forma geral, o programa filosófico de Baruch de Spinoza. Mais especificamente, o tema tratado neste artigo reside no

estatuto do bem e do mal, tal como aparece na obra *Tractatus Intellectus Emendiatone* e no prefácio do Livro IV de sua *Ética*. O problema de pesquisa se sedimenta na questão sobre o que torna as coisas boas ou más. Sabendo que muitos dos afetos tristes que acometem os homens advêm destes valores que atribuímos às coisas, Spinoza enxerga uma possibilidade de superar estes afetos através da força do intelecto. Partindo de uma leitura predominantemente ética, a superação dos valores de bem e de mal sobre o mundo concreto tem por método – gerenciado pelo poder do intelecto – o conhecimento da *ideia verdadeira*. Portanto, o problema principal se traduz no direcionamento em que o método spinozano se propõe para superar a tristeza e o sofrimento, subsumidos aos valores de bem e de mal atribuídos à natureza.

Para Spinoza, a causa da tristeza e do obscurecimento do ato de pensar habita na constante busca pela felicidade. Esta felicidade, tal como é compreendida pelos homens é condicionada aos bens já postos nos moldes valorativos, como a riqueza, a honra e o prazer. Partindo dos valores de bem e de mal, os homens também compreendem que é possível construir um modelo de natureza humana que estabeleceria uma relação de conveniência entre os humanos e a Natureza. Por conseguinte, a busca pela felicidade se encaixa nestes parâmetros. Em contrário, o conceito spinozano de Natureza não habita nas finalidades – boas ou más – que os homens outorgam a ela, mas numa totalidade de relações que prescindem de quaisquer valores. Assim sendo, os valores de bom e de mau são insuficientes e inadequados para definir e qualificar a natureza.

Os homens, ao investir os seus afetos nas coisas perecíveis, tendem a sofrer. A superação do sofrimento causado pelos valores de bem e de mal atribuído às coisas tem por via o exercício da intuição intelectual. Para apaziguar os afetos tristes que obnubilam o ato de pensar, Spinoza nos mostra que a verdadeira felicidade é resultante da busca de um verdadeiro bem, conhecido através da intuição intelectual – modo de conhecer que consiste em captar precisamente a essência singular de cada coisa, em relação com a Natureza toda e sem as mediações dos valores humanos. As relações entre as coisas, que se encontram fora do estatuto dos valores humanos, é apreendida através deste modo de conhecimento. Em síntese, neste trabalho esboçaremos o caminho ético que Spinoza propõe para superar os valores humanos que tentam delimitar a natureza das relações entre as coisas, pela via da intuição intelectual.

## 1. O estatuto de bem ou mal no *Tractatus Intellectus Emendiatone*

No início do opúsculo *Tractatus Intellectus Emendiatone*<sup>1</sup>, o filósofo Baruch de Spinoza faz uma consideração aos seus leitores sobre a não-conclusão de seu tratado<sup>2</sup>, dado a motivos pessoais (SPINOZA, 1988, p. 74). Entretanto, este detalhe não diminui a larga importância filosófica que lhe é imputada, pois nas primeiras linhas já se apresenta o

1 SPINOZA, B. *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de Filosofia de Descartes: Pensamientos Metafisicos*. Trad.: Atilano Rodriguez. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1988. As citações referentes a obra serão feitas pela tradução livre, da língua espanhola.

2 O *Tractatus Intellectus Emendiatone* é uma obra póstuma. O tradutor da obra do latim para o holandês, Lodowijk Meyer, nos diz que “é uma das primeiras obras de nosso filósofo, como o testemunham o estilo e os conceitos”. Este caráter de “primeira obra” lhe é atribuído por conta do grande empreendimento filosófico que Spinoza pretendia exercer. No entanto, a sua breve vida não correspondeu ao seu grandioso intento, o que levou a obra a permanecer no estatuto de incompleta. Cf. DOMÍNGUEZ, 1988, p. 9.

tema a ser explorado: o que confere o estatuto de bem ou mal às coisas? (SPINOZA, 1988, p. 74). De acordo com Spinoza<sup>3</sup>, para se chegar à conclusão acerca das coisas que são vãs e fúteis e que muitas vezes são causa de sofrimento para os homens, a experiência é o aparato fundamental. Desta forma, somente tendo a experiência das coisas ditas boas ou más é que podemos ter algum temor ou alguma esperança. Em outras palavras, é preciso ter experimentado os dois afetos para, posteriormente, notar a vanidade e a futilidade de tais coisas. Logo, aceitar que há um bem ou um mal presente nas coisas implica em arcar com afetos desagradáveis também, pois estes são baseados nos valores que os homens laboriosamente atribuem às coisas. Como superar estes afetos<sup>4</sup> relacionados aos valores de bem ou mal atribuídos às coisas através da intuição intelectual constitui o problema a ser investigado neste artigo. Antes, porém, faremos uma digressão sobre os aspectos fundamentais do *Tractatus*.

### 1.1. A composição do *Tractatus*, influências filosóficas e as correspondências de Spinoza

Falando da trajetória de Baruch de Spinoza a respeito da composição do *Tractatus*, afirma-se em primeiro plano que ele era um pensador racionalista. Esta marca lhe foi registrada pelo fato de que, em sua época, a geometria ter sido um modelo metodológico para a constituição de seu pensamento filosófico (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 10). A demonstração deste método geométrico de explicitação de seu pensamento se faz corrente no *Tratado da Reforma do Entendimento (Tractatus Intellectus Emmendiatone)*<sup>5</sup>. O foco de investigação presente neste escrito diz respeito às primeiras partes da obra, que delimita o seu escopo ético.

Atilano Domínguez sintetiza as intenções internas do *Tractatus*: “Nosso opúsculo não é um tratado de metafísica, mas um tratado do método ou, se preferir, não é a prática do método, mas uma teoria do método” (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 23). O método spinozano de conhecer foi radicalmente distinto dos outros métodos criados ou empregados na tradição histórica da filosofia e das ciências que se inscrevem na época de atividade intelectual do filósofo. Em primeiro lugar, o método spinozano não tem a pretensão de conhecer as causas gerais das coisas e nem as causas gerais em si mesmas por meio de um processo de abstração racional. Em segundo lugar, o conceito de *ideia verdadeira* é fundamento e finalidade do método que Spinoza propõe para conhecer a Natureza, conforme explicaremos abaixo. A ideia verdadeira, sobremaneira, se situa para além dos valores humanos impostos sobre o mundo concreto. Delimitar as ideias que são frutos dos valores humanos de bem e mal e a ideia verdadeira é mais uma questão que se coloca no desenvolvimento deste artigo. Passemos agora para o contexto histórico e filosófico do tratado.

3 Optamos em escrever o nome do filósofo de acordo com a grafia adotada na tradução do *Tractatus Intellectus Emmendiatone*.

4 Ainda sobre os afetos, Marilena Chaui define pelo verbete *ação*: “Afetos ou sentimentos, ideias ou pensamentos, atitudes ou comportamentos dos quais somos causa ou os agentes”. Por outro lado, a *afecção* é “Toda mudança, alteração ou modificação de alguma coisa, seja produzida por ela mesma, seja causada por outra coisa” (CHAUÍ, 1995, p. 105).

5 Para fazer jus ao título original da obra, faremos menção a esta como *Tratado da Emenda do Intelecto*. Respectivamente, tratemos *entendimento* como *intelecto* e *reforma* por *emenda* ou *correção*.

Muitas das influências históricas que serviram de base filosófica para este tratado resultam da troca de correspondências entre Spinoza e seus amigos próximos (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 11). Por exemplo, um jovem matemático alemão chamado E.W. Tschirnhaus pede a Spinoza para desenvolver filosoficamente temas como a liberdade, a definição e o método<sup>6</sup>. Outra correspondência que serviu de pano de fundo para o engendramento do *Tractatus* é a carta perdida entre Spinoza e J. Bouwnmeester, comenta Domínguez a respeito: “[...] lhe perguntava se existe um método seguro para avançar ao conhecimento das coisas ou se nossas almas estão submetidas ao azar, o mesmo que o nosso corpo” (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 12). A resposta de Spinoza é bem incisiva sobre estes pontos. O seu método de conhecer se embasa no poder do intelecto. Basicamente, este poder se manifesta na dedução de ideias claras e distintas de outras ideias claras e distintas – *ideias verdadeiras*. Ora, mas o que distingue uma ideia verdadeira de uma ideia falsa? Este é um amplo assunto na teoria do conhecimento spinozana que não será abordado neste escrito. Mas vale a pena salientar que as ideias falsas são produtos da imaginação e da nossa disposição de atribuição de valores. Em síntese, para se chegar ao exercício do intelecto em direção à ideia verdadeira das coisas, é necessário um plano ético que reside na esfera do convívio humano. Eis uma das contribuições que Spinoza extrai de suas correspondências para a composição do *Tratado*. Sobre esta relação entre intelecto e ideia verdadeira, é preciso prosseguir com a aquilatação de alguns conceitos, como o de *felicidade*.

## 2. A felicidade em relação aos bens aparentes

A *felicidade*, para Spinoza, não se revela verdadeiramente nos bens aparentes, como as honrarias, as riquezas e os objetos que causam prazer aos homens, nos diz o filósofo:

Daí que, se a *felicidade suprema* residia neles [os bens aparentes], já me privava necessariamente dela; e se, pelo contrário, não residia neles e eu me entregasse exclusivamente à sua busca, me privaria igualmente da felicidade suprema. (SPINOZA, 1988, p. 76)

Neste trecho, Spinoza nos apresenta um paradoxo a respeito da *felicidade suprema*: a busca pela felicidade suprema nos referidos objetos tem, por consequência, a privação dela mesma. A felicidade, tal como entendida no sentido habitual e vulgar dos homens, é alcançada pela conquista de bens aparentes, como riquezas, honras e prazeres. Estes bens tomam a atividade da mente humana (SPINOZA, 1988, p. 76). Então, há alguma forma de buscar a felicidade suprema, já que para Spinoza ela não reside nos bens aparentes?

A felicidade do homem, tendo condição única e indispensável a satisfação dos prazeres baseados nos bens aparentes, é capaz de oferecer um obstáculo para a atividade

---

<sup>6</sup> A seguir, um trecho desta correspondência endereçada a Spinoza: “Quando conseguiremos seu método de dirigir retamente a razão...? Sei que faz tempo que você tem realizado nisto grandes progressos [...]. Você me havia indicado pessoalmente o método de que se serve para investigar as verdades não conhecidas, todavia.... E posso afirmar, apenas observando, que há realizado grandes progressos na matemática. Por isso desejaria que me dissesse a verdadeira definição de ideia adequada, verdadeira, falsa, fictícia e duvidosa” (TSCHIRNHAUS, 1988, p. 11, tradução livre).

da mente, embora Spinoza não descarte a possível comunhão entre a aquisição do prazer e o pensar sendo posto em ato:

Pelo que se diz respeito ao prazer, a alma cai tão absorta, como se descansasse no gozo de um bem, o qual a impede totalmente de pensar em outra coisa [...]. Mas, por trás deste gozo, vem uma grande tristeza que, embora não impede de pensar, desmotiva a mente. (SPINOZA, 1988, p. 76)

Ora, cabe advertir que não é o prazer o fator necessariamente motivador da tristeza. O que faz um afeto ser triste é a ausência de satisfação do prazer. Desta maneira, esta ausência de satisfação se converte no foco da atenção da mente do homem a respeito de um objeto de prazer, limitando as fronteiras do próprio pensamento.

Dos pilares que sustentam a ideia vulgar de sumo bem (riquezas, honras e prazeres), constituinte habitual que rege a felicidade suprema para a maioria dos indivíduos, a honra é o bem aparente que mais obscurece a atividade da mente (SPINOZA, 1988, p. 76). Isto se justifica pelo fato da honra ser considerada como objetivo último para a felicidade humana. Spinoza concebe uma relação diretamente proporcional entre o alcance dos bens aparentes e a tristeza: quanto maior é a alegria na conquista de um dos pilares da felicidade aparente, maior é a tristeza em perdê-los. Se o alcance do bem de uma tal espécie promove a alegria e a tranquilidade no indivíduo, o distanciamento frustra as esperanças em relação à satisfação e a alegria referentes aos objetos, causando tristeza. No caso da honra, Spinoza assevera que “[...] é um grande estorvo já que, para alcançá-la, temos que orientar nossa vida conforme o critério dos homens, evitando o que devem evitar e buscando o que devem buscar” (SPINOZA, 1988, p. 76). Assim, só existe a honra porque existem critérios humanos que se tornam condição e modelo para conduzir a vida do indivíduo na sua busca. Portanto, sob a ótica da honra, o que seria considerado como bem ou como mal já é previamente estabelecido.

Suspender a busca pela felicidade de acordo com um modelo já constituído por valores humanos em prol de uma felicidade suprema que não se apresenta conforme a nenhum modelo ou valor humano poderia incorrer na troca de um bem ou mal certo por um bem ou mal incerto (SPINOZA, 1988, p. 76). Esta poderia ser uma atitude ética aos moldes do referido *Tractatus*? O posicionamento de Spinoza acerca do exercício da reflexão filosófica toma como prerrogativa deixar os males certos, mesmo que isto envolva a busca dos bens incertos. Logo, a miséria, a desesperança, o medo, bem como os mais variados afetos de natureza semelhante, são consequências de uma descabida perseguição aos prazeres, às honras e às riquezas que, quando não são bens, geram males certos<sup>7</sup>. Vejamos como Spinoza argumentou a respeito dos conceitos de *bem* e *mal*, com base na sua obra *Ética*.

### **3. O papel desempenhado pelo modelo de natureza humana na composição dos valores de perfeição, imperfeição, bem e mal**

No âmbito das convenções humanas, é sabido que os homens representam no pensamento ideias gerais e abstratas sobre as coisas. As ideias que organizam os

<sup>7</sup> “Efetivamente, são muitíssimos os exemplos daqueles que foram perseguidos ou mortos por suas riquezas e, também, daqueles que, para tornarem-se ricos, se expuseram a tantos perigos que, no fim, pagaram com suas vidas a pena de suas estupidez” (SPINOZA, 1988, p. 78, tradução livre).

valores do homem se fundamentam na perfeição e imperfeição ou na bondade e maldade, tal como introduz Spinoza no prefácio do livro IV de sua *Ética* (SPINOZA, 1995, p. 92). A preferência do homem a algo em detrimento de outro é coordenada por um modelo ideal de perfeição. Ao contrário, quando algo que afeta um homem vai contra ou é insuficiente em relação a este modelo, o homem deduz que tal coisa é imperfeita, prossegue Spinoza: “[...] aquilo que via ser menos conforme ao modelo concebido para ele [o homem]” (SPINOZA, 1995, p. 92). Logo, os homens utilizam os modelos de perfeição e imperfeição para deliberar a respeito da natureza das coisas.

Considerando o conceito spinozano de Natureza, não faz sentido dizer que uma coisa seja mais perfeita ou mais imperfeita. Para o filósofo, a perfeição e a imperfeição são ideias gerais que os homens utilizam para produzir critérios e valores no intento de definir e qualificar a Natureza, muito diferente da perfeição que se iguala a realidade. O conceito de Natureza, subsumido aos valores humanos, pressupõe um modelo universal que segue um conjunto de finalidades já antepostas por ideias gerais e abstratas:

Então quando veem fazer-se na Natureza alguma coisa pouco conforme ao modelo concebido por eles [os homens] mesmos, para uma coisa da mesma espécie, creem que a própria Natureza falhou ou pecou e supõem que ela deixou imperfeita sua obra. (SPINOZA, 1995, p. 92)

Sendo restrito aos modelos valorativos de perfeição e imperfeição, o conhecimento abstrato é um tipo de conhecimento fundamentado por preconceitos, segundo Spinoza.

A Natureza, para Spinoza, não age ou opera segundo finalidades ou causas finais estabelecidas pelos homens: “O que se chama causa final, aliás, não é senão o desejo humano, no modelo em que é considerado como princípio ou causa primitiva de uma coisa” (SPINOZA, 1995, p. 93). Assim, pode-se inferir que os valores do que é bom e do que é mal ou do que é perfeito e do que é imperfeito têm por ponto de partida os desejos. Por outro lado, os afetos tristes são resultantes da decepção em não realizar estes desejos – expectativas de correspondência dos afetos felizes. Em outras palavras, as noções comuns<sup>8</sup> de perfeição e imperfeição a respeito da constituição de um ser tem por implicação as diferenças de configuração de nossos afetos. A ideia de falta ou não-conformidade das coisas aos modelos que criamos ou, melhor dizendo, aos fins que estabelecemos às coisas nos traz um afeto triste ou um afeto de certo desprezo ou indiferença.

Sobre as ideias de bem e de mal, Spinoza nos diz em sua *Ética* que elas não representam nada de positivo a respeito das coisas, pois estas ideias não afirmam essencialmente o que seja algo em relação à Natureza. Por meio destas ideias, criam-se definições *inadequadas* ou *insuficientes*. Assim como a perfeição e a imperfeição, as ideias de bem e de mal advêm das comparações que fazemos das coisas com os modelos ideais que partem de uma expectativa proveniente da natureza humana referente às coisas. O entendimento que Spinoza tem sobre estas ideias se exprime da seguinte maneira:

---

8 A “[...] *notio communis* [é] uma ideia adequada das propriedades comuns que existem igualmente no todo e em suas partes, daquilo que, sendo comum, convém às partes entre si e entre elas e o todo. A noção comum não é ideia de uma essência singular, mas um sistema de relações necessárias entre as partes com o todo, delas entre si e dele com elas” (CHAUI, 2011, p. 231).

No que vai seguir, pois, entenderei por bem o que sabemos, com certeza, ser um meio de nos aproximar, cada vez mais, do modelo de natureza humana que nos propomos. Por mau, ao contrário, aquilo que sabemos, com certeza, impedir que reproduzamos este modelo. (SPINOZA, 1995, p. 94)

Como se engendra o modelo da natureza humana? Uma natureza humana, segundo Chauí (2011, p. 231), pode ser deduzida a partir das relações de conveniências que ocorrem entre o indivíduo humano, a coletividade humana e a Natureza. O valor de “bom” é o conhecimento ou saber certo das conveniências entre as partes humanas e a Natureza. Ao contrário, o mau é o conhecimento ou saber certo das contrariedades e discordâncias que se configuram na relação entre os humanos e, dos humanos, com a Natureza. Os valores de bom e de mau não dizem nada a respeito da singularidade, mas classificam as relações de conveniência que delimitam a natureza humana. Marilena Chauí diz que o bom e o mal: “[...] não são conhecimento de essências singulares, mas de relações necessárias entre as partes singulares” (CHAUI, 2011, p. 232). Então, os valores consolidados nas relações humanas se referem às qualidades dos afetos entre humanos e entre a Natureza. No âmbito da natureza humana, o que é bom fortalece nossa capacidade para a ação; de maneira oposta, o que é mau, enfraquece. Logo, a natureza humana pode ser entendida como um sistema de conveniências e concordâncias baseado em valores entre as partes humanas e a Natureza.

#### **4. O afeto *amor* frente as coisas perecíveis e as coisas imperecíveis**

Ora, como os afetos tristes se apresentam em relação ao mal, de acordo com Spinoza, no *Tractatus*? Para investigar esta questão, tomemos o afeto *amor* – exemplo utilizado pelo próprio filósofo (SPINOZA, 1988, p. 78). O amor, sendo um afeto positivo, inclina o indivíduo a aderir a um *objeto*. Um objeto, neste sentido, pode ser qualquer coisa enquadrada nos critérios dos homens, seja para o bem, seja para o mal. As qualidades de um objeto condicionam estes estatutos. Assim, os afetos motivados pelas qualidades de um objeto podem ser causas dos males que afligem os homens, já que a objetividade é um critério de existência que participa do âmbito dos valores constituídos pelos homens para explicar a natureza.

Os afetos tristes resultam do contato dos homens em relação as *coisas perecíveis*. Estas coisas perecíveis – enquanto pertencendo ao estatuto de coisas que causam males aos homens – são postas objetivamente como coisas subsumidas aos valores de bem e de mal. Ao tomarmos o mesmo afeto *amor*, é possível que ele se relacione com *coisas eternas e infinitas*? (SPINOZA, 1988, p. 78). Nesta etapa da obra, Spinoza não explica no que consistem estas coisas imperecíveis, mas é sabido que são coisas que não participam do crivo humano da objetividade baseada nos valores de bem ou de mal e de perfeição ou imperfeição. O que se sabe é que este gênero de amor é livre dos afetos tristes e das demais perturbações da mente. Um afeto de tal modo, para ser realizado concretamente, tem por condição o exercício da intuição intelectual. Contudo, Spinoza adverte que para ter este tipo de intuição não é preciso se desprender em absoluto das coisas perecíveis, exceto se estas se tornam motivação para os afetos desagradáveis. Por outro lado, quando a alma se entrega plenamente à atualização do



intelecto, ela passa a não ser mais exclusivamente redutível à sua capacidade de afetar e ser afetada pelas coisas perecíveis – potenciais fontes de afetos tristes ao homem<sup>9</sup>.

## 5. A distinção entre a imaginação e o intelecto e o estatuto da felicidade subsumida a imaginação

Segundo Marilena Chaui, o objetivo da emenda ou da correção do intelecto é fazer com que o intelecto conheça a si mesmo (CHAUI, 1995, p. 37). Para que o intelecto conheça a si mesmo, ele deve se diferenciar da imaginação. Ora, o que é *imaginar*? Em sentido amplo, imaginar é conhecer a imagem das coisas. Também, por meio do conhecimento da imagem das coisas, conhecemos a imagem de nós mesmos. Conforme Chaui:

A imagem é um efeito da ação de causas externas sobre nós: “coisas luminosas” produzem em nós imagens visuais; “coisas sonoras”, imagens auditivas; a textura das coisas nos oferece imagens tácteis; sabor e cheiro são imagens de coisas em nosso paladar e nosso olfato. (CHAUI, 1995, p. 37)

Contudo, a imagem de uma coisa não nos diz o que é a coisa. Conforme a interpretação de Chaui, para Spinoza a imagem de um objeto é formada a respeito de um juízo do efeito produzido em nós pelo objeto. Logo, a imaginação difere do intelecto dada a nossa passividade em receber as impressões das coisas.

Do objeto que afeta até a produção de uma imagem, há uma operação subjetiva que asseire um valor em relação a imagem do objeto (CHAUI, 1995, p. 37). Voltemos ao afeto *amor*, subsumido aos bens aparentes. O amor que se tem por algo é, na verdade, a imagem de algo relacionado ao prazer, a riqueza ou a honra. Para Chaui, a imagem é um *acontecimento subjetivo*: “Por isso indica o que se passa em nós e não a natureza verdadeira da coisa externa” (CHAUI, 1995, p. 37). A natureza verdadeira reside, pois, na ideia verdadeira de algo apercebido por nós. Nesta perspectiva, como se forma a ideia verdadeira? Antes de tudo, a ideia verdadeira é uma atitude do intelecto. Diferentemente da imaginação, que capta passivamente as impressões das coisas exteriores a nós, a atitude intelectual apreende a natureza íntima e a essência de cada coisa, por meio da relação desta com as suas causas próximas e necessárias. Sobre a diferença entre a ideia verdadeira como atitude intelectual e imagem, diz Chaui: “A imagem depende da ação externa das coisas sobre nosso corpo. A ideia depende exclusivamente da ação interna de nosso próprio intelecto” (CHAUI, 1995, p. 38).

Em resumo, o que pode ser dito sobre a relação entre os afetos e os bens aparentes na relação com a atitude intelectual? Normalmente, o sentimento do homem em relação a um bem aparente pode se apresentar de maneira ruínosa. Um homem, ao desejar e conseguir adquirir algum objeto, seja de prazer, de riqueza ou causa da honra, carrega em si os afetos relativos ao medo de perder tal objeto. Assim, a faculdade da imaginação engendra uma felicidade possivelmente alcançável pelos homens, para se bastar com estes bens aparentes e não encontrar motivação para exercer alguma atitude intelectual. Então, é justamente por perseguir uma felicidade imaginativa que

---

<sup>9</sup> “Só via uma coisa: que, enquanto minha alma se entregava a estes pensamentos, se mantinha alheia dos ditos afetos e que pensava seriamente na nova tarefa” (SPINOZA, 1988, p. 76, tradução livre).

o homem cultiva medos e esperanças em relação aos objetos subsumidos aos níveis de bens aparentes, explica Chaui: “Essa perda incessante torna impossível não só a realização do desejo de felicidade, mas também da liberdade, lançando os homens numa guerra sem freios pela posse dos objetos nos quais investiram sua esperança” (CHAUI, 1995, p. 38).

Para realçar esta explicação trataremos, pois, da relação entre a felicidade e o afeto *amor* em relação a uma coisa perecível. Quando amamos coisas perecíveis, conseqüentemente, a felicidade promovida também será perecível, não raramente procedida pelos males. Por outro lado, sob a leitura de Marilena Chaui, Spinoza pensava que a verdadeira felicidade tem por referente um bem imperecível – *o verdadeiro bem* (CHAUI, 1995, p. 38). Adiantando alguns tópicos que serão levantados nas páginas seguintes, a aquisição de um bem imperecível só se efetiva no momento em que a ideia relacionada a este bem é comunicada a todos. Pela comunicabilidade e pelo compartilhamento dos produtos de nossa atitude intelectual, a verdadeira felicidade nos permite realizar o exercício de nossa plena liberdade e do nosso pleno ato de pensar.

Para entender os elementos constituintes de um bem verdadeiro na filosofia de Baruch de Spinoza, teremos de observar as relações íntimas entre os modos de conhecer e a aquisição deste bem. Como este tema precisaria de um tratamento especial que certamente não caberia a um estudo incipiente sobre o assunto, nos valeremos do comentário da Marilena Chaui acerca dos modos de conhecimento na filosofia de Spinoza: *imaginação, razão e intuição intelectual* (CHAUI, 1995, p. 38). A imaginação conhece seus objetos por meio de *ideias inadequadas*, a saber, imagens confusas e obscuras provenientes da memória e da experiência sensível, tendo por base as opiniões e boatos levados à crença. A razão – como modo de conhecer – parte de uma tentativa de estruturar o mundo concreto por meio de leis e relações de necessidades do todo geral e abstrato com as suas partes. Por fim, a intuição intelectual conhece através de *ideias adequadas*: “as ideias das coisas enquanto essências singulares [...]. Ao contrário da opinião, a ideia adequada é uma *certeza* intelectual que nos faz saber que sabemos” (CHAUI, 1995, pp. 38-39). A intuição intelectual, por oferecer o conhecimento da natureza íntima de cada coisa pelas suas relações internas com a Natureza inteira, nos aproxima da ideia de verdadeiro bem.

Qual a postura do homem em relação às ideias inadequadas? O homem age passivamente em relação às ideias formadas pela imaginação (CHAUI, 1995, p. 39). Quer dizer, quando as ações ou afetos exteriores nos acometem, as imagens captadas são frutos de nossa passividade em relação a estas ações. No âmbito de associação de imagens, as semelhanças e diferenças nos conduzem a criar uma ideia muito imprecisa e assaz geral para explicar os objetos e os acontecimentos. Todavia, as *ideias inadequadas* não são necessariamente falsas, mas confusas e insuficientes, já que elas criam impressões vagas sobre os afetos captados por nós. Logo, as ideias inadequadas são resultantes de uma operação incerta na empresa de explicar algo, conclui Chaui: “[...] a *imagem* é verdadeira enquanto imagem e é falsa enquanto *ideia*. Donde a expressão espinosana, *ideia inadequada*” (CHAUI, 1995, p. 39).

Em contrário, qual a postura do homem em relação às ideias adequadas? Ao passo que a imaginação opera passivamente, a ideia adequada se caracteriza pela atividade plena do homem em conhecer, pois o intelecto possui uma força que lhe é própria

(CHAUI, 1995, p. 39). Desta força, resulta o conhecimento do conjunto de relações de causalidade internas a algum objeto ou acontecimento, em coesão com a Natureza toda. Conforme diz Chaui: “[...] na intuição intelectual, [as ideias adequadas] oferecem-nos o conhecimento de essências singulares, isto é, a natureza e a realidade íntima e verdadeira de alguma coisa” (CHAUI, 1995, p. 39). Porém, incorremos em um problema que repousa no âmbito da verdade, pois a verdade intelectual almejada por Spinoza não subjaz nos critérios de verdade estabelecidos pelos modelos valorativos. Serão estas as noções de verdade que observaremos a seguir.

### 5.1. A verdade, a ideia verdadeira, o bem absoluto e o bem relativo

Na tradição filosófica contemporânea a Spinoza, a noção de verdade é geralmente aceita como uma correspondência entre uma ideia e o seu objeto (CHAUI, 1995, p. 43). No arcabouço desta noção, a ideia é posta como um ato mental que se relaciona com um elemento real, exterior à mente. Para criar definições a respeito de um objeto, este ato mental recorre a critérios gerais de verdade para bem asserir sobre tal objeto. Assim, acredita-se ser possível definir abstratamente qualquer objeto. Por outro lado, a verdade ou ideia verdadeira na filosofia de Spinoza se define pela atividade da intuição intelectual na busca pelas causas reais e necessárias de algum objeto, não precisando de critérios gerais de verdade para se sustentar, afirma Chaui: “[...] a ideia verdadeira é aquela que mostra as operações realizadas pelo intelecto para concebê-lo, construindo o objeto (o ideado, ou conteúdo da ideia) através de suas causas necessárias” (CHAUI, 1995, p. 43). Portanto, a ideia de verdade não poderia ser reduzida a um princípio geral que explicaria um conjunto de coisas com propriedades semelhantes, mas adviria da operação intelectual de reconstituição das causas necessárias, constatadas na singularidade de um objeto e na singularidade da sua relação com a Natureza.

Ora, qual a possível solução que Spinoza esboça em relação ao sofrimento causado pelos valores de bem e de mal atribuídos aos homens? Começa-se, assim, o fundamento de uma ideia de verdadeiro bem. Afinal, o que é este *verdadeiro bem*? Retomemos alguns pontos já abordados, a saber, que uma das possíveis causas dos males que fazem o homem sofrer é considerar bens como riquezas, honras e satisfação de prazeres como bens que dependem de coisas perecíveis (SPINOZA, 1988, p. 79). Entretanto, Spinoza não desqualifica e nem desconsidera estes gêneros de bens, mas os coloca no estatuto de bens relativos e não bens em si mesmos. Um bem relativo seria, portanto, um bem que pode se tornar um meio para atingir o verdadeiro bem

O verdadeiro bem é o fim a que se tende no caminho ético percorrido por Spinoza para a composição do *Tractatus* (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 19). Coloca-se, assim, a questão: se há um verdadeiro bem, qual o melhor modo de conhecimento que conduziria a ele? Segundo Domínguez, sobre a interpretação da relação entre ideia e verdadeiro bem, Spinoza propõe a *Ideia Verdadeira* como a primeira etapa que devemos seguir. A ideia verdadeira é um instrumento do modo de conhecimento intelectual; para se ter a ideia verdadeira, tem-se como pressuposto a atenção a alguns elementos essenciais e constituintes deste tipo de ideia. O primeiro elemento centra-se na *distinção*, isto é, o que distingue a ideia verdadeira de uma ideia falsa, fictícia ou duvidosa. A atividade da ideia verdadeira não ocorre sem um *método*, segundo elemento deste gênero de

ideias. O elemento capital da ideia verdadeira, enfim, é a *utilidade*. Portanto, distinção, método e utilidade são elementos que delimitam a ideia verdadeira. Transpondo a ideia verdadeira para o plano ético, esta ideia seria a forma pela qual se alcança o *verdadeiro bem*. Os demais bens – aparentes – como riquezas, honras e prazeres não são subjugados em prol do verdadeiro bem mas, na justa medida, postas de tal maneira que não sejam motivação de males e afetos tristes aos indivíduos – causas do obscurecimento do modo de conhecimento intelectual.

No âmbito ético, conhecer não pode ser simplesmente aceitar algo ou nem se colocar numa posição de servidão diante de palavras emitidas distraidamente por outros homens – *signos arbitrários*. O exemplo capital de ideia verdadeira, a ideia de Deus e os seus atributos, é interpretada por Domínguez “como um ser sumamente perfeito, em que a extensão e o pensamento são conceitos distintos e supremos” (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 33). Para Spinoza, toda a humanidade pode possuir a ideia verdadeira, desde que os critérios e valores deixem de ser limitantes para a atividade da intuição intelectual. Se concebermos uma cosmologia spinozana, então o seu mais puro fundamento é a ética. O universo é um conjunto infinito de relações, das quais apreendemos a extensão e o pensamento – atributos de Deus que somos capazes de apreender. Neste universo, não há dúvidas e intenções boas ou más que regem as suas relações internas. Não há, sobremaneira, uma ideia de Deus fundamentada em uma vontade divina que sirva como garantia de predestinação aos homens e às ações humanas. A ideia de Deus sempre esteve presente, mas o conhecimento da ideia de Deus se embasou, na história dos homens, nas máximas pregadas pelos valores de *bem* e de *mal*. Estes valores, quando guiam toda a conduta humana, são causas dos afetos tristes e, em consequência, do adoecimento do intelecto.

Em suma, quais são as pedras de toque do sistema filosófico de Baruch de Spinoza? No *Tractatus*, embora Spinoza deixe por resolver os problemas concernentes à definição de intelecto e da dedução das coisas singulares pela intuição intelectual, ele insiste com o leitor acerca da importância ética de ver as coisas tais como elas são, a saber, pelo intelecto e pela ideia verdadeira (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 33). A ideia de Deus, tal como aparece, é a origem da Natureza (*natureza naturante*). Por outro lado, os seres singulares que necessariamente se derivam da ideia de Deus constituem a *natureza naturada*. Assim, enquanto o intelecto apreende com clareza a relação de necessidade entre Natureza Naturante e natureza naturada, a imaginação é uma faculdade que pode criar uma confusão entre o concreto e o abstrato, dificultando a apreensão desta relação de necessidade.

Deste modo, colocam-se algumas advertências postas para a leitura do *Tractatus* (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 28). Em primeiro lugar, não há causas gerais e abstratas das quais seja possível deduzir a natureza das coisas singulares e a natureza humana. Em segundo lugar, a Natureza, as coisas singulares e o intelecto são modos de Deus. Em terceiro lugar, o nível supremo de conhecimento de toda a Natureza reside na intuição intelectual em relação a Deus – origem de todas as coisas singulares. Assim sendo, este tipo de conhecimento é determinado pela experiência intelectual imediata, ou seja, sem o crivo das abstrações – operação do modo de conhecimento racional. Contudo, como se sucede o conhecimento intelectual e intuitivo das coisas singulares? Para saber o que seja uma coisa, o primeiro passo que devemos realizar é defini-la por

meio de sua causa próxima. Diz Domínguez sobre a operação intuitiva constituinte do intelecto: “O entendimento [intelecto] não é uma coisa qualquer; é por natureza princípio da verdade; é o ‘instrumento inato’ de conhecimento, a ideia verdadeira dada: *verum sive intellectus*” (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 29). Portanto, uma propriedade intrínseca à ideia verdadeira das coisas repousa nas relações entre as coisas, apreendida através da intuição intelectual.

Voltando ao assunto referente a ideia de verdadeiro bem, no início do *Tractatus*, Spinoza não pretende fazer uma demonstração exaustiva sobre este conceito, conforme diz em suas palavras: “Neste momento, só direi brevemente que entendo o verdadeiro bem, por sua vez, como o sumo bem” (SPINOZA, 1988, p. 79). O que se pode extrair do que se segue a partir desta proposição? O bem e o mal atribuído pelos homens só poderiam ser ditos em sentido relativo. Há vários sentidos pelos quais uma coisa pode ser dita boa ou má; mas, na constituição concreta das coisas – fora do crivo dos valores humanos – o bem e o mal não se encontram na natureza<sup>10</sup>. Segundo Spinoza, a Natureza possui leis que coordenam os seus elementos. Certamente, as leis motivadas por critérios e valores humanos não correspondem às leis da Natureza.

Fica dito que a Natureza, nesta concepção, é o verdadeiro bem ou o bem supremo, diz Atilano Domínguez: “esse poder infinito e originante de que tudo procede com inviolável necessidade” (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 24). O impulso ético da meditação filosófica de Spinoza consiste também que o verdadeiro bem e o conhecimento da Natureza devem ser compartilhados com quantos indivíduos puder. Na leitura de Domínguez, o conhecimento mais perfeito da Natureza também é o mais difícil de alcançar para a maioria dos homens, pois o seu objetivo é conhecer a causa necessária que se perfaz na relação entre as coisas; causas estas que são inexplicáveis sob a égide dos valores humanos, subsumidos aos conceitos cardeais de bem e mal. O conjunto de causas necessárias que se apresenta imediatamente só é apreendida pela intuição intelectual.

O que ocorre com a subsunção do pensamento aos critérios valorativos, cuja pretensão é possuir um absoluto domínio das leis da Natureza? Afirma-se primeiramente que um pensamento subsumido aos domínios dos homens não é capaz de apreender a natureza em sua totalidade. A atividade do pensamento restrita a estes critérios toma como modelo primário a existência de uma natureza humana – prepotente – separada da existência da Natureza, posta como causa necessária de cada um dos indivíduos humanos. Desta maneira, o bem e o mal, considerados em si mesmos, coordenam as atividades de um pensamento agrilhado por princípios humanamente estabelecidos<sup>11</sup>. Por outro lado, o verdadeiro bem, de acordo com Spinoza, é um meio para se chegar ao pleno ato de pensar; meio este que se encontra fora da esfera de subsunção dos valores humanos, determinados pela natureza que o homem cria para si mesmo.

---

10 Sobre o sentido relativo de bem e mal, diz Spinoza: “Para que se entenda corretamente, há que assinalar que o bem e o mal só se dizem em sentido relativo, de forma que uma e mesma coisa pode ser dita boa ou má em sentido distintos, o mesmo que o perfeito e o imperfeito” (SPINOZA, 1988, p. 79, tradução livre).

11 “Como, por outra parte, a debilidade humana não abarca com seu pensamento esta ordem e, não obstante, o homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a sua e vê, ademais, que nada impede que ele a adquira, ele se sente incitado a buscar os meios que o conduzam a esta perfeição” (SPINOZA, 1988, p. 79, tradução livre).

## **Conclusão: A emenda do intelecto como método para a felicidade e para o livre ato de pensar**

Nos trechos que se seguem no *Tractatus*, Spinoza adota um estilo de escrita em primeira pessoa. Fica corrente esta expressão estilística quando ele nos mostra como a emenda do intelecto é o propósito final que pode ser atingido por todos que se empenham:

Isto é, pois, o final ao qual tendo: adquirir tal natureza e procurar que muitos adquiram comigo; quer dizer, que minha felicidade diz respeito em contribuir para que outros muitos entendam o mesmo que eu, a fim de que seu entendimento [intelecto] e seu desejo concordem totalmente com meu entendimento [intelecto] e com meu desejo. (SPINOZA, 1988, p. 80, tradução livre)

Cabe reparar que no sentido estilístico proposto neste trecho, a ideia é introduzir o leitor a seguir rigorosamente a atitude de pensar, devido a importância do empreendimento filosófico assim apresentado: a união da natureza humana com a *Natureza naturante*, em seu sentido mais concreto. Esta atitude é, antes de tudo, uma atitude *ética*. Logo, a emenda do intelecto tem por condição a coesão da humanidade com a natureza por meio do livre ato de pensar.

Como a natureza humana de nada prescinde de uma retidão para conduzir a sua vida em conjunto com a Natureza, Spinoza nos sugere tomarmos como pressupostos algumas *normas de vida*. Mas quais são essas normas? A primeira delas é “Falar segundo a capacidade do vulgo” (SPINOZA, 1988, p. 81). Quer dizer, a intelecção da ideia verdadeira deve ser comunicável a todos, levando em consideração os limites do pensamento de quem esteja nos ouvindo. A disposição do vulgo – maioria da coletividade humana que não tem acesso ao pleno ato de pensar – em colocar em prática seu pensamento é maior quando ele é comunicado da maneira mais clara possível. A segunda consideração que Spinoza coloca como norma de vida é a satisfação dos prazeres na medida em que eles não prejudiquem a saúde e a vida do indivíduo. Por fim, a norma de vida condizente para a manutenção da saúde e do bem-estar do indivíduo se refere a aquisição de bens materiais, apenas o suficiente para bastar estas necessidades vitais. A conclusão a que se chega é que Spinoza não despreza os bens como riquezas, honrarias e prazeres necessariamente. As normas de vida propostas por ele são, por assim dizer, modos de adaptar os referidos bens relativos ao bem verdadeiro de forma que não sejam causa de afetos tristes aos homens.

### **Referências bibliográficas**

CHAUI, M. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Trad.: Jefferson Alves Aquino. Fortaleza: EdUECE, 2009.

DOMÍNGUEZ, A. Introducción General. In: SPINOZA, B. *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de Filosofía de Descartes: Pensamientos Metafísicos*. Trad.: Atilano Rodríguez. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1988.

SPINOZA, B. *Ética*. In: CHAUI, M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

\_\_\_\_\_. *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de Filosofía de Descartes: Pensamientos Metafísicos*. Trad.: Atilano Rodríguez. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1988.

TSCHIRNHAUS, E. W. Ep. 59. 268/18-21 e 268/30-269. In: SPINOZA, B. *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de Filosofía de Descartes: Pensamientos Metafísicos*. Trad.: Atilano Rodríguez. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1988.

**Recebido em:** 24/Jun/2019 - **Aceito em:** 27/Fev/2020.

# Materialismo histórico e subjetividade

## *Historical materialism and subjectivity*

### **João Batista Favaretto**

Doutor em Educação pela Unicamp  
joabatistafavaretto@gmail.com

**Resumo:** Tratar da noção de subjetividade que emerge das teses do materialismo histórico não representa, exatamente, uma novidade. Mas de modo algum pode ser considerado um assunto encerrado, porque atualmente ainda é objeto de debate. Na verdade, a definição do papel destinado à subjetividade no pensamento de Marx (1818-1883) é objeto de discussão desde a vigência da II Internacional (1889-1916) quando, então, torna-se dominante a interpretação de que a história é um processo dirigido por leis internas e objetivas e de que a subjetividade é mais consequência do que propriamente causa de um processo que se desenvolve fora dela. Desde então, marxistas se dividem na busca de uma definição do papel da ação humana na história. Ainda hoje, nos momentos em que mudanças importantes ocorrem, a mesma reflexão é suscitada. Portanto, ainda que a questão proposta não seja nova nem por isso deixa de ser atual e importante. Nosso objetivo é o de retomar as teses do materialismo histórico e, ao mesmo tempo, retomar alguns momentos importantes do debate sobre elas naquilo que diz respeito, especificamente, à formação da subjetividade e à emergência de um novo sujeito na história.

**Palavras-chave:** Karl Marx; Materialismo Histórico; Subjetividade.

**Abstract:** *To deal with the notion of subjectivity that emerges from the theses of historical materialism does not exactly represent a novelty. But it can by no means be considered a closed subject, because it is still under discussion today. In fact, the definition of the role of subjectivity in the thought of Marx (1818-1883) has been the subject of discussion since the Second International (1889-1916), when the interpretation that history is a process directed by internal and objective laws and that subjectivity is a consequence rather than a cause of a process that develops outside of it. Since then, Marxists have been divided in the search for a definition of the role of human action in history. Even today, in moments when important changes occur, the same reflection is raised. Therefore, even if the proposed question is not new, it does not stop being current and important. Our aim is to retake the theses of historical materialism and at the same time to retake some important moments of debate about them in what specifically concerns the formation of subjectivity and the emergence of a new subject in history.*

**Keywords:** *Karl Marx; Historical materialism; Subjectivity.*



## Introdução

Tratar da noção de subjetividade que emerge das teses do materialismo histórico não representa, exatamente, uma novidade. Mas, de modo algum pode ser considerado um assunto encerrado, porque atualmente ainda é objeto de debate. Na verdade, a definição do papel destinado à subjetividade no pensamento de Marx (1818-1883) é objeto de discussão desde a vigência da II Internacional (1889-1916) quando, então, torna-se dominante a interpretação de que a história é um processo dirigido por leis internas e objetivas e de que a subjetividade é mais consequência do que propriamente causa de um processo que se desenvolve fora dela. Desde então, marxistas se dividem na busca de uma definição do papel da ação humana na história. Ainda hoje, nos momentos em que mudanças importantes ocorrem, a mesma reflexão é suscitada. Portanto, ainda que a questão proposta não seja nova nem por isso deixa de ser atual e importante. Nosso objetivo é o de retomar as teses do materialismo histórico e, ao mesmo tempo, retomar alguns momentos importantes do debate sobre elas naquilo que diz respeito, especificamente, à *formação da subjetividade e à emergência de um novo sujeito na história*. A partir disso, procuraremos abordar alguns aspectos que interessam atualmente para uma reflexão sobre a *ação humana* numa perspectiva marxista.

Antes de qualquer coisa é preciso levar em conta, como observa Perry Anderson, em *Considerações sobre o marxismo ocidental*, que o próprio Marx nunca sistematizou as teses do materialismo histórico. Quem se encarrega dessa tarefa é, mais tarde, Engels com sua obra *Anti-Dühring* (1878) (ANDERSON, 2004, p. 26). Isaiah Berlin, em *Karl Marx: su vida y su entorno*, entende que o pensador alemão enuncia tais teses de forma fragmentária em suas obras de 1843-48 e as expõe brevemente em 1859. Posteriormente, elas se encontram apenas implícitas em seus trabalhos. Desse modo, teriam resultado de um amadurecimento que pode ser rastreado a partir das obras *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843) e *Sobre a questão judaica* (1843). Nelas, considera o proletariado, pela primeira vez, como o agente destinado a mudar a sociedade na direção anunciada pela filosofia da época que, por estar divorciada da ação, revela-se como um instrumento impotente para conduzir os homens a tal processo. As teses do materialismo histórico foram desenvolvidas, mais tarde, em *A sagrada família* (1845), mas é a partir de *A ideologia alemã* (1846) que elas aparecem mais fundamentadas e sistematizadas. Para Berlin, embora o pensamento de Marx ainda não aflore nessa obra em toda a sua plenitude, trata-se certamente de um momento decisivo (BERLIN, 2000, pp. 115-116). Sendo essas as condições nas quais as referidas teses foram deixadas, então é preciso considerar a existência de certas lacunas, muitas vezes, sobre questões importantes. A propósito, é o que observa Roberto Finelli, no editorial da revista *Consecutio Temporum*, cujo título é *Karl Marx e il suo deficit originario*. É o que podemos verificar quando afirma que:

Aquilo que de Marx não é mais possível aceitar não é certamente a crítica da economia- que ao invés encontra sempre mais confirmação- mas a sua consequente antropologia e filosofia da história. Em boa parte da obra de Marx há de fato um déficit profundíssimo de análise e compreensão da subjetividade, que teve consequências muito negativas na história dos movimentos operários e

das emancipações sociais que remetem ao marxismo. Um déficit, cuja presença sempre foi expressa, e ao mesmo tempo dissimulada, exatamente pelo seu oposto, qual seja, a teoria da onipotência do sujeito que Marx colocou na base da sua filosofia da história e da revolução. (FINELLI, 2013, p. 1)

A dificuldade de abordar a questão da subjetividade parece acompanhar desde o início o pensamento de Marx, mas novas dificuldades surgem quando se admite certa mudança significativa entre a obra da juventude e a da maturidade. Problemas que certamente surgem do próprio desenvolvimento do seu pensamento que, como afirma Anderson, segue da filosofia para a política e dessa para a economia de tal modo que problemas de ordem mais propriamente filosófica e política não são mais retomados (ANDERSON, 2004, p. 72). No Marx da maturidade, como afirma Rúrion Melo, no artigo intitulado *A teoria da emancipação em Karl Marx*, a possibilidade objetiva de dissolução do capital está nas leis de movimento do próprio capitalismo (MELO, 2011, p. 51). Em suma, sendo o fator objetivo, isto é, o desenvolvimento das contradições internas, a única via histórica para a dissolução do sistema capitalista e para a constituição de uma nova configuração, qual seria, então, o papel da subjetividade e como deveria ser concebida a ação humana na história? Jason Read, por sua vez, procura explorar o tema da subjetividade onde exatamente sua evidência parece menor. Para ele, ainda que não haja na obra de Marx, explicitamente, uma teoria da subjetividade, isso não significa que nada sobre o assunto possa ser encontrado. É o que podemos observar em seu artigo intitulado *A fugitive thread: the production of subjectivity in Marx*:

Marx não desenvolveu explicitamente essa teoria, mas ela existe nos interstícios e pontos de tensão e contato dos seus conceitos. Assim sendo, tal análise implica ler Marx “contra a correnteza”. Talvez menos contra Marx do que contra muitos trabalhos sobre o marxismo que encontra nas primeiras obras um apelo a uma concepção humanista de subjetividade [...] e nas últimas nada mais que uma exposição puramente economicista das leis do desenvolvimento capitalista.

Uma leitura da produção da subjetividade em Marx implica uma investigação não apenas do seu conceito de modo de produção, mas da ontologia implícita subjacente, aparecendo intermitentemente como uma espécie de ‘fio fúgido’ em seus escritos. (READ, 2002, p. 126)

Read procura explorar o tema da subjetividade na obra de maturidade de Marx, especialmente nos *Grundrisse*. Para ele, há ali uma ontologia implícita e talvez a mais clara indicação dela esteja na introdução de 1857, a saber, no *Caderno M* dos *Grundrisse*.

## **Os fundamentos materialistas da história**

Para Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), a verdadeira libertação do homem das diversas formas de servidão, não tem como se realizar por um mero ato de consciência. O homem jamais se libertará de seus grilhões apenas pela mudança de uma forma de consciência para outra. É o que podemos ver na crítica aos jovens hegelianos:

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a “libertação” do “homem” avançar um único passo ao terem

reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à “autoconsciência”, e ao terem libertado o “homem” da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 29)

A ausência de certa autonomia material compromete diretamente qualquer outro tipo de autonomia seja ela no sentido moral, político ou intelectual. Desse modo, sem transformar as condições materiais da vida dos homens, não há que se falar em libertação real. Sem autonomia material a libertação teria um sentido mais formal do que real. Além disso, é preciso também considerar que a verdadeira libertação deve incluir todo o gênero humano. É o que diz Marx, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), quando afirma que: “nenhum tipo de servidão será abolido, se toda servidão não for destruída” (MARX, 2006, p. 156). A única possibilidade de libertar todos os homens, isso significa que a libertação de um grupo não implique a submissão de outro, somente pode acontecer pelo desenvolvimento do sistema produtivo, base de sustentação de qualquer sociedade. Nenhuma sociedade dominada pela escassez apresenta condições reais para uma mudança assim tão radical. Sem desenvolver o sistema produtivo, a libertação de um grupo sempre necessitará da submissão e exploração de outro, ou, por outras palavras, sem esta condição jamais se conseguirá superar a estrutura de classes de uma sociedade. Como comenta Melo, Marx não se orienta por um ideal de sociedade comunista, mas por uma concepção de sociedade comunista que emerge do próprio desenvolvimento da sociedade capitalista. As necessárias transformações para o advento de uma sociedade comunista dependem da realização do cerne racional do capitalismo, isto é, do desenvolvimento das forças produtivas e também do conhecimento das leis que levariam o referido sistema econômico à crise. Conservando o potencial das forças produtivas tanto para a satisfação universal das necessidades quanto para a emancipação da atividade heterônoma do trabalho, estão postas as condições para a teoria crítica de Marx (MELO, 2011, pp. 41-42). Pode-se dizer que este é o ponto de partida de uma visão materialista da história de fato comprometida com a libertação não de uma classe em particular, mas de toda a humanidade.

### **A relação entre pensamento e realidade**

A crítica de Marx e Engels às filosofias de Feuerbach e de Hegel é o pressuposto filosófico das teses do materialismo histórico. Marx, nas teses *Ad Feuerbach* (1845), critica o materialismo, especialmente o de Feuerbach, pelas consequências da separação entre pensamento e realidade (MARX; ENGELS, 2007b, pp. 533-535). Diz ele, na primeira tese, que Feuerbach, ao sustentar a ideia de que existem objetos sensíveis realmente distintos dos objetos de pensamento, não consegue apreender a atividade humana como atividade objetiva. Como podemos observar em *A Ideologia Alemã* (1846):

Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente

por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (MARX; ENGELS, 2007a, p. 30).

Estabelecendo a separação entre pensamento e realidade, Feuerbach perde o aspecto ativo do sujeito, que havia sido desenvolvido pelo idealismo embora ainda em sua forma abstrata. Para Marx, como podemos observar na segunda tese, é na práxis que o homem deve demonstrar a verdade e o poder de seu pensamento. Embora crítico, o materialismo de Feuerbach, na prática, permanece em estado de passividade. Como afirma Marx na oitava tese: “Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 534). E conclui com a célebre décima primeira tese, dizendo: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 535). Portanto, Marx quer superar essa forma de materialismo e sua consequente passividade.

Crítica semelhante ao materialismo de Feuerbach também é feita ao idealismo alemão. Na obra *A Ideologia Alemã* (1846), os autores acusam a crítica alemã de não ter ido além da filosofia hegeliana, permanecendo ainda no terreno da abstração. Como afirmam Marx e Engels, “A nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 84). O materialismo de Marx e Engels não pretende ser, então, apenas mais uma filosofia ou, pelo menos, uma filosofia no sentido tradicional do termo. Se até então a atividade filosófica se resumia a explicações do mundo, sem que isso implicasse diretamente um comprometimento com sua transformação, o que ele procura é justamente elaborar uma crítica do mundo existente comprometida com a sua transformação. Fundamental é, pois, a necessidade de estabelecer uma sólida relação entre pensamento e realidade, relação que faltava tanto ao materialismo de Feuerbach quanto ao idealismo de Hegel. O primeiro, sustentando a existência de uma realidade objetiva independente do pensamento, permanecia na passividade, o segundo, por sua vez, afirmando o papel ativo do sujeito apenas em termos de pensamento, permanecia no terreno da abstração. De um modo ou de outro, ambos permanecem distantes da realidade. Estabelecer uma relação entre pensamento e realidade é fundamental, pois como comenta Melo, não basta a luta política do proletariado organizado. Sem o conhecimento das condições de superação de uma sociedade, que se encontram ocultas nessa própria sociedade, como Marx mesmo diz, qualquer tentativa de superá-la seria quixotesca (MELO, 2011, p. 41).

### **As teses fundamentais do materialismo histórico**

Como podemos verificar em *A ideologia alemã* (1846), nada mais elementar para o conhecimento real da sociedade e da história do que os indivíduos em sua luta pela sobrevivência. Como todo ser vivo, o homem precisa, em primeiro lugar, se manter vivo. Mas é ainda nessa condição básica e comum a todos os seres vivos que os homens se

destacam, porque não se trata da pura e simples inserção na ordem natural e da sua reprodução. Afirmam Marx e Engels na mencionada obra que os homens “começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida [...] Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 87). A relação dos homens com a natureza não é mais direta, mas mediada tanto por instrumentos quanto por diferentes formas de organização para a execução de tarefas. O ato histórico mais elementar do homem é, portanto, o trabalho. Por isso, esse deve ser o fundamento de qualquer explicação da realidade passada ou atual, pois desde o início da história os indivíduos o repetem, cotidianamente, no sentido de prover sua subsistência.

Embora a categoria trabalho atravesse toda a história, não se trata de uma categoria invariável, pois sua forma varia no tempo. A produção dos meios de vida é o fundamento da história de toda sociedade e a dinâmica da história é dada pela modificação dessas condições materiais, pela ação humana, no curso do tempo. Em cada fase da história é possível verificar os diferentes estágios de desenvolvimento do conjunto do sistema produtivo, ou seja, das forças produtivas, da divisão do trabalho e das relações de produção. O que impulsiona e determina o grau de desenvolvimento das forças produtivas é o estágio alcançado pela divisão do trabalho. Quanto mais ampla ela for tanto maior será o desenvolvimento das forças produtivas. Às diversas fases de desenvolvimento da divisão do trabalho correspondem, por sua vez, diferentes formas de propriedade, portanto, de relações de produção, que determinam as relações entre os indivíduos no que se refere ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho (MARX; ENGELS, 2007a, p. 89). As relações entre os indivíduos, no interior de uma determinada sociedade, são sempre determinadas pelo estágio de desenvolvimento da produção. Por isso, se existem desigualdades sociais, sua origem só pode ser encontrada no mundo da produção e do trabalho.

Para Marx e Engels há uma conexão entre a estrutura social e política de uma determinada sociedade e o estágio de desenvolvimento então alcançado pela sua produção. Por tal razão, as relações estabelecidas entre os indivíduos, no campo da produção, definem as relações sociais de um modo geral. É desse processo vital que nasce a estrutura social. A produção das ideias e demais representações da consciência humana, também estão diretamente entrelaçadas à atividade material. Os homens produzem ideias e representações, mas enquanto participantes de seu próprio processo vital. Assim sendo, são condicionados pelo estágio de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas e pelas relações de produção. Como afirmam os autores de *A ideologia alemã*: “A consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 94). Isso significa que se deve proceder de modo inverso àquele praticado pela filosofia alemã de sua época, ou seja, não se pode partir daquilo que os homens dizem nem das representações que eles têm de si mesmos e da realidade. Deve-se, pelo contrário, partir dos homens realmente ativos, dos homens com lastro em seu processo de vida real para, em seguida, expor o desenvolvimento dos reflexos ideológicos que, na verdade, são ecos desse processo de vida. Por isso, as ideologias não podem ser tomadas como ponto de partida. Embora façam parte da relação dos homens com a natureza e dos homens entre si, elas apresentam uma inversão da

realidade que não tem como ser explicada no âmbito das próprias representações da consciência. Como dizem Marx e Engels:

Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 94)

Tal inversão só pode ser explicada a partir da forma pela qual os homens se organizam para executar as tarefas necessárias à sua subsistência, pois as ideologias ou “formações nebulosas nas cabeças dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 94). A inversão é, então, uma consequência necessária do modo pelo qual os homens se organizam em torno da produção de sua vida. Portanto, a moral, a religião, a metafísica e todas as demais formas de ideologias, não podem ser entendidas como uma realidade independente ou autônoma. Por isso, segundo Marx e Engels: “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 94). A consciência é um produto social e, primordialmente, é mera consciência do meio sensível mais próximo, da conexão limitada com outras pessoas e coisas. Esta consciência primária, nada mais é do que o reflexo de relações igualmente primárias, ou seja, originariamente, a consciência é simplesmente prática. Ela só vai se tornar mais complexa com o desenvolvimento da divisão do trabalho, que era inicialmente determinada pela divisão sexual, pelas disposições físicas dos indivíduos e pelo acaso, e se torna mais complexa com o desenvolvimento e o crescimento da produtividade, das necessidades e do aumento da população. Somente quando ocorre a divisão entre trabalho material e trabalho espiritual é que a consciência passa a representar algo distinto do real e, conseqüentemente, adquire o *status* de esfera autônoma, passando, como dizem os autores, a criar teorias, filosofia, teologia, moral, etc. puras (MARX; ENGELS, 2007a, pp. 34-36). Se houver algum fundamento capaz de explicar a relação dos homens entre si, tal pressuposto não é de ordem espiritual, mas de ordem material, pois o que se verifica, desde o início da história até o presente momento, é a conexão materialista dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção que assume, constantemente, novas formas. Disso decorre, segundo Marx e Engels, que:

[...] um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social - modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva”-, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 34)

Esses mesmos princípios são reiterados no *Prefácio à Para a Crítica da Economia Política* (1859):

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem

a uma etapa determinada de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (MARX, 1978a, p. 130)

Se essa é a condição fundamental da vida humana, a dinâmica da história não pode ser determinada pelas criações do espírito humano, pois não é o conflito entre um dado pensamento e a realidade ou as relações sociais existentes que leva à transformação de uma sociedade. Como podemos verificar em *A ideologia alemã*:

Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes [...]. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 36)

Na verdade, o que movimenta a história é o contínuo processo de desenvolvimento da produção que se dá na forma de colisões que “têm origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 61). Este choque põe abaixo não apenas velhas estruturas produtivas, mas também toda a estrutura de uma sociedade. Esses momentos de contradição ocorreram, segundo os autores, várias vezes na história, irrompendo sempre na forma de alguma revolução na qual se verificaram colisões entre diferentes classes, contradições da consciência, disputas de ideias, disputas políticas etc. Mas o que determina cabalmente o movimento da história é o conflito entre as forças produtivas e as relações de produção. É o que podemos verificar no *Prefácio à Para a Crítica da Economia Política*:

Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas estas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez. (MARX, 1978a, p. 130)

Como observa Finelli, a tese fundamental do materialismo histórico é a da contradição entre as forças produtivas e as relações sociais de produção, ou seja, é a tese de que a história passa de uma formação econômico-social a outra cada vez que o desenvolvimento da capacidade construtiva do *homo faber* encontra impedimentos incompatíveis com o seu crescimento. Portanto, no âmbito das teses do materialismo histórico, o contínuo desenvolvimento das forças produtivas é a força propulsora do processo de emancipação e o sujeito, por sua vez, o *homo faber* (FINELLI, 2013, pp. 1-2). Como também entende Melo, fica reservado ao trabalho e ao desenvolvimento das forças produtivas um papel fundamentalmente emancipatório (MELO, 2011, p. 41).

Ainda no *Prefácio* acima citado, Marx define o papel das superestruturas ideológicas no movimento da história, ou seja, é a forma pelas quais os homens adquirem consciência das contradições do mundo da produção:

Na consideração de tais transformações é necessário distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas de produção, que pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito e o conduzem até o fim (MARX, 1978a, p. 130).

Os conflitos da consciência, que mais parecem problemas internos dela, são, na verdade, motivados pelas contradições do mundo da produção. Por isso, a consciência nasce num determinado contexto, é por ele condicionada e é também suscitada a nele intervir. Em outras palavras, a consciência interfere no mundo material, mas não a partir de uma realidade superior, pois ela não pertence ao plano da transcendência. Ela mesma é parte do mundo material, porque é nele e por ele que ela é produzida. Este é o modo pelo qual a consciência é gerada e representa, também, os limites dentro dos quais ela se constitui. Dizer que ela pode ir além desse limite seria afirmar sua autonomia em relação à realidade material. É o que podemos deduzir da seguinte passagem:

Uma formação social nunca perece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas para as quais ela é suficientemente desenvolvida, e novas relações de produção mais adiantadas jamais tomarão o lugar, antes que suas condições materiais de existência tenham sido geradas no seio mesmo da velha sociedade. É por isso que a humanidade só se propõe as tarefas que pode resolver, pois, se se considera mais atentamente, se chegará à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são captadas no processo de seu devir. (MARX, 1978a, p. 130)

A consciência dos homens nunca vai além da própria história, ou seja, nunca vai além dos limites determinados pelas contradições concretas de sua época. São essas contradições que põem em movimento a consciência para que ela atue sobre a realidade. Desse modo, uma nova consciência não desperta enquanto os conflitos puderem ser sanados pela velha consciência. Somente quando os conflitos amadurecem e se tornam insanáveis é que a velha consciência, não dando conta de resolvê-los, é substituída. É isso que nos parece mais coerente se colocarmos tais passagens em conformidade com as críticas tanto ao materialismo de Feuerbach quanto ao idealismo alemão. É preciso considerar, então, que embora os homens atuem na história, para Marx, eles parecem não ter, jamais, nem uma consciência plena nem um domínio pleno da situação na qual se encontram. Agem, frequentemente, sem saber a razão pela qual estão agindo. Há sempre algo que escapa à consciência e à vontade dos homens, porque elas mesmas são formadas a partir de um processo de contradição que se dá fora delas. Por isso, até mesmo a atuação dos homens no mundo parece carregar algo de inconsciente e contraditório. É o que Marx diz em *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* (1852) quando afirma que: “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem” (MARX, 1978b, p. 328). As circunstâncias da escolha são determinadas pelo conflito entre o legado do passado e o advento de um determinado modo de produção que



força a substituição de uma consciência por outra. É por isso que nunca há como se saber, antecipadamente, aquilo que, da realidade presente, continuará a existir no futuro ou, ainda, como será exatamente a realidade futura. Algo semelhante também é dito no *Manifesto comunista* (1848) quando Marx e Engels afirmam que em certa fase os proletários não combatem seus próprios inimigos, mas os inimigos de seus inimigos (MARX; ENGELS, 2007c, p. 47). Sobre a formação de uma nova subjetividade comenta Finelli que, do modo como o processo histórico é entendido por Marx, não decorre a necessidade de se pensar uma teoria da revolução e dos problemas que ela comporta e abre no campo da construção de uma subjetividade política, dado que uma subjetividade coletiva e comunitária, sem os vícios do egoísmo e do individualismo, é posta e produzida no próprio ato do trabalho e da produção, estando pronta, a partir de então, a se apropriar de toda expropriação até os limites do desenvolvimento das forças produtivas colocado em ato pela Modernidade, que não tem como deixar de se concluir no comunismo (FINELLI, 2013, pp. 1-2).

Na análise de Marx e Engels de sua época, as forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, estavam experimentando um desenvolvimento apenas unilateral. Grande quantidade delas não encontrava a menor utilidade sob aquele regime. Não podendo ser de algum modo absorvidas, tendiam a se transformar em forças destrutivas. Como a grande indústria havia estabelecido as mesmas relações em todas as partes do mundo, destruindo com isso as peculiaridades de cada nação, surgia, em escala mundial, uma classe que haveria de se confrontar com as relações de produção vigentes e com o regime da propriedade privada dos meios de produção (MARX; ENGELS, 2007a, pp. 60-61). A partir dessas condições materiais e objetivas nasce o proletariado como uma classe destinada a acabar com a estrutura de classes da sociedade. Como podemos verificar no *Manifesto Comunista*: “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes” (MARX; ENGELS, 2007c, p. 40). Quem revela esse dado histórico é a própria burguesia quando se torna classe dirigente. Para que um progresso político correspondesse ao seu progresso econômico, ela teve de fazer ruir antigas relações feudais, patriarcais e idílicas, que prendiam os homens a seus “superiores naturais”, colocando em seu lugar apenas o laço frio do interesse econômico. Como podemos verificar também no *Manifesto comunista*: “Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despuorada e brutal” (MARX; ENGELS, 2007c, p. 42). A burguesia, portanto, tira o véu que ofusca a exploração e simplifica os antagonismos, dividindo a sociedade em apenas duas grandes classes, na qual figura, de um lado, ela mesma e, de outro, o proletariado.

No entanto, apesar de ter dado um novo impulso à produção, instituindo a livre concorrência e a propriedade privada dos meios de produção, quando o regime de propriedade feudal não dava mais conta das necessidades de consumo e impedia o desenvolvimento necessário das forças produtivas, a burguesia é constantemente ameaçada por periódicas crises econômicas. Em cada crise, uma grande quantidade de forças produtivas é destruída. Se o crescimento do capital permite o desenvolvimento da burguesia, também permite o desenvolvimento da classe operária, pois o operariado só pode viver se encontrar trabalho, mas só o encontra na medida em que possibilita o aumento de capital. Portanto, necessitando vender sua força de trabalho no comércio

como qualquer outro produto, está sujeito a todas as flutuações do mercado e às condições por ele impostas. Nesse sentido, quanto mais o progresso arrasta a indústria, mais o proletário se vê desprovido dos seus meios de subsistência. Se esta é a condição para que a burguesia prospere, este é também o obstáculo para que ela continue no comando de toda a sociedade, pois ela não tem como garantir a subsistência das demais classes que estão submetidas aos seus interesses. É esse processo, segundo Marx e Engels, que permite a tomada de consciência do conflito de interesses entre as classes sociais.

Em suma, parece evidente que dois processos ocorrem paralelamente, um de ordem objetiva, porque segue automaticamente e corresponde ao contínuo desenvolvimento das forças produtivas, e outro de ordem subjetiva que corresponde ao despertar da consciência para a necessidade de superar uma determinada relação de produção. Como afirma Melo, de um lado, há as condições socioeconômicas dadas objetivamente, e, de outro lado, há a autotransformação do proletariado pela descoberta de sua posição nas condições objetivas do sistema. É de acordo com as condições existentes que o proletariado deve organizar adequadamente sua ação, direcionando-a para a sua autoemancipação. É esse, segundo Melo, o esquema dialético presente no materialismo histórico a partir de 1845, quando Marx caracteriza o comunismo como uma instituição que vai além do fator econômico sem deixar de considerar as condições vigentes capitalistas como condições para sua superação (MELO, 2011, pp. 41-43).

### **A subjetividade na realidade dissimulada pelo fetichismo da mercadoria**

Com a categoria do fetichismo da mercadoria novos elementos aparecem nas análises de Marx. A realidade se apresenta como um sistema demasiadamente fechado para a emergência espontânea de uma subjetividade que tenha alguma autonomia em relação ao *status quo*. Na verdade, é o capital que desponta como o novo sujeito que organiza a vida coletiva, submetendo os indivíduos a uma determinada formação social. O surgimento desse sujeito e a subjetividade dos indivíduos como seu produto revelam os limites da análise anteriormente apresentada: uma subjetividade autônoma não tem como emergir espontaneamente a partir das contradições do próprio sistema como se esperava.

No primeiro volume de *O Capital* (1867), Marx, com a categoria de fetichismo da mercadoria, como observa Georg Lukács (1885-1971), em *História e Consciência de Classe* (1923), apresenta a estrutura da relação mercantil como o protótipo de todas as formas de objetividade e subjetividade da sociedade burguesa. Antes do advento da sociedade burguesa, o capital comercial é apenas o movimento de mediação entre extremos que não domina e situações que não cria. Com o capitalismo moderno, a forma mercantil se torna a forma de dominação efetiva sobre o conjunto da sociedade (LUKÁCS, 2003, pp. 194-197). O fetichismo é a aparência que um objeto adquire pela naturalização de certas características que, na verdade, foram-lhe atribuídas socialmente. No caso da forma mercadoria, um objeto adquire esta aparência pela naturalização do valor que lhe fora atribuído por meio de determinadas relações sociais. Sendo o valor uma forma de equivalência, a relação entre diferentes produtos se torna possível sem a necessidade de qualquer intermediação, ou seja, as relações entre as mercadorias se

tornam autônomas em relação aos seus produtores. Dada esta aparência, as relações sociais entre produtores são ocultadas. Como afirma Marx:

O caráter misterioso que o produto do trabalho apresenta ao assumir a forma mercadoria, donde provém? Dessa própria forma, claro. A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social de seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre produtos do trabalho (MARX, 1982, p. 80).

O valor, tornando-se uma propriedade natural da mercadoria, faz com que o trabalho apareça como uma propriedade objetiva dos seus produtos, ou seja, o trabalho não aparece senão como um valor contido na mercadoria, ou, como afirma o próprio Marx:

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos. (MARX, 1982, p. 81)

Portanto, o trabalho não pode mais ser reconhecido como o que de fato é, a saber, como um processo social. A relação social entre produtores só se efetua, então, na forma de uma relação entre produtos, ou como diz Marx, “Uma relação social definida, estabelecida entre homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 1982, p. 81). Mas, como ainda afirma Marx: “Esse fetichismo do mundo das mercadorias decorre [...] do caráter social próprio do trabalho que produz mercadorias” (MARX, 1982, p. 81). Em outros termos, essa realidade não é natural nem existiu desde sempre, porque diz respeito a um momento específico da história, que é o do capitalismo. Quando o pensamento burguês analisa cientificamente essa forma de vida própria do capitalismo segue, segundo Marx, uma rota oposta a de seu verdadeiro desenvolvimento histórico. Começa quando já estão concluídos os resultados do processo de desenvolvimento. Assim, diz Marx que:

As formas que convertem os produtos do trabalho em mercadorias, constituindo pressupostos da circulação de mercadorias, já possuem a consistência de formas naturais da vida social, antes de os homens se empenharem em apreender não o caráter histórico dessas formas, que eles, ao contrário, consideram imutáveis, mas seu significado. (MARX, 1982, p. 84)

De acordo com Marx, é justamente essa forma acabada do mundo das mercadorias, a forma dinheiro, que realmente dissimula o caráter social dos trabalhos privados e, conseqüentemente, as relações sociais entre os produtores particulares. Essas formas constituem as categorias da economia burguesa. São formas de pensamento válidas, objetivas desde que ajustadas às relações desse modo de produção historicamente definido, que é o da produção de mercadorias.

A descrição de Marx da transformação, nos domínios do sistema capitalista, das relações sociais em relação entre coisas e da relação entre coisas em relações sociais é, para Lukács, a estrutura da consciência de uma sociedade no momento em que entra em cena a produção de mercadorias. Com o advento do capitalismo, a relação de dominação direta, isto é, pessoal dá lugar a uma dominação impessoal realizada pela totalidade das relações econômicas. Com isso, a dominação recai sobre todos os indivíduos que vivem sob o império do capitalismo e não apenas sobre uma classe específica seja ela a burguesa ou a proletária (Lukács, 2003, p. 309). Nesse sentido, observa Finelli que Marx, em sua obra *O Capital*, encontra um sujeito de outra natureza que não tem mais uma forma humana. Esse novo sujeito é o próprio capital que se apresenta como uma riqueza abstrata de natureza apenas quantitativa, cujo fim único é o de acumular a própria quantidade, submetendo a tal escopo o mundo todo da existência concreta e qualitativa. Não é por acaso que na referida obra os sujeitos humanos apareçam como que privados de qualquer importância e autonomia pessoal, ou seja, não como sujeitos dotados de livre vontade e capazes de, com a própria iniciativa, modificar o curso das coisas, mas apenas como *Charactermasken*, isto é, como máscaras teatrais, que apenas representam personificações de papéis e funções econômicas. A lógica desse novo sujeito, então descoberto, implica uma modificação profunda na ótica precedente de Marx, de tal maneira que o trabalho não aparece mais como a expressão da criatividade do ser humano. O objeto de estudo de então não é mais um sujeito humanista e sua história de alienação e reapropriação, mas a constituição de uma totalidade social a partir de uma riqueza abstrata como a do capital e de sua inesgotável acumulação, ou seja, tem como tema prioritário o modo pelo qual uma riqueza abstrata se torna sujeito da reprodução social, subordinando à lógica quantitativa e impessoal do seu crescimento o mundo todo dos valores de uso e das subjetividades humanas concretas (FINELLI, 2013, pp. 2-4).

### **Considerações sobre a subjetividade nos *Grundrisse***

Também nos *Grundrisse* a subjetividade aparece como produto do processo de produção. Nessa obra, Marx critica a forma pela qual são representadas, pelos economistas, as relações gerais entre produção, distribuição, troca e consumo, qual seja, de que na produção, os membros da sociedade se apropriam, elaborando e configurando os produtos da natureza às necessidades humanas; a distribuição determina a proporção em que o indivíduo particular participa desses produtos; a troca o provê dos produtos particulares nos quais deseja converter a cota que lhe coube da produção; no consumo, finalmente, os produtos devêm objetos do desfrute, da apropriação individual. Nesse movimento, acontece que a produção aparece como o ponto de partida; o consumo, como ponto final; a distribuição e a troca, como o meio-termo. Como afirma Marx:

Produção, distribuição, troca e consumo constituem assim um autêntico silogismo; a produção é a universalidade, a distribuição e a troca, a particularidade, e o consumo, a singularidade na qual o todo se unifica. Esta é certamente uma conexão, mas uma conexão superficial. (MARX, 2011, p. 62)

Nesse silogismo, a produção figura como que determinada por leis naturais universais; a distribuição, pela causalidade social; a troca interpõe-se entre ambos, como movimento social formal; e o consumo, concebido como finalidade propriamente dita, é situado fora da economia.

Para Marx, produção, distribuição e consumo não podem ser entendidos como esferas plenamente independentes entre si. É isso que ele procura desconstruir, demonstrando que produção é consumo assim como consumo é também produção. Toda produção envolve consumo de matéria-prima e forças vitais. Do mesmo modo, todo consumo é gerado pela necessidade de se produzir alguma coisa. É assim que pelo consumo de certos elementos naturais é produzida uma planta ou outro ser vivo qualquer, como o próprio homem. Nesse sentido, diz Marx:

Logo, a produção é imediatamente consumo e o consumo é imediatamente produção. Cada um é imediatamente o seu contrário. Mas tem lugar simultaneamente um movimento mediador entre ambos. A produção medeia o consumo, cujo material cria, consumo sem o qual lhe faltaria objeto. Mas o consumo também medeia a produção ao criar para os produtos o sujeito para o qual são produtos. Somente no consumo o produto recebe o seu último acabamento. (MARX, 2011, p. 64)

Sem o consumo os produtos são produtos apenas potencialmente. É o que acontece, por exemplo, com uma estrada de ferro construída, mas ainda fora de uso: só é estrada de ferro potencialmente. Portanto, se é verdade que sem produção não há consumo, então também é verdade que sem consumo a produção é inútil. Além disso, na medida em que o consumo cria a necessidade de nova produção ele é o fundamento ideal internamente impulsor da produção, que é o seu pressuposto. Do lado da produção, é ela que cria o objeto a ser consumido sem o qual não haveria consumo. Mas a produção não cria apenas o objeto para o consumo. Criando o objeto, também cria o modo de consumo, ou seja, os consumidores. A produção não fornece apenas um material à necessidade, mas também uma necessidade ao material. É o que Marx esclarece com o seguinte exemplo:

A necessidade que o consumo sente do objeto é criada pela própria percepção do objeto. O objeto de arte- como qualquer outro produto- cria um público capaz de apreciar a arte e de sentir prazer com a beleza. A produção, por conseguinte, produz não somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto. (MARX, 2011, p. 66)

Em suma, se a produção cria o objeto, o modo e o impulso do consumo, esse, por sua vez, produz a disposição do produtor, na medida em que o solicita como necessidade que determina a finalidade. Assim, produção, distribuição e consumo são momentos de um mesmo ato. Nas passagens acima, como podemos notar, também ocorre uma segunda desconstrução, a saber, a da separação entre sujeito e objeto, pois no movimento da produção, distribuição e consumo não é apenas o objeto que é criado, mas igualmente o sujeito para esse objeto. Como afirma Marx: “Mas não é somente o objeto que a produção cria para o consumo. Ela também dá ao consumo sua determinabilidade, seu caráter, seu fim (MARX, 2011, p. 65). Para esclarecer:

Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e

dente. Por essa razão, não é somente o objeto do consumo que é produzido pela produção, mas também o modo do consumo, não apenas objetiva, mas também subjetivamente. (MARX, 2011, pp. 65-66)

Por isso, a subjetividade não pode ser considerada como elemento independente do processo produtivo. Na verdade, objeto e sujeito pertencem a um mesmo plano. Essas são as condições e os limites dentro dos quais podemos pensar a formação da subjetividade e a emergência de um sujeito. Uma noção de sujeito que não pode mais ver a realidade de um ponto de vista privilegiado, porque ele mesmo é um produto dela.

De acordo com Read, o que Marx demonstra nas passagens acima é que, para a economia política clássica, produção e consumo, o ponto de partida e o ponto de chegada, estão fora da história, porque são entendidos como que governados por leis naturais, por uma constante antropológica de necessidade e reprodução. Apenas a distribuição e a circulação são reconhecidas como propriamente históricas. Assim sendo, há apenas diferentes tipos de propriedades e diferentes formas de direitos, mediando, mas sem alterar a relação natural de necessidade. A economia política clássica parte, então, de uma concepção implícita de subjetividade fundada em uma antropologia estática de necessidade e troca. Marx, ao invés, desenvolve uma antropologia que não prende a subjetividade à coordenadas de necessidade e escassez que estariam fora da história, considerando a subjetividade simultaneamente como produzida e produtora (READ, 2002, p. 127). Ao invés de manter a simples causalidade linear de necessidades naturais e mediações históricas, ele desenvolve um pensamento de complexas relações de produção, troca e consumo, nas quais todo ato determina e cria o outro. Em suma, para Read, as relações entre produção, consumo e distribuição devem ser consideradas como a exposição de um pensamento do ponto de vista da imanência. É isso que Marx procura demonstrar quando estabelece uma identidade imediata entre produção e consumo. A subjetividade não é um elemento externo, mas constitutivo do modo de produção. Seu status histórico é o de algo ao mesmo tempo produzido e produtor do modo de produção. É isso que diferencia a crítica materialista da economia dos economistas clássicos. Produção é sempre produção tanto de sujeitos quanto de objetos. Nesse sentido, a produção não é uma atividade restrita ao domínio da economia (READ, 2002, pp. 128-130).

## **As teses do materialismo histórico e a II Internacional**

Antes de qualquer conclusão é preciso levar em conta que a discussão sobre a formação da subjetividade e sua função na ruptura com o *status quo* não é, como fora dito anteriormente, um assunto novo. Apenas mencionando um fato muito conhecido, durante a vigência da II Internacional (1889-1916) surge uma interpretação que se torna então dominante, ou seja, a de que o processo histórico é dirigido por leis próprias e objetivas que independem da vontade dos indivíduos e de que a subjetividade, por sua vez, seria a consequência e não a causa desse processo. Qualquer tentativa de interferência no seu curso deveria ser interpretada negativamente como reação que, consciente ou inconscientemente, distorceria os fatos tanto no sentido de se evitar a completa destruição da velha ordem, mantendo dissimuladamente interesses particulares ou de classe, quanto no de inventar uma falsa revolução. Além disso,

entendia-se que haveria o risco de deturpar a nova subjetividade, pois essa deveria se formar no curso dos acontecimentos como resultado do processo dialético de contradição da sociedade capitalista. Assim, uma verdadeira revolução não pode ser obra do arbítrio, porque ela não pode, simplesmente, ser inventada. Em outros termos, a verdadeira revolução não é obra do arbítrio dos homens, porque ela é consequência necessária de um processo que tem suas próprias leis. A partir de certo momento, essa concepção das teses do materialismo histórico também se torna a versão oficial da III Internacional (1919-1943).

Muitas críticas surgiram em relação a essa versão das teses do materialismo histórico, acusando-a de determinista. A responsabilidade por essa concepção é geralmente imputada a Engels, que com o *Anti-Dühring* (1878) procura sistematizar as teses do materialismo histórico. Como podemos observar no *Prefácio da Segunda Edição*, o próprio Engels apresenta a referida obra como uma “exposição mais ou menos coerente do método dialético e da ideologia comunista defendida por Marx e por [ele], numa série de domínios bastante vastos” (ENGELS, 1979, p. 9). Trata-se, segundo suas palavras, de uma sistematização dos fundamentos gerais da concepção materialista de Marx com a qual ele havia colaborado. Podemos dizer que essa obra representa um grande esforço no sentido de encontrar as leis que dominam tanto o pensamento quanto a natureza. A partir disso, a dialética é entendida como o estudo “das leis gerais que presidem à dinâmica e ao desenvolvimento da natureza e do pensamento” (ENGELS, 1979, p. 120). Portanto, a dialética é entendida como uma lei universal e científica. A principal preocupação de Engels era a de conferir aos pressupostos materialistas um caráter científico, que também era uma preocupação do próprio Marx. Mas uma consequência importante da equivalência entre mundo natural e humano é a da ausência da relação dialética entre sujeito e objeto. Na natureza não há um sujeito. O resultado desse esforço leva à conclusão de que a mesma objetividade que se faz presente nas leis da natureza também se faz presente nas leis do mundo humano. Secundária se torna, então, a importância da subjetividade no processo revolucionário.

Embora a responsabilidade pela introdução do determinismo tenha sido imputada a Engels, para Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), o determinismo, teria sido, na verdade, introduzido pelo próprio Marx no momento em que ele adota o paradigma científico-naturalista, eliminando o sujeito do processo revolucionário. De acordo com o filósofo francês, isso pode ser verificado a partir de 1850 com o socialismo científico quando, então, a dialética se torna “a simples constatação de certos aspectos descritivos da história ou mesmo da natureza” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 75). Isso quer dizer que, de acordo com Merleau-Ponty, não se trata apenas de erro de interpretação, mas de um problema interno do próprio pensamento de Marx. Como ele ainda escreve em *As Aventuras da Dialética* (1955): “Esse circuito que sempre leva da dialética ao naturalismo não pode, portanto, ser vagamente imputado aos epígonos: ele tem necessariamente de conter uma verdade, traduzir uma experiência filosófica” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 77)<sup>1</sup>.

---

1 É preciso também mencionar que contra a versão dominante da II Internacional, aparecem importantes nomes dentro do próprio marxismo. Na mencionada obra de Merleau-Ponty, Georg Lukács (1885-1971), com sua *História e consciência de classe* (1923), é apontado como uma reação à concepção cientificista do marxismo. Além de Merleau-Ponty, outros estudiosos também comentam sobre reações ao determinismo. Michel Löwy, em seu ensaio

No entanto, alguns anos depois de Merleau-Ponty ter escrito seu ensaio, o filósofo Louis Althusser (1918-1990), em suas obras *Pour Marx* (1965) e *Lire le capital* (1966), propõe uma leitura da obra de Marx baseada numa ruptura epistemológica da maturidade com a juventude. Althusser defende a tese de que uma nova teoria surge nos escritos de Marx a partir de 1845 e é essa teoria que constitui a concepção materialista da história. De acordo com essa teoria, não existem argumentos que possam sustentar uma unidade, do início ao fim, na obra de Marx. Por isso, não é possível separar, nas obras do jovem Marx, elementos idealistas de materialistas e, por uma comparação e confronto, concluir com a ideia de que exista um sentido nesses textos que possibilite uma relação deles com as teses da maturidade. Somente uma leitura dos textos de juventude à luz dos textos da maturidade possibilita a separação entre esses diferentes elementos e a conclusão de uma unidade ou sentido na obra do pensador alemão. Althusser defende a existência de uma ruptura epistemológica por meio da qual o Marx da maturidade abandona muitas de suas teses iniciais (ALTHUSSER, 1979, pp. 45-49). Em suma, onde Merleau-Ponty acusa a eliminação do sujeito do processo de contradição, Althusser vê uma guinada na qual Marx se liberta dos resquícios de idealismo, espiritualismo e humanismo, ainda presentes em seu pensamento nas noções de homem, sujeito, consciência, subjetividade. Em *A querela do humanismo*, Althusser afirma que a retomada justificada da Dialética da Natureza, por muitos marxistas modernos, não tem uma função ideológica, mas razões epistemológicas ligadas à categoria fundamental à qual se apoia *O capital*, isto é, a categoria de processo sem sujeito. Mais do que um papel ideológico contra o espiritualismo em favor do materialismo, ela tem um papel epistemológico positivo contra a categoria de alienação de um sujeito a favor da categoria de processo sem sujeito, que para Althusser é a negação de uma dialética teleológica (ALTHUSSER, 2002, p. 58)<sup>2</sup>.

## Conclusão

É preciso considerar, como fora dito inicialmente, que Marx nunca sistematizou as teses do materialismo histórico. Por isso, as dificuldades para se tratar de questões como a da formação da subjetividade e da constituição do sujeito aparecem com

---

*Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*, fala da tentativa de superar a versão positivista do marxismo, dominante tanto na II quanto na III Internacional. Foi o que fizeram Lukács e Antonio Gramsci (1891-1937), introduzindo uma versão dialética humanista e historicista (LÖWY, 1990, p. 97). Também Perry Anderson diz, em *Considerações sobre o marxismo ocidental*, que uma nova tendência de interpretação da obra de Marx se forma a partir de Lukács, Gramsci e Karl Korsch (1886-1961). Para Anderson, essa nova tendência, por ele designada de marxismo ocidental, se distancia das questões econômicas, ocupando-se principalmente de temas relativos às superestruturas (ANDERSON, 2004, pp. 69-71). Portanto, em todos esses pensadores é evidente a preocupação com uma prática política que pudesse tirar o proletariado da inércia, consequência da expectativa do desmoronamento automático do capitalismo.

- 2 Como consta do *Dicionário do pensamento marxista*, de Bottomore, para Althusser, a semelhança entre os primeiros escritos de Marx e os de sua maturidade são apenas superficiais. Nesse sentido, o jovem Marx propõe um drama ideológico da alienação e da autorrealização humanas, tendo a condição humana como autora de seu destino que se desdobra e realiza, aproximadamente, como o espírito do mundo em Hegel. No Marx da maturidade, porém, há uma ciência, isto é, o materialismo histórico com a teoria das formações sociais e de sua história e os conceitos de sua explicação estrutural, a saber, as forças produtivas e as relações de produção, a determinação pela economia, a superestrutura, o Estado e a ideologia. Trata-se, portanto, de dois sistemas radicalmente diversos (BOTTOMORE, 1988, pp. 9-10).



frequência. Mas, independentemente disso, algumas considerações devem ser feitas. Retomando as *Teses Ad Feuerbach*, particularmente a décima primeira tese, a questão fundamental para Marx é a de elaborar uma crítica comprometida e capaz de realizar uma transformação do mundo. Disso decorre a necessidade de estabelecer uma relação entre pensamento e realidade. Sendo esse o objetivo principal, não parece possível, talvez nem viável, a separação entre fatores subjetivos e objetivos. Aliás, já na primeira das mencionadas teses ele condena exatamente essa separação. Assim, uma nova noção de sujeito deveria ser encontrada fora do terreno da abstração. Mas encontrar uma noção satisfatória de sujeito dentro dos limites da experiência puramente empírica, isto é, tão somente como resultado das contradições da realidade concreta, não deixa de impor sérias dificuldades. Em algum momento e de algum modo é necessário que seja dada uma unidade à experiência. Sem essa unidade não há um sujeito e o processo histórico seria, de fato, um processo sem sujeito como afirma Althusser. Todavia, mesmo nesse caso não se exclui, necessariamente, certa intervenção da ação humana, desde que concebida como participação indireta sem a forma determinada de um sujeito. Se, de um lado, a subjetividade não pertence a uma realidade independente e diversa daquela do mundo objetivo, porque sua formação se dá na relação dos indivíduos entre si e deles com o mundo, também não há uma realidade objetiva independente da subjetividade ou do pensamento, porque a realidade objetiva é um produto da história e da ação humana. Portanto, fatores objetivos e subjetivos encontram-se entrelaçados. Por tal razão, a subjetividade, como consciência de um determinado momento, aparece sempre dentro de certos limites, pois não há como sair da história para observá-la como objeto separado do sujeito. O fato é que o sujeito em questão não pode mais ver a história de um ponto de vista privilegiado, porque ele se forma e se move dentro dela. É por isso que cada época da história tem seus próprios problemas ou tarefas, ou seja, que não dá para levar para outra época problemas que não são dela. É nesse sentido que Marx disse que toda sociedade só se propõe tarefas que pode resolver, pois essas tarefas só aparecem onde já existem as condições materiais para sua solução. Mas também define o papel das ideologias, portanto, do fator subjetivo, na relação entre as estruturas materiais de produção e as superestruturas ideológicas, ou seja, é a forma pela qual os homens tomam consciência do conflito e o levam até o fim. Portanto, não exclui a iniciativa da ação humana. No entanto, diante do conjunto dessas condições, de fato, não há mais espaço para a noção tradicional ou clássica de um sujeito soberano. Mas, então, não haveria mais a possibilidade de se falar de algum modo de um sujeito? Não haveria na obra de Marx elementos para outra noção de sujeito? Se as dificuldades aparecem no que diz respeito ao aspecto subjetivo, também é verdade que com a obra de maturidade de Marx, especialmente com *O Capital*, a formação da subjetividade e a constituição de um sujeito não podem mais ser consideradas na perspectiva de um processo espontâneo, isto é, como resultado apenas das contradições do sistema vigente. Como observa Finelli, é justamente na obra de maturidade de Marx, isto é, em *O Capital*, que a falta de um tratamento adequado sobre a formação da subjetividade vem à tona. Essa lacuna se torna um sério problema, porque a força propulsora da revolução, anteriormente revelada, não mais aparece como tal. Na referida obra, a categoria trabalho passa a ser analisada como uso da força de trabalho, portanto não mais como categoria neutra. Se não há mais

uma visão neutra das forças produtivas, então não é mais possível a emergência da consciência do processo de ruptura como consequência, pura e simples, da contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção. Com isso, uma lacuna, que ainda não era exatamente um problema nas obras que antecederam *O Capital*, se torna agora evidente. A categoria central de sua análise deixa de ser o trabalho e passa a ser o uso da força de trabalho. A partir disso, não é mais possível renunciar a uma análise realmente crítica da tecnologia e dos processos de trabalho nem é possível renunciar a uma crítica da fé no automatismo da história a partir da potência daquele sujeito pressuposto pelos conflitos e contradições (FINELLI, 2013, pp. 2-4). Se com *O Capital* não há mais razão para a confiança num certo automatismo do processo de emancipação, então é necessário redefinir o lugar da formação de uma subjetividade política. Fundamental deve ser a desconfiança em qualquer tipo de automatismo a fim de que se possa elaborar uma prática política mais ativa e sensível às novas formas de exploração do trabalho e da vida em geral, principalmente, numa época em que tudo muda muito rapidamente. O papel de uma crítica atenta às mudanças que se impõem por força da modernização da sociedade é indispensável. Nesse sentido, afirma Read que:

Se alguém tiver a audácia de tentar uma análise da atual conjuntura, uma análise que não se satisfaça simplesmente com a circulação das palavras de ordem do pós-modernismo e da globalização, mas que tente localizar as contradições reais e tensões que animam o presente, então tal análise deve começar a partir da íntima relação entre capitalismo e subjetividade. [...] Isso pode ser visto no modo pelo qual conhecimentos, afetos e gostos têm sido incorporados ao processo de produção. No capitalismo contemporâneo (é difícil hoje em dia manter a denominação 'capitalismo tardio') não são apenas mercadorias que são produzidas e consumidas, mas 'estilos de vida', formas de perceber, pensar e agir. É essa nova realidade que o pensamento crítico deve confrontar e transformar. (READ, 2002, p. 125)

Concluindo, parece claro que, mesmo considerando todas as dificuldades, a questão da subjetividade não pode ser tratada como um assunto secundário. Se fosse, como explicar então o debate que vem de longa data e ainda continua? De qualquer modo, não deixa de ser uma importante tarefa da teoria crítica a busca de novos caminhos para pensar a formação de uma subjetividade autônoma em relação ao *status quo*. Uma tarefa que deve ser sempre realizada de acordo com a dinâmica da história.

## Referências

ALTHUSSER, L. *A Favor de Marx*. Tradução de Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ALTHUSSER, L. A querela do humanismo 2. In: *Crítica Marxista*. N. 14. Tradução de Laurente de Saes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

ANDERSON, P. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

BERLIN, I. *Karl Marx: su vida y su entorno*. Traducción de Alan Rayan. Madrid: Alianza Editorial SA, 2000.

BOTTOMORE, T. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1988.

ENGELS, F. *Anti Dühring*. Coleção: Pensamento Crítico. Vol. 9. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FINELLI, R. Karl Marx e Il suo deficit originario. In: *Consecutio Temporum*, nº 5, Roma: Ottobre 2013.

LÖWY, M. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. Coleção Debates. Tradução de Myrian Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista. São Paulo: Editora Perspectiva/Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. Ad Feuerbach. In: *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007a.

MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007b.

\_\_\_\_\_. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007c.

MARX, K. Prefácio à Para a Crítica da Economia Política. In: *Para a Crítica da Economia Política*. Tradução de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *O Capital: O processo de produção do capital*. Vol. 1. Tradução: Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: DIFEL, 1982.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. E-book. São Paulo: Editora Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

MELO, R. A teoria de emancipação de Karl Marx. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 18, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

READ, J. A fugitive thread: the production of subjectivity in Marx. *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, vol. 13, 2002.

**Recebido em:** 21/Jul/2019 - **Aceito em:** 01/Jun/2020.

# A pedagogia erótica de Platão nas narrativas de Marguerite Duras e Clarice Lispector

## *La pédagogie érotique de Platon sur les narratifs de Marguerite Duras et Clarice Lispector*

**João Paulo Melo Fernandes**

Mestre em Literatura Comparada pela UFC  
jpfernandes@ufc.br

**Denise Rocha**

Professora de Literatura Comparada da UFC  
rocha.denise57@gmail.com

**Resumo:** Este artigo, segundo o discurso de Pausânias em *O banquete* de Platão, faz um diálogo entre a educação pederástica grega e a relação erótico-pedagógica que se estabelece entre os pares das narrativas *O amante* (1984), de Marguerite Duras (1914-1996), e *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* (1969), de Clarice Lispector (1920-1977). A análise comparativa entre esses dois romances escritos na segunda metade do século XX não apenas destaca a produção de uma literatura de autoria feminina, como evidencia de forma intimista o conceito de *Ars Erotica* proposto por Michel Foucault (2015), cuja contextualização histórica descreve que o sexo era visto como uma iniciação ao saber.

**Palavras-chave:** Clarice Lispector; Erotismo; Marguerite Duras; Pedagogia; Platão.

**Résumé:** Cet article, selon le discours de Pausanias dans *Le banquet de Platon*, fait un dialogue entre l'enseignement pédérastique grec et la relation érotique-pédagogique établie entre les couples du récit *L'Amant* (1984), de Marguerite Duras (1914-1996), et *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* (1969), de Clarice Lispector (1920-1977). L'analyse comparative entre ces deux romans écrits dans la seconde moitié du XXe siècle met en lumière non seulement la production d'une littérature d'autorité féminine, mais démontre aussi intimement le concept d'*Ars Erotica* proposé par Michel Foucault (2015), dont la contextualisation historique décrit que le sexe était considéré comme une initiation à la connaissance.

**Mots-Clés:** Clarice Lispector; Érotique; Marguerite Duras; Pédagogie; Platon.

## INTRODUÇÃO

Ainda que muito já se tenha escrito sobre o amor, tal temática é essencialmente uma fonte inexaurível de discussões. Como explicita Camille Dumoulié (2005, p. 34) em sua obra *O desejo*, ainda que no senso comum tal palavra esteja associada a uma variedade de termos historicamente ligados à ideia de atração ou vontade (*Eros*, *Cypris*, *epithumia*, *hormè*, etc.) é inevitável que esse *daimon*<sup>1</sup> platônico não seja alvo de interesse dos vários campos do saber que buscam entendê-lo, o que neste caso também não excetua os estudos literários.

A construção deste artigo nasceu da curiosidade de uma aplicação do texto de *O banquete*, da autoria de Platão, em duas obras literárias contemporâneas que versem sobre o tema de Eros numa perspectiva comparada. O foco desta análise é compreender a relação pedagógica que se estabelece entre os amantes dessas narrativas a partir do discurso de Pausânias, um dos convidados à celebração de Eros, promovida por Agatão. Assim, através das obras *O amante* (1984), de Marguerite Duras, e *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* (1969), de Clarice Lispector, pretende-se sublinhar aproximações sobre como o amor pode e deve ser ensinado à luz do pensamento platônico.

*O amante* é uma ficção de natureza autobiográfica, narrada por um “eu” feminino já envelhecido, que se volta para o seu passado, destacando principalmente o período de sua adolescência. Tal Narradora-personagem relata o envolvimento que teve, aos quinze anos e meio de idade, com um chinês doze anos mais velho e rico. Além do casal protagonista, são figuras importantes na história a mãe e os dois irmãos da Narradora: o mais velho, odiado, e o caçula, amado, com o qual a protagonista chega a insinuar uma relação incestuosa. Curiosamente, tais personagens são identificados por meio de epítetos, como “a menina” (a Narradora-personagem referindo-se a si mesma), “o amante de Cholen”, “a mãe”, “o irmão mais velho” etc.

*Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* apresenta episódios da vida de Lóri, jovem que se envolve sentimentalmente com Ulisses, um professor de Filosofia que pretende ensiná-la sobre o que são os “prazeres” da vida. Inusitadamente, esse “mestre de amor” se aproveita de exemplos do cotidiano para provocar em sua “aluna” as mais diversas sensações, desde a mais singela até a mais erotizante.

Parece justificável que tais obras escritas na segunda metade do século XX falassem francamente sobre sexualidade feminina através de escritoras e mulheres protagonistas: tratava-se de um momento histórico em que o mundo ocidental acabava de testemunhar a chamada “revolução sexual” das décadas de 1960 e 1970. Foi uma época de importantes rupturas sociais feministas, quando se discutia a ideia do amor livre, do uso do anticoncepcional e do estilo de vida *hippie* que entrava em franca oposição aos valores tradicionais da sociedade de antanho.

Em alguns países da Europa, e mesmo na América anglo-saxônica, se consolidava uma crescente desenvoltura erótica feminina até então silenciada e/ou ignorada pelos segmentos mais conservadores da sociedade. É o que declara Mary del Priore em *Histórias íntimas*, quando diz que:

---

1 Considerando que o texto de Platão se reporta a Eros como um ser intermediário entre os deuses e os mortais, o uso da expressão *daimon* parece ser a mais conveniente para indicar sua natureza, posição e ação, uma vez que outros termos como *demônio*, *espírito*, *gênio* ou *anjo* sejam imprecisos para identificá-lo.

A liberação [ou revolução sexual] significou a busca de realização no plano pessoal e a consciência de que ‘problemas sexuais’ não teriam lugar num mundo ‘normal’. Ao defender a ideia do ‘direito ao prazer’, os pais da época fabricaram um tipo de sofrimento: o que nascia da ausência do prazer. [...] O direito ao prazer tornou-se norma. E norma cada vez mais interiorizada. Apenas conformando-se a essa regra seria possível sentir-se feliz, alegre e saudável. (PRIORE, 2011, p.175)

Esse “direito ao prazer” promovido pela liberação sexual, e que até então era compreendido como um legado exclusivamente masculino, não só permitiu que as mulheres pudessem discutir abertamente sobre sexo, como também lhes deu a oportunidade de questionar seu próprio papel na sociedade. Por extensão, esse mesmo “direito” plasmou-se às expressões artísticas, de modo que no campo da ficção, escritoras como Duras e Lispector passam a desnudar desejos e intimidades femininas através das personagens de suas obras literárias.

Na leitura de *O amante* e *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, destaca-se a inexistência de interditos na exposição da sexualidade feminina, cujos textos expõem ao leitor o que até então jamais poderia ser escrito pela pena de uma mulher. Além disso, o que há em comum entre ambas as narrativas é o aspecto erotizante no contexto do que seria uma relação pedagógica estabelecida entre “a menina” e “o amante de Cholen”, bem como entre o casal Lóri e Ulisses.

## A PEDAGOGIA DE EROS

É na Grécia onde são encontradas as primeiras referências feitas a Eros (ou Cupido, para os romanos), o deus do Amor. Ao ser mencionado em obras como *Teogonia*, de Hesíodo, ou *Fedro* e *O banquete* de Platão, percebe-se a preocupação dos antigos helenos em compreender qual seria a finalidade da existência de Eros para a manutenção da harmonia no mundo. Não obstante, se a narrativa de Hesíodo se limita em tão somente descrever o surgimento de Eros como modo de organização do Caos, é nos textos de Platão onde se apresenta um estudo extensivo sobre a origem e a ação desse impetuoso deus, filho de Afrodite.

*O banquete* é um diálogo ambientado em Atenas, durante uma celebração em homenagem a Eros promovida por Agatão. Por ocasião deste evento, ele e alguns dos mais ilustres convidados da sociedade local, como Fedro, Pausânias, Erixímaco, Sócrates e Aristófanes (este último, o famoso comediógrafo) têm a oportunidade de fazer um discurso em tributo ao deus do Amor.

Entretanto, como esclarece José Américo Motta Pessanha em *Platão: as várias faces do amor*, cada posicionamento dos convidados ao banquete de Agatão parece atender simbolicamente ao modo sobre como cada geração da comunidade ateniense compreendia a ação de Eros, porquanto:

Percebe-se, assim, que a doutrina socrático-platônica sobre o amor emerge do texto do *Banquete* como aquilo que pôde ser resgatado de uma longa cadeia de memórias e esquecimento, no meio de uma série de discursos heterogêneos, provenientes de várias épocas e entremeados de lacunas. [...] o tema do amor existe na intermediação dos discursos, no campo plural da fala, da interlocução sustentada pela memória, mas marcada inevitavelmente pela incerteza e pelas omissões do esquecimento. (PESSANHA, 2009, p. 98)

Desse modo, durante a leitura de *O banquete*, destaca-se a fala inicial de Fedro, o qual apresenta Eros como um ardor que insufla os homens e os expõem ao perigo; pelas palavras de Pausânias, não há somente um, mas dois Eros — um primeiro, comum e vulgar, e outro, nobre e celestial; segundo Erixímaco, Eros é heterogêneo, mas busca uma harmonia; na concepção de Aristófanes, ao evocar a *cosmogonia*, Eros se incumbem em reunir o que foi dividido; no discurso de Agatão, Eros é belo, jovem e feliz, possuidor de virtudes e criador; e, por fim, nos termos de Sócrates, Eros, mesmo possuindo ascendência divina, possui carência e é filho da Necessidade, daí o seu caráter de eterna incompletude.

Desta maneira, em se relacionando o texto platônico à pedagogia do amor que se evidencia nas obras de Duras e Lispector, toma-se por empréstimo a fala de Pausânias em *O banquete*, quando este declara que:

Tradicionalmente aprovamos quando um indivíduo se devota voluntariamente ao serviço de outro indivíduo na crença de que isso o tornará melhor do ponto de vista da sabedoria, ou de qualquer outra parte da virtude, essa escravidão voluntária não constituindo também qualquer tipo de vileza ou servilismo. (PLATÃO, 2010, p. 51)

Com efeito, o trecho supracitado é um discurso que versa sobre a devoção que deve ser prestada por um indivíduo a outro. De forma análoga, no contexto de uma relação pedagógica, também caberia ao professor (devoto de seu conhecimento e obrigação) ensinar o seu aluno, ajudando-o a se tornar sábio e virtuoso. Em *História da sexualidade*, Michel Foucault (2015, p. 69) corrobora com essa mesma interpretação quando afirma que: “Na Grécia a verdade e o sexo se ligavam, na forma da pedagogia, pela transmissão corpo a corpo de um saber precioso; o sexo servia como suporte às iniciações do conhecimento [...]”.

Além disso, o posicionamento de Pausânias pressupõe a existência de um duplo divino: ora, se havia duas Afrodites, uma Celestial (Urânia) e outra Popular (Paudemiana), era justificável que existissem dois tipos de Eros. Contudo, se Pausânias ressalta que há dois tipos de amor, ele os distingue hierarquicamente, considerando que Eros Popular (mais corpóreo do que espiritual) seria aquele que alcança rapazes e moças, uma vez que este é o amor dos homens inferiores. Em contrapartida, Eros Celestial (moderado e menos lascivo) seria o amor [pederasta] dos homens pelos mancebos, os quais prefeririam o sexo que é mais forte e racional.

Ao discutir sobre a superioridade de Eros Celestial, o artigo *O conceito de amor no Banquete e no Fedro de Platão*, de Gabriela Rocha Rodrigues, ratifica que:

[...] este segundo Eros atua entre homens e mancebos, que possuem, além da identificação sexual, uma identificação superior, baseada na premissa de que caberia ao homem sábio educar o mancebo no caminho da virtude, e, àquele, deixar-se conduzir, partilhando ambos do único caminho para o amor virtuoso: o da servidão voluntária, onde amante e amado se auxiliam constantemente ao longo da vida. (RODRIGUES, 2014, p. 6)

Mais adiante em sua explanação, Pausânias faz um discurso político ressaltando a importância de Eros para a preservação do Estado, porquanto em certas cidades-estados gregas havia um consentimento social quanto à conquista de mancebos por homens,



para a prática de uma *Ars Erotica*<sup>2</sup> que visava desenvolver a Filosofia no espírito de seus cidadãos. No entanto, o mesmo não acontecia em outras *pólis*, as quais, segundo o texto platônico, seriam governadas por homens bárbaros.

Ao tocar no assunto da Educação, o discurso de Pausânias não apenas faz uma crítica à atividade pedagógica dos sofistas, mas reafirma que Eros Celestial (representado pela *pederastia*) deve ser incentivado e favorecido pela sociedade, porquanto é fundamental para a manutenção do Estado grego. Segundo Luana Neres de Sousa, em *A pederastia em Atenas no período clássico: relendo as obras de Platão e Aristófanes*, sabe-se que a despeito da natureza desse tipo de relação “[...] o que prioritariamente estava em foco era o conhecimento passado do erasta para o erômeno, o desenvolvimento intelectual do jovem” (SOUSA, 2008, p. 61).

Neste quesito, é pertinente identificar quem são, respectivamente, o *erasta* e o *erômeno* no contexto sociocultural grego: o primeiro é o homem adulto e livre, que tem com o segundo, isto é, um rapazinho, uma relação erótica, com finalidade pedagógica. Desse modo, é possível chegar ao cerne da questão que se estabelece entre “professor” e “aluno” pelo viés amoroso, pois conforme o discurso de Pausânias lê-se que:

De fato, quando *amante* [erasta] e *rapazinho amado* [erômeno] juntam-se, cada um é norteado por sua própria regra de conduta, o primeiro entendendo como justificado prestar qualquer serviço ao amado que lhe concede seus favores, e o segundo entendendo como justificado disponibilizar quaisquer atenções àquele que o torna sábio e virtuoso; quando o mais velho é capaz de contribuir muito para o mais jovem tornar-se mais sábio e melhor, na sua insuficiência, ganhando em educação e em todos os saberes... então, e somente então, na convergência dessas duas regras num só ponto, há nobreza em um rapazinho amado aceitar um amante. (PLATÃO, 2010, pp. 51-52)

A explicação para a anuência da pederastia no seio da sociedade ateniense é descrita historicamente como parte de um “currículo” educativo que vislumbrava preparar o futuro cidadão para o exercício da democracia. Tal indivíduo de origem nobre (isto é, o *eupátrida*) deveria receber um tratamento mais refinado do que o homem comum (servos e escravos), assim que a educação do primeiro consistia em estudos de filosofia, música, literatura e história que só poderiam ser mais bem assimilados por meio da relação pederástica.

Desse modo, vê-se por qual motivo a pederastia era aceita entre os membros da sociedade grega à época de Platão: tal “estratégia” pedagógica funcionava como uma espécie de controle do Estado sobre os cidadãos. Tal relação partia do pressuposto que “Uma vez que o homem não soubesse controlar os seus impulsos sexuais e se deixasse ser escravizado por eles [os erastas], desobedecendo às regras de conduta pederástica, não saberia se comportar adequadamente na Assembleia [...]” (SOUSA, 2008, p. 47).

Com efeito, através da pederastia, o futuro eupátrida aprenderia a controlar suas paixões visando sempre o bem comum da sociedade. Tamanha era a importância dessa prática educativa, que se um erasta não fosse considerado bom político, logo não poderia tornar-se mestre de um erômeno. Em contrapartida, nesse jogo erótico

---

2 Conceito utilizado por Michel Foucault (2015, p. 64) para referir-se às práticas culturais das antigas sociedades orientais (Japão, China, Índia) e ocidentais (Grécia e Roma), nas quais o sexo era entendido como um meio de iniciação ao saber.

que se estabelece entre o homem mais velho e o rapazinho, o segundo jamais poderia ceder facilmente às investidas do primeiro, pois de outra maneira ele não se tornaria um eupátrida capaz de resistir às reivindicações de classes subalternas. Abaixo, a fala de Pausânias ilustra esse mesmo pensamento, quando diz:

Suponhamos que um jovem tivesse um amante por ele considerado rico, e que depois de ceder a ele visando ao seu dinheiro se visse enganado e sem a perspectiva de qualquer dinheiro, tendo afinal o amante se revelado um homem pobre. Isso seria vil de uma forma ou de outra, porquanto o jovem teria manifestado seu caráter, revelando-se pronto a fazer qualquer coisa a qualquer pessoa por dinheiro, o que não é nobre. Por idêntica razão, quando alguém cede a um amante na suposição de que se trata de um homem bom e na expectativa de que fará de si alguém melhor graças à amizade desse amante, e em seguida se vê enganado na medida em que seu amante se revela uma pessoa vil e carente de virtude, mesmo nessa situação não há vergonha em haver sido enganado, mas nobreza. [...] A conclusão é que ceder ao amante visando à virtude é nobre, independentemente do resultado. (PLATÃO, 2010, p. 52)

No entanto, à parte do contexto histórico que engendrou o cultivo dessa relação erótico-pedagógica, em *O banquete* também se aborda o assunto da pederastia. Ainda que o debate dessa “pedagogia do amor” seja recorrente em várias passagens do texto platônico, o discurso de Pausânias se destaca dos demais pela afirmação de que o objetivo principal da relação pederástica sempre buscava alcançar o belo. Para a sociedade grega, o jogo erótico entre erasta e erômeno não implicava necessariamente na prática da cópula, pois o princípio educador era “amar” sem que houvesse a necessidade de um contato sexual. Exceções à regra? Sim, mas que na prática era condenável aos olhos dos demais cidadãos atenienses.

Desse modo, vê-se que na prática da pederastia caberia ao erasta ensinar o jovem amado a dominar seu próprio desejo, sempre com o propósito de torná-lo um bom cidadão; ao erômeno, este deveria mostrar-se servil e obediente conquanto devesse resistir às investidas eróticas de seu mestre. Neste bojo, ainda que tal defesa à relação pederástica seja recorrente nos diálogos dos convidados de *O banquete*, o pensamento platônico se traduz, neste caso, como uma pedagogia do Eros Celestial representando a eterna busca de conduzir o homem para o bem.

## **A RELAÇÃO PEDAGÓGICA DOS AMANTES EM MARGUERITE DURAS E CLARICE LISPECTOR**

A partir da fala de Pausânias, é possível estabelecer um diálogo entre a dinâmica do envolvimento erótico-pedagógico vivenciado pelos pares das narrativas de *O amante* (“a menina” e “o amante de Cholen”) e *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* (Lóri e Ulisses) com a relação pederástica referenciada por Platão em *O banquete*.

Não obstante, entende-se que a despeito do texto platônico tratar circunstancialmente de uma relação entre indivíduos do mesmo sexo, isso não constitui um empecilho para que se possa estender tal relação pedagógica para um contexto de heterossexualidade, como acontece nas obras de Duras e Lispector. Ademais, vale lembrar que na antiga Grécia o conceito de homossexualidade, tal como hoje se concebe, não é o mesmo daquele contexto histórico. Como foi discutido no início deste artigo, a pederastia

possuía uma finalidade unicamente instrutiva e esta, ainda que com exceções, era parte de um “currículo” que pretendia conduzir os jovens eupátridas à maturidade.

Não à toa, logo após a fala de Pausânias, Erixímaco, manifestando seu louvor a Eros Celestial (a pederastia), estende o poder de influência deste deus ao envolvimento amoroso entre homens e mulheres, o qual deve agir como uma espécie de regulador da temperança, assim que para ele:

Eros não se limita a ser um impulso das almas humanas para a beleza humana, sendo sim a atração de todos os seres vivos para uma multiplicidade de coisas, a qual atua nos corpos de todos os animais e de tudo que se desenvolve sobre a Terra, e praticamente em tudo que existe; e aprendi quão grandioso, maravilhoso e universal é o governo desse deus sobre todas as coisas, quer humanas [independentemente de gênero] quer divinas. (PLATÃO, 2010, p. 53)

Ora, o posicionamento de Pausânias ilustra que Eros e sua pedagogia estão em toda parte, não delimitando seu campo de ação ao gênero dos indivíduos. Portanto, pode-se concluir que o que se entende por pederastia no contexto platônico nada mais é do que o retrato de uma práxis social. É com essa prerrogativa que se torna possível relacionar o discurso de Platão com os textos de Marguerite Duras e Clarice Lispector.

Em *O amante*, as recordações da Narradora-personagem (“a menina”) falam da influência de duas pessoas importantes em sua vida — a mãe, professora de matemática, e o chinês (“o amante de Cholen”), doze anos mais velho que ela, o seu primeiro amante. Ao mencionar sua genitora, “a menina” diz que:

Minha mãe, professora, quer que a filha faça o secundário. O que você precisa é do secundário. O que era suficiente para ela não é mais para a menina. O secundário e depois prestar concurso para ser professora de matemática. Sempre ouvi essa ladainha, desde os meus primeiros dias de escola. Nunca pensei em escapar ao concurso para o magistério, ficava feliz que ela esperasse isso. (DURAS, 2012, pp. 8-9)

Em paralelo ao texto supracitado, percebe-se que a subordinação da Narradora-personagem à autoridade materna é similar ao do contexto grego à época de Platão. Segundo “a menina”, a mãe quer que ela se torne professora e que faça o secundário, o que ela demonstra aceitar de bom grado, porquanto afirma que desde a infância se sentia feliz por atender ao desejo de sua genitora.

Não diferente do que ocorria na sociedade de Atenas, os filhos dos eupátridas também deveriam aquiescer à vontade de seus pais, cujo fim sempre vislumbrava torná-los cidadãos. Como demonstra o artigo *O ideal de cidadania na sociedade da Atenas clássica*, ratifica-se, a partir do pensamento de Aristóteles, que a bondade e a obediência eram predicados que deveriam ser cultivados pelos jovens. (GUIMARÃES; VIEIRA, 2012, p. 107).

No que se refere à influência de “o amante de Cholen”, tão logo se inicia o envolvimento do casal, a Narradora-personagem declara que:

Eu olhava o que ele fazia comigo, como se servia de mim, e nunca tinha pensado que se podia fazer assim, ele ia além de minha esperança e em consonância com o destino do meu corpo. Assim me tornei a sua filha. Ele também tinha se tornado outra coisa para mim. (DURAS, 2012, p. 85)

No contexto da citação acima, interessante é notar que a relação erótica estabelecida entre “o amante de Cholen” e “a menina” evolui para um *status* parental. Nesse momento, vê-se que a Narradora tanto coloca a mãe quanto o amante num patamar de igualdade. Quando a protagonista de *O amante* afirmar ter se tornado *filha* desse homem mais velho, isso reafirma a ideia de uma relação familiar, onde “o amante de Cholen” passa a ser um agente influenciador, dando a essa ligação amorosa uma conotação pedagógica.

Curiosamente, esse saber que é transmitido através do corpo dos amantes é descrito pela própria menina como “a experiência”, quando diz que:

Havia em mim o lugar para ele, soube disso com os outros, mas curiosamente, antes da hora. Assim como havia em mim o lugar do desejo. Aos quinze anos, eu tinha o rosto do gozo e não conhecia o gozo. Via-se muito bem esse rosto. Até minha mãe devia vê-lo. Meus irmãos viam. Tudo começou desse jeito para mim, por esse rosto visionário, extenuado, esses olhos pisados antes do tempo, antes da *experiência*. (DURAS, 2012, p. 12)

Em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, Lóri também desenvolve semelhante dependência em relação a Ulisses. Assim como o chinês do romance durasiano, o professor de Filosofia também desempenha um papel quase parental na vida da protagonista, porquanto se vê que:

Era como se Ulisses tivesse uma resposta para tudo isso e resolvesse não dá-la – e agora a angústia vinha porque de novo descobrira que precisava de Ulisses, o que a desesperava – queria poder continuar a vê-lo, mas sem precisar tão violentamente dele. Se fosse uma pessoa inteiramente só, como era antes, saberia como sentir e agir dentro de um sistema. Mas Ulisses, entrando cada vez mais plenamente em sua vida, ela, ao se sentir protegida por ele, passara a ter receio de perder a proteção. (LISPECTOR, 1998, pp. 18-19)

Como Platão ilustra em *O banquete*, a sociedade ateniense de sua época aprovava a relação existente entre o *amante* e o *rapazinho amado*, compreendendo o papel educativo da prática pederástica. Ao se plasmar essa práxis para o contexto das obras de Duras e Lispector, é interessante observar como o jogo erótico da sedução e do desejo parece principiar esse ciclo de saberes.

Em *O amante*, a troca de olhares é o passo inicial da relação que se estabelece entre a Narradora-personagem e o chinês. O diálogo, apesar de banal, é revelador. Observa-se que o mais experiente (no caso, o chinês) é quem toma a dianteira no jogo da conquista, porquanto a narrativa descreve que:

["O amante de Cholen"] Diz que o chapéu lhe cai bem, muito bem mesmo, que é... original... um chapéu de homem, por que não? Ela ["a menina"] é tão bonita, pode se permitir qualquer coisa.

Ela olha para ele. Pergunta quem ele é. Ele diz que está voltando de Paris, onde fez seus estudos, que também mora em Sadec [...] Ele diz que é chinês, que sua família vem do norte da China, de Fu-Chuen. Você me permitiria conduzi-la à sua casa em Saigon? Ela concorda. Ele diz ao motorista para pegar as bagagens da jovem no ônibus e colocá-las no carro preto. (DURAS, 2012, p. 31)

Em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* há uma situação semelhante ao do enredo de *O amante*. Trata-se de um dos depoimentos de Ulisses, ao referir-se à forma

como este se aproximou pela primeira vez de Lóri. Adiante, transcreve-se a fala do professor de Filosofia, o qual declara:

— Escute Lóri, você sabe muito bem como conheci você e quero de propósito lembrá-lo: você estava esperando um táxi e eu, depois de olhar muito para você, pois fisicamente você me agradava, simplesmente abordei você com um começo de conversa qualquer sobre a dificuldade de encontrar táxi àquela hora, ofereci-lhe levá-la no meu carro para onde você quisesse, no fim de cinco minutos de rodagem convidei você para um uísque e você sem nenhuma relutância aceitou. Com seus amantes você foi abordada na rua? (LISPECTOR, 1998, p. 50)

De acordo com a pedagogia de Eros, sabe-se que o erasta não era apenas o homem mais velho que seduzia, mas sim o indivíduo que foi experimentado na arte de amar, tornando-se, por conseguinte, o detentor dessa “ciência”. Em *O amante*, tal atributo de “o amante de Cholen” é similar ao da prática pederástica quando “a menina” diz que:

É um homem que tem hábitos, penso de repente, deve vir com relativa frequência a este quarto, é um homem que deve fazer muito amor. [...] Ele se torna brutal, seu sentimento é desesperado, ele se atira sobre mim, come os seios de criança, grita, insulta. Fecho os olhos de tanto prazer. Penso: está acostumado, é isso o que faz na vida, o amor, só isso. As mãos são experientes, maravilhosas, perfeitas. [...] Ele me chama de puta, de nojenta, diz que sou seu único amor, e é isso o que ele deve dizer e é isso que se diz quando se deixa o dizer acontecer, quando se deixa o corpo fazer e buscar e encontrar e tomar o que quer, e aí tudo é bom, não há restos, os restos recobertos, tudo arrastado pela torrente, pela força do desejo. (DURAS, 2012, p. 38-39)

Em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* também se descreve na narrativa o conhecimento erótico-pedagógico do erasta. No entanto, distando da narrativa durasiana, onde a sabedoria do “professor de amor” é descrita pelo olhar da Narradora-personagem, o texto de Lispector traz no próprio Ulisses a voz dessa experiência, porquanto tal personagem afirma:

Sou professor de Filosofia porque é o que eu mais estudei e no fundo gosto de me ouvir falando sobre o que me interessa. Tenho um senso didático pronunciado que faz com que meus alunos se apaixonem pela matéria e me procurem fora das aulas. Este meu senso didático, que é uma vontade transmitir, eu também tenho em relação a você, Lóri, se bem que você seja a pior de meus alunos. Bom, apesar de meu ar duro, que aliás vem também do fato de meu nariz ser tão reto, apesar de meu ar duro, sou cheio de muito amor, e é isso o que certamente me dá uma grandeza, essa grandeza que você percebe e de que tem medo. (LISPECTOR, 1998, p. 60)

Em se comparando as duas narrativas vê-se que ambos os erastas (“o amante de Cholen” e Ulisses) são conscientes de seu papel enquanto educadores — não se trata apenas de fazer valer a conquista amorosa, mas de saber que suas atitudes em relação aos erômenos (“a menina” e Lóri) implicarão numa aprendizagem que transformará radicalmente a vida das duas personagens. Em *O amante*, a Narradora-personagem diz que:

Eu [“a menina”] lhe falo desse desejo por ele [“o amante de Cholen”]. Ele me pede para esperar mais um pouco. E fala, diz que soube imediatamente, desde a

travessia do rio, que eu seria assim após o meu primeiro amante, que eu amaria o amor, diz que já sabe que eu o enganarei e que enganarei também todos os homens com quem estiver. [...] Ele me diz que me lembrarei a vida toda dessa tarde, mesmo quando estiver esquecido até seu rosto, seu nome. (DURAS, 2012, p. 38-39)

Do mesmo modo, em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, o leitor encontra essa mesma convicção nos dizeres de Ulisses, quando ele assinala que:

Eu, por exemplo, suponho ser dos melhores professores da faculdade. Primeiro porque a matéria sempre me apaixonou e eu esperava dela que me respondesse a perguntas, que me fizesse pensar. Tenho um prazer enorme de pensar, Lóri. Depois, por sorte, tive ótimos professores, além de simultaneamente ser um autodidata: quase todo o meu dinheiro então era aplicado na compra de livros caríssimos. Outra sorte que tenho como professor: ser amado pelos alunos. Mas eu também vivia, e continuo vivendo agora. Enquanto você é boa professora mas nem se permite talvez rir com os alunos. Depois você aprenderá, Lóri, e então experimentará em cheio a alegria que é de se comunicar, de transmitir. (LISPECTOR, 1998, p. 92-93)

Com efeito, os exemplos mostrados conferem às narrativas de *O amante* e *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* a existência de uma aproximação estilística e ideológica de como Eros/Amor pode ser transmitido enquanto saber; inclusive, corroborando com essa tese, não parece ser mera coincidência que Duras e Lispector se usem das expressões *experiência* e *aprendizagem* como forma de referenciar essa pedagogia erótica no contexto de suas ficções.

Segundo Frédérique Lebelley, em *Marguerite Duras: uma vida por escrito*, a autora de *O amante*, de fato, teria visto em Lê (o verdadeiro nome de “o amante de Cholen”) o seu primeiro “professor de amor”, ao argumentar que o chinês:

[...] é o herdeiro da fortuna do pai, que tem mais confiança nele do que no primogênito, para bem administrar seus negócios. De forma que pertence à comunidade restrita dos chineses muito ricos e decadentes, que se tornaram comerciantes, donos de todos os imóveis populares da colônia. Aquele homem oferece-lhe o que ela [Duras] esperava. Dinheiro e experiência de mulher. A sorte está lançada. Então será este, entre todos os homens possíveis. Ela o segue, ligeiramente entristecida por ver terminada a esperança, a tranquilidade da dúvida, a infância. Por cair irremediavelmente na realização teimosa do seu desejo. (LEBELLEY, 1994, p. 58)

Do mesmo modo, no posfácio intitulado *A imagem absoluta*, a crítica de Leyla Perrone-Moisés não nega a presença de elementos autobiográficos no enredo de *O amante*. Curiosamente, ao mesmo tempo em que sua apreciação à narrativa de Duras repisa o efeito memorialístico do livro, emerge igualmente o tema do erotismo como prática pedagógica para o amadurecimento da escritora, porquanto alega que:

De fato, *O amante* pretende narrar um episódio da adolescência de Marguerite, sua iniciação sexual, aos quinze anos e meio, com um chinês rico de Saigon, e a ligação que os uniria por três anos. Na história, estão presentes a mãe, sua desgraça financeira e moral, o irmão mais velho, drogado, cruel e venal, o irmão mais novo, frágil e oprimido, a jovem estudante do liceu francês de Saigon, brutalmente amadurecida e desencantada. Todos esses elementos são autobiográficos, e a

escritora explicita, no texto, que está narrando aí o que nunca havia contado, um segredo, um fato recalcado. Mas em que medida tudo isso é verdade? Não o sabemos e nem interessa saber. “A história da minha vida não existe. Ela não existe. Nunca há um centro. Nem caminho, nem linha”, diz ela, já nas primeiras páginas do romance. (PERRONE-MOISÉS, 2012, pp. 105-106)

Como forma de aquisição de saberes, a teoria pedagógica de Eros explicitada por Pausânias, é inclusive percebida através da biografia da autora de *O amante*, pois, pelas palavras de Frédérique Lebelley:

Quando [Marguerite Duras] se põe a escrever *L'Amant*, sabe que perdeu a maravilhosa liberdade da jovem de dezesseis anos, atravessando o Mekong numa balsa, e a inocência dessa idade quando ignorava o que resultaria de sua relação com o chinês da limusine preta. [...] A história tornou-se narrável. Todavia, entra nela sem intenção determinada. Talvez espere mostrar, com esse livro, sob uma perspectiva diferente, certos acontecimentos evocados anteriormente em sua obra, mas nada que o leitor já não saiba, pensa ela. [...] Que esse amor de Lê [o chinês] tenha desempenhado um papel capital na sua vida, que talvez seja o elo perdido que precipitou todo o resto da mentira, ainda não lhe é claro. [...] Mas o desejo de escrever é mais forte — ‘o desejo de ler um livro meu’, diz ela —, e Duras jamais se coloca a questão do sucesso. (LEBELLEY, 1994, p. 270)

Assim como no romance de Duras, Clarice Lispector demonstra em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* como essa prática pedagógica de Eros exerce uma influência capital para o desenvolvimento da narrativa. No livro *Clarice, uma biografia*, Benjamin Moser interpreta o texto clariceano à luz de uma incessante busca de Lóri pelo alcance da maturidade, o qual senão impossível seria mais árduo sem o apoio de seu par romântico, assim que:

Ulisses é tanto pai ou terapeuta como amante. Lóri precisa de alguém acima dela, de algum tipo de mediação entre ela e “um Deus tão vasto que ele era o mundo com suas galáxias”. Tendo abandonado a religião de sua infância, determinada a buscar força e orientação apenas em si mesma, ela se sente exaurida por essa independência conquistada a tão duras penas, ‘cansada do esforço de animal libertado’. (MOSER, 2009, p. 434)

Em outra passagem dessa mesma obra, o biógrafo de Clarice Lispector ainda acrescenta que a busca de Lóri representa uma ansiedade da própria escritora, cuja insatisfação contínua com seu processo de escritura era algo que também se constatava na elaboração das narrativas de Marguerite Duras: “Não vou ser autobiográfica. Quero ser ‘bio’” (LISPECTOR apud MOSER, 2009, p. 448).

Todavia, sem que se esqueça de que *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* é também uma narrativa que evidencia essa marca da pedagogia de Eros, Benjamin Moser ratifica que:

Por meio do sexo, Lóri aprende a ficar emocionalmente íntima de outro ser humano, sem renunciar a sua condição física animal. A resposta de Lóri vem quando ela finalmente vai para a cama com Ulisses, num dos raros finais felizes de Clarice Lispector. (MOSER, 2009, p. 435)

Dessa maneira, percebe-se que o texto clariceano assim como a obra ficcional de Duras, dialoga com o pensamento platônico à luz de uma *Ars Erotica* milenar, a qual

compreendia o sexo como um rito de passagem, num eterno ciclo de aquisição de saberes, a qual era transmitida por um erasta ao seu erômeno.

## CONCLUSÃO

Através da análise comparada das obras *O amante* e *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, vê-se que há um consistente diálogo entre ambas as narrativas e o discurso erótico-pedagógico explanado por Platão em *O banquete*. Apesar de este diálogo filosófico ter sido escrito há mais de dois mil anos, o escopo dos textos de Marguerite Duras e Clarice Lispector apresentam vários traços mnemônicos que remetem ao pensamento platônico.

Em *O banquete*, Platão não apenas descrevia a realidade social da Grécia de sua época, como também ensejava demonstrar que a prática da pederastia possuía, em regras gerais, uma finalidade educacional. Como justifica o próprio texto, o jogo erótico entre os amantes correspondia à práxis de uma *Ars Erotica* que objetivava conduzir o cidadão grego à maturidade.

Na comparação entre as protagonistas de *O amante* e *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, a relação erótico-pedagógica que se estabeleceu entre elas e seus pares acabou por conduzi-las a um processo de amadurecimento que culminou numa mudança radical em suas vidas. Neste quesito, emblemática é a fala do personagem Ulisses na narrativa de Lispector, quando diz que: “[...] pensei que poderia agir com você com o método de alguns artistas: concebendo e realizando ao mesmo tempo. É que de início pensei ter encontrado uma tela nua e branca, só faltando usar os pincéis” (LISPECTOR, 1998, p. 52).

Por meio de semelhante metáfora, o pensamento de Platão em *O banquete* parece encerrar aquele que seria o sentido maior de Eros (o que é revelado no diálogo por meio de Sócrates): de que Eros, o deus do amor, por ser filho da Necessidade, nasceu com um sentimento de falta. Desse modo, “uma tela nua e branca” a ser preenchida também é uma configuração erótica das personagens “a menina”, Lóri, ou de qualquer outro indivíduo que, via de regra, assim como as personagens de Duras e Lispector, para alcançar o ápice da maturidade, deve também ser aprovado através da pedagogia do amor.

## REFERÊNCIAS

DUMOULIÉ, C. *O desejo*. Petrópolis: Vozes, 2005.

DURAS, M. *O Amante*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

GUIMARÃES, L.; VIEIRA, A. *O ideal de cidadania na sociedade da Atenas clássica*. *Mundo Antigo: História Antiga, Medieval e Arqueologia*, Campos dos Goytacazes, v. 1, número 2, pp. 101-111, 2012. Disponível em: <https://goo.gl/ZMVXTE>. Acesso em: 13/09/2018.



LEBELLEY, F. *Marguerite Duras: uma vida por escrito*. Tradução de Uéliton de Oliveira e Vilma de Katinszky. São Paulo: Página Aberta, 1994.

LISPECTOR, C. *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MOSER, Benjamin. *Clarice, uma biografia*. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

PERRONE-MOISÉS, L. *A Imagem Absoluta*. In: DURAS, M. *O amante*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PESSANHA, J. *Platão: as várias faces do amor*. In: NOVAES, A. (Org.) *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PLATÃO. *O banquete*. In: PLATÃO. *Diálogos V*. Bauru: Edipro, 2010.

PRIORE, M. *Histórias Íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. 4ª Edição. São Paulo: Planeta, 2011.

RODRIGUES, G. *O conceito de amor no Banquete e no Fedro de Platão*. *Web Revista Linguagem, Educação e Memória*, Campo Grande, v. 6, n. 6, pp. 1-20, 2014. Disponível em: <https://goo.gl/YRVfPN>. Acesso em: 12/05/2017.

SOUSA, L. *A Pederastia em Atenas no Período Clássico: Relendo as Obras de Platão e Aristóteles*. Goiânia. 113 p. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Goiás, 2008. Disponível em: <https://goo.gl/kNwNs9>. Acesso em: 19/05/2017.

**Recebido em:** 22/Out/2018 - **Aceito em:** 22/Mai/2020.

# A epistemologia bayesiana e o problema do desacordo

## *Bayesian epistemology and peer disagreement*

**José Carlos Camillo Castro Neto**

Mestrando em Filosofia pela UFMT

josecarloscamillo@gmail.com

**Resumo:** O problema do desacordo entre pares foi levantado recentemente nos debates filosóficos. Se duas pessoas, com igual capacidade epistêmica, têm em mãos o mesmo conjunto de evidências, mas, quando vão apontar suas conclusões entre si acerca do mesmo assunto, descobrem que discordam, que atitude eles teriam o direito de tomar? Várias respostas foram dadas para essa pergunta desde então e elas podem ser agrupadas em Conformistas e Não-Conformistas. Contudo, ainda mais recentemente, utilizaram-se pressupostos e cálculos da teoria bayesiana para lidar com a questão. Foram muitas as tentativas realizadas a partir da teoria bayesiana, mas, analisá-las exaustivamente seria impossível. Por isso, este trabalho analisará duas abordagens feitas a partir da teoria bayesiana ao problema do desacordo entre pares. Uma delas defenderá a proposta Conformista e a outra, a Não-Conformista. Ao fim, será evidenciado que a abordagem que tem resultados intuitivos e uso fidedigno das restrições da teoria bayesiana é a proposta Não-Conformista.

**Palavras-chave:** Desacordo entre Pares; Epistemologia Bayesiana; Teoria Justificacionista.

**Abstract:** *The question about peer disagreement was raised up recently in the philosophical realm. If two people, with identical epistemic abilities, hold the same set of evidences, but present different conclusions about the same issue, and one present his own conclusion to the other in order to both of them realize that they disagree about that issue, what epistemic attitude are they entitled to take? Lots of answers came up since the question was made and all of them can be regrouped in two major positions: Conformist and Nonconformist. More recently, philosophers tried to answer this very question by the Bayesian theory. Once again, lots of proposals were made and the aim of this paper is to analyze two of them, one that holds the Conformist view and one that attacks it. At the conclusion, it will be evident that, from the two approaches analyzed that the one more internally coherent and with the Bayesian theory is the Nonconformist one.*

**Keywords:** *Peer Disagreement; Bayesian Epistemology; Justificationist View.*

O assunto do desacordo é muito recente. Embora algumas propostas sejam um pouco mais antigas, o debate cresceu de fato com a proposta de Feldman (2006). Trabalhando com filosofia da religião, ele lidava muito com desacordo e decidiu estudá-

lo de um aspecto epistemológico. Sendo muitos de seus alunos adeptos de religiões diferentes, eles tinham uma atitude de tolerância para com os que seguiam outras religiões. O que chamou mais a atenção de Feldman é que, a partir de um mesmo conjunto de evidências, as crenças de seus alunos diferiam muito. Mesmo assim, os alunos consideravam uns aos outros como sendo tão inteligentes e capazes quanto consideravam a si mesmos.

Ruivo (2016) apresentou o problema do desacordo através da seguinte forma: levando em conta que (1) você, com base na evidência E formou a crença que P de forma independente e que (2) um par epistêmico seu, também de modo independente, chega à crença que não-P com base na mesma evidência E; a pergunta que podemos fazer é “[...] qual atitude racional você está intitulado a ter com respeito a P?” (RUIVO, 2016, p. 51).

Antes de apresentar as principais respostas a essas perguntas, é importante definir o que é um par epistêmico. Lackey (2010) define um par epistêmico como um sujeito que preencha os seguintes critérios: 1) igualdade evidencial – ambos os sujeitos em desacordo devem dispor das mesmas evidências; 2) igualdade cognitiva – ambos os sujeitos devem ser igualmente competentes, inteligentes e razoáveis; 3) abertura completa (*full disclosure*) – ambos os sujeitos devem compartilhar as razões para sua crença. Além disso, Feldman (2006) já havia estabelecido que ambos os sujeitos devem se reconhecer como pares epistêmicos.

O objetivo deste artigo é analisar duas propostas que utilizam o método da epistemologia formal ou epistemologia bayesiana para responder à questão do desacordo. As duas propostas foram escolhidas por apresentarem duas visões diferentes, defendendo as duas principais teorias sobre o desacordo: a conformista e a não-conformista. Contudo, não é objetivo deste artigo defender o cálculo bayesiano nem a proposta dos graus de crença a ele acoplado por muitos estudiosos. Assim, analiso as conclusões das duas propostas e concluo com algumas considerações para o uso da epistemologia bayesiana na procura de uma solução para o problema do desacordo.

Para responder a isso, primeiro vou apresentar algumas teorias que tentam responder à questão do desacordo que não utilizam a teoria bayesiana. Depois apresento como funciona de modo rápido a abordagem bayesiana e como o desacordo entre pares passa a ser visto nessa abordagem. Por fim, analiso duas propostas: a de Shogenji (2007), mencionada por Christensen (2007) e outros que defendem teorias conformistas, e a de Lang (2014), que defende uma teoria não-conformista.

## 1. PRINCIPAIS TEORIAS SOBRE O DESACORDO

As principais teorias sobre o assunto se dividem em conformistas e não-conformistas (ou *teorias da permanência*)<sup>1</sup>. Além dessas, há a TET, de Kelly (2005; 2010), que também pode se encaixar como não conformista (ver RUIVO, 2016), e a Teoria Justificacionista, de Lackey (2010), que passeia entre as duas.

As teorias conformistas se apoiam no princípio chamado de *Perspectiva do Peso Equivalente* (PPE). De acordo com essa perspectiva, em um caso de desacordo entre

---

1 Frances e Matheson (2018) chamam as teorias não-conformistas de *steadfast view*, que preferi traduzir por teoria da permanência.

pares, deve-se dar o mesmo peso para ambas as posições, o que deveria levar ambos a suspender o juízo. Frances e Matheson (2018) apontam que essa perspectiva é uma combinação de três teses: 1) tese do derrotador – saber que um par discorda de você acerca de P lhe dá razões para você acreditar que sua crença está errada sobre P; 2) tese do peso equivalente – ambas as posições têm peso igual; 3) independência – as razões da crença do seu par acerca de P devem ser diferentes do próprio desacordo.

Os defensores dessa perspectiva utilizam principalmente três linhas argumentativas. A primeira se baseia em examinar casos centrais. O principal é o caso da conta no restaurante, apresentado por Christensen (2007, p. 193). Imagine o seguinte caso: você e mais cinco amigos vão a um restaurante, e, na hora de pedir a conta, decidem que todos pagarão valores iguais, independentemente de quanto comeram. Você vê o valor da conta e, mentalmente, chega ao resultado de que cada um pagará R\$ 43,00 enquanto sua amiga, que você reconhece também ser boa em contas, chega ao resultado de R\$ 45,00. Ora, imediatamente você suspende a crença em seu resultado e volta a fazer novas contas para tentar descobrir o resultado correto.

Neste caso, temos uma defesa da tese do derrotador, afinal, saber que seu par chegou a conclusões diferentes o fez repensar suas próprias conclusões. Ele também apoia a tese do peso equivalente, afinal, você considerou ambas as possibilidades como tendo a mesma probabilidade, suspendeu a crença e teve que refazer os cálculos. Por fim, ele também se encaixa na tese da independência, já que ambos chegaram a resultados diferentes independentemente de saberem o resultado do outro.

Uma segunda linha argumentativa utiliza-se do valor do testemunho como fonte de conhecimento/justificação. Como muito tem sido debatido sobre o valor do testemunho e as propostas normalmente o apresentam como confiável, então o testemunho de outra pessoa serve como evidência acerca de P que fará você repensar sua crença sobre essa proposição.

Os conformistas ainda utilizam uma terceira linha argumentativa que é utilizar analogias. Frances e Matheson (2018) apresentam a analogia do termômetro, em que o aparelho pega um pouco de informações do ambiente e chega a um resultado. Caso nova informação chegue ao termômetro, o resultado será alterado. Da mesma forma, a crença é formada através de uma quantidade de informação. O testemunho de outra pessoa é uma informação nova que alterará a crença final.

Contudo, essa posição apresenta alguns problemas. O primeiro é uma inconsistência, já que o conformismo leva à conclusão de que não existe desacordo entre pares. Isso porque, toda vez que alguém fica sabendo que outro discorda sobre o mesmo assunto, há suspensão da crença. Esse desdobramento é problemático porque é como se apresentar como uma resposta a um problema que não existe e parece evidente, pelo exemplo de Feldman mencionado no começo deste texto, quanto pelo que vivemos no dia a dia que existe o desacordo.

Além disso, o conformismo leva a uma falha argumentativa já que, como muitos não concordam com essa perspectiva, em casos de desacordo acerca do próprio problema do desacordo, a atitude pregada por essa teoria seria a de suspensão da crença, e não a afirmação da teoria conformista. Ou seja, a proposta conformista seria incapaz de resolver uma situação de desacordo acerca do próprio problema que ela tenta responder.

Christensen (2007) tenta responder a isso dizendo que apenas no caso do método não deve haver suspensão da crença. Isso leva a uma teoria conformista que não se conforma tanto assim. Há uma arbitrariedade aqui na utilização do conformismo. Ainda contra a PPE, Kelly (2013) mostra que ela se apoia na *Tese da Unicidade*. A Tese da Unicidade diz que, para um corpo de evidência E e a proposição P, E justifica, no máximo, uma atitude doxástica em relação a P. Em outras palavras, só uma crença pode ser justificada a partir de um mesmo grupo de evidências. Utilizando os alunos de Feldman como exemplo, cada um deles tinha sua crença, mas todos partiam das mesmas evidências. Segundo a Tese da Unicidade, apenas um deles, no máximo, teria crença justificada enquanto os outros não estariam justificados.

Kelly (2013) apresenta a tese de que a evidência é permissiva, especialmente em casos de pouca evidência. Ou seja, para uma evidência E há mais de uma atitude doxástica justificável em relação a P. Ele utiliza o seguinte caso para demonstrar isso: suponha que seis meses antes das eleições presidenciais dos EUA você possua evidência de que o candidato democrata irá vencer. Com base na mesma evidência, é, portanto, irracional afirmar que o republicano vencerá. Contudo, discutindo com um companheiro que disponha das mesmas evidências e que também concorda que o democrata será eleito você chegue ao seguinte desacordo: você acredita que ele vencerá com 60% dos votos, enquanto seu amigo acredita que a vitória será com 67% dos votos. Ora, Kelly (2011) argumenta que a evidência disponível permite essa discordância<sup>2</sup>. Neste caso, a teoria conformista estaria equivocada.

Com base nessas e outras críticas à teoria conformista, as teorias não-conformistas argumentam que a atitude a se tomar de modo justificado diante de um desacordo é manter a crença. Para defender isso de maneira mais eficaz, Kelly (2010) propõe a TET. Essa teoria leva em conta a distinção entre evidências de Primeira Ordem (EPO) e evidências de Ordem Superior (EOS) (FRANCES; MATHESON, 2018). As EPOs para P são diretamente pertencentes a P, enquanto as de Ordem Superior para P são evidências acerca da evidência de outrem para P. Kelly (2010) argumenta que EOSs, quando somadas às de Primeira Ordem, não devem ser consideradas como de igual valor.

Desse modo, utilizando o mesmo caso da conta do restaurante, caso sua amiga chegue à conclusão de que o valor a ser pago é R\$ 450,00 não há motivo para você mudar sua crença de que é R\$ 43,00, pois a diferença absurda, neste caso, fica evidente.

Ruivo (2016) afirma que considerar alguém como par epistêmico é uma generalização indutiva que não se impõe a um caso individual. Desse modo, a amiga continua sendo par por continuar sendo igualmente competente, mas o que aconteceu foi que, naquela ocasião, ela falhou, já que, mesmo que competente, todo ser humano é falível.

Além dessas teorias, Lackey (2010) apresenta a Teoria Justificacionista. Ela começa criticando uma visão que permeia as duas teorias acerca do desacordo. Ela chama essa visão de Uniformidade. A Uniformidade defende que a resposta ao desacordo deve ser

---

2 Essa crítica de Kelly tem aspectos que merecem ser considerados também. O desacordo em relação à porcentagem não implica, na teoria conformista, na suspensão da crença na vitória do candidato, mas a suspensão da crença na porcentagem específica com a qual o candidato será eleito. Pode-se contra-argumentar que a vitória numa eleição depende ao menos de uma porcentagem mínima. Contudo, a crença na proposição “o candidato terá uma porcentagem de votos que está acima da porcentagem mínima para eleição” não é, necessariamente afetada pela suspensão da crença na proposição “o candidato terá uma porcentagem de votos específica de 67%”.

a mesma para todas as ocasiões. Para defender a crítica à Uniformidade, ela também critica a paridade epistêmica e aponta dois tipos de desacordo.

Conforme já exposto no início deste artigo, a paridade epistêmica deve satisfazer os critérios de igualdade evidencial, igualdade cognitiva e abertura total (*full disclosure*). Lackey (2011) critica especialmente este último. A abertura total foi sugerida por Feldman (2006) como critério para que de fato haja uma paridade. Contudo, que os pares revelem todas as razões para a posição que tomam não apenas parece muito demandante, mas também irrealizável. Por isso, casos em que os pares cumprem os critérios são chamados por Lackey (2011) de *desacordo idealizado* enquanto os desacordos que ocorrem com frequência no dia a dia não passam de *desacordos ordinários*.

Não obstante, podemos pensar que, se a satisfação dos critérios de paridade é muito demandante, diferenciar um desacordo idealizado de um ordinário também o seria. Mas, Lackey (2011) coloca o resultado como critério de diferenciação entre ambos. O desacordo idealizado é aquele em que, após tomarem conhecimento da posição contrária do par e da argumentação deste, ambos permanecem com a posição que têm sem deixar de considerar a posição do outro como racional. Desse modo, ela também está indo contra a Tese da Unicidade, afirmando ser possível que um mesmo corpo de evidência permita atitudes doxásticas diversas acerca de uma mesma proposição.

Porém, Lackey (2011) desenvolve um pouco mais sua tese ao apresentar que tipo de evidência seria permissiva ao suportar mais de uma atitude doxástica. Para ela, a distinção se dá pela fonte da justificação da evidência. Fontes que ela considera como mais confiáveis como percepção e memória espacial não seriam permissivas. Já fontes menos confiáveis como o cálculo mental do caso do restaurante permitiria mais de uma atitude doxástica.

Assim, com a Teste Justificacionista, a resposta varia de conformista a não-conformista dependendo da situação. E a situação se define principalmente, para Lackey (2011), pela fonte da justificação da EPO.

A seguir, apresentarei de modo resumido a epistemologia bayesiana e como ela pode se relacionar com o problema do desacordo entre pares.

## **2. EPISTEMOLOGIA BAYESIANA**

O teorema de Bayes para probabilidade tem sido usado pela epistemologia formal para estudar casos como o do desacordo. A epistemologia bayesiana, grosso modo, defende que crença aparece em graus. Quando não se utilizam graus em epistemologia, apenas três atitudes doxásticas são previstas: crença que  $p$ , crença que não- $p$  e suspensão da crença. O caso do desacordo entre pares evidencia a necessidade do uso de graus especialmente na proposta conformista. Conforme vimos, quando duas pessoas em situação de paridade têm atitudes doxásticas diferentes acerca da mesma proposição (digamos que um crê que  $p$  e outro crê que não- $p$ ) o que ambos deveriam fazer seria suspender a crença (posição intermediária entre as duas atitudes). Contudo, quando há um desacordo na seguinte situação: um crê que  $p$  e outro já está em suspensão de crença em relação a  $p$ , que atitude deveriam tomar? A suspensão da crença em ambos não é coerente com a visão conformista já que um dos dois mantém sua posição, por outro lado, ambos passarem a crer que não- $p$  não parece uma atitude

intuitiva. Por isso, parece haver necessidade de estados intermediários entre a crença que  $p$ , a suspensão da crença e a crença que não- $p$ . Em outras palavras, parece haver a necessidade de graus de crença.

Além disso, intuitivamente percebemos que temos maior convicção em relação a algumas proposições do que em relação a outras. Creio que há um computador em minha frente enquanto escrevo este texto com maior convicção do que creio que o homem foi à lua. Creio em ambos, mas se tivesse de apostar, teria mais vontade de apostar na verdade do computador em minha frente do que na ida do homem à lua. Tais níveis de convicção são chamados de graus de crença.

Esses graus seguiriam, conforme a epistemologia formal, princípios de probabilidade. Por isso, se adota o teorema bayesiano de probabilidade. A base desse teorema é a expressão da probabilidade condicional, que considera a probabilidade da hipótese  $H$  em caso da evidência  $E$  é igual à probabilidade de  $H$  e  $E$  serem o caso dividido pela probabilidade de  $E$  ser o caso. Assim se expressa esse teorema:

$$P(H|E) = (P(H\&E)) / (P(E))$$

Começamos a construir outra equação de probabilidade invertendo-a para se descobrir a probabilidade de  $E$  dado que  $H$ :

$$P(E|H) = (P(E\&H)) / (P(H))$$

Já que  $P(H\&E)$  e  $P(E\&H)$  são os mesmos (a ordem dos fatores não altera o produto), podemos isolá-lo na segunda equação e substituí-lo na primeira:

$$P(E|H).P(H) = P(E\&H)$$

$$P(H|E) = (P(H).P(E|H)) / (P(E))$$

Esta última fórmula será a mais utilizada em cálculos na epistemologia bayesiana.

Existem algumas restrições exigidas para que o teorema bayesiano possa ser usado para o estudo de graus de crença. A primeira é o probabilismo ou axioma de Kolmogorov, que apresenta três restrições para que uma função seja probabilística (BRADLEY, 2015): as proposições  $X$  e  $Y$  num conjunto de crenças  $B$  formam uma função probabilística se e somente se essa respeita as seguintes restrições:

1. Não-negatividade:  $P(X) \in \mathbb{R}$ ,  $P(X) \geq 0$  para todo  $X \in B$ ;
2. Normalização:  $P(T) = 1$  para toda tautologia  $T \in B$ ;
3. Aditividade finita:  $P(X \cup Y) = P(X) + P(Y)$ .

Podemos defender cada uma das restrições. A 1) (não-negatividade) implica em que nenhuma probabilidade pode ser negativa. Isso provém de uma convenção para ajudar na análise de probabilidades. A probabilidade de que não- $p$  deve ser 1 menos a probabilidade de que  $p$ , indicando a restrição 3). Sendo 1 a convicção total, o maior grau de crença, então uma tautologia ( $p$  ou não- $p$ ) deve receber grau de crença máximo, o que evidencia a restrição 2).

A segunda restrição é a condicionalização. De acordo com ela, o grau de crença racional acerca de uma hipótese  $H$  ao saber que a evidência  $E$  é o caso é a probabilidade condicional de  $H$  dado que  $E$ . Sendo  $P_E H$  o grau de crença em  $H$  depois de saber que  $E$  é o caso, temos que

$$P_E H = P(H|E) = P(H \& E) / P(E) = (P(H) \cdot P(E|H)) / (P(E))$$

À luz da epistemologia bayesiana, pode-se dizer (adaptado de LANG, 2014, p. 45) que os sujeitos  $A$  e  $B$  discordam acerca da hipótese  $H$  se e somente se

1.  $P_A(H) = x$ ;
2.  $P_B(H) = y$ , onde  $x \neq y$ ;
3.  $A$  e  $B$  estão conscientes de que têm atitudes doxásticas diferentes acerca de  $H$ .

Deste modo, um desacordo não ocorre apenas quando dois sujeitos têm atitudes doxásticas opostas, mas quando têm atitudes doxásticas diferentes. Utilizando o exemplo de Kelly (2013) acerca da atitude doxástica em relação ao resultado das eleições, atitudes doxásticas opostas, num modo simples, ocorre quando um sujeito  $A$  crê que o candidato  $X$  vencerá as eleições e  $B$  crê que o mesmo candidato irá perdê-las. Atitudes doxásticas diferentes ocorrem quando os sujeitos  $A$  e  $B$  creem que o candidato  $X$  será eleito, mas os dois sujeitos têm diferentes graus de crença em relação a essa proposição.

### 3. BREVE ANÁLISE DE DUAS PROPOSTAS

Tendo em vista os conceitos apresentados, analisaremos duas propostas a seguir. A de Shogenji (2007) e a de Lang (2014). A primeira tenta apontar uma abordagem conformista a partir da epistemologia bayesiana e a segunda se propõe a analisar o desacordo como EOS e esta como um derrotador-solapador. A partir desses pressupostos, Lang (2014) apresenta algumas conclusões que serão expostas a seguir.

#### 3.1. A VISÃO CONFORMISTA DE SHOGENJI

Shogenji (2007) considera a visão conformista mais coerente e tenta adequá-la à epistemologia bayesiana, mas esbarra em alguns problemas. Para ele, o grau de crença final ( $C^*$ ) dos sujeitos 1 e 2 acerca de uma proposição  $p$  é dado pela soma dos graus de crença iniciais iniciais de 1 ( $C_1$ ) e 2 ( $C_2$ ) em que cada parcela da soma é multiplicada por um peso  $q$  que é proporcional à qualificação epistêmica dos sujeitos. Desse modo, se os sujeitos são pares epistêmicos, tem-se que  $q_1 = q_2$ . Seguindo a aditividade infinita, tem-se que  $q_1 + q_2 = 1$ , conclui-se que

$$C^*(p) = q_1 C_1(p) + q_2 C_2(p)$$

$$C^*(p) = 1/2 C_1(p) + 1/2 C_2(p)$$

Acontece que essa proposta não se adéqua à condicionalização. A tentativa de Shogenji (2007) de resolver isso é deixar de lado a média aritmética para alcançar o



grau de crença final e tentar outra forma de encontrar uma média. Ele, então, tenta com média geométrica, que se calcula assim:  $(\prod_{i=1}^n x_i)^{(1/n)}$ . Contudo, essa média não respeita a restrição da aditividade finita do probabilismo bayesiano.

Essa é uma situação muito problemática, pois ou a proposta não se adéqua à condicionalização ou desrespeita a restrição da aditividade finita. Shogenji chama essa situação de duplo vínculo (*double bind*). O modo que ele encontra para fugir desse duplo vínculo é utilizar uma asserção relaxada de uma asserção livre de contexto (*context-free assumption*), ou seja, fazer com que o resultado não dependa de  $C_1(p)$  e  $C_2(p)$ . Neste caso, o grau de crença final  $C^*$  é produtivo do grau de crença do sujeito 1 em  $p$  ( $C_1(p)$ ) elevado a  $q_1$  dividido pela somatória do produtivo do grau de crença do sujeito 1 em não- $p$  ( $C_1(\neg p)$ ) elevado a  $q_1$ .

$$C^*(p) = \prod_{i=1}^n C_1(p)^{(q_1)} / (\sum_{j=1}^m (\prod_{i=1}^n C_1(\neg p)^{(q_{-1}^j))})$$

O problema é que tal grau de crença viola o Princípio da Unanimidade, ou seja,  $C^*(p)$  não é uma agregação de  $C_1(p)$  e  $C_2(p)$ . Shogenji (2007) então propõe que se respeite a unanimidade apenas para casos em que os graus de confiança sejam básicos e não derivados de outros.

Existe outro problema com essa proposta. Os resultados que ela apresenta são contra intuitivos. Se, por exemplo,  $C_1$  for 0,3 e  $C_2$  for 0,7,  $C^*$  fica perto de 0,15. Parece complicado aceitar essa proposta por ser tão contraintuitiva, pois, ao se deparar com um par com grau de crença maior que o meu em uma proposição, a posição que essa proposta sugere para que eu esteja tomando uma atitude racional é diminuir meu grau de crença e não aumentá-lo. Por isso, autores posteriores como Christensen (2007) a consideram como inválida. Contudo, Shogenji (2007) defende-se afirmando que a intuição se equivoca algumas vezes e pode ter se equivocado aqui. Além disso, podemos mencionar que, conforme Ruivo (2016), o problema do desacordo deve apontar aquilo que os pares devem (estão no direito de) fazer e não o que acontece intuitivamente.

### 3.2. EVIDÊNCIA DE SEGUNDA ORDEM COMO DERROTADOR-SOLAPADOR EM LANG

Lang (2014), por outro lado, procura não ter nenhuma teoria de resposta em mente, mas começa com alguns pressupostos. O pressuposto com o qual ele trabalhará e defenderá é que o desacordo pode ser resolvido quando se descobre o que fazer com a EOS e ele considera essa evidência como um derrotador-solapador. Lang (2014) distingue dois tipos de derrotadores: o derrotador-refutador e o derrotador-solapador. Por derrotador, ele entende  $D$  como tal se e somente se:

1.  $R$  é uma razão epistêmica para o sujeito  $S$  acreditar que  $p$ .
2.  $(RAD) \Rightarrow$  sem razões para acreditar que  $p$ .

Um derrotador-refutador não apenas anula a razão  $R$  para crer que  $p$  como também é uma razão  $R_1$  para crer que não- $p$ . Um derrotador-solapador apenas anula a razão

R para crer que p. Lang (2014) utiliza como base para expor cada tipo de derrotador algum acontecimento na nave Enterprise, de Star Trek.

No caso do derrotador-refutador, a tripulação do Enterprise está em um batalha. Para se protegerem, ela utiliza um escudo que tampa a visão do que está fora da nave, mas os instrumentos de Spock permitem analisar as coisas que estão no lado externo. Os instrumentos de Spock passam a proposição  $p_{\text{destruída}}$  (a nave inimiga foi destruída) e Spock, sendo plenamente racional, forma a crença  $B_{\text{destruída}}$ . Contudo, ao baixarem os escudos, toda a tripulação pode ver que a nave inimiga não foi destruída. Nesse caso, não há mais razão para manter a crença  $B_{\text{destruída}}$  e há razão suficiente para acreditar em não- $p_{\text{destruída}}$ .

Aqui, vamos trabalhar inicialmente com a probabilidade de dois termos. Primeiro, a probabilidade de  $p_{\text{destruída}}$  e a probabilidade do relato de  $p_{\text{destruída}}$  ( $\text{Rel}_{\text{Pdestruída}}$ ) e a probabilidade de  $p_{\text{destruída}}$  dado que  $\text{Rel}_{\text{Pdestruída}}$ . Utilizando a fórmula da epistemologia bayesiana, temos a fórmula 1.

$$P(P_{\text{destruída}} | \text{Rel}_{\text{Pdestruída}}) = (P(\text{Rel}_{\text{Pdestruída}} | P_{\text{destruída}}) \cdot P(P_{\text{destruída}})) / (P(\text{Rel}_{\text{Pdestruída}}))$$

O primeiro termo ( $P(P_{\text{destruída}} | \text{Rel}_{\text{Pdestruída}})$ ) indica a confiabilidade do relato porque evidencia a probabilidade do relato apontar que a nave foi destruída caso esse seja o caso. Vamos chamar o parâmetro de confiabilidade de r. Para que r indique, de fato, uma confiabilidade racional, Lang (2014) divide esse parâmetro em dois: a razão (v) verdadeiro positivo e a razão (f) falso positivo. (v) é a probabilidade do relato avisar que algo é o caso quando, de fato, o for. (f) é a probabilidade do relato avisar que algo é o caso, quando não o for ( $P(\text{Rel}_p | \neg P)$ ). A razão de confiabilidade geral de um relato pode ser dada, então, pela razão  $r = 1 - f/v$ .

O segundo termo ( $P(P_{\text{destruída}})$ ) é a probabilidade prioritária, porque é a probabilidade de que  $p_{\text{destruída}}$  independente do relato. Ela pode influenciar consideravelmente o resultado final do grau de crença de Spock no relato, mesmo que este seja muito confiável, porque, por exemplo, caso Spock nem tenha acionado as armas contra a nave inimiga, ele vai saber que a é praticamente zero e isso, tecnicamente, zeraria qualquer crença num relato sobre a destruição da nave.

O último termo é o denominador ( $P(\text{Rel}_{\text{Pdestruída}})$ ). De novo, temos um fator de confiabilidade do relato, porque ele pode apontar que p quando esse for o caso e quando não for o caso. Assim, Lang (2014), propõe expandir o denominador para abranger ambos os casos (verdadeiro positivo e falso positivo). Para isso, é necessário multiplicar o verdadeiro positivo com a probabilidade de p e multiplicar o falso negativo com a probabilidade de  $\neg p$ , para que a fórmula continue em equilíbrio.

$$P(\text{Rel}_{\text{Pdestruída}}) = P(\text{Rel}_{\text{Pdestruída}} | P_{\text{destruída}}) \cdot P(P_{\text{destruída}}) + P(\text{Rel}_{\text{Pdestruída}} | \neg P_{\text{destruída}}) \cdot P(\neg P_{\text{destruída}})$$

Conforme já vimos, podemos chamar a probabilidade  $P(\text{Rel}_{\text{Pdestruída}} | P_{\text{destruída}})$  de v e a  $P(\text{Rel}_{\text{Pdestruída}} | \neg P_{\text{destruída}})$  de f. Assim,

$$P(\text{Rel}_{\text{Pdestruída}}) = v \cdot P(P_{\text{destruída}}) + f \cdot P(\neg P_{\text{destruída}})$$

Agora, podemos voltar à fórmula 1) e fazer a substituição dos termos.

$$P(P_{\text{destruída}} | \text{Rel}_{\text{Pdestruída}}) = v \cdot P(P_{\text{destruída}}) | v \cdot P(P_{\text{destruída}}) + f \cdot P(\neg P_{\text{destruída}})$$

Podemos cortar o v de cima e de baixo acrescentando a fração no segundo termo na soma do denominador:

$$\begin{aligned} & v \cdot P(P_{\text{destruída}}) | v \cdot P(P_{\text{destruída}}) + f \cdot v | v \cdot P(\neg P_{\text{destruída}}) = \\ & v \cdot P(P_{\text{destruída}}) | v \cdot P(P_{\text{destruída}}) + v \cdot f | v \cdot P(\neg P_{\text{destruída}}) = \\ & v \cdot P(P_{\text{destruída}}) | v \cdot P(P_{\text{destruída}}) + f | v \cdot P(\neg P_{\text{destruída}}) \end{aligned}$$

Desse modo, obtemos a fórmula da fonte 1 (os instrumentos de Spock, no caso):

$$P(P_{\text{destruída}}) | P(P_{\text{destruída}}) + f | v \cdot P(\neg P_{\text{destruída}})$$

A fórmula da fonte 2 (os olhos, no caso) se desenvolve de forma semelhante, mas como ela afirma que não-p, então é só inverter os valores de “não” e obteremos:

$$P(P_{\text{destruída}}) | P(P_{\text{destruída}}) + v | f \cdot P(\neg P_{\text{destruída}})$$

Para analisar o efeito que a fonte 2 tem sobre o grau de crença que a fonte 1 havia proporcionado acerca de p, basta utilizar na fórmula da fonte 2, como  $P(P_{\text{destruída}})$ , o resultado da fórmula da fonte 1. Voltando ao exemplo inicial de Spock, como a primeira fonte é os instrumentos de Spock, supondo que eles tenham  $v=0,9$  e  $f=0,05$  e, como Spock não sabe nada acerca da nave inimiga a  $P(P_{\text{destruída}})$ , o resultado da fonte 1 é  $P^1=0,9474$ .

A fonte 2 são os olhos de Spock, tradicionalmente mais confiável que os aparelhos. Quando ele vê que a nave inimiga não foi destruída, ela vai contra o que os aparelhos dizem. Supondo que, dos olhos, o  $v = 0,99$  e o  $f = 0,01$  e a  $P(P_{\text{destruída}})$ , que é o resultado da fonte 1, o grau de crença final (após o relato dos instrumentos e após ver com os próprios olhos) de Spock em  $p_{\text{destruída}} = 0,1539$ . Em outras palavras, a fonte 2 basicamente derrotou a fonte 1 em um nível que Spock ficou muito tendente a crer que  $\neg P_{\text{destruída}}$ , o contrário do que a fonte 1 dizia. Isso é um exemplo de derrotador-refutador.

No caso de um derrotador-solapador, vamos retomar o exemplo da Enterprise em batalha. Mais uma vez, a tripulação utiliza um escudo que tampa a visão, mas os instrumentos de Spock permitem analisar o que está do lado de fora. Os instrumentos afirmam que  $p_{\text{destruída}}$  e, então, Spock passa a sustentar a crença  $B_{\text{destruída}}$ . Contudo, o tenente Montgomery avisa Spock que a região em que estão tem muitas erupções solares e essas erupções atrapalham o funcionamento dos instrumentos de Spock, tornando-os fontes não confiáveis. Neste caso, Spock deixa de crer em  $p_{\text{destruída}}$ , mas não tem razão para crer em  $p_{\text{destruída}}$ . Vamos ver como funciona esse tipo de derrotador-solapador na epistemologia bayesiana.

Como a fonte 1 é idêntica à fonte 1 do caso do derrotador-refutador, simplesmente vamos reutilizar sua fórmula. Mas a fórmula da fonte 2 deve mudar porque não é mais

sobre a proposição  $p_{\text{destruída}}$ , mas sobre o relato dos instrumentos  $\text{Rel}_{\text{Pdestruída}}$  ou seja, é uma informação sobre  $v$  e  $f$  da fonte 1.

Antes de continuar, Lang estabelece o que seria uma fonte não-confiável. Uma fonte totalmente confiável seria aquela que a  $P(\text{Rel}_p|P) = 1$  e a  $P(\text{Rel}_p|\neg P) = 0$ . Ou seja, a probabilidade de que o relato aponte que  $p$  quando  $p$  for o caso é 1 (todos os casos) e a probabilidade de que o relato aponte que  $p$  quando  $p$  não for o caso é 0 (nenhum caso). Um caso de não-confiabilidade é um caso  $a = P(\text{Rel}_p|P) = P(\text{Rel}_p|\neg P)$ . Ou seja, não-confiável é a fonte que emite relatos de que  $p$  quando  $p$  for e não for o caso em igual probabilidade.

Então, como a fonte 2 dá um relato de não confiabilidade sobre a fonte 1, temos a probabilidade de confiabilidade da fonte 1 (instrumentos) dado o relato de sua não confiabilidade provido pela fonte 2 ( $P(\text{Conf}_{ins})|\text{Rel}_{\neg\text{Confins}}$ ), que seria igual à fórmula da fonte 2, feitas as devidas substituições:

$$P(\text{Conf}_{ins}) = P(\text{Conf}_{ins}) = \frac{v}{v+f} \cdot P(\neg\text{Conf}_{ins})$$

É importante destacar que, nesta fórmula, o  $v$  e o  $f$  são do tenente Montgomery (a fonte 2), pois são eles que irão informar a não confiabilidade dos instrumentos. Então, para descobrirmos a  $P(\text{Conf}_{ins})$  inicial, basta lembrarmos que o denominador da fórmula da fonte 1 era parâmetro de confiabilidade. Num caso de um relato de não-confiabilidade, temos como  $v$  e  $f$  as seguintes fórmulas:

$$\begin{aligned} v &= P(\text{Conf}) + a \cdot (1 - P(\text{Conf})) \\ f &= a \cdot (1 - P(\text{Conf})) \end{aligned}$$

Substituindo o  $f$  no  $v$ , temos:

$$\begin{aligned} v &= P(\text{Conf}) + f \\ v - f &= P(\text{Conf}) \\ P(\text{Conf}) &= v - f \end{aligned}$$

Desse modo, se utilizarmos os mesmos valores iniciais que usamos no caso do derrotador-refutador para o  $v$  e para o  $f$  (0,9 e 0,05, respectivamente), temos que a inicial  $P(\text{Conf}) = 0,85$ . Suponhamos que os valores da fonte 2 (tenente Montgomery, no caso), sejam  $v = 0,85$  e  $f = 0,1$ , temos que a  $P(\text{Conf}_{ins})|\text{Rel}_{\neg\text{Confins}} = 0,4$ .

Como o valor da  $\text{Conf}_{ins}$  mudou de 0,85 iniciais para 0,4 após o relato, surge uma nova  $P(P_{\text{destruída}})$ . Para calculá-la, com base na mesma fórmula da fonte 1, mas com os novos valores de confiabilidade, é preciso descobrir os novos  $v$  e  $f$  da fonte 1. Para isso, vamos utilizar as mesmas fórmulas do  $v$  e  $f$  no caso de não-confiabilidade descritas logo acima. Com o novo valor de  $P(\text{Conf}_{ins})$ ,  $v = 0,58$  e  $f = 0,18$ . Assim, a nova  $P_2(P_{\text{destruída}}) = 0,76$ . A probabilidade inicial era 0,9474 e ficou 0,76 após o relato de não-confiabilidade. Esse valor não se parece com o de um derrotador, que, mesmo sendo apenas solapador, tiraria a razão para crer que  $p$ .

Por isso, Lang (2014) propõe que um derrotador-solapador não funcione como um caso de não-confiabilidade, mas como um caso de anti-confiabilidade. Ele define

anti-confiabilidade como um caso em que  $P(\text{Rel}_p|P) = 0$  e a  $P(\text{Rel}_p|P) = 1$ . Ou seja, todas as vezes em que o relato disser que  $p$ , não- $p$  será o caso. Numa linguagem mais simples, uma fonte anticonfiável seria aquela que diz o oposto da realidade em todas as situações. E já que  $P(\text{Rel}_p|P) = 0$ , então,  $v = P(\text{Conf}^+)$ , onde  $P(\text{Conf}^+)$  é a probabilidade  $P(\text{Rel}_p|P)$  e  $f = P(\text{Conf})$ , onde  $P(\text{Conf})$  é  $P(\text{Rel}_p|P)$ . Utilizando essa informação de  $v$  e  $f$ , temos os resultados de que  $v = 0,5143$  e  $f = 0,309$ .

Com esses dados da anti-confiabilidade, a  $P_2(P_{\text{destruída}}) = 0,6246$ , o que é muito mais intuitivo. Lang (2014) repete os mesmos cálculos para mostrar que uma EOS funciona exatamente da mesma forma. Por isso, ele passa a tratar de um tipo de EOS que funcionaria de forma diferente, que seriam relatos probabilísticos. O exemplo que ele dá deriva de Christensen (2010) *apud* Lang (2014).

Dr. McCoy pede para que Spock participe de um experimento. Enquanto Spock bebe a água que lhe é oferecida, McCoy explica o experimento. Funcionaria da seguinte forma: Spock tomaria uma droga. De acordo com resultados de uma pesquisa anterior com essa droga, 80% das pessoas erravam as respostas de lógica que lhe eram feitas, sem perceberem que estavam errando. Sendo um sujeito muito racional e com grande capacidade lógica, Spock fica muito interessado em participar. McCoy, então, propõe que ele comece fazendo uma pergunta antes de aplicar a droga em Spock, para efeito de comparação. A primeira pergunta foi: "Suponha que todos os búfalos sejam ferozes e Ferdinando não é um búfalo feroz. Qual das seguintes alternativas procede das premissas expostas?". As alternativas eram a) Ferdinando é feroz; b) Ferdinando não é feroz; c) Ferdinando é um búfalo; d) Ferdinando não é um búfalo. Spock responde confiante a letra b). McCoy sorri e lhe diz que a droga já estava na água que Spock bebeu.

Nesse caso, há um relato de anticonfiabilidade. A questão aqui é diferente porque o relato não afirma que Spock é 80% anticonfiável, mas que 80% das pessoas que tomam a droga se tornam anticonfiáveis. Assim, o que acontece é que McCoy está 80% confiante de que a droga funcionará. Vamos chamar essa probabilidade que a fonte (McCoy) atribui a si mesma de  $\tilde{n}$ . A fonte está dizendo que ou  $p$  é o caso, com a probabilidade  $\tilde{n}$  (neste caso, McCoy está dizendo que a droga funcionou, sendo  $\tilde{n} = 0,8$ ) ou que  $p$  é o caso, com a probabilidade  $1 - \tilde{n}$  (a probabilidade de a droga não ter funcionado é  $1 - \tilde{n} = 0,2$ ).

Utilizando as fórmulas das fontes 1 e 2, podemos calcular a variação da probabilidade de que  $p$  (Spock está certo) quando se recebe um relato de que  $q$  é verdadeiro (a droga funcionou) com a probabilidade  $\tilde{n}$  de  $q$  e de  $q$ , com a probabilidade  $1 - \tilde{n}$ . A primeira variação, vamos chamar de  $\Delta^+$ , e a segunda de  $\Delta^-$ .

$$\begin{aligned}\Delta^+ &= (P^0(p))|(P^0(p) + f|v.P^0(\neg p)) - P^0(p) \\ \Delta^- &= (P^0(p))|(P^0(p) + v|f.P^0(\neg p)) - P^0(p)\end{aligned}$$

Considerando que o que está dentro do parêntese de  $\Delta^+$  é igual a  $P(p|\text{Rel}_p)$  e o que está dentro do parêntese de  $\Delta^-$  é igual a  $P(p|\text{Rel}_{\neg p})$  temos:

1.  $P(p|\text{Rel}_p) = P^{1+}(p) = P^0(p) + \Delta^+$
2.  $P(p|\text{Rel}_{\neg p}) = P^{1-}(p) = P^0(p) + \Delta^-$

Lembrando que ambos são influenciados pela probabilidade  $\tilde{n}$  ( $\Delta^+$  é influenciado por  $\tilde{n}$  e  $\Delta^-$  por  $1 - \tilde{n}$ ), Lang (2014) propõe que

$$P(p|\text{Rel}_p) = P^1(p) = P^0(p) + \Delta^+ \cdot \tilde{n} + \Delta^- \cdot (1 - \tilde{n})$$

Essa proposta faz todo sentido porque, quando a fonte está absolutamente certa acerca de sua informação,  $\tilde{n} = 1$ , o que nos leva à equação (1) acima. E quando a fonte está absolutamente certa que sua informação não procede,  $\tilde{n} = 0$ , o que nos leva à equação (2).

No caso de Spock e a droga que ele tomou na água, McCoy está dizendo que Spock está sob influência da (sendo alterado pela) droga com a probabilidade  $\tilde{n} = 0,8$ . Nesse caso, o  $\Delta^- = 0$  (o relato de que a droga não fez efeito não alteraria o grau de crença na resposta de Spock). Considerando o  $v_{\text{Spock}} = 0,8$  e o  $f_{\text{Spock}} = 0,2$  e o  $v_{\text{McCoy}} = 0,8$  e o  $f_{\text{McCoy}} = 0,2$  (vamos supor que sejam iguais), lembrando que nas fórmulas da fonte 2 (que é a que estamos considerando agora), o  $v$  e o  $f$  utilizados são os da fonte 2, no caso o  $v_{\text{McCoy}}$  e o  $f_{\text{McCoy}}$ . Utilizando a fórmula da fonte 1, chegamos a 0,8 como probabilidade inicial de Spock acertar a questão. Com a informação de que Spock já havia tomado a droga, refazendo os cálculos, levando em conta agora o  $\tilde{n}$ , essa probabilidade cai para 0,56.

Ou seja, de fato a EOS serviu como derrotador-solapador neste caso e é muito parecido com isso que funciona um caso de desacordo entre pares (ou mesmo um caso de desacordo que não seja entre pares). O  $\tilde{n}$  seria o grau de crença que a própria fonte tem sobre a informação que está dando. Quando há o desacordo, é intuitivo que o  $\tilde{n}$  mude, como aconteceu com Spock e McCoy, caso façamos os cálculos.

Utilizando esses cálculos, os resultados mostram que em caso de desacordo entre pares (num caso de pares, o  $v$  e o  $f$  devem ser considerados os mesmos para ambos os indivíduos já que ambos são igualmente confiáveis), o que tem grau de crença maior a respeito de  $p$  diminui seu grau de crença e o que tem grau de crença menor a respeito de  $p$  aumenta seu grau de crença. Isso se aproxima, de acordo com Lang (2014), da TET.

Como exemplo, tomemos um caso em que um paciente apresente numa radiografia uma mancha no pulmão. O Dr. Dolittle tem grau de confiança 0.6 de que seja câncer enquanto Dr. House tem grau de confiança 0.3 do mesmo. Dr. Dolittle e Dr. House consideram-se ambos pares epistêmicos com  $v = 0.9$  e  $f = 0.2$  cada um. Após saberem do grau de crença um do outro, o grau de crença final de cada será, respectivamente, 0.442 e 0.404.

Esta abordagem parece muito mais intuitiva além de ter a vantagem de não quebrar nenhuma restrição ou princípio da probabilidade bayesiana. Como mencionado, ela se aproxima muito da TET. Além disso, pode-se considerar que, atribuindo  $v$  e  $f$  como o mesmo valor para ambos os sujeitos, ela também se aproxima da PPE, servindo, na verdade, de um mediador.

Contudo, a questão que pode ser levantada é se, de fato, todo caso de desacordo entre pares seria como um derrotador-solapador (funcionando especificamente como um relato de anticonfiabilidade<sup>3</sup> e, mais especificamente, como uma EOS do tipo relato

---

3 Como vimos acima, o relato de não-confiabilidade não é suficiente para se encaixar na definição de derrotador-solapador.

probabilístico). Embora os resultados sejam bem intuitivos, haveria necessidade de se enquadrar o desacordo entre pares a essa definição tão exigente. No entanto, poderia ser contra-argumentado quanto a essa questão que apenas a construção das fórmulas se baseia numa definição muito demandante. Neste caso, mesmo que se utilize a definição inicial que demos para o desacordo numa proposta bayesiana, os cálculos se encaixam bem e dão resultados intuitivos. E, de fato, é o que acontece.

Além do mais, apesar de Lang (2014) afirmar que sua proposta se adéqua muito à TET, os resultados dela se encaixam de modo mais adequado à Teoria Justificacionista de Lackey (2010). Isso porque há casos em que, de fato, os pares terão razão de entrar num acordo e casos em que isso não ocorrerá. Isso dependerá do grau de confiabilidade das evidências, conforme a própria Lackey (2010) propôs. Na proposta de Lang (2014), o grau de confiabilidade das evidências seria o ñ de cada um dos membros do par.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo analisou duas propostas da epistemologia bayesiana em casos de desacordo entre pares. O desacordo entre pares se dá quando dois indivíduos epistemicamente habilitados de modo igual têm atitudes doxásticas diferentes acerca de uma mesma proposição. Na epistemologia bayesiana, isso implica em atribuir graus de crença diferentes a uma mesma proposição.

A proposta de Shogenji (2007) de utilizar a epistemologia bayesiana para solucionar o problema do desacordo falha inicialmente no duplo vínculo (ou viola a condicionalização ou viola a normalização), e, quando ele consegue resolver os dois, os resultados são contra-intuitivos. A proposta de Lang (2014) se mantém fiel às restrições do teorema bayesiano e serve de evidência para a TET, e, mais especificamente, para a Teoria Justificacionista. Contudo, ela pode falhar por exigir uma definição de desacordo entre pares que seja muito demandante, embora tal definição demandante não seja necessária para a realização dos cálculos.

Assim, ao comparar as duas propostas, a que respeita as exigências da teoria bayesiana e cujos resultados são mais intuitivos é a que aponta para a Teoria Justificacionista. Mas as propostas são inúmeras e a abordagem bayesiana ao problema do desacordo está apenas começando.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRADLEY, D. *A critical introduction to formal epistemology*. New York: Bloomsbury, 2015.

CHRISTENSEN, D. Epistemology of disagreement: the good news. *Philosophical Review*, vol. 116, pp. 187-217, 2007.

FRANCES, B.; MATHESON, J. *Disagreement*. 2018. Available on: <<https://plato.stanford.edu/entries/disagreement/>>. Accessed on: 18/11/2018.

FELDMAN, R. Epistemological puzzles about disagreement. In: HETHERINGTON, S. (Ed.). *Epistemology futures*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

KELLY, T. Peer disagreement and Higher Order Evidence. In: FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (Eds.). *Disagreement*. New York: Oxford University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. Evidence can be permissive. In: STEUP, M.; TURRI, J.; SOSA, E. (Eds.). *Contemporary debates in Epistemology*. Vol. 1. New York: Blackwell, 2013.

LACKEY, J. A justificationist view about disagreement's epistemic significance. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

LANG, P. *Bayesian epistemology of disagreement*. Dissertation (Master in Philosophy). Universität Wien, Viena, 2014.

RUIVO, J. L. Algumas razões em defesa da posição não-conformista no desacordo entre pares. In: ROSA, L.; NEIVA, A. (Orgs.). *Proceedings of the Brazilian Group on Epistemology*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

SHOGENJI, T. *A conundrum in Bayesian Epistemology of disagreement*. 2007 (Manuscrito não publicado). Available on: [www.fitelson.org/few/few\\_07/shogenji.pdf](http://www.fitelson.org/few/few_07/shogenji.pdf). Accessed on: 07/11/2018.

**Recebido em:** 24/Jun/2019 - **Aceito em:** 27/Fev/2020.



Lendo Marx: o outro que me falta<sup>1</sup>

*Reading Marx: the other that I lack*

**Natália Acurcio Cardoso**

Mestranda em Filosofia pela USP

Bolsista FAPESP

natalia.acurcio.cardoso@usp.br

**Resumo:** Neste artigo, proponho uma leitura de alguns trechos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e da obra *Ideologia Alemã*, com o objetivo de explicitar uma necessidade de mudança do ponto de vista da filosofia indicada por Marx. O autor faz uma espécie de chamado para o campo efetivo, pois é ali que podemos entender as reais dinâmicas dos nossos meios de vida, e isso gera uma reconfiguração da relação entre teoria e prática na sua filosofia. Serão abordados alguns pontos centrais dessas obras, como os conceitos de *alienação*, de *história*, de *vida de gênero* e a *superação positiva da propriedade privada*, assim como serão estabelecidas algumas relações com a filosofia hegeliana, já que Marx se refere explicitamente e implicitamente a esse autor nas duas obras.

**Palavras-chave:** Propriedade privada; Efetividade; Alienação; Superação; Dialética; Marx.

**Abstract:** *This article proposes a reading of some excerpts from the Economic and Philosophical Manuscripts and from The German Ideology, with the aim of explaining a need for change from the point of view of philosophy indicated by Marx. The author makes a kind of call to the effective field, because it is there that we can understand the real dynamics of our way of life, and this generates a reconfiguration of the relationship between theory and practice in his philosophy. Some central points of these works will be addressed, such as the concepts of alienation, history, gender life and the positive overcoming of private property, as well as some relations with Hegelian philosophy will be established, since Marx refers explicitly and implicitly to this author in both works.*

**Keywords:** *Private property; Effectiveness; Alienation; Sublate; Dialectic; Marx.*

Na rua escura o velho poeta  
(lume de minha mocidade)  
já não criava, simples  
criatura  
exposta aos ventos da cidade.

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão desse artigo foi escrita como monografia para o curso “Reler Marx Hoje”, ministrada pelo Prof. Vladimir Safatle, no Departamento de Filosofia da FFLCH/USP, no primeiro semestre de 2016.

Ao vê-lo curvo e desgarrado  
na caótica noite urbana,  
o que senti, não alegria,  
era, talvez, carência humana.

E pergunto ao poeta, pergunto-lhe  
(numa esperança que não digo)  
para onde vai — a que angra serena,  
a que Pasárgada, a que abrigo?

A palavra oscila no espaço  
um momento. Eis que, sibilino,  
entre as aparências sem rumo,  
responde o poeta: Ao meu destino.

E foi-se para onde a intuição,  
o amor, o risco desejado  
o chamavam, sem que ninguém  
presentisse, em torno, o Chamado.  
(Carlos Drummond de Andrade, *Claro Enigma*)

## Introdução

Diante das obras de Marx, é difícil não questionarmos nossos estudos em filosofia, nossa forma de nos relacionarmos com os textos e com a própria disciplina. Isso porque nos deparamos com um autor que se mostra sufocado pelo excesso de teoria e por isso nos cobra um olhar outro para tudo aquilo que nos cerca, uma atitude diferente, uma nova forma de lidarmos com o mundo para que possamos experienciá-lo de uma nova maneira.

Esse olhar outro insiste, ou melhor, quase nos implora ao longo das linhas para que compreendamos que não é possível uma mudança *efetiva* [*Wirklich*] que não esteja direcionada na *efetividade* [*Wirklichkeit*]<sup>2</sup>. Dessa forma, entendo que um ponto central para que possamos nos aproximar de uma forma verdadeira dos textos é perceber que Marx faz um chamado, um alerta pulsante para o campo efetivo, como espaço no qual podemos compreender nossa história, nossos meios de vida atuais e atuar em direção a nossa contingência revolucionária.

---

2 Na obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel examina exaustivamente o que ele entende por efetividade [*Wirklichkeit*]. De forma bastante sucinta, podemos dizer que o efetivo é aquilo que é superior ao simples fenômeno e que aparece ao longo do *movimento da consciência*. Nas palavras de Hegel, “é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido — e produzindo-se — no âmbito do espírito vivo, e constituído em mundo, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a efetividade [*Wirklichkeit*]. Chamamos experiência a consciência mais próxima desse conteúdo. Uma consideração sensata do mundo já distingue o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só fenômeno, [é] transitório e insignificante — e o que em si verdadeiramente merece o nome de efetividade” (HEGEL, 2012, p. 44). Assim, esse significado de efetividade em Hegel é muito importante para entendermos a forma como Marx está empregando o mesmo termo, porque isso marca uma oposição relevante em relação à filosofia hegeliana. Nos *Manuscritos*, Marx afirma que a base teórica e prática do movimento revolucionário precisa se ater ao *movimento da propriedade privada*, e a efetividade é tudo aquilo que aparece ao longo desse movimento, que, como veremos, abarca todos os âmbitos da vida humana, já que todas as nossas relações se resumem a relações de posse (MARX, 1985, pp. 8-9).

Desejo neste artigo realizar um exercício de reflexão, com suas incertezas e incompletudes, sobre a dialética apresentada por Marx, para tentar compreender como se dá esse movimento e como ele pode desvelar outra leitura possível da nossa forma de sentir, de pensar e das nossas relações uns com os outros. Trata-se de uma tentativa de interlocução com esse autor que acredita que estamos distantes da realização da nossa natureza como seres humanos, mas que o tamanho da nossa distância pode paradoxalmente indicar quão perto estamos de realizá-la.

Pretendo me ater, sobretudo, no terceiro manuscrito dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e na primeira parte<sup>3</sup> da *Ideologia Alemã* de Marx e Engels, assim como estabelecer algumas relações com a filosofia hegeliana, já que Marx entende que a crítica da filosofia de Hegel é necessária para o *entendimento e justificação*<sup>4</sup> do que ele está propondo.

Antes de dar início ao exercício que proponho, cabe um breve comentário sobre as duas principais obras suscitadas aqui, os *Manuscritos* de Marx e a *Ideologia Alemã* de Marx e Engels. Escritos em 1844, os *Manuscritos* não foram publicados em vida por Marx, mas somente em 1932 em Berlim. Trata-se de uma obra anterior ao encontro de Marx com Engels, diferente da *Ideologia*, escrita pelos dois entre 1845 e 1846, que também só começou a ser publicada anos mais tarde, em 1921. De acordo com Rubens Enderle (ENGELS; MARX, 2007, p. 17), ainda não foi publicada uma versão definitiva desse texto, assim como vários trechos nunca foram terminadas pelos dois autores e outros tantos acabaram se perdendo. Ou seja, trata-se de uma obra inacabada e incompleta. As duas obras fazem parte do período consagrado como *Jovem Marx*, que algumas vezes é apresentado como um período que foi totalmente abandonado por ele por ser muito *filosófico* ou sem continuidade com o restante da sua obra, como se o autor tivesse em algum momento se desvencilhado completamente de si mesmo. Porém, como esses marcadores muitas vezes acabam mais imobilizando experiências de leituras do que de fato contribuindo para um debate mais interessante, a minha ideia aqui não é pensar por meio deles, mas sim explorar uma riqueza no pensamento de Marx, desde a sua juventude, que destoa dos lugares comuns nos quais normalmente ele é fixado, seja pelos seus defensores, seja pelos seus detratores.

## **Movimento da Propriedade Privada e Dialética**

Deparamo-nos logo no início da leitura do terceiro manuscrito, dentro dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, com o uso de uma linguagem hegeliana assimilada

---

3 Trata-se da "Crítica da mais recente filosofia em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner", mas a maior parte do texto se concentra na crítica de Feuerbach. "O ajuste de contas de Marx e Engels começa pelo principal dos pensadores hegelianos de esquerda, aquele que mais os havia influenciado, Ludwig Feuerbach" (ENGELS; MARX, 2007, p. 12).

4 A parte dedicada a Hegel, já quase no final dos *Manuscritos*, aponta para essa necessidade: "Este é talvez o ponto em que convém, para entendimento e justificação do que foi dito, fazer algumas indicações, tanto sobre a dialética hegeliana em geral como especialmente sobre sua exposição na *Fenomenologia* e na *Lógica* e, finalmente, sobre a relação do moderno movimento crítico com Hegel" (MARX, 1985, p. 31). Marx deixa claro que ele entende que Hegel representa uma revolução na filosofia. Porém, diante dessa revolução, a crítica moderna alemã [exceto Feuerbach, que foi o único que levou a dialética hegeliana a sério e criticamente] ficou imobilizada e sabe apenas repetir Hegel. A pergunta que deve ser feita é: "Em que situação nos encontramos agora frente à dialética hegeliana?" (MARX, 1985, p. 32).

no campo da Economia Política. Há um diálogo constante com os termos e com o mundo da *Fenomenologia do Espírito*, mas transpassado para um plano outro, que se dá na efetividade, ao invés de um movimento que se dá no interior da consciência. Porém, isso não é algo tão simples de entender, porque Hegel também está falando de algo efetivo [*Wirklich*], e esse tema é um dos mais importantes e recorrentes no prefácio da *Fenomenologia*<sup>5</sup>. Para o que pretendo desenvolver aqui, o importante é saber que Marx acusa Hegel de se voltar para uma efetividade que ele chama de abstrata, que é aquela do pensar especulativo, como se o conteúdo da experiência da dialética hegeliana fosse a afirmação do puro pensar como a verdadeira essência do ser humano (o que não deixa de ser curioso, já que a proposta da *Fenomenologia* é justamente o oposto, de *concretizar* um em-si que é de, início, o puro *abstrato*). Parece-me que ao utilizar a mesma palavra que Hegel utiliza, efetividade [*Wirklichkeit*], Marx está reivindicando o campo efetivo de volta para o seu sentido comum, para aquilo que ocorre nos meios sensíveis da nossa vida. Essa preocupação com a linguagem talvez seja uma interessante chave de leitura dos *Manuscritos*, pois ao utilizar os mesmos termos, Marx parece dizer que há algo no significado que foi distorcido pelo idealismo e por isso agora ele precisa fazer certas inversões de sentido.

Marx afirma que a partir de Adam Smith a Economia Política deixou de reconhecer a propriedade privada como um estado exterior ao ser humano, porque agora ela reconhece o trabalho como seu princípio. O sujeito, a pessoa da propriedade privada, é o trabalho. Essa nova *figura* [*Gestalt*] da Economia Política de Adam Smith se torna clara quando observamos isso que Marx chama de *movimento efetivo da propriedade privada*, e essa forma de teorizar o mundo é um produto da energia efetiva [*wirklichen Energie*] desse movimento. Aqui podemos ver mais um exemplo da inversão realizada por Marx em relação ao movimento da *Fenomenologia*: se na dialética hegeliana aquilo que *se mostra*, isto é, que aparece, são os *movimentos da consciência*<sup>6</sup>, em Marx há um movimento que já parte do material, da propriedade privada, para observar os desdobramentos da efetividade na história e nas figuras teóricas. Não se trata de dizer que o que ocorre na consciência não tem relevância, mas sim que esse conteúdo também é produto do movimento efetivo da propriedade privada, e é para ela que devemos nos direcionar para que possamos compreender e superar a situação que nos encontramos. Essa figura da Economia Política que foi descrita por Adam Smith é o reconhecimento daquilo que se dá nesse movimento efetivo, e por isso é uma prática que se faz teórica.

---

5 Como no seguinte trecho: "O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que atinge a completude por meio do seu desenvolvimento. Deve-se dizer do Absoluto que ele é essencialmente resultado e que é o que na verdade é, apenas no fim. Nisto consiste justamente sua natureza: ser algo efetivo [*Wirklich*], sujeito ou devir-de-si-mesmo" (HEGEL, 1974, p. 19). Assim, *ser efetivo* é a realização da natureza do Absoluto, que é a última figura do Espírito. De forma bastante simplificada, podemos pensar que a *Fenomenologia* é a exposição desse todo, através de figuras que a verdade e, ao mesmo tempo, a falsidade, assumem no desenvolvimento da consciência, na forma de uma ciência do saber. *Ser efetivo* é essa capacidade de se colocar em processo de aparição de si mesmo, e a efetividade parece ser o conteúdo desse processo, que se desdobra em figuras da consciência até que ela se realize ou apareça como Espírito.

6 O conteúdo do movimento que está sendo exposto na *Fenomenologia* é interno e externo à consciência, e talvez a realização desse movimento se dá quando ela entende que há uma falsa dicotomia entre esse interno e externo, que aquilo que ela toma como algo diferente dela, como um objeto que ela tem um saber, é na verdade um saber dela em relação a esse objeto, que no fim é um saber dela mesma.

A Economia Política é também produto da indústria moderna “que por sua vez acelera e enaltece a energia e o movimento dessa indústria, transformando-a numa força da consciência” (MARX, 1985, p. 3). Diante disso, Adam Smith é o Lutero da Economia Política porque:

superada a riqueza que se encontra fora do homem e é independente dele - há de ser, pois, afirmada e mantida apenas de modo exterior -, isto é, é superada esta sua *objetividade exterior e privada de pensamento*, ao ser incorporada a propriedade privada ao próprio homem e ao ser reconhecido o próprio homem como sua essência; mas com isso, o próprio homem é posto sob a determinação da propriedade privada, assim como em Lutero, sob a determinação da religião. (MARX, 1985, p. 3)

Ao ser incorporada como uma subjetividade, e não aparecer mais como uma tensão exterior, a propriedade privada faz parte do ser humano, é uma *força da consciência*, fazendo com que o próprio ser humano seja determinado por essa força que lhe é interna. Assim, internalizar a propriedade é ao mesmo tempo estar sob o seu domínio. Entendo que se trata de uma perda de si mesmo, pois o ser humano não se determina *humanamente*, mas é determinado pela propriedade privada. Segundo Marx, foi Engels quem comparou Adam Smith com Lutero, porque aqueles que ainda veriam a propriedade privada como objetiva em relação ao ser humano seriam como adoradores de ídolos, católicos. Os dois deram esse mesmo passo, que tem um significado duplo: ao enxergar que houve uma interiorização daquilo que era mantido de maneira objetiva, exterior em relação ao ser humano, eles também revelam como o ser humano está determinado [*Bestimmung*] pela religião, no caso de Lutero, e pela propriedade privada, no caso de Adam Smith.

Sob a aparência de um reconhecimento do homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente negação do homem, na medida em que ele próprio não se encontra em uma tensão exterior com a essência exterior da propriedade privada, mas sim tornou-se a essência tensa da propriedade privada. (MARX, 1985, pp. 3-4)

Não há ser humano de um lado e propriedade privada de outro. Marx está mostrando como desde Adam Smith a Economia Política compreendeu como ser humano e propriedade privada são parte de um mesmo metabolismo, e como esses economistas ilustrados fazem desse fato uma falsa liberdade, como se agora o ser humano fosse livre por ser proprietário, enquanto ele foi na verdade suprimido de si para dar lugar a ela, tornando-se ele mesmo, através do trabalho, a sua essência [*Wesen*]. Parece que Marx quer mostrar como tudo que se passa na consciência é de fato *produto* dela, mas não porque ela tem autonomia, mas sim porque a propriedade privada lhe foi introjetada. Entendo que é por causa dessa negação do próprio ser humano que Marx diz que estamos em um estado de autoalienação<sup>7</sup> [*Selbstentfremdung*]: a alienação é

---

7 A tradução de *Entfremdung* por *Alienação* não é consolidada nos textos de Marx em português e mesmo em outras línguas, e muitas vezes esse termo é traduzido como *Estranhamento*. Porém, optamos nesse artigo por seguir a tradução dos *Manuscritos* de José Carlos Bruni, presente na edição “Os pensadores”, que traduz *Entfremdung* por *Alienação* e *Entäusserung* por *Estranhamento*, pois me parece mais acertada. Paulo Menezes realiza uma discussão detalhada dos dois termos no artigo *Entfremdung e Entäusserung*. Ele defende a tradução de *Entfremdung* por *Alienação* e oferece uma outra opção para *Entäusserung*, que seria *extrusão*.

o afastamento daquilo que nos torna humanos, tornando-nos alheios [*Fremd*] de nós mesmos. Por isto ele ressalta nos *Manuscritos* que nos transformamos na essência [*Wesen*] da propriedade e, conseqüentemente, somos a inessência [*Unwesen*] humana. Assim, não se trata de uma metáfora, nós de fato nos tornamos propriedade privada. É uma espécie de transmutação que modificou nosso corpo e nossa mente, e que se tornou a nossa verdadeira essência. Em conseqüência, Marx defenderá que a natureza efetiva do ser humano “é, tal como ela se tornou através da indústria, ainda que numa figura alienada, a verdadeira natureza antropológica” (MARX, 1985, p. 14).

A não observância dessa ampla extensão da alienação do sujeito no interior do capitalismo fez com que surgisse aquilo que Marx chama de comunismo *coletivista* ou *grosseiro*. Tal movimento enxerga apenas um tipo de trabalho como nocivo e considera a propriedade privada apenas em seu aspecto objetivo, e com isso delimita um *inimigo* de forma simplista. Há um grave equívoco nessa visão, já que “a superação da autoalienação [*Selbstentfremdung*] segue o mesmo caminho que a autoalienação” (MARX, 1985, p. 6). Esse comunismo é a “expressão positiva da propriedade privada superada; é, em primeiro, a propriedade geral” (MARX, 1985, p. 6), já que pretende fazer da propriedade particular uma ampla propriedade coletiva.

Ao enxergar a dominação da propriedade privada sobre o ser humano de uma forma objetiva, esse comunismo delimita objetivamente aquilo que deve se posicionar contra: um tipo de trabalho, um tipo de propriedade privada e a negação de todo o mundo da civilização e educação, já que são apontados como responsáveis de todas as mazelas sociais. Marx defende que ele representa um retorno à simplicidade não *natural* do ser humano pobre e sem carências [*Bedürfnis*], “que não só não superou a propriedade privada, como também nem sequer chegou a ela” (MARX, 1985, p. 7). Esse comunismo representa uma alienação estendida, na qual todos estarão submetidos, camuflada de superação. Mais do que isso, ele também nega as particularidades humanas porque quer suprimir com violência tudo aquilo que não pode se tornar propriedade coletiva, como, por exemplo, o talento ou o dom de cada pessoa. Marx vai argumentar que, ao negar o ser humano e a sua personalidade, ele acaba sendo a expressão da propriedade privada, que é justamente esta mesma negação. Entendo que Marx está dizendo que esse modelo comunista *grosseiro* e *sem pensamento* se revolta por alguns terem propriedade e outros não, ou seja, há uma ganância em relação a ser proprietário, e por isso ele quer estender a todos aquilo que na verdade deveria ser suprimido, e com isso só entende ainda mais a nossa alienação.

Segundo Marx, esse movimento seria a passagem representativa do que antes era apenas um matrimônio para uma prostituição geral das mulheres. Isso porque ao invés da mulher ser *posse* de apenas um sujeito, agora ela se converteria em propriedade *coletiva e comum*, e isso seria, de acordo com Marx, a expressão da mais alta degradação na qual o homem existe para si mesmo. Podemos pensar com isso que Marx está dizendo que se as relações dos homens com as mulheres, que podemos transpor para qualquer relação afetiva, for uma relação de propriedade, o outro está para mim como uma posse, e inclusive utilizamos uma linguagem que retrata bem isso que Marx está dizendo: *meu* marido, *minha* esposa, *meu* casamento, que foi estabelecido por meio de um *contrato* matrimonial. A nossa linguagem revela como as relações de posse são tão naturais para nós que nem saberíamos como falar de outra maneira. Uma propriedade coletiva do

outro seria estender essa relação de posse para além de um sujeito, e nos tornaríamos posse de vários ao invés de posse de apenas um. Porém, há um outro elemento que está por detrás dessa argumentação. Marx não está simplesmente falando de uma relação matrimonial que se estende, ele está falando de uma prostituição coletiva das mulheres, dessa venda de si e a tomada de posse pelo outro que mostra o nível de degradação humana. Podemos pensar diante dessa passagem que Marx está fazendo uma leitura moralista da prostituição por aproximar essa profissão daquilo que há de mais infame na sociedade. Assim, de novo a prostituição estaria posta nesse lugar marginalizado que vemos com frequência, que situa as mulheres como profissionais menos respeitáveis ao exercerem uma atividade tida como indigna, como se essa profissão fosse pior do que tantas outras do mercado de trabalho capitalista. Porém, talvez esse não seja exatamente o ponto do Marx aqui. Entendo que ele quer mostrar que o nosso estado de alienação confundiu o nosso circuito de carências, de forma que criamos *faltas* que devem ser de alguma forma consumíveis, mas isso não dá conta das necessidades realmente humanas, como veremos mais a frente. Talvez Marx esteja mostrando com esse paralelo com a prostituição que uma das piores confusões que esse estado de alienação nos trouxe foi que o *outro* aparece pra mim como uma carência de consumo. Quando os homens se dispõem a consumir corpos como mais um produto consumível de toda uma cadeia infinita de produção e consumo ele está expressando o seu próprio estágio de pobreza humana. Essa carência de consumo de mulheres seria igualável ao que está por trás desse modelo comunista que Marx está criticando, seria o *segredo*, segundo ele, da sua pretensão.

Fica claro como o machismo arraigado na nossa sociedade não passou nenhum pouco despercebido por Marx, ao ponto de ele colocar em evidência que a igualdade de gênero é uma marca da realização do ser humano como ser humano.

A partir desta relação, pode-se julgar o grau de cultura do homem [*Des Menschen*] em sua totalidade. Do caráter desta relação deduz-se a medida em que o *homem* [*Der Mensch*] se converteu em *ser genérico*, em *homem* [*Mensch*], e se apreendeu como tal; a relação do homem [*Des Mannes*] com a mulher [*Weib*] é a relação *mais natural* do homem [*Des Menschen*] com o homem [*Menschen*]. Nela se mostra em que medida o comportamento *natural* do homem [*Des Menschen*] tornou-se humano [*menschlich*] ou em que medida a essência humana tornou-se para ele essência natural, em que medida a sua natureza *humana* tornou-se para ele *natureza*. Mostra-se também nessa relação a extensão em que o carecimento [*Bedürfnis*] do homem [*Des Menschen*] se tornou carecimento humano, em que extensão o outro homem [*Mensch*] enquanto homem [*Mensch*] converteu-se para ele em carecimento; em que medida ele, em seu modo de existência mais individual, é, ao mesmo tempo, ser coletivo” (MARX, 1985, p. 7)<sup>8</sup>

A relação entre a mulher e o homem nos mostra em que medida a essência humana se converteu para o indivíduo em natureza ou a natureza se tornou [*geworden*] a essência humana do indivíduo. Ao nos apropriarmos da essência humana o outro me

8 Vale ressaltar como a tradução de “*Mensch*” por “homem” ao invés do correto, que seria “ser humano” ou “pessoa”, causa uma enorme confusão no texto e gera um problema de compreensão totalmente desnecessário. Assim, onde está escrito “*Des Menschen*” leia-se “do ser humano” e “*Der Mensch*” leia-se “o ser humano”. É curioso como isso ocorre em um parágrafo que está justamente argumentando contra as práticas de misoginia na nossa efetividade, como essas que permeiam a nossa linguagem.

*carece* como ser humano e não mais como algo para ser possuído por mim. É uma carência que revela como fazemos parte de um mesmo metabolismo, como carecer do outro é uma carência de mim mesmo, e por isso somos individuais e coletivos ao mesmo tempo.

Há uma importância enorme nesse *tornar-se* [werden] humano, pois ele indica um processo, e difere do sentido vulgar de natureza, como aquilo de mais rudimentar, primeiro. O ser humano precisa *tornar-se* ser humano, ir de encontro a sua essência natural, para que ela seja essência humana. Isso indica um elevado grau de *cultura* [Bildung], que no alemão indica um *processo de formação*, diferente de um sentido comum da palavra, como alguma coisa que existe pronta na sociedade e pode ser adquirida pelo indivíduo.

O caminho desse processo, “a superação positiva da *propriedade privada* como apropriação da vida *humana* é por isso a superação positiva de toda alienação, isto é, o retorno do homem da religião, da família, do Estado, etc., ao seu modo de existência *humano*, isto é, *social*” (MARX, 1985, p. 8). O ser humano precisa superar a alienação, e isso implica que ele deva retornar de todos os *modos de produção*, que vai além daquilo que é imediatamente sensível. Marx expõe com clareza nos *Manuscritos* que a propriedade privada é a expressão sensível de que o ser humano se torna objetivo para si e, ao mesmo tempo, se converte em um objeto estranho e inumano. A exteorização de sua vida é a alienação de sua vida, e sua efetivação sua desefetivação, isso é, uma efetividade alienada. Trata-se da superação de todo um mundo que *se fez* humano de forma alienada, e ir em direção à outra concepção de humanidade, outra forma de vida.

Marx utiliza, entretanto, dois verbos aqui que estão em aparente contradição: *tornar-se* [werden] e *retorno* [Rückkehr]. Assim, o ser humano deve tornar-se humano, apropriar-se da sua própria essência, e isso envolve um processo de formação, que permite que ele se *converta* em ser do gênero [Gattungswesen], que é a capacidade de constante atualização de si, conforme trataremos mais adiante. Porém, ao mesmo tempo, temos a palavra *retorno*, como se o ser humano devesse voltar a algum momento, sendo que o sentido de formação é, sobretudo, de avanço, de se dirigir para algo que não está dado e nunca existiu.

Dessa forma, podemos nos perguntar: que retorno é esse que Marx se refere e como ele pode estar de acordo com um avanço? Que ser humano é esse que se apresenta nesse retorno?

Uma forma de interpretar dialeticamente esse impasse é que esse ser humano que *retorna* guarda a experiência dessa superação, e assim não seria bem um *retorno*, porque ele não volta para algo que já existiu, mas sim para um novo horizonte, um novo ser humano, que é agora *social*. Esse caráter social não é, conforme nos diz Marx, a abstração da sociedade frente ao indivíduo, porque ele mesmo é o *ser social*. Isso que permite Marx dizer que “a vida individual e a vida genérica do homem não são distintas, por mais que, necessariamente, o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *geral* da vida genérica [...]” (MARX, 1985, p. 10). Desse modo, não se trata de voltar a um estágio pretensamente natural, que Marx classifica como *bruto* em alguns momentos, mas talvez se denomine como um retorno porque, com o esfacelar-se desse sujeito alienado que foi construído na história da propriedade privada, o ser humano *se apropria da sua natureza, retorna a ela*. Arriscaria dizer que é o



retorno a um ser humano sem propriedade privada, porém marcado pela experiência do processo de superação, que está apto agora a viver *humanamente*, se atualizando constantemente na sua vida genérica. O retorno não é a volta a um estágio primitivo, com a dominação escancarada, mas é voltar à determinação *natural* do ser humano. Fica claro, como já foi falado mais acima, que não temos aqui o sentido comum de natural, como aquilo que sempre se deu e vai se dar da mesma forma, mas o reencontro do ser humano com a sua determinação original que não se dá de forma imediata, mas que precisa ser construída.

No final dos *Manuscritos*, ao realizar uma crítica da dialética e da filosofia hegeliana, Marx mostra um incômodo com a dialética de Hegel, marcada pela superação [*Aufhebung*]<sup>9</sup>, que na passagem de uma figura da consciência para outra conserva a figura anterior. “Um papel peculiar desempenha, pois, a superação, onde a negação e a conservação, a afirmação, estão vinculadas” (MARX, 1985, p. 43). Marx entende que se a consciência-de-si sabe que tal objeto é alienado, esse objeto deve ser suprimido, e não mantido, e por isso ele acusa Hegel de um “criticismo apenas aparente” (MARX, 1985, p. 43). Essa é, segundo Marx, a mesma crítica que Feuerbach faz da *negação da negação* presente na dialética hegeliana. De forma bem sucinta, essa crítica sustenta que Hegel voltaria ao mesmo lugar de início ao *negar* a *negação* que foi realizada, e com isso não teria propriamente avançado diante das inverdades que aparecem ao longo do processo da consciência. Marx entende que, em Hegel, “a superação da alienação converte-se em uma confirmação da alienação” (MARX, 1985, p. 45)<sup>10</sup>.

Em uma primeira leitura poderíamos pensar que há certa incoerência nisso que Marx está dizendo, pois ele critica esse traço de conservação da dialética hegeliana, mas descreve um processo de superação que leva ao retorno de um estágio precedente. Sendo assim, essa crítica não faria sentido, já que há algo que também se mantém nessa superação. Uma hipótese para pensar essa questão é que na *Fenomenologia* a consciência passa por um processo de constante progresso para as próximas figuras, mas nesse momento de passagem ela guarda a figura anterior e sempre volta a ela. É um constante retorno, ainda que não para a mesma coisa, pois o processo de avanço da consciência sempre reconfigura as figuras anteriores, e por isso entendo que ele é um constante enriquecimento e reconfiguração do todo, ainda que essa não pareça ser a interpretação de Marx. Já nos *Manuscritos*, parece que o que se conserva é essa *experiência*, mas não o que foi superado propriamente, como em Hegel.

Não tenho espaço para nos aprofundarmos aqui na dialética hegeliana, mas talvez essa seja de fato uma diferença crucial entre os dois autores. Isso porque em Hegel o negativo não é algo que deva ser eliminado da consciência, mas ele se mantém, até

---

9 *Aufheben* é um verbo da linguagem ordinária do alemão, e tem ao menos três sentidos distintos e que são usados comumente: superar/suspender/levantar; suprimir/anular e guardar/conservar. Optei por sempre traduzir nesse trabalho *Aufheben* por *superar*, mas é preciso levar em conta os outros sentidos da palavra para entender o que essa *superação* significa em Hegel.

10 Esse é um ponto complexo e que gera bastante debate, mas a princípio me parece que essa crítica não é muito justa com a dialética de Hegel. Não fica muito claro para mim porque Marx pensa a *Aufhebung* apenas como uma superação que conserva, e não leva em conta o sentido de supressão que essa palavra também carrega, como se Hegel não estivesse pensando em nenhuma forma de supressão. Há uma experiência real de morte na passagem de uma figura para outra na *Fenomenologia do Espírito*, e não podemos deixar de levar isso em conta. Aquilo que se conserva não é mais o mesmo, e há algo que se suprime, que se esvai, mesmo diante de uma conservação da figura.

porque é somente através dele que a consciência pode continuar progredindo, pois se não houvesse o negativo haveria uma estagnação do processo. Já em Marx, essa espécie de *erro do percurso*, ainda que seja necessário para que o ser humano avance de encontro à sua natureza, conforme veremos adiante, não deve ser mantido, pois talvez não haja uma atualização positiva possível desse estado pré-histórico do ser humano quando ele finalmente sair dessa situação. É como se em Hegel o encadeamento de necessidades das figuras da consciência nunca pudesse se desfazer, porque ele constitui o Absoluto e só faz sentido pensarmos em um todo a partir de todas as figuras. Enquanto que, em Marx, parece-me haver um percurso necessário para que avancemos para um momento histórico no qual possamos nos desenvolver como seres humanos sem que a propriedade privada nos determine, mas esse caminho só é necessário na medida em que nos eleva até esse ponto, mas não a partir dele. Porém, isso não está tão claro para mim, e deixo aqui apenas uma hipótese de como essa questão pode ser pensada nos dois autores.

### **Posse [*Besitzen*] e Apropriação [*Aneignung*]**

Ainda nos *Manuscritos*, Marx diferencia *posse* de *apropriação*, e diz que o ser humano precisa *apropriar-se* de seu ser global de forma global, e é preciso entender a diferença de *apropriar-se* de alguma coisa e de *tomar posse* dela. Ao longo de todo o texto, a posse é a marca de uma relação com os objetos que faz de cada um deles apenas *mais um* produto, mais um *bem*; não há aqui um aproveitamento ou desenvolvimento da sua singularidade, como aquilo que é múltiplo, pois ele é *apenas* mercadoria, algo que queremos usufruir e aproveitar com nossos interesses particulares. Dessa forma, o ser humano *possui* uma religião, assim como uma nação, uma família, uma obra de arte, uma moral, um direito, um conhecimento, isso é, ele se relaciona com tudo aquilo que lhe envolve através de uma linguagem que simboliza a posse.

A relação de posse seria o único modo sensitivo que perpassa todos os sentidos humanos e que está direcionado para um gozo calculado, determinando nossa forma de sentir, pensar e imaginar. “Em lugar de todos os sentidos físicos e espirituais apareceu assim a simples alienação de todos esses sentidos, o sentido do ter [*der Sinn des Habens*]” (MARX, 1985, p. 11). A propriedade privada tornou-nos unilaterais, tornou nossa ampla potencialidade sensitiva una e presa a esse único sentido. Isso significa que um objeto só tem algum valor para nós enquanto o *possuímos*, quando existe para nós como propriedade.

Porém, relacionar-se com o mundo através de relações *humanas*, isso é, realmente ver, ouvir, pensar, cheirar, amar, perceber, etc., é *apropriar-se* do objeto, é ser capaz de estabelecer um comportamento objetivo não alienado. Marx diz que isso possibilita que o objeto se apresente ao olho de maneira diferente do que ao ouvido, assim como o objeto do olho é diferente do objeto do ouvido, e se difere da unilateralidade da vida alienada. “Por isso o homem se afirma no mundo objetivo não apenas no pensar, mas também com todos os sentidos” (MARX, 1985, p. 12). Diante deste trecho, difícil não lembrar da obra *Enciclopédias das Ciências Filosóficas*, na qual Hegel nos diz que *sentir, intuir, imaginar, refletir* são formas de pensar, mas que “em si só existe um pensar” (HEGEL, 2012, p. 40). Podemos pensar que Marx está tentando ampliar o

campo da sensibilidade humana, e para isso é importante dar autonomia para todos os sentidos, sem que tudo seja uma *forma de pensar*, como em Hegel, e por isso ele ressalta que *sentir e pensar* são coisas diferentes. Há dois pontos que Marx pode estar nos mostrando: que se afirmar no mundo objetivo apenas pelo pensar é pouco, que é preciso se afirmar com todos os sentidos e, também, que é preciso se realizar no plano do sensível, não apenas do ideal.

“Os sentidos fizeram-se assim imediatamente teóricos em sua prática” (MARX, 1985, p. 11). Essa é uma interessante inversão do que a filosofia pretende [ou ao menos do que alguns acreditam ser o papel da filosofia]: é a prática que consolida a teoria, e não o inverso. Esse é mais um momento dos *Manuscritos* em que aparece a crítica de uma teoria que se pretende prevalecer diante da prática, que não compreende o efetivo e que tenta inverter um movimento que se dá da efetividade para a consciência, e não o inverso. Trata-se de uma forma outra de pensar teoria e prática, na qual uma não se subjugava à outra, e que compreende que o campo sensitivo é essencial para qualquer mudança efetiva.

Conforme disse mais acima, é necessário expor o que Marx entende por *ser do gênero* [*Gattungswesen*], porque o ser humano é um *ser genérico*, que, de acordo com Vladimir Safatle, é o eixo central dos *Manuscritos*<sup>11</sup>. Diferente do animal, que é, o ser humano é e sabe que é, tem consciência disso. Assim, aquilo que é a realização da vida animal conforme os preceitos da espécie, isto é, *acordar, dormir, caçar conforme suas necessidades, se alimentar, se reproduzir*, para o ser humano é pouco. Se o ser humano viver dessa forma estará apenas *sobrevivendo*, e não vivendo de forma genérica, que é um conceito muito mais amplo que o de espécie. O *ser do gênero* é o que permite ao ser humano estar em constante atualização, a não viver uma vida de simples *sobrevivência*, mas sim *criar* na natureza sua forma de vida.

O animal forma apenas segundo a medida e a carência da *species* à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer *species*, e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza. (MARX, 2008, p. 85)

Há uma ambivalência aqui, já que aquilo que faz do ser humano um ser genérico possibilita, ao mesmo tempo, uma forma de vida negativa e positiva. Ao ser capaz de produzir segundo a medida de qualquer espécie e além de qualquer necessidade imediata o ser humano pode cair nos exageros e excessos do capitalismo. Porém, ao mesmo tempo, é isso que faz com que ele seja capaz de produzir segundo as leis da beleza, de se atualizar continuamente e ser capaz de não se limitar pelas necessidades cotidianas, da espécie.

O mundo do trabalho torna o ser humano preso às necessidades imediatas, já que ele trabalha para viver e se submete ao modo de produção para que possa ter o mínimo que garanta a sua existência. No capitalismo, o ser humano se transforma em mera espécie e não se realiza enquanto gênero. Com a alienação, o ser humano faz da sua atividade vital, da sua essência [que se resume ao trabalho e a propriedade privada] apenas um meio para a sua existência, isso é, não faz da vida de gênero a *sua*

11 “Neste sentido, Marx desenvolve sua teoria da alienação a partir de uma reflexão sobre a necessidade de atualização da vida do gênero. Podemos dizer que este é o eixo central dos *Manuscritos*” (SAFATLE, 2016, p. 34).

*própria* existência. Por isso que no capitalismo “a vida mesma aparece só como *meio de vida*” (MARX, 2008, p. 85), porque a atividade vital é útil e existe apenas para que o ser humano possa satisfazer suas necessidades básicas como espécie humana.

Talvez uma forma de pensar a atualização da vida de gênero [*Gattungslieben*] é entender que há uma dialética na qual, de um lado, para o ser humano em sociedade a efetividade objetiva se configura em geral como a efetividade das forças essenciais humanas, como realização de suas *próprias* forças essenciais. Do outro lado, todos os objetos se lhe apresentarão como *objetivação* de si próprio, como objetos que confirmam e realizam sua individualidade, como *seu* objeto, isso é, o objeto *vem a ser ele mesmo*.

Como vimos, o homem só não se perde em seu objeto quando este se configurar como objeto *humano* ou homem objetivado. E isso somente será possível quando se lhe configurar como objeto *social* e quando ele mesmo se configurar como ser social, assim como a sociedade se configurará nesse objeto como ser para ele. (MARX, 1974, pp. 11-12)

A relação entre ser humano e objeto só não é uma perda quando, por um lado, os objetos se apresentarem como objetivação do próprio ser humano, e, por outro lado, os próprios sentidos se desenvolverem de acordo com o objeto. Desse modo, temos os objetos como objetivação do próprio ser humano [*em-si*] e o desenvolvimento dos sentidos humanos mediante o objeto [*para-si*]. Trata-se de um movimento no qual um não subsumi o outro, no qual ser humano e natureza são dois lados ambivalentes. Os objetos representam a efetividade da essência humana, assim como as forças essenciais se desenvolvem graças ao objeto, permitindo uma espécie de metabolismo positivo entre os dois termos. Há uma criação em conjunto, que *se gerem e se geram* mutuamente, e, assim, ser humano e natureza se dirigem juntos para a riqueza, para uma ampla experiência dos sentidos, para o desenvolvimento das forças essenciais. Por isto que em um mundo no qual tudo foi reduzido a posse e que as experiências humanas são aquelas dadas e permeadas pela propriedade privada que essa experiência está fadada a uma pobreza dos sentidos, a uma mediocridade da experiência humana.

## Formação dos Sentidos

Marx faz uma consideração nos *Manuscritos* que parece valorizar um desenvolvimento sensitivo atual, dizendo que “a formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal até nossos dias” (MARX, 1985, p. 12). Uma possível hipótese para pensarmos essa afirmação é a de que superar a propriedade privada não significa negar *tudo* que foi desenvolvido até então, porque “é em parte criada, que o ouvido torna-se musical, que o olho percebe a beleza da forma” (MARX, 1985, p. 11). Negar todo esse desenvolvimento talvez seria voltar aquele estágio bruto que Marx crítica em um certo tipo de comunismo, e por isso não podemos negar toda a formação dos nossos sentidos, ainda que de modo geral ela esteja voltada para aquela unilateralidade que foi apontada mais acima.

“A objetivação da essência humana, tanto no aspecto teórico como no aspecto prático, é, pois, necessária, tanto para tornar humano o sentido do homem, como para criar o sentido humano correspondente à riqueza plena da essência humana e natural” (MARX, 1985, p. 12). Isso nos mostra como há uma dialética que faz com que

os objetos se apresentem como objetivação do próprio ser humano, assim como o sentido humano é criado pelo próprio objeto, que corresponde à riqueza plena da essência humana e natural, e por isso a formação dos sentidos é um trabalho de toda a história universal.

Vê-se como a história da *indústria* e o modo de existência tornado *objetivo* da indústria são o livro *aberto das forças humanas essenciais*, a *psicologia* humana sensorialmente presente, que não havia sido concebida até agora em sua conexão com a *essência* do homem, mas apenas em uma relação externa de utilidade, porque- movendo-se no interior da alienação- só se podia conceber como efetividade das forças humanas essenciais e como *ação humana genérica* a existência geral do homem, a religião ou a história em sua essência geral e abstrata, como política, arte, literatura, etc. (MARX, 1985, p. 13)

Aquilo que Marx denomina de *existência geral do homem* é o que ocupava o espaço de *força humana essencial*, sendo que é na história da indústria que essas forças se dão, e esse movimento real é o *livro aberto das forças humanas essenciais*. Ao usar o termo *livro*, Marx parece clamar pelo olhar daqueles que se apegam excessivamente na teoria e têm um certo desprezo pela prática, já que as forças humanas essenciais só podem ser *lidas* na efetividade. Essa força está em contradição com a essência humana, elas não estão conectadas, e se relacionam através da mera *utilidade* [vínculo que a propriedade privada estabelece entre o ser humano e o objeto, os sentidos, e os outros seres humanos].

Seguindo a *leitura* desse movimento efetivo no texto, quanto mais a ciência natural, através da indústria, introduziu-se na vida humana a fim de *transformá-la* e *emancipá-la*, tanto mais teve que completar diretamente a desumanização. Marx critica a filosofia que é estranha e ignora essa ciência natural que se mostra através da indústria. A incoerência desse comportamento se dá porque não temos como compreender a essência humana sem essa base efetiva, que é na verdade a base da ciência humana. Ignorá-la não é uma opção, e não teria como a vida ter uma base diferente daquela que existe sensivelmente.

Na obra *Ideologia Alemã*, aparece uma crítica à filosofia que faz a passagem do *céu* para a *terra*, isto é, do homem imaginado e engendrado mentalmente para o ser humano real, sendo que deveria ocorrer o contrário: partir do ser humano ativo e seu processo de vida real “para daí chegar ao desenvolvimento dos reflexos ideológicos e aos ecos desse processo de vida” [MARX, 2007, 48 e 49]. Desse modo, a ciência real e positiva é simultânea à vida real, onde não há espaço para especulação, onde se dá o desvelamento do processo *prático* de desenvolvimento dos indivíduos.

Marx parece querer indicar uma prepotência, ou até mesmo uma ilusão, por parte de certas filosofias em querer emanar através do pensamento um certo *dever ser* na sociedade, com apontamentos teóricos sobre o que ela acredita ser o desenvolvimento prático adequado. Entendo que o autor tenta deslocar, em alguns momentos, a filosofia de um campo de grande relevância para o desenvolvimento da sociedade para um papel quase que descritivo da realidade, pois ela nunca pode apresentar indicações ou formulações de como o real deva se apresentar. O real é sujeito, é dele que emana todo o resto, e não o inverso.

## Geração espontânea [*Generatio aequivoca*] x Voluntário [*Freiwillig*]

Na *Ideologia*, quando Marx discorre sobre a divisão do trabalho, ele diz que no modo de vida atual o ser humano teve que optar por algum trabalho específico para não ser privado dos meios de vida. É a separação entre o interesse geral e o particular, que se dá como uma contradição, que traz a divisão do trabalho. A explicação que o filósofo fornece para isso é que com o aumento da população a consciência de rebanho ou tribal se desenvolveu e se aperfeiçoou, e com isso aumentou suas necessidades e a produtividade. De acordo com Marx, a divisão do trabalho se desenvolveu de uma forma *espontânea* [*generatio aequivoca*] [MARX, ENGELS, 1978, p.1316], que interpreto aqui como algo que se deu sem questionamentos. Há nesse modelo uma subjugação do ser humano às suas próprias necessidades, que fez com que se tenha desenvolvido um mecanismo de dominação entre eles próprios.

A partir dessa divisão ocorre a distribuição desigual do trabalho e de seus produtos, de forma qualitativa e quantitativa, e disso segue a propriedade privada. A atividade em si é a divisão do trabalho, e o produto é a propriedade privada. Dessa contradição do interesse *particular* e *universal* surgiu um interesse *social* na condição de Estado, de forma autônoma e como uma comunidade ilusória ao mesmo tempo, “mas sempre sobre a base real dos vínculos existentes” (MARX, 2007, p. 56). A luta prática dos interesses particulares dos indivíduos se opõe aos interesses gerais e impõe como necessário o surgimento do Estado, responsável pela interposição prática e refreamento pelo interesse geral. Esse poder social, que Marx define como “força de produção multiplicada, que nasce por obra da cooperação dos diferentes indivíduos sob a ação da divisão do trabalho” (MARX, 2007, p. 57), se formula como um desdobramento espontâneo da contradição entre o interesse particular e geral. Desse modo, por esse poder não ser voluntário, isto é, *próprio* dos seres humanos, mas sim *exterior* a eles, situado à sua margem, que Marx nos diz que os indivíduos:

não sabem de onde ele procede nem para onde ele se dirige, um poder que eles não podem mais dominar, portanto, mas que, pelo contrário, percorre uma série de fases e etapas de desenvolvimento peculiar e independente da vontade e dos atos dos homens, e que inclusive dirige esta vontade e estes atos. (MARX, 2007, p. 57)

Esse poder alheio, que surgiu espontaneamente devido à divisão do trabalho, tem uma autonomia em relação à sociedade, e não pode ser dominado por ela, é como se tivesse *vida própria*. Marx defende que essa alienação só pode ser superada, isto é, esse poder do Estado somente se tornará insuportável, com o engendramento “de uma massa da humanidade como absolutamente “sem posses” e, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riquezas e de educação existente, o que pressupõe, em ambos os casos, um grande incremento da força produtiva, um alto grau de seu desenvolvimento” (MARX, 2007, p. 58).

Esses chamados despossuídos [*Besitzlos*] devem estar em contradição com o mundo da riqueza e de educação vigentes, já que eles são a força, o incremento da força produtiva e aquilo que transmite o seu mais alto grau de desenvolvimento. Por outro lado, esse desenvolvimento das forças de produção é premissa prática necessária para que o poder possa ser superado, porque sem ele a escassez se generalizaria e

começaria de novo a luta pelo indispensável, e, ainda, não haveria indivíduos histórico-universais. “Apenas esse desenvolvimento universal das forças de produção traz consigo um *intercâmbio* universal dos homens, em virtude do qual, [...] o fenômeno da massa “despossuída” se produz simultaneamente em todos os povos” (MARX, 2007, p. 58).

Como o desenvolvimento das forças de produção é global e a divisão do trabalho se estabelece no interior das nações e entre elas, essa *massa* de despossuídos não é um fenômeno local, e eles são dependentes um do outro para a revolução. Entendo que, em Marx, para que o comunismo possa insurgir há um percurso histórico necessário do qual ele é dependente, pois ele é uma forma de vida possível a partir de um poder insuportável, que surge graças à contradição que se dá entre o interesse privado e o geral, devido à divisão do trabalho. Com isso é possível pensar que temos aqui um movimento que está de certa forma preso a uma determinada historicidade, pois o comunismo é uma reação a esse desenvolvimento das forças de produção, e talvez esse seja um ponto bastante crítico em Marx, mas que não será desenvolvido aqui<sup>12</sup>.

Marx parece indicar a forma como a sociedade atual se organiza como um mal necessário, isso por dois motivos: porque ele é espontâneo, isto é, a divisão do trabalho e o poder do Estado fazem parte de um desenvolvimento involuntário, e o outro motivo é que ele é necessário para que o movimento comunista entre em marcha. Podemos ver claramente a dialética marxista operando aqui, já que diante do desenvolvimento das forças de produção na sociedade é possível o surgimento de um movimento que se dará na prática e que será a destruição do mundo atual e a formulação de novas formas de vida. A dialética se dá no campo da efetividade, e por isso parte do que é *efetivo* para insurgir em outra *realidade*. O negativo se torna positivo em Marx porque o modo de vida atual possibilita o surgimento de um sujeito político que é capaz de destruir esse modo de vida, através da Revolução.

O engendramento do *ser humano* pelo *ser humano* tem como consequência a perda de lugar daquilo que Marx chama de *potências absolutamente estranhas* aos indivíduos, como o Estado, o mercado mundial, o sistema de produção, isto é, tudo aquilo que se formou espontaneamente de uma cooperação histórico-universal entre sujeitos. No final da primeira parte da *Ideologia Alemã*, Marx parece mais uma vez se apropriar de alguns termos que aparecem na filosofia hegeliana ligados ao campo do ideal, e transpassá-los para a sua dialética, como no seguinte trecho:

Esta concepção pode bem ser interpretada, por sua vez, de um modo especulativo e idealista, ou seja, fantástico, com a “autocriação do gênero” (a “sociedade na condição de sujeito”), de modo que a série sucessiva dos indivíduos relacionados entre si seja representada como se fosse um só indivíduo que realiza o mistério de se engendrar a si mesmo. (MARX, 2007, p. 61)

Esse *mistério* deve-se ao fato de que os indivíduos não são capazes de engendrar uns aos outros, pois eles estão alienados por uma força espontânea. O comunismo é um movimento que faz com que esse mistério se desvele ao colocar os indivíduos como sujeitos, como uma *autocriação* do gênero.

---

12 No prefácio da obra *Hegel e o Haiti*, de Susan Buck-Morss, Vladimir Safatle aponta como esse problema em Marx deve ser discutido a partir de um perspectiva descolonial da filosofia (SAFATLE, 2017, pp. 9-12).

## Dialética e História

Marx nos apresenta na *Ideologia* uma concepção de história integrada à sua dialética, pois ela consiste na exposição dos processos reais de produção como fundamento de toda a história. Diferente do que encontramos nas análises históricas usuais, que normalmente insistem em apresentar determinadas personagens políticas, lutas religiosas e Estados como protagonistas da nossa história, em Marx eles são coadjuvantes do processo principal, que é o desenvolvimento da propriedade privada. Desse modo, não há uma história que se desenvolveu em torno de certos indivíduos e governos, mas sim em torno de modos de produção que foram determinantes para chegarmos ao mundo atual. A forma de se contar a história até então desconsidera a atitude dos seres humanos com a natureza, o que engendra o antagonismo entre a *natureza* e a *história*.

A verdade é que a religião ou a política seriam apenas as *formas do movimento efetivo*, que se dão através de forças de produção, capitais e formas de intercâmbio social.

Marx fala como se houvesse uma ingenuidade por parte dos filósofos ao pensarem que seus conceitos sempre dominaram a história, enquanto esses são na verdade as ideias das classes dominantes. Tudo se passa como se houvesse um efetivo movimento por detrás do trabalho do conceito que está encoberto e que os filósofos parecem não se dar conta. Ao acreditarem que estão dominando a história, eles não percebem que estão teorizando a respeito daquilo que a classe dominante precisa pregar para se manter no poder, colocando seus interesses particulares com uma aparência de geral, de universal. Por isso que Marx nos diz que a classe dominante tem à sua disposição os meios para a produção material e para a produção espiritual.

Esta concepção da história consiste, pois, em expor o processo real da produção, partindo, para tanto, da produção material da vida imediata, e do ato de conceber a forma de intercâmbio correspondente a este modo de produção e engendrada por ele, quer dizer, a sociedade civil em suas diferentes fases, como o fundamento de toda a história, apresentando-a em sua ação como Estado e explicando a partir dela todos os diferentes produtos teóricos e formas da consciência, a religião, a filosofia, a moral, etc., assim como estudando, a partir dessas premissas, seu processo de nascimento, coisa que, naturalmente, permitirá expor as coisas em sua totalidade (e também, por isso mesmo, a interdependência entre estes diversos aspectos). (MARX, 2007, p. 61)

Esse é o movimento efetivo, e quem determina o pensamento da história não são os *pensadores*. O mundo sensível é produto da indústria e do Estado social, é o resultado da atividade de uma série de gerações que modificam sua organização social conforme as novas necessidades. Segundo Marx, Feuerbach enxerga o ser humano apenas como *objeto sensível*, e não como *atividade sensível*, e por isso não chega nunca ao ser humano realmente existente, ativo, sob as condições de vida vigentes que fizeram dele o que ele é.

A fim de eliminar a aparência mística desse “conceito que se determina a si mesmo”, transforma-se-o em uma personagem- a “autoconsciência”- ou, caso se queira aparecer assaz materialista, em uma série de personagens representantes do “conceito” na história, nos “pensadores”, nos “filósofos”, nos ideólogos,



concebidos por sua vez como os produtores da história, como o “conselho de guardiões”, como os dominantes. Com isso terão sido eliminados da história todos os elementos materialistas e poder-se-á das rédeas soltas ao próprio cavalo especulativo. (MARX, 2007, p. 74)

Essas ideias são ordenadas pelos pensadores como se houvesse uma *conexão mística* entre elas, concebendo-as como *autodeterminações do conceito*. Parece que aqui Marx tenta escancarar uma certa comicidade que ele enxerga nas figuras da consciência hegeliana. Enquanto Hegel pensa desvelar um processo natural da consciência, apresentando suas figuras ilustradas pela história da filosofia, Marx pensa que isso é de certa forma uma grande ilusão, pois o que ocorre de fato é um processo empírico determinado pelo modo de produção e pela classe dominante correspondente. Marx reduz um pouco o valor das análises filosóficas, porque enquanto elas pensam que por meio da razão estão agindo de forma *autônoma*, estão apenas descrevendo e tomando como suas o processo de ideias das classes dominantes ao longo da história que não se deu de forma *voluntária*, que seria algo engendrado pelo próprio ser humano ao realizar sua natureza, e sim espontânea.

### Considerações Finais

Há em Marx uma escrita pulsante, de alguém que parece ter pressa em nos dizer alguma coisa. Podemos sentir ao longo das linhas um autor que escreve com toda sua força e que está todo o tempo tentando nos desiludir da realidade atual e nos convocar para um novo mundo possível. Marx fala no *Terceiro Manuscrito* sobre um momento *pós-superação* da propriedade privada usando o tempo verbal do presente, como alguém que tenta dar vida nas entrelinhas para aquilo que temos como um impossível na atualidade. Mas é justamente essa a marca da Revolução, uma contingência que não visa atualizar possíveis indeterminados, mas sim aquilo que tampouco podemos conceber, pois só é possível *construí-lo*, e por isso esse caráter iminente de impossibilidade, do que não pode ser visualizado. “O comunismo não é, para nós, um *estado* que deve ser implantado, um *ideal* ao qual a realidade [haverá] de se sujeitar. Nós chamamos de comunismo o movimento real que suspende e supera o estado de coisas atual. As condições deste movimento se desprendem da premissa atualmente vigente” (MARX, 2007, p. 59). Isso difere muito daquilo que vulgarmente é associado à filosofia de Marx, já que o comunismo não é algo que foi formulado por ele na teoria e que deva ser implementado na prática. O comunismo é o nome desse movimento que só poderá se realizar e se mostrar no campo efetivo pelos seus atores revolucionários. O que Marx nos mostrou é que as condições alienantes do nosso estado atual devem ser superadas para que o ser humano possa vir a realizar a sua natureza, e que quando isso acontecer estaremos diante de algo de outra ordem, totalmente diferente do mundo vigente, e por isso seria impossível *prever* ou *determinar* como ele deve ser.

Importante ressaltar que, ainda que Marx se volte para o campo da prática, ele exerce esse chamado também no campo teórico, o que mostra que não faria sentido pensar que ele está propondo uma negação de toda e qualquer teoria. A influência de Hegel se dá de forma explícita e implícita ao longo dos parágrafos, como um autor que Marx não quis negar, mas precisou compreender para criticar e se colocar de

uma forma nova. Marx não nega a filosofia, mas recusa a sua desvinculação da prática porque o pensar também está submetido ao movimento da propriedade privada, e por isso ele defende que não faz sentido pensar em uma cisão entre as duas coisas, ainda que elas sejam diferentes entre si.

Por fim, o apelo de Marx para uma dialética que chame a atenção para o campo efetivo pretende nos dissuadir de uma ideia que podemos encontrar na filosofia, a de que a realização apenas no pensamento nos basta, que temos uma tarefa exclusivamente teórica e que podemos ser plenamente livres no campo do puro pensar. Marx insiste em dizer que isso não é suficiente, que não é uma verdadeira superação. "Trata-se na realidade para o materialista *prático*, quer dizer para o *comunista*, de revolucionar o mundo conforme existe, atacar as coisas conforme as encontra e transformá-las" (MARX, 2007, p. 67).

### Referências Bibliográficas

ENGELS, F.; MARX, K. Die deutsche Ideologie. In: \_\_\_\_\_. *Werke (MEW) Band 3*. Berlin: Dietz Verlag, 1968.

\_\_\_\_\_. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: em compêndio (1830)*. Vol. 1. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Editora Abril, 1974.

MARX, K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: ENGELS, F.; MARX, K. *Werke (MEW) Band 40*. Berlin: Dietz Verlag, 1968.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Abril, 1985.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

MENEZES, P. Entfremdung e Entäußerung. *Revista Ágora Filosófica*, n. 1, jan-jun, 2001.

SAFATLE, V. *Reler Marx Hoje*. Curso Ministrado no segundo semestre de 2016 na FFLCH/USP. Disponível em: <https://usp-br.academia.edu/VladimirSafatle>.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: BUCK-MORSS, S. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1, 2017.

**Recebido em:** 14/Out/2019 - **Aceito em:** 22/Mai/2020.

# On the role and function of Augustine's inwardness in the constitution of Descartes' *cogito*

## Acerca do papel e da função da interioridade de Agostinho na constituição do *cogito* de Descartes

**William de Jesus Teixeira**

Mestrando em Filosofia pela UnB  
william.unb@hotmail.com

**Abstract:** The main aim of this paper is to show how “Augustinian inwardness” has played a decisive role in the constitution of Descartes' *cogito*. So first I will hold that Descartes has borrowed this inward feature of Augustine's thought and developed from it a method of introspection which is widely used in his *Meditations on first philosophy*. Next, I will show that it will be by subordinating the simple natures to the “subject of inherence” issued from the mind-body distinction undertaken under the influence of Augustinian inwardness that Descartes will shape the metaphysical notion of *res cogitans* (thinking substance). In the end, it will be clear that Augustine' inwardness helps us understand not only *how* “thought” was raised to the ontological role it plays in Descartes' metaphysics, but also *why* it has ontological priority among the other intellectual simple natures.

**Keywords:** Descartes; Augustine; Inwardness; Introspection; Simple Natures; *Cogito*.

**Resumo:** O objetivo principal desse artigo é mostrar como a “Interioridade Agostiniana” desempenhou um papel decisivo na constituição do *cogito* cartesiano. Para tanto, sustento, em primeiro lugar, que Descartes tomou emprestado esse aspecto introspectivo do pensamento de Agostinho e, a partir dele, desenvolveu seu próprio método de introspecção, o qual é amplamente usado nas *Meditações acerca da Filosofia Primeira*. A seguir, mostro que será através da subordinação das naturezas simples ao “substrato ontológico” derivado da distinção mente-corpo, empreendida sob a influência da interioridade de Agostinho, que Descartes dará forma à noção metafísica de *res cogitans* (substância pensante). Ao final do artigo ficará claro que a interioridade de Agostinho nos ajuda a entender não apenas *como* o “pensamento” foi elevado ao papel ontológico que ele desempenha na metafísica de Descartes, mas também *por que* ele tem prioridade ontológica em relação às outras naturezas simples intelectuais.

**Palavras-chave:** Descartes; Agostinho; Interioridade; Introspecção; Naturezas simples; *Cogito*.

In his monumental work about the origins and constitution of the notion of “self” in Western world, Charles Taylor eventually engages in the problematic relationship between Descartes’ and Augustine’s philosophies. Even though he does not seem to have a deliberate polemical purpose in mind, he vehemently asserts that the Bishop of Hippo exerted a decisive influence on the French philosopher: “Plainly the whole Cartesian project owes a great deal to its Augustinian roots and the enhanced place this tradition gave to inwardness” (TAYLOR, 1989, p. 156). In my view, Taylor’s statement is quite correct. To begin with, the title of Descartes’ master-piece, the work in which Augustinian inwardness is arguably ubiquitous, that is, the *Meditations on First Philosophy*<sup>1</sup>, seems already to suggest the inward approach in which his reflections will be carried out. Accordingly, for those who grasp this link between the title of Descartes’ work on metaphysics and a possibly inward approach that will be adopted to it, it comes as no surprise to see that an overwhelming first-person standpoint is clearly recognizable throughout the *Meditations*. From the ‘methodical doubt’ in the First Meditation to the demonstration of the real distinction between mind and body in the Sixth Meditation it is manifest that Descartes is imbued with a kind of “introspective method” that seems to be issued from that Augustinian inwardness which Taylor speaks of<sup>2</sup>.

So in accordance with Taylor’s statement, I will hold in this paper that Descartes has borrowed this inward feature of Augustine’s thought and developed from it a method of introspection which is widely used in his *Meditations*. More specifically speaking, my main aim will be to show that this inward approach to philosophical matters that Descartes learned from Augustine was of fundamental importance to the achievement of the first truth of his metaphysics, namely the *cogito*. However, despite the importance and ubiquity of Augustine’s inwardness in Descartes’ work on metaphysics, he does not acknowledge this fact anywhere. Descartes seems to have at least two complementary, although distinct reasons for acting this way towards his alleged Augustinian heritage. First, he wanted to establish a new beginning for Western thought, what precluded him from admitting any forerunner; second, he was really afraid that his *Meditations* were condemned by the Roman Catholic Church, given that he was tacitly adopting an Augustinian standpoint and thus indirectly refusing the traditional scholastic Aristotelian doctrine, even though he was not launching a direct attack on it.

Augustine’s inwardness from which Descartes will develop his method of introspection consists in giving up concerns related to the material world and to what is issued from it through the bodily senses. This way, one can concentrate the whole of his attention on the immaterial principle that governs the human body, that is, the soul. According to Augustine’s view, this “inward turn” is essential to find out the truth. That is why he strongly recommends: “Do not go outward. Return within yourself. In the inward man dwells truth<sup>3</sup>” (AUGUSTINE, *De vera religione*, XXXIX, 72). In *De Trinitate*, XII, 1, Augustine distinguishes between the inner and the outer man. The outer man is the body, that is, all sort of things that we have in common with the beasts, including our senses, and

---

1 Henceforth just *Meditations*.

2 For a reading of the whole of the *Meditations* in a quite similar fashion, see MENN (1998).

3 “*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*”.

even the memory storage of our images of sensory things. The inner man is of course the soul. And we must bear in mind that this distinction between the inner and the outer man is the cornerstone in Augustine's thought. For it has huge consequences for our spiritual purposes in life, because, as Taylor argues, on the road from the lower, bodily realm to the higher, divine realm, the crucial shift in direction passes through our attending to ourselves as essentially inner and immaterial (TAYLOR, 1992, p. 129).

So how does this inward approach work exactly and what does Augustine intend to achieve with it? Since the very core of Augustine's thought, both as a philosopher and as a clergyman, centered on a genuine "[...] desire to know God and the soul"<sup>4</sup> (AUGUSTINE, *Soliloquia*, I, 7), he begins his metaphysical reflections by attempting to gain knowledge of his own soul, and then he will strive to come to perceive God. In order to do this, he must first withdraw from the contemplation of bodies and turns his attention to his soul, so that he can perceive it in the proper manner, from within, as a immaterial, not corporeal being. For this is a necessary condition "[...] to ascend to contemplate God as the perfect standard of the truth of its thoughts, and the source of its intellectual light" (MENN, 1998, p. 141). So Augustine's appeal to our first-person experience in thinking aims at freeing us from the limitations of our corporeal condition and then raising us toward the vision of God<sup>5</sup>. In *Confessions* VII Augustine describes his long struggle to free himself from his immersion in the senses, so that he was able to think about immaterial things, such as God and his own soul. It was thus that Augustine instated the turn to the self, as well as the language of inwardness in Western philosophy. It is on these grounds that Taylor claims that "[...] it is hardly an exaggeration to say that it was Augustine who introduced the inwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the Western tradition of thought" (TAYLOR, 1989, p. 131).

I believe that there is compelling textual evidence that Descartes has taken over this Augustinian inwardness and employed it to tackle the problems he was going to deal with in his *Meditations* and in particular to set forth his conception of *cogito*. In fact, the introspective or inward rhetoric can be found throughout the *Meditations*. In the First Meditation, Descartes blames sensory perception for deceiving him and leading him astray in his search after truth. This assumption persuades the meditator to engage in a sceptical analysis that will prove decisive in setting him on the path to introspection: "The sceptical exercises of the First Meditation [...] give the Meditator a technique for 'withdrawing the mind from the senses'<sup>6</sup> [...], withdrawing assent from everything perceived through images, so that the mind can use its internal self-knowledge" (MENN, 1998, p. 253). As I have showed above, the act of "withdrawing the mind from the senses" is the most important step toward inwardness. This move towards his inner nature or self provides Descartes with a method of introspection, which is employed in the First and Second Meditations, leading him from the "sceptical

---

4 "Deum et animam scire cupio".

5 As Taylor points out, the main reason that led Augustine to adopt an inward standpoint was for the sake of proving God's existence: "For Augustine, the path inward was only a step on the way upward. Something similar remains in Descartes, who also proves the existence of God starting from the self-understanding of the thinking agent" (TAYLOR, 1989, p. 156).

6 "[...] mentem a sensibus abducendam" (DESCARTES, 1996 [AT 7], p. 12). 'AT' refers to DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes* (Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vol.). Paris: Vrin, 1996.

doubt” to the *cogito*, the first truth achieved through this inward approach. Next, the method of introspection is manifestly and explicitly announced at the beginning of the *Third Meditation*, already suggesting the way whereby God’s existence will be proved: “Talking just to myself and considering more deeply my own nature, I shall try little by little to reach a better knowledge of and a more familiarity with myself” (DESCARTES, 1996 [AT 7], p. 34). Likewise, at the very beginning of the Fourth Meditation Descartes emphasizes once again his commitment to the introspective method:

In these past few days I have become used to keeping my mind away from the senses; and I have become strongly aware that very little is truly known about bodies, whereas much more is known about the human mind and still more about God. So now I find it easy to turn my mind away from objects of the senses and the imagination, towards objects of the intellect alone; these are quite separate from matter. (DESCARTES, 1996 [AT 7], pp. 52-53)

Finally, in the Sixth Meditation, drawing on the results of the Second Meditation, Descartes claims that he has a clear and distinct perception of the mind as a thinking, unextended thing. He then employs this perception to show that he, that is, his mind, an immaterial entity, is a substance different from body, a material one (ROZEMOND, 2009, p. 379).

Notwithstanding the striking similarities between the method employed by both philosophers – as well as to a certain extent the aims pursued and the outcomes achieved by them –, “[...] Descartes persistently maintained that Augustine’s writings were unknown to him” (WILSON, 2009, p. 34; see also TEIXEIRA, 2017). Regardless of Descartes’ dismissal of his acquaintance with the works of Augustine and in face of the textual evidence, it is fair to hold that he must somehow have known quite well the thought of the African thinker. Accordingly, it is also fair to ask how and why, after dedicating many years of his life to scientific research<sup>7</sup>, Descartes came to be truly interested in the thinking of a Father of the Early Church. I think that one can give a twofold answer to these questions. First, Descartes, aware of the shortcomings of the Peripatetic philosophy, which had dominated the intellectual life of Europe since the thirteenth century, wanted to replace this traditional system of thought by a new one. In fact, “[...] Descartes was much concerned to overthrow Aristotelianism” (ROZEMOND, 1998, p. 122). Second, the intellectual environment in France was mostly influenced by the thought of Augustine. According to Menn (1998, p. 6), “[...] in France there was no rival to Augustine’s prestige. He was an ineffaceable part of the intellectual background against which thinkers of the seventeenth century defined themselves”<sup>8</sup>. In Paris Descartes met many modern followers of Augustine. The most important among them was certainly the cardinal Pierre de Bérulle (1575-1629), the founder of

---

7 This period refers to a kind of ‘first phase’ of his career, what we might call ‘pre-Augustinian phase’. This pre-Augustinian phase begins with the meeting and collaboration with Isaac Beeckman (1588-1637). Beeckman was a Dutch natural philosopher who introduced Descartes to the corpuscularian and geometrical approach to natural phenomena. This phase, which began around 1618-19, ends with the unfinished work *Rules for the direction of the mind* (1628-9). The main concern of this period is with scientific and methodological issues.

8 Two good examples of this fact are the philosophers and theologians Antoine Arnauld (1612-1694) and Nicholas Malebranche (1638-1715), who started their careers as Augustinians and eventually became Cartesians, because both of them believed that Descartes himself was an Augustinian thinker.

the Oratory<sup>9</sup>. So almost inevitably “[a]round 1628, Descartes becomes acquainted with the Augustinian ideal of attentiveness to soul and God, and the Augustinian discipline of metaphysical reflection, associated with Bérulle and with his Congregation of the Oratory”<sup>10</sup> (MENN, 1998, p. 50).

Thus, Bérulle seems to be a key figure for understanding the ‘Augustinian turn’, so to speak, in Descartes’ thinking. For it is most likely that it was him who introduced Descartes to the thought of Augustine: “Augustinianism was clearly an option open to Descartes, and Bérulle had possibly mentioned it to him at their meeting” (GAUKROGER, 1995, p. 207). Reinforcing a little more the impact of this meeting on the “conversion” of Descartes to Augustinianism, Menn reminds us that “no text prior to the conversation with Bérulle suggests that God and the soul are the first objects to be known (MENN, 1998, pp. 210-1). To take this fact into consideration is of crucial importance to the interpretive hypothesis I am putting forward in this paper, since, as demonstrated in the *Meditations*, God and the soul are two immaterial or metaphysical entities which are known by introspection. Therefore, if these statements are correct, we may have in possession of strong evidence that not only the method of introspection, but also the metaphysical entities known by introspection (God and the soul) were suggested and borrowed by Descartes from the thought of Augustine<sup>11</sup>.

As important as to suggest that Descartes has taken over Augustinian inwardness and converted it into a method of introspection omnipresent in the *Meditations* is the question that concerns the precise manner in which Descartes has used Augustine’s inwardness. We can also put it another way by asking why did Descartes need to resort to Augustinian inwardness to establish the first truth of his metaphysics (the *cogito*)? The interpretive hypothesis I want to put forth here to explain it consists in arguing that the French philosopher has seen in it a way to tacitly and indirectly undermine Aristotelian hylomorphism. Aristotle’s hylomorphic ontology, which was widely accepted by scholastic thinkers, claims that every substance is a compound of form and matter. In a human being, for instance, the form is the soul or mind and the matter is the body. So Augustine’s inwardness, being a way of getting the thinker away from the senses and the material world in order to turn his attention and reflection on his own soul, allows Descartes to bring about the radical distinction between the soul and the body. For, as I have already pointed out, this method enables him to “withdraw the mind from the senses” (DESCARTES, 1996 [AT 7], p. 12), or, in Aristotelian terms, to isolate the form from the matter. That is, Augustinian inwardness fits pretty well Descartes’ aim at distinguishing mind from body. That is why I hold that the principal goal of Descartes’ mind-body distinction – carried out through Augustinian inwardness – is to undermine the hylomorphic ontology and not only to merely show that the soul

---

9 Religious institution that adopted the theological doctrine of Augustine founded in 1611 in Paris.

10 Gaukroger agrees with Menn: “It was Bérulle, more than anyone else, who had been instrumental in the revival of the Augustinian view” (GAUKROGER, 1995, p. 207).

11 As some scholars have recently showed (for instance, TEIXEIRA, 2017; WILSON, 2009), there are many other features in Descartes’ thought suggestive of close study and direct influence. If I am focusing here exclusively on introspection or inwardness, it is because, as I have pointed out above, it seems to be the most pervasive influence of Augustine over Descartes’ *Meditations*.

can exist apart from the body and that the soul is better known than the body, as he asserts in the title of the Second Meditation.

Thus, I believe that it is the transformation of Augustine's inwardness into a method of introspection that will allow Descartes to establish the real distinction between the soul, the form of human being, and its body, which corresponds to the matter (*hyle*) in Aristotle's hylomorphic ontology. What is the result achieved by undermining Aristotle's hylomorphic ontology? From the employment of Augustinian inwardness to undermine the scholastic Aristotelian hylomorphism will result what I call "subject of inherence". On this subject of inherence Descartes will built his conception of substance and his new ontology. These subjects of inherence are the mind and the body. In order for them to be conceived in and by themselves independently of each other as true substances, that is, as *res cogitans* and *res extensa*, it will be required that they receive some specific properties and qualities. As we will see just below, these properties and qualities are called "simple natures" and they were put forward for the first time in the incomplete work *Rules for the direction of the mind*. Therefore, Descartes possessed the properties of his *res cogitans* and *res extensa* represented by the simple natures much before he had worked out his doctrine of mind-body dualism<sup>12</sup>, that is, much before he had brought forth the subjects of inherence of his ontology. However, by the time of working on the *Rules* Descartes had no interest in metaphysical issues whatsoever<sup>13</sup>.

According to what Descartes states in the *Rules*, simple natures are cognitive notions, which in virtue of their "simplicity" cannot undergo further analysis. Another characteristic of the simple natures is that they can be intuitively grasped by the mind, that is, the mind has direct access to them. In other words, the simple nature is the object of knowledge insofar as it presents itself immediately to the intellect and cannot be decomposed into simpler elements. In this very sense, when we deal with simple natures "[...] we are concerned with things only in so far as they are perceived by the intellect, and so we term 'simple' only those things which we know so clearly and distinctly that they cannot be divided by the mind into other which are more distinctly known [...]" (DESCARTES, 1996 [AT 10], p. 418). After defining what simple nature is, Descartes goes on to distinguish them into three categories. According to him, there are three different kinds of simple natures: the intellectual, the material and the common simple natures. The intellectual simple natures are those which can only be grasped by the understanding by means of its "inborn" or "natural light", such as the ideas we have of "knowledge", "doubt", "ignorance", "volition", etc. On the other hand, the material simple natures are the product of sensation and imagination, since they are properties of bodies, such as the notions of "extension", "shape", "movement". Finally, the common simple natures are subdivided into two groups: the "reals" and the "logical". The first ones are those which can be applied to both the material and the intellectual simple natures, such as "existence", "unity", "duration", etc. The logical

---

12 Boyle correctly asserts that "[...] there is little evidence that at the time of writing the *Rules* Descartes had clearly formulated his doctrine of two substances" (BOYLE, 2009, pp. 9-10).

13 As sustains Alquié, "[t]he *Regulae* does not therefore [...] contain any trace of metaphysics. On the contrary, the uncertainty which remains in that work about the nature of the mind, and its tendency to assume all truths under the same program shows plainly that, when he wrote the *Regulae*, Descartes' thought was still operating at a purely scientific level" (ALQUIÉ, 1950, p. 78).



simple natures in turn are those which allow the other simple natures to be linked together by virtue of being “common notions”. For instance, the fact that two terms that are themselves equal must be equal to a third term (DESCARTES, 1996, [AT 10], p. 419). As I will show below, it will be by subordinating the simple natures to the “subject of inherence” issued from the mind-body distinction undertaken under the influence of Augustinian inwardness that Descartes will shape the metaphysical notion of *res cogitans* (thinking substance).

Jean-Luc Marion, a famous Descartes scholar, helps shade some light on what I have been trying to explain above about the role played by the simple natures in Descartes’ ontology. Marion states that the simple natures will become the properties of the *cogito* in the *Meditations*. In fact, he is quite right in claiming that there is a strong similarity between what Descartes call ‘intellectual simple natures’ and the properties of the *cogito*. According to Marion,

[t]he parallelism here is quite obvious: *cognitio* (“knowledge”) in the *Regulae* becomes *cogitatio* (“thought”) in the Second Meditation, with a further echo later in the list in the term *intelligens* (“thing [...] that understands”). *Dubium* (“doubt”) becomes *dubitans* (“that doubts”); *ignorantia* (“ignorance”) probably corresponds to *affirmans/negans* (“which affirms and denies”); *voluntatis actio* (“the action of the will”) appears as the two modes of such action, *volens/nolens* (is willing, is unwilling). (MARION, 1992, p. 126)

This comparison between the simples natures and the properties of the *cogito* allows Marion to draw the seemingly undeniable conclusion that “[t]he essence of the *res cogitans* is defined in terms identical to the list of intellectual simple natures” (MARION, 1992, p. 127). In other words, the cognitive notions that Descartes employed in the *Rules* to analyze human perceptual experience are used in the *Meditations* for the purpose of shaping the notion of *cogito*. And apparently the simple natures have fitted the concept of *cogito* pretty well.

I do agree with Marion’s analysis except for one thing. According to his interpretation, to arrive at the notion of *cogito* Descartes does not need a subject of inherence or any kind of bearer of properties. On the contrary, after correctly asserting that the intellectual simple natures are the sources of the properties of the *cogito*, Marion goes on to argue that the element that is lacking in the *Rules* which will allow the *cogito* to emerge from the simple natures is not a subject of inherence that has prior existence to them; in his view, it depends only on the internal structure of the text and on the dynamics of its argumentation, that is, on the so-called “order of reasons”. So to be raised to a metaphysical status the simple natures need nothing but to be put in the “right order”. For in Marion’s assessment, “[w]ith the doctrine of the simple natures, the *Regulae* is already equipped with all the elements required for articulating the first proposition of metaphysics” (MARION, 1992, p. 119). It is on these grounds that he claims that “the transition to metaphysics depends not on any new elements or concepts, but merely on the necessity which links them [the simple natures] together – and this necessity depends in turn on order” (MARION, 1992, p. 119). This privileged condition for converting the simple natures into the *cogito* will only be found in the *Meditations*, where for the first time Descartes makes use of the “order of reasons”. Thus for the French commentator, the “order of reasons” is a necessary device and will suffice

to shape the simple natures into the *cogito*. In other words, had Descartes articulated the simple natures in the adequate order, he would have seen the *cogito* emerging from these epistemological notions as early as in the *Rules*. Nothing else would have been required in Marion's view.

How does Marion account for the use of the "order of reasons" in the constitution of the *cogito*? In Marion's view, the employment of "order" in the *Rules* would have allowed Descartes to link together the intellectual simple natures "to think (*cogitare*) or to doubt (*dubitare*)" with the real common simple nature "to exist" (*existere*). The result of this process of linkage the simple natures in the right order would have led Descartes, already in the *Rules*, to find out the first metaphysical truth, i. e., the *cogito*. That is why Marion claims that "[...] the *Regulae* contains the elements of metaphysics (the intellectual simple natures) but not their ordering (their necessary lining with the common simple natures) [...]" (MARION, 1992, p. 119). Therefore, in order to shape the notion of *cogito* Descartes does not need anything else except to put the simple natures it consist of in the adequate order: "to think/to doubt" and "to exist". For this reason, Marion insists that "what is missing [in the *Rules*] is simply the capacity to establish a necessary order between the simple natures that make up the *Cogito*" (MARION, 1992, p. 119). Marion came even to assert that his thesis has actually a broader range of application, for he thinks that it can be applied to the *Meditations* as a whole: "In fact the *Meditations* can be understood as a paradigmatic array of ordered groups of simple natures necessarily linked together". Thus, if Marion's thesis is correct, we will be able to draw the conclusion that nothing new happened in Descartes' thought during the about twelve years that separates the *Rules* from the *Meditations*. That is, the Descartes of Marion has always been the same, except for the addition of "order".

Although at first sight Marion's interpretation may seem a promising way of employing Martial Gu eroult's structuralist method<sup>14</sup> to account for the constitution of the *cogito*, I believe that it is nonetheless a problematic one. Indeed, in applying the structuralist method Marion overlooks the fact that he is turning cognitive notions – the simple natures – into a ontological notion – the *res cogitans* or thinking substance – without adding to them any further element except 'order' or rather a certain "logical entailment", the "order of reasons". So I think that it is reasonable to ask how is it possible to pass from the epistemological realm of the simple natures to the metaphysical realm of the *res cogitans*? In making use of Gu eroult's structuralist method Marion believes to find within the text itself an internal principle that allowed Descartes to convert the simples natures (cognitive concepts) into the thinking substance (an ontological notion). Thus, as it is characteristic of the structuralist method proposed by Gu eroult for the reading of Descartes' philosophy, a successful interpretation of Descartes' thought needs nothing else but a close attention to the internal structure of the text, following the "order and connection" of its reasons. That is why Menn can arguably speak of "[...]

---

14 In his famous book *Descartes' philosophy interpreted according to the order of reasons* Gu eroult undertakes to explain the text of Descartes' *Meditations* from a new standpoint. In fact, his aim in this work is to analyze what he call the 'structures' of Cartesian argumentation, since, according to him, Descartes' "[...] philosophy is developed as a pure geometry, which owes all its certainty to the internal linkage of its reasons, without any reference to the external reality" (GU EROULT, 1984, p. 7). In other words, for Gu eroult, the meaning of the *Meditations* should be sought just in its logical structure. That is why the 'order of reasons' is so important in his analysis.

Guérout's anti-historical conclusions on the method of interpreting Descartes". For it fact "[w]hen Guérout explains the text of the *Meditations*, he ignores the historical background completely" (MENN, 1998, p. 12). And so does Marion. Therefore, Marion seems to be in complete agreement with Guérout's fundamental principles of interpreting Descartes' philosophy as to what concerns the role of the simple natures in his metaphysics.

I believe that it is possible to challenge Marion's structuralist-like interpretation by putting forward an alternative interpretive hypothesis, which presupposes the decisive influence of Augustine's inwardness on Descartes' thought. According to this hypothesis, the transformation of the simple natures into the *cogito* was only possible to be achieved after Descartes had undermined the scholastic Aristotelian hylomorphism. And this task of undermining the hylomorphism was undertaken by means of a method of introspection that Descartes learned from Augustine's inwardness. In my view, in taking over Augustine's inward approach Descartes has provided himself with a powerful method of introspection that allowed him to withdraw the mind from the senses. And so by analogy with the mind-body distinction he could conceive an ontology in which the form (the soul of a human being) can be understood as an entity completely independent of the matter (the body of a human being). It is in this way, by isolating the *mind-form* from the *body-matter*, that Descartes has undermined Aristotle's hylomorphic ontology. Now he is in possession of a subject of inherence that will serve as the "bearer of properties" in which the simple natures will inhere. It is only at this point that the process described by Marion above can be correctly applied. In other words, it is by withdrawing the mind from the senses that Descartes will be able to conceive "thought", the essence of the mind, as an ontological entity to which all other intellectual simple natures will be subordinated. The mere logical linkage of the simple natures proposed by Marion would by no means be able to raise "thought" to the ontological role that it plays in Descartes' *res cogitans*. That is why in my analysis Augustine's inwardness is so important to understand the constitution of the *cogito*. In fact, Augustinian inwardness, by being employed to undermining Aristotle's hylomorphism, provides a clue to explain two very fundamental things that Marion's reading is unable to account for. Augustine's inwardness helps us understand not only *how* "thought" was raised to the ontological role it plays in Descartes' metaphysics, but also *why* it has ontological priority among the other intellectual simple natures. It is on these grounds that I think that my interpretation is superior to Marion's.

## REFERENCES

ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presse Universitaire de France, 1950.

AUGUSTINE. *De vera religione*. Available in: [http://www.augustinus.it/latino/vera\\_religione/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm). Date of Access: 10/09/2019.

\_\_\_\_\_. *De Trinitate*. Available in: <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index.htm>. Date of Access: 24/09/2019.

\_\_\_\_\_. *Soliloquia*. Available in: <http://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index.htm>. Date of Access: 01/10/2019.

BOYLE, D. *Descartes on innate ideas*. New York: Continuum, 2009.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Vol. 11. Paris: Vrin, 1996.

GAUKROGER, S. *Descartes: an intellectual biography*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Montaigne, 1953.

\_\_\_\_\_. *Descartes' philosophy interpreted according to the order of reasons*. Translated by Roger Ariew. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

MARION, J-L. *Cartesian metaphysics and the role of simple natures*. In: COTTINGHAM, J. (Ed.). *Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MENN, S. *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ROZEMOND, M. *Descartes's Dualism*. In: BROUGHTON, J; CARRIERO, J. P., (Org.), *A Companion to Descartes*, Malden, MA: Willey-Blackwell, 2011.

ROZEMOND, M. *Descartes' dualism*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

TAYLOR, C. *The sources of the self: The making of modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

TEIXEIRA, W. *The Metaphysics of Augustine and the foundation of the Cartesian science*. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 37, jul-dez, pp. 291-313, 2017.

WILSON, C. *Descartes and Augustine*. In: BROUGHTON, J; CARRIERO, J. P. (Orgs.). *A Companion to Descartes*. Malden, MA: Willey-Blackwell, 2011.

**Recebido em:** 19/Out/2019 - **Aceito em:** 10/Jun/2020.

# Considerações sobre o inconsciente na matéria na filosofia de Bergson<sup>1</sup>

## *Considerations on the unconscious in matter in Bergson's philosophy*

**Yago Antonio de Oliveira Morais**

Doutorando em Filosofia pela UFSCar  
yag.morais@gmail.com

**Resumo:** Trata-se de acompanhar a relação que Henri Bergson estabelece entre o inconsciente e a matéria, em *Matière et mémoire*. A questão que nos norteia, aqui, é justamente a possível aproximação entre a dinâmica da vida psíquica – que envolve o inconsciente e a consciência – e a própria matéria – que é pensada como análoga à consciência. Se, de acordo com Bergson, a matéria corresponde a um “estado psicológico não consciente”, é preciso investigar se ela seria da ordem do virtual, já que ela é algo a ponto de “tornar-se consciente novamente”. Para tanto, os argumentos de Bergson a favor da reformulação da noção de percepção, representação, consciência e inconsciente, são imprescindíveis. Buscar-se-á responder estas questões a partir de algumas teses de *Matière et mémoire*, que é a segunda grande obra da filosofia da *durée*.

**Palavras-chave:** Consciência; Inconsciente; Representação; Percepção.

**Abstract:** *The aim of this article is to investigate the relation that Henri Bergson establishes between the unconscious and the matter, in Matière et mémoire. The question that guides us is precisely the approach between the dynamics of psychic life – which involves the unconscious and the consciousness – and the matter itself – which is thought to be analogous to consciousness. If, according to Bergson, matter corresponds to an “unaware psychological state”, it’s necessary to investigate whether it would be of the order of the virtual, since it is something which is about to “become conscious again”. Therefore, Bergson’s arguments in favor of the reformulation of the notion of perception, representation, consciousness and the unconscious are indispensable. We will try to answer these questions stemming from Matière et mémoire theses, which is the second great work of the durée philosophy.*

**Keywords:** *Consciousness; Unconscious; Representation; Perception.*

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), durante o Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, sob a orientação do Dr. Paulo César Rodrigues.

O que nós vemos das coisas são as coisas.  
Porque veríamos nós uma coisa se houvesse outra?  
Porque é que ver e ouvir seria iludirmo-nos  
Se ver e ouvir são ver e ouvir?  
Alberto Caeiro

Numa carta ao seu amigo William James, Bergson demonstrou, seguramente, uma forte preocupação com o inconsciente tanto no âmbito da “vida psicológica” quanto no âmbito do universo em geral:

Não posso impedir-me de dar ao inconsciente um lugar de largo destaque, não somente na vida psicológica, mas ainda no universo em geral, uma vez que a existência da matéria me parece ser qualquer coisa do gênero de um estado psicológico não consciente. Esta existência de alguma realidade fora de toda consciência atual não é, sem dúvida, a existência *em si* de que falava o antigo substancialismo; e entretanto não é o *atualmente apresentado* a uma consciência, é algo de intermediário entre os dois, sempre a ponto de tornar-se ou de novamente tornar-se consciente, qualquer coisa de intimamente mesclado à vida consciente, *interwoven with it* e não *underlying it*, como queria o substancialismo. (BERGSON, 1979, p. 7)

No âmbito da vida psicológica, por exemplo, o segundo grandioso texto de Bergson, *Matière et mémoire*<sup>2</sup>, é suficiente para justificar tal preocupação, uma vez que este livro nos oferece uma discussão muito rica sobre a existência do inconsciente enquanto virtualidade, isto é, enquanto *espírito*. Toda a discussão sobre o inconsciente que perpassa, sobretudo, o terceiro capítulo deste livro<sup>3</sup>, parece indicar não só a existência concreta da *lembrança pura*, mas, ao mesmo tempo, reforça e reafirma o âmbito da subjetividade humana, da personalidade humana como instância estritamente *espiritual* e, portanto, como conjunto de memórias que constituem uma história individual. Já no âmbito do universo em geral, é este mesmo texto que nos oferece uma concepção de inconsciente pensado como algo para além da representação que temos da matéria.

Isto significa que é possível afirmar a existência de um inconsciente próprio à matéria, ao universo em geral? Em que sentido seria possível falar do inconsciente da matéria? Ora, em primeiro lugar, é impossível propor tais questões sem antes compreendermos como Bergson considerou algumas noções clássicas da tradição filosófica no interior de sua filosofia, tal como ocorre em *Matière et mémoire*. Lembremos que, embora a relação entre a consciência e o inconsciente apareça pela primeira vez nos cursos de Psicologia e Metafísica, em 1887/1888<sup>4</sup>, é somente em *Matière et mémoire* que ela é devidamente explorada por Bergson – tanto na experiência externa quanto na experiência interna –, ampliando, assim, a discussão<sup>5</sup>.

2 Sobre uma discussão mais ampla do inconsciente em Bergson, cf. DAYAN, M. *L'inconscient selon Bergson. Revue de Métaphysique et de Morale*, 70e année, n. 3, pp. 287-324, juillet-septembre, 1965

3 Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, pp. 147-166.

4 Para tanto, Cf. BERGSON, H. *Aulas de psicologia e metafísica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, pp. 82-86.

5 O que é curioso notar é que Bergson muda de posição a respeito da existência do inconsciente. No curso de psicologia, lemos o seguinte: “Portanto, não admitimos fatos psicológicos inconscientes. Observe-se, aliás, que não seria possível admiti-los sem contradizer-se. Realmente, o que seria um fato psicológico cuja consciência nos escapasse? Visto que um fato psicológico só existe enquanto percebido por nós, enquanto consciente, dizer que

A primeira manifestação do inconsciente, em *Matière et mémoire*, já aparece logo no primeiro capítulo da obra. Nesse primeiro momento das investigações de Bergson, que é o da experiência da exterioridade, tal noção surge quase que de forma secundária, embora não menos importante. Isto porque, na verdade, se trata de uma tentativa de reconfigurar algumas noções clássicas da tradição filosófica, tal como a noção de percepção, de representação e de consciência.

Para pensar a experiência da exterioridade, a experiência da matéria, Bergson criticou posturas tradicionais da filosofia, tal como o idealismo e o realismo. Segundo o filósofo francês, ambas as posturas insistiam em teses excessivas e equivocadas em relação à percepção da matéria, o que, por sua vez, resultou numa concepção equivocada da noção de representação da matéria. Portanto, para reconfigurar essas noções tão caras à tradição filosófica, o primeiro ato notável de Bergson consiste numa recomendação metodológica fundamental, a qual nos instrui a recusar as propostas anteriores, fingindo que não conhecemos “[...] nada das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior” (BERGSON, 2012, p. 11). Tal atitude significa, em primeiro lugar, a recusa notória das teses idealistas e realistas. Em segundo lugar, ao recusar qualquer concepção realista ou idealista, qualquer postura filosófica prévia, o leitor é transportado imediatamente para a posição do próprio *sensu comum*. Contudo, o que é que encontramos neste mundo exterior, aseado de qualquer teoria prévia que descreva a sua natureza?

Em *Matière et mémoire*, Bergson nos brinda com uma inquietante descrição: “Eis-me portanto em presença de imagens, no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho” (BERGSON, 2012, p. 11)<sup>6</sup>. De acordo com Frédéric Worms, em sua *Introduction à “Matière et mémoire” de Bergson*, mesmo possuindo um “sentido vago”, a noção de imagem tem a pretensão de substituir alguns conceitos tradicionais da filosofia, tal como “objeto”, “coisa” e “fenômeno”. É com a concepção de *imagem*, portanto, que Bergson se insere no debate entre realistas e idealistas, procurando mostrar que ambas as posturas, por serem igualmente excessivas e equivocadas, necessitam de correção. Com efeito, já que o objetivo central do primeiro capítulo de *Matière et mémoire* é o de sustentar que não há um desnivelamento entre *existência* e *aparência*, então é preciso considerar “[...] a matéria antes da dissociação que o idealismo e o realismo operaram entre sua existência e sua aparência” (BERGSON, 2012, p. 2). Daí que a primeira definição da matéria – definida como “imagem” –, que aparece no prefácio da *sétima edição*, parece já exigir do leitor uma renúncia desse desnivelamento<sup>7</sup>:

---

ele é inconsciente é dizer que não existe” (BERGSON, 2014, p. 86). Já em *Matière et mémoire*, a posição de Bergson é outra: “[...] limitemos a assinalar que nossa repugnância em conceber *os estados psicológicos inconscientes* advém, sobretudo, porque nós tomamos a consciência como a propriedade essencial dos estados psicológicos, de modo que um estado psicológico não poderia deixar de ser consciente sem deixar de existir” (BERGSON, 2012, p. 156).

6 Essa realidade que Bergson nos convida a ver – o mundo diante de nossos sentidos, o mundo exterior –, é caracterizada como um conjunto de imagens (*ensemble d’images*). Segundo a leitura de Victor Delbos, a preocupação de Bergson neste contexto é: “[...] pensar que a realidade em si não tem nada de misterioso e que não é preciso, para alcançá-la, usar faculdades transcendentais; a realidade não precisa ser adivinhada ou construída; só tem que ser notada” (DELBOS, 1897, p. 354).

7 Vale notar que a filosofia kantiana, por exemplo, foi uma das filosofias que se constituíram a partir de uma fratura notável no real, isto é, a partir de uma dissociação entre “existência” e “aparência”. Ao opor a coisa em si (*noumenon*) ao fenômeno, na *Crítica da razão pura*, Kant instaurou duas realidades distintas, que se tornaram irreconciliáveis.

A matéria, para nós, é um conjunto de “imagens”. E por “imagem” entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a “coisa” e a “representação”. (BERGSON, 2012, pp. 1-2).

Ora, como os realistas e os idealistas concebiam a matéria? O idealista é aquele que acredita que a matéria não existe sem um “sujeito cognoscente”, isto é, sem uma consciência. Trata-se de uma concepção que afirma que é da consciência, a partir das ideias, que se extrai o mundo externo, de sorte que, para quem defende tal posição, a matéria não passaria de uma representação. Worms, por exemplo, nota uma dificuldade referente a esta tese: como “[...] sustentar que existem coisas inacessíveis às nossas representações, escondidas por de trás delas?” (WORMS, 1997a, p. 38).

Já o realista é aquele que afirma que a matéria existe mesmo sem a presença de um “sujeito cognoscente”, embora ele admita que as representações dos objetos do mundo exterior sejam diferentes daquilo que o objeto é *em si* mesmo. Ou seja, trata-se de uma explicação na qual a consciência deriva da materialidade do mundo externo: a consciência é um mero produto do mundo físico. Se, conforme declara o realista, a matéria produz representações em nós, como “[...] sustentar que nossas representações diferem das coisas?” (WORMS, 1997a, p. 38).

Ora, como Bergson reconfigura estas posturas tão tradicionais?<sup>8</sup> Antes de tudo, é preciso notar que, para remover a assimetria entre a coisa e a representação, é preciso compreender a diferença entre ambas como uma diferença *horizontal*, isto é, uma diferença que não separa duas realidades distintas, tal como ocorre entre a *res cogitans* e a *res extensa*. A diferença horizontal indica tão somente que a “coisa” não é como a “coisa em si” kantiana, inacessível ao sujeito em sua forma íntegra e dada apenas como fenômeno. A representação, por sua vez, também não será pensada como a cópia mental do objeto, diferente da própria realidade externa. Na proposta de Bergson, certamente, há uma identificação entre a matéria e a matéria percebida e, por isso, uma *simetria*. Seu mérito se deve ao fato de que a “teoria das imagens”, proposta no primeiro capítulo do seu livro, implica um *campo comum neutro* a partir do qual sujeito e objeto são pensados. No âmbito da exterioridade, o que está em jogo não é a suposição da presença de um sujeito dotado de uma consciência, uma vez que o simples “estar em presença de imagens percebidas ou não” não indica que há aí uma subjetividade se relacionando com os objetos que a cercam<sup>9</sup>.

---

Uma, que é passível de ser conhecida pelo sujeito, como “fenômeno”; outra, que lhe seria inacessível, que é a “coisa em si”. É razoável pensar que, neste sentido, Kant é um dos alvos principais da crítica bergsoniana. A concepção de “imagem”, portanto, desempenhará uma função metodológica essencial, pretendendo suprir e substituir os termos que remetem à fratura do real e que causam equívocos. Para tanto, cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, pp. 247-251.

8 Em seu texto, Bergson afirma o seguinte: “Um homem estranho às especulações filosóficas ficaria bastante espantado se lhe dissessemos que o objeto diante dele, que ele vê e toca, só existe em seu espírito e para seu espírito, ou mesmo, de uma forma mais geral, só existe para um espírito, como o queria Berkeley. Nosso interlocutor haveria de sustentar que o objeto existe independentemente da consciência que o percebe. Mas, por outro lado, esse interlocutor ficaria igualmente espantado se lhe dissessemos que o objeto é bem diferente daquilo que se percebe, que ele não tem nem a cor que o olho lhe atribui, nem a resistência que a mão encontra nele” (BERGSON, 2012, p. 2).

9 Isto significa que a metodologia bergsoniana evita qualquer concepção metafísica da natureza do sujeito



Ora, Bergson teve êxito nesta empresa porque a hipótese do campo de imagens nos coloca num campo definido como campo *pré-subjetivo* e *pré-objetivo*. Trata-se de um campo “pré-subjetivo” e “pré-objetivo” porque não há a presença de uma consciência particular de um sujeito psicológico consciente de si: o campo de imagens possui uma *neutralidade* e tem apenas a pretensão de definir o modo como tal relação se estabelecerá. De acordo com Bento Prado Jr., trata-se da ideia de um espetáculo sem espectador, cujas condições do espetáculo e do espectador não precisam ser engendradas, mas são dadas no próprio campo das imagens<sup>10</sup>.

A experiência da exterioridade que Bergson nos relata, colocada a partir da hipótese do conjunto de imagens, suspende qualquer teoria prévia da idealidade ou realidade do mundo e, por isso, propõe um “[...] sujeito ele mesmo ainda indeterminado, certamente, mas ao menos dotado de um corpo e de finalidades próprias” (WORMS, 1997a, p. 16). Mas, o que é este corpo vivo? É evidente que se há um mundo perceptível, então, deve haver um modo adequado de percebê-lo. Ora, se a diferença entre *coisa* e *representação* deve ser compreendida como *diferença horizontal*, será justamente a partir da estrutura e da ação singular do corpo vivo<sup>11</sup> que veremos como isto é possível. Não obstante, vale lembrar que os efeitos da investigação sobre o corpo vivo são duplos.

O primeiro revela que a distinção tradicional entre a coisa e sua representação é substituída por uma mais primitiva, a saber, entre duas atividades diferentes: entre o *universo* – atividade determinada – e *meu corpo* – atividade indeterminada, livre. O segundo revela que é através da ação do corpo – de sua atividade *indeterminada* – e, sobretudo, de sua influência no processo de percepção que é possível enxergar a primeira manifestação da vida psíquica. Ou seja, ao passo que a consciência é definida a partir da ação do corpo vivo sobre a matéria – âmbito da representação –, o inconsciente, por sua vez, será associado ao que não é dado no campo de representações, ou seja, como se fosse um “estado mental inconsciente”.

Sobre o primeiro ponto é preciso ressaltar alguns elementos. Bergson nos diz que no conjunto de imagens há um turbilhão de ações e reações, de movimentos que não cessam de ocorrer. Todas as imagens agem e reagem umas sobre as outras a partir de leis constantes, de modo que há uma espécie de determinismo implícito no conjunto das imagens. O corpo vivo, de maneira totalmente diferente, tem a capacidade de “escolher” como devolver os *movimentos* que ele recebe, uma vez que ele é definido como algo capaz de mover objetos. Ou seja, ele instaura uma ruptura com a lógica da necessidade, colocando contingência num meio determinado. O corpo vivo, segundo

---

e do objeto. Neste sentido, a construção “ideal” – sem substituir a experiência da consciência – faz-se necessária, já que se trata de descobrir “[...] as ‘condições essenciais’ que exigem o surgimento da consciência, sem *narrar* propriamente esse nascimento” (PRADO JR., 1989, p. 139).

10 Jean-Paul Sartre – herdeiro da fenomenologia husserliana –, em sua obra *A imaginação*, não poupou críticas contra o procedimento adotado por Bergson, denunciando que sua metodologia – ir das coisas à consciência e não o inverso – deriva de uma confusão entre a consciência e o mundo. A consequência, segundo Sartre, foi que Bergson teria permanecido num *realismo extremo*. Para tanto, cf. SARTRE, J. P. *A imaginação*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008, pp. 41-43.

11 É preciso haver homogeneidade entre a matéria e a percepção da matéria, pois considerar que as duas coisas são heterogêneas é pensar com o molde da tradição filosófica. Bergson quer, justamente, evitar tais equívocos. Para mais detalhes, cf. AUVRAY, M. *Bergson une théorie sensorimotrice de la perception. Psychologie et Histoire*, vol. 4, pp. 61-100, 2003. De acordo com Auvray, é exatamente isto que Bergson busca, através do exame da percepção: a homogeneidade entre presença e representação. Daí o papel do corpo ser de extrema relevância.

Bergson, ocupa uma posição “privilegiada” porque ele reage de um modo diferente sobre os outros objetos: ele pode *escolher* de que modo reagir. Se um estímulo recebido não se transforma em uma ação automática, significa que há a possibilidade de escolha: executar ou não executar.

Com efeito, o ponto central a ser ressaltado é o de saber se o corpo pode ou não secretar representações. Numa famosa passagem do texto de Bergson, lemos uma advertência fundamental: o corpo é “[...] *objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não saberá fazer nascer uma representação*” (BERGSON, 2012, p. 14). Do mesmo modo que o corpo não produz representações, também não há motivos para afirmar que o cérebro é a condição da constituição do mundo exterior, uma vez que ele também é uma imagem, pois tudo é *imagem*<sup>12</sup>. Neste sentido, se em hipótese alguma o corpo é capaz de condicionar a imagem do universo, a representação, de acordo com Worms, só poderá ser deduzida de um *rapport privilégié* entre o corpo vivo e as demais imagens<sup>13</sup>. Resta saber, então, como as representações são possíveis, uma vez que elas não são propriedades do corpo vivo.

A inversão operada por Bergson – que configura uma verdadeira novidade na história da filosofia – é a de que a representação não é um acréscimo, mas, ao contrário, é uma *diminuição*. Toda a tradição filosófica, segundo o filósofo francês, pensou a *presença* e a *representação* de um modo totalmente equivocado, tornando ambas problemáticas. Isto porque a tradição acreditou que a representação é como uma “imagem” do objeto presente que se encontra na mente e, portanto, ela deve ser sempre um acréscimo. Para Bergson, a representação não é “acrécimo” porque ela não é nem um ato da consciência do sujeito e, tampouco, uma secreção do cérebro. Mas, não se trata de um acréscimo, sobretudo, porque a própria percepção não é um ato privilegiado de um sujeito psicológico, mas sim um processo que prolonga a ação do organismo conforme o seu sistema nervoso é mais ou menos complexo. Como ressalta muito bem Bento Prado Jr. (1989), é somente através do intercâmbio entre as imagens (do *rapport privilégié*) – a *imagem-corpo* e as demais *imagens* – que é possível falar representações.

Numa passagem esclarecedora de *Matière et mémoire*, Bergson comenta sobre o processo de representação:

Se houvesse *mais* no segundo termo [na representação] do que no primeiro

---

12 O cérebro, neste sentido, desempenha um papel fundamental: ele é caracterizado por Bergson como um “instrumento de análise”. O cérebro é capaz de efetuar a comunicação de um *movimento* em relação a outro órgão. Seu papel é comparado ao de uma central telefônica, uma vez que o cérebro é quem efetua a comunicação entre o estímulo recebido e o órgão que irá receber tal estímulo para executar uma ação, por exemplo. Textualmente, lemos que: “A complexidade da estrutura do sistema nervoso teria por função essencial permitir que aos movimentos nervosos que lá circulam produzam efeitos variados, de acordo com o caminho que tomam; as configurações motoras do cérebro não apenas simbolizam, elas delineiam as reações do corpo ao seu ambiente, e selecionam uma, que será sua ação efetiva” (WORMS, 1997a, p. 45). Numa passagem importante de *Matière et mémoire*, lemos o seguinte: “[...] seria preciso que ela [o estímulo cerebral, que é imagem] as contivesse de uma maneira ou outra, e que a representação do universo material inteiro estivesse implicada na deste movimento molecular. Ora, bastaria enunciar semelhante proposição para perceber seu absurdo. É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro” (BERGSON, 2012, p. 13, grifo nosso).

13 Worms nota muito bem que, já que o corpo não possui a capacidade de produzir representações, ele será definido “[...] por seu próprio modo de movimento, ou seja, de *ação*” (WORMS, 1997a, p. 21). Esse “modo próprio de ação” pode ser visto a partir da relação que se estabelece entre o corpo vivo e as demais imagens, ou seja, o mundo.

[na presença], se, para passar da presença à representação, fosse preciso acrescentar alguma coisa, a distância seria intransponível, e a passagem da matéria à percepção permaneceria envolvida em um impenetrável mistério. O mesmo não aconteceria se pudéssemos passar do primeiro termo ao segundo mediante uma diminuição, e se a representação de uma imagem fosse *menos* que sua simples presença; [...] Para transformar sua existência pura e simples em representação, bastaria suprimir de uma só vez o que a segue, o que a precede, e também o que a preenche, não conservando mais do que a sua crosta exterior, sua película superficial. (BERGSON, 2012, pp. 32-33, grifo nosso).

Vale ressaltar, aqui, que enquanto a presença é compreendida como a “totalidade do conjunto das imagens”, a representação passa a ser entendida como um *recorte* desta totalidade: o que é representado é sempre a *anulação* da totalidade. A representação, portanto, é definida a partir das escolhas e das seleções de movimentos de uma imagem particular, o corpo vivo. Isto significa que a representação é sempre uma parcela de um todo, ela é apenas a retenção do que interessa à *imagem-corpo*, uma vez que a totalidade de imagens, o universo material, não pode ser dada de uma só vez.

Ao remover a representação da interioridade do sujeito e associar à ação singular do corpo vivo – que se rebela contra o determinismo do monismo das imagens e instaura uma *atividade seletiva* diferente –, Bergson pensou a presença e a representação de uma maneira nova, deixando claro que não há um abismo entre a presença e a representação, como havia no interior das teses realistas e idealistas, por exemplo. O que há, então, é apenas uma diferença de *irrupção* de mais ou menos movimentos, enfim, uma diferença de *grau*. A especificidade do corpo vivo – a introdução de negatividade no mundo – é a única capaz de explicar como são possíveis as representações, sem que com isso se instaure uma distância, como fizera Kant, entre a *coisa em si* e a representação (*fenômeno*).

Com efeito, a identidade entre presença e representação é revelada à medida que Bergson analisa a *percepção pura*<sup>14</sup>. Ademais, as análises sobre a percepção pura revelam que se trata de uma inserção efetiva na matéria, uma vez que a percepção “[...] não é nem uma produção do cérebro, nem uma construção do pensamento, mas uma dimensão dos objetos exteriores” (WORMS, 1997a, p. 86). Worms notou brilhantemente que perceber “[...] a matéria é perceber de uma só vez um todo indivisível e contínuo, que se apreende pouco a pouco” (WORMS, 2010, p. 152). O que isto significa exatamente? No momento em que o corpo vivo projeta a sua ação possível sobre o mundo exterior, sobre os objetos – pois os objetos *refletem* as ações possíveis do meu corpo sobre eles –, através do espaço, e a percepção começa a se desenhar, vemos aí o sentido da frase “que se apreende pouco a pouco”. Já que perceber não é mais representar mentalmente o objeto, a percepção pura ganha uma nova definição em *Matière et mémoire*, dessa vez como “ação possível” ou “ação virtual”<sup>15</sup>.

---

14 Tal investigação revelará que da própria relação variável entre o ser vivo (a imagem-corpo) e as influências mais ou menos distantes dos objetos que o interessam, é possível, segundo Bergson, deduzir a necessidade de uma percepção.

15 Comentando a teoria da percepção, Worms nos diz que: “Tudo na percepção é, ao mesmo tempo, real e ideal: tudo faz parte da realidade exterior e da matéria, embora essa matéria, enquanto é percebida, se impõe necessariamente às ‘formas de ação’, espacialidade, objetividade, e também fixação das qualidades sensíveis” (WORMS, 1997b, p. 103).

Esse processo indica, portanto, que a percepção rouba aquilo que lhe interessa mais e, ao mesmo tempo, deixa o que sobra de lado. Este roubar, que é o roubo de uma parte do todo, pressupõe, para Bergson, a própria consciência, uma vez que consciência é definida como *escolha*<sup>16</sup>. Ou seja, o ato de perceber operado pelo corpo vivo implica uma escolha e isto envolve um *mínimo* de consciência. É neste sentido que Nicolas Cornibert irá afirmar que “[...] se a consciência aparece proporcionalmente à ação virtual que o ser vivo dispõe, inversamente, o inconsciente retorna à impotência, isto é, à ação impedida, limitada” (CORNIBERT, 2012, p. 101). Aquilo que não é percebido e, portanto, não é representado, é da ordem do inconsciente<sup>17</sup>. Se a representação se resume à “[...] ação possível sobre os corpos; [e] ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções” (BERGSON, 2012, p. 35, grifo nosso), ainda resta algo para além da representação: a totalidade das imagens, o universo. A noção de inconsciente torna-se clara quando Bergson afirma que:

[...] a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados. (BERGSON, 2012, p. 35)

Em suma, enquanto a consciência se limita a iluminar algumas partes de um todo, o inconsciente é algo muito mais vasto, uma vez que ele é pensado junto à totalidade do universo material que não exhibe lacunas. Porém, é preciso notar algo que decorre do processo de percepção, a saber, que perceber é impor uma forma de ação que implica o espaço à matéria.

Já que o objetivo de *Matière et mémoire* é pensar a relação do espírito com a matéria, o propósito de Bergson não é outro senão ressaltar que “[...] *nossa maneira habitual de conhecer, fundada no espaço, nos mascara a essência de nosso espírito, a essência da matéria, e sua relação*” (WORMS, 2012, p. 6)<sup>18</sup>. Ora, se o espaço é responsável por certas confusões, repensar a respeito da realidade última da matéria é fundamental, pois, isto pode nos revelar “[...] certos fenômenos refratários ao espaço, como o movimento, e *que é profundamente temporal*, e também análoga à nossa consciência” (WORMS, 2010, pp. 124-125). É justamente no quarto capítulo de *Matière et mémoire* que Bergson irá alcançar tal propósito, uma vez que se trata de investigar a verdadeira natureza da matéria, isto é, de pensá-la em si mesma, sem nenhuma interferência.

Há que se lembrar de que a metafísica de Bergson – essa que possui seu núcleo no quarto capítulo de *Matière et mémoire* – se inscreve justamente na tentativa de complementar as teses do primeiro capítulo de sua obra, uma vez que a percepção pura possui um duplo movimento: ela nos insere na matéria, mas, também mascara sua

16 Como diz Bergson, a consciência “[...] consiste precisamente nessa escolha” (BERGSON, 2012, p. 35), ou seja, nessa seleção de uma parte do todo.

17 Bergson diz em *Matière et mémoire*: “Secciona-se o nervo óptico de um animal; o estímulo, partido do ponto luminoso, não se transmite mais ao cérebro e aos nervos motores; o fio que ligava o objeto exterior aos mecanismos motores do animal, englobando o nervo óptico, é rompido: a percepção visual se torna impotente, e nessa impotência consiste precisamente a inconsciência” (BERGSON, 2012, pp. 42-43).

18 Daí que o itinerário filosófico de *Matière et mémoire* se direciona para pensar e unificar tanto a realidade da matéria quanto a realidade do espírito, evitando encobrir sua natureza última. Vale notar, ainda de acordo com Worms, que “[...] o problema tradicional do dualismo é *devido à intervenção inconsciente do espaço*, que nos separa do mundo, ou que separa nosso espírito da matéria” (WORMS, 2010, p. 124).

natureza concreta. Vale notar que a matéria não será pensada como uma substância que ocupa uma extensão propriamente geométrica e divisível. Tratar-se-á, seguramente, de superar a concepção da matéria pensada a partir da estrutura que nossa percepção a impõe. De acordo com Worms, o que importante notar é que a matéria “[...] na qual nos introduz nosso corpo seria, portanto, não somente extensão, mas também tensão temporal, mesmo mínima e relaxada” (WORMS, 2010, p. 153). Mas, como é possível pensar a matéria como temporalidade?

O percurso de Bergson visa evidenciar que é possível se abster do espaço sem deixar a extensão e isto significa que o espaço não é o responsável por definir a exterioridade. Para pensar a metafísica da matéria do quarto capítulo de *Matière et mémoire*, esta que planeja pensar a matéria justamente fora dos moldes e do esquema espacial, Bergson se vale de quatro proposições que serão importantes para seu objetivo, a saber, mostrar que há a indivisibilidade do movimento e, ao mesmo tempo, a continuidade da matéria<sup>19</sup>.

A conclusão de Bergson é a de que o movimento possui, seguramente, uma vibração interior. Ao atribuir a duração (*durée*) ao movimento e à matéria, Bergson amplia o horizonte de suas investigações. Fora de nós (*en dehors*), o movimento possui um número incalculável de momentos e, interiormente (*au dedans*), o movimento apreendido por nossa percepção é condensado. O que há propriamente entre esses dois mundos é uma diferença de concentração de momentos. Bergson retoma suas considerações sobre a duração interior<sup>20</sup> e estende tais considerações à matéria e ao movimento. Numa longa e didática passagem do livro do nosso filósofo, lemos a constatação sobre a identificação entre os diferentes “ritmos de duração” e a matéria, ressaltando que ela possui um ritmo próprio de duração:

Mas, se você suprime minha consciência [isto é, a duração interna pessoal], o universo material subsiste tal qual era: somente, como foi feita abstração do ritmo particular de duração que era a condição de minha ação sobre as coisas, essas coisas retornam a si mesmas para se separarem na infinidade de momentos que a ciência distingue, e as qualidades sensíveis, sem desaparecerem, espalham-se e dissolvem-se numa duração incomparavelmente mais dividida. A matéria converte-se assim em inumeráveis estímulos, todos ligados numa continuidade ininterrupta, todos solidários entre si, e que se propagam em todos os sentidos como tremores. Volte a ligar uns aos outros, em uma palavra, os objetos descontínuos de sua experiência diária; faça fluir, em seguida, a continuidade imóvel de suas qualidades como estímulos locais; adira a esses movimentos, desvencilhando-se do espaço divisível que os subtende, para já não considerar senão sua mobilidade, esse ato indiviso que sua consciência capta nos movimentos que você mesmo executa: você irá obter da matéria uma visão fatigante talvez para a imaginação, no entanto pura, e desembaraçada daquilo que as exigências da vida o obrigam a acrescentar na percepção exterior. (BERGSON, 2012, p. 233-234, grifo nosso)

19 As quatro proposições são: “*Todo movimento, enquanto passagem de um repouso a outro repouso, é absolutamente indivisível*” (BERGSON, 2012, p. 209); “*Há movimentos reais*” (BERGSON, 2012, p. 215); “*Toda divisão da matéria em corpos independentes de contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial*” (BERGSON, 2012, p. 220); “*O movimento real é mais o transporte de um estado do que uma coisa*” (BERGSON, 2012, p. 226).

20 Esta referência, seguramente, resgata as teses do *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*.

Se há alguma diferença, por exemplo, entre uma sensação interior e as vibrações dos movimentos da matéria, como no caso de quando percebemos a cor vermelha<sup>21</sup>, é porque nossa consciência possui uma contração específica que difere da vibração das qualidades sensíveis da matéria. Bergson afirma que as qualidades sensíveis da matéria, percebidas por nossa consciência, contraem-se em nossa memória. Ou seja, num ato de consciência, o que ocorre é a contração de um ritmo de duração próprio da matéria, e uma vez contraído, estes ritmos vibram de uma maneira diferente. É visível, portanto, que “[...] a duração não é mais apenas interna, ela passa a constituir o horizonte de todo o dado, *mesmo do mundo material*” (PRADO JR., 1989, p. 162). Se o *Essai* descobriu uma duração interna que é o estofado da realidade psíquica, *Matière et mémoire* encontra a duração na exterioridade, na matéria, e, portanto, rejeita a concepção de uma pura exterioridade, uma vez que a matéria também é definida em termos de *sucessão*.

Desse modo, se há uma dificuldade em ver a matéria em si mesma, é porque perceber significa *imobilizar*. Mas, Bergson não nega que em nossa percepção – sem deixar de levar em conta que ela implica tal imobilização – captamos durações que ultrapassam a nossa, uma vez que “[...] pressentimos na natureza sucessões mais rápidas que as de nossos estados interiores” (BERGSON, 2012, p. 232)<sup>22</sup>. No entanto, é preciso notar que se há uma contração de uma infinidade de “momentos mais diluídos”, já que milhões de “[...] fenômenos se sucedem enquanto contamos apenas alguns deles” (BERGSON, 2012, p. 232), mesmo assim, ainda há uma persistência de vibrações mais distendidas, embora o nosso espírito, em uma de suas principais *funções*, insista em aplicar a divisão na continuidade da extensão<sup>23</sup>.

No quarto capítulo de *Matière et mémoire*, numa passagem fundamental, Bergson indica a analogia entre a matéria e a consciência: “A matéria extensa, considerada em seu conjunto, é como uma consciência onde tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza” (BERGSON, 2012, pp. 246-247). Não se trata mais de pensar a matéria somente como um *ensemble d’images* que agem e reagem umas sobre as outras, mas se trata de pensá-la agora como uma realidade temporal. Como Worms nos lembra, a investigação do quarto capítulo de *Matière et mémoire* se assenta sobre a oposição crítica entre o espaço e a duração e, desse modo, Bergson é conduzido a “[...] também a *estabelecer uma outra diferença*, uma diferença de grau, no seio da vida temporal ou da própria duração” (WORMS, 2010, p. 149). A essência da matéria passa a ser pensada em termos de duração e, uma vez que a divisão da matéria é relativa à nossa ação sobre ela, as dificuldades de concebê-la como temporal tendem a desaparecer.

---

21 “A duração vivida por nossa consciência é uma duração com ritmo determinado, bem diferente do tempo do qual fala o físico e que é capaz de armazenar, num dado intervalo, uma grande quantidade de fenômenos quanto se queira. No espaço de um segundo, a luz vermelha – aquela que tem maior comprimento de onda e cujas vibrações são as menos frequentes – realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas” (BERGSON, 2012, p. 230).

22 “Em realidade, não há um ritmo único de duração; podemos imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e, deste modo, fixariam seus respectivos lugares na série dos seres” (BERGSON, 2012, p. 232).

23 Bergson afirma que o “[...] espaço é o símbolo da fixidez e da divisibilidade ao infinito. A extensão concreta, ou seja, a diversidade das qualidades sensíveis, não está nele; é ele que nós colocamos nela” (BERGSON, 2012, p. 244).

Worms nos afirma que o que garante a realidade independente da matéria é a *diferença* entre seus movimentos e os nossos, diferença que, segundo ele, é uma

[...] diferença radical de *grau ou de intensidade* entre a vida da matéria e a nossa, que explica sua singularidade respectiva, a ponto de que podemos falar quanto a uma, a matéria, de *necessidade* ou de quase necessidade, e quanto a outra, nossa consciência, de *liberdade*, ou de graus de liberdade. (WORMS, 2010, p. 136).

Vale lembrar que a proposta de Bergson, segundo Worms, não é outra senão apostar que a matéria é “[...] um ato e mesmo um ato duplo, extensão e tensão” (WORMS, 2010, p. 153) e, por isso, ela é análoga ao nosso espírito e à nossa vida. A diferença de ritmos entre a duração da consciência e a duração das coisas é o que confere, em certo sentido, a diferença entre a matéria e o espírito e, neste sentido, o problema do dualismo vulgar “[...] não advém de que os dois termos se distingam, mas de que não vemos como um deles se introduz no outro” (BERGSON, 2012, p. 250). A matéria, portanto, “[...] se estende, imóvel, em superfície; mas ela vive e vibra em profundidade” (BERGSON, 2012, p. 229). Ao “vibrar”, de acordo com Worms, percebemos que Bergson quer indicar uma *atividade interior à matéria*, o que nos indica, portanto, que há

[...] uma atividade imanente, que a percepção do menor movimento nos revela, [que] não é senão o ato total e individual do conjunto do universo material, enquanto ele se manifesta por mudanças qualitativas independentes de nós, mas sentidas por nós de uma maneira análoga às de nossa consciência e de nossa vida (WORMS, 2010, p. 158, grifo nosso).

Desse modo, a diferença entre nós e a matéria é justamente uma diferença de ritmos e, portanto, trata-se de uma diferença de *intensidade*. O quarto capítulo de *Matière et mémoire* evidencia que há uma “[...] distância introduzida pelo espaço imaginário de nossa ação entre nossa consciência e a matéria, entre a unidade de nosso espírito e aquela das coisas” (WORMS, 1997a, p. 255).

Bergson nos adverte de algo que é fundamental:

Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela o repete sem cessar, porque, submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e pode deduzir-se dele: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente. (BERGSON, 2012, pp. 250-251)

Por que a matéria não se lembra do seu passado? Esta pergunta – que não é nada simples – é o ponto fundamental da proposta de Bergson. A matéria, isto é, a extensão material (*étendue matérielle*), é análoga à *consciência temporal* que Bergson concebe muito bem ao longo de *Matière et mémoire*, sendo que a diferença que subsiste entre ambas é uma diferença de contração. Worms nota muito bem que o que une a consciência e a matéria não é “[...] *unicamente o ato comum da percepção*, mas também seus atos respectivos de contração temporal” (WORMS, 1997a, p. 254). Mas, aqui, é preciso notar algo importante: a contração temporal, no caso da matéria, é quase instantânea e neutralizada, uma vez que ela vive sempre no “passado que não cessa de recomeçar”; já no caso do nosso espírito, a contração ocorre de modo totalmente diferente: o espírito é definido como memória e é responsável por articular o passado com o presente e o futuro.

Sendo assim, já que a matéria é uma consciência “neutralizada”, isto significa que ela não opera o mesmo resumo e a mesma concentração das vibrações tal como a consciência o faz: a matéria seria uma *consciência passiva*. Se se trata de uma consciência neutralizada, é evidente, então, que a matéria não é capaz de operar o elo necessário entre o passado e o presente, uma vez que sua operação consiste na mera repetição do passado<sup>24</sup>.

O que nos separa da matéria “*em-si*”, isto é, do conhecimento do seu ritmo próprio, não é “[...] somente a exigência da ação, é também a estrutura temporal de nossa consciência imediata, aquilo que podemos agora chamar de o ‘*ritmo*’ de nossa ‘*duração*’” (WORMS, 1997a, p. 104). É a partir dessa “ontologia do real” que Bergson nos mostra que é possível pensar a matéria enquanto semelhante ao “estado psicológico inconsciente”, sempre “a ponto de” se atualizar. Quando o universo material não é percebido pelos corpos vivos que são capazes de “selecionar”, de “escolher”, só resta, então, que ele permaneça inconsciente, embora sempre pronto a ser atualizado, isto é, a ser percebido. Quando percebemos este primeiro plano de consciência<sup>25</sup>, o universo material, aplicamos as exigências da ação e, certamente, percebendo-o através do ritmo de nossa consciência imediata, o que impede, por sua vez, da matéria revelar o seu *em-si*, o seu ritmo de duração que é muito particular, relaxado e distendido. À medida que o universo material não é percebido por uma consciência, isto é, enquanto a matéria não sofre uma “seleção” que a empobrece, o seu ritmo próprio de durar permanece encerrado no passado, de modo que a matéria permanece como consciência neutralizada, sem nenhuma atividade: ela permanece *inconsciente*. É justamente isto que faz com que a matéria possa ser pensada como algo da ordem de um “estado psicológico inconsciente”, sempre “a ponto de” se atualizar.

## Referências:

AUVRAY, M. Bergson une théorie sensorimotrice de la perception. *Psychologie et Histoire*, vol. 4, pp. 61-100, 2003.

BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012. (Édition critique).

\_\_\_\_\_. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2013. (Édition critique).

\_\_\_\_\_. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Aulas de psicologia e metafísica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

CORNIBERT, N. *Image et matière. Étude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*. Paris: Hermann, 2012.

DAYAN, M. L'inconscient selon Bergson. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 70e année, n. 3, pp. 287-324, juillet-septembre, 1965.

DELBOS, V. Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit: par Henri Bergson. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 5, n. 3, pp. 353-389, 1897.



DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

PRADO JR. B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

SARTRE, J. P. *A imaginação*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.

WORMS, F. *Introduction a "Matière et mémoire" de Bergson*. Paris: PUF, 1997a

\_\_\_\_\_. La théorie bergsonienne des plans de conscience. Genèse, structure et signification de Matière et mémoire. In: GALLOIS, P.; FORZY, G. (éd). *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis Robinson: Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, 1997b.

\_\_\_\_\_. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

**Recebido em:** 14/Ago/2019 - **Aceito em:** 02/Jun/2020.

resenha

## Resenha

# Compreendendo a sociedade digital de acordo com Byung-Chul Han

**Camila Paschoal Bezerra**

Mestranda em Ciências da Comunicação pela USP  
camila\_bezerra@usp.br

Resenha de HAN, B.-C. *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Vozes, 2016.

Lançado no Brasil em 2016, pela Editora Vozes, a obra *Sociedade da transparência*, do filósofo sul-coreano Byung-Chul Han é contundente ao dilacerar os contratempos mais densos da era digital, apresentando-se como uma análise granular da configuração da sociedade pós-moderna em meio as redes sociais digitais. Retratando o fenômeno da hiper-informação em uma sociedade hiperconectada, Han expõe, de forma quase que visceral, sua ácida reflexão sobre este momento e sobre este fenômeno contemporâneo, abordando tanto aspectos culturais como comportamentais deste universo, e temáticas que versam desde autonomia do indivíduo até o controle das massas.

Salientando o papel de todo um sem-número de aparatos tecnológicos que, segundo o autor, praticamente invadem nossa vida cotidiana, Han descortina como as pessoas se relacionam atualmente a partir da observação do fenômeno das redes sociais digitais, com suas ambiguidades, dicotomias e paradigmas, funcionando como uma verdadeira teia para que um espectro de opiniões muitas vezes diametralmente opostas possa surgir, culminando em um coletivo disperso, por vezes caótico, díspar e volúvel em se tratando de percepções e opiniões.

Entrelaçando observações complexas sobre a pós-modernidade com críticas ácidas à capacidade atual do indivíduo de olhar para dentro de si mesmo e fazer suas próprias reflexões - autonomia e autoestima são conceitos correlacionados para o sul-coreano - o autor propõe ao longo da obra o que mais parece ser uma audaciosa série de críticas sobre o fenômeno da vida digitalizada. Um verdadeiro emaranhado tecnológico que, por vezes, pode distrair nossas mentes a ponto de que não sejamos capazes de notar nosso papel no meio ambiente e na construção de nossas próprias vidas - nossa relação com a natureza, por exemplo, e o tempo que dedicamos ao cuidado do ambiente em que vivemos são dois aspectos imperativos para que o indivíduo possa viver de forma consciente em meio a um mundo de caos, segundo Han.

O primeiro tema abordado, *Sociedade positiva*, discorre sobre a busca dos indivíduos por transparência e liberdade de informação. Somos capazes de encontrar as informações que precisamos para viver uma vida autônoma? Ou somos expostos nas redes sociais digitais a uma avalanche de informações de uma forma que não mais sejamos capazes de tomar decisões conscientemente?

Segundo o autor, essa busca em um mundo pós-moderno perante uma verdadeira cascata informacional torna a transparência das informações rasa e pálida, pois apresenta-se, por muitas vezes, como algo plano e operacional, simplificado, e que preocupasse em eliminar tudo aquilo que é diverso, tudo aquilo que é diferente, passando a uniformizar e pasteurizar esta sociedade. Para ele, no plano das redes sociais digitais, a tendência é a “conexão” dos “iguais”, eliminando deste panorama toda ambivalência ou diferença, inclusive em se tratando de opiniões e informações diversas.

Nesse trecho da obra, o autor também pondera sobre a negação dos sentimentos humanos e da heterogeneidade, como se este fenômeno de negligenciamento do que é diferente seja evitado em prol de uma sociedade que tende a processar apenas aquilo que lhe é semelhante, ou, segundo o autor, opaco.

Para o autor, é o como se os indivíduos estivessem alheios como forma de evitar possíveis esgotamentos, cansaços, ponderações sobre aquilo que é novo, ou até mesmo o exercício do pensar, do indagar, do refletir, fazendo surgir, desta forma, quase que uma exacerbação do positivo, neutralizando qualquer outro aspecto do que possa ser divergente, gerando uma alienação informacional.

É o fenômeno da bolha: esferas ilusórias pelas quais um conjunto de indivíduos “transferem” uns aos outros apenas aquilo que lhes é comum; um fenômeno de neutralização, uma alienação social (digital), gerando o distanciamento da verdade e da pluralidade. Um verdadeiro abre-alas para as críticas à sociedade digital que Han apresenta ao longo da densa obra.

O segundo capítulo, Sociedade da exposição, estabelece uma análise sobre outro fenômeno das redes sociais digitais, além da já descrita bolha: o da hiper-exposição. Por que precisamos nos expor? Fazemos isso de forma consciente ou essa bolha digital nos leva a acreditar que precisamos de uma validação de terceiros? Como podemos resguardar nossa privacidade? Como podemos garantir a preservação de nossa autenticidade?

Nesse trecho da obra, o autor retrata uma sociedade que, pouco a pouco, perde sua essência, sua transcendência perante o outro, por deixar esvaziar sua espontaneidade. Diferentemente de uma fotografia expressando valores de uma época, tradições e costumes, a sociedade positiva gera a exposição daquilo que lhe é premeditado, e, desta forma, esvaziado de seu significado. Ou, como propõe o autor, “o fim do olhar”.

Prosseguindo no terceiro tema, Sociedade da evidência, Han apresenta uma análise sobre o chamado fenômeno de assimetria, pelo qual o indivíduo busca por “re-afirmações” para saber como navegar seus meios sociais digitais. Segundo o filósofo, essa assimetria ocorre a partir da busca pela homogeneização das relações, distanciando o indivíduo de sua capacidade de raciocinar, por evitar o que lhe é diferente. Essa assimetria do pensar e do conviver, digitalmente falando, impede, por exemplo, ponderar opiniões adversas, compreender pontos de vista diferentes e descobrir novas teias informacionais, evidenciando apenas o que é comum, no sentido de costumeiro e banal, sem chances para novos aprendizados, ou transformações. É o caminho para “a velha opinião formada sobre tudo”.

Continuando suas ríspidas considerações, em Sociedade pornográfica, Han retrata a dicotomia existente entre a exposição e o vazio. O espetáculo *versus* a falta de cultura. O excesso de informações *versus* a falta de curadoria informativa. Como transcender essa

avalanche de informações e fazer uso adequado - seja para nosso desenvolvimento, nosso aprendizado, a construção de nossas vidas pessoais e profissionais - sem que tenhamos que expor desnecessariamente nossa privacidade? Como navegar nesse mar de dados, sem que nossos dados também sejam expostos sem nosso consentimento? Onde está o sigilo e onde está a autonomia? Estamos desnudos?

Associado a esse tema, Han debruça sobre a aceleração da circulação da informação em Sociedade da aceleração, o quinto capítulo, de forma que a temática sobre a velocidade da troca ou acesso à informação é esmiuçada, mostrando como essa velocidade exacerbada está esvaziando o significado de rituais e cerimônias, tão fundamentais na construção da identidade das mais variadas culturas através dos tempos. Para o autor, a quebra da cadência leva à quebra da narrativa, e a quebra da narrativa leva a seu esvaziamento, uma vez que ocorre a operacionalização dos acontecimentos, a banalização da comunicação e da produção, a perda da espontaneidade e do discorrer natural dos fatos, gerando um mundo desprovido de contexto e de significados, tendo por consequência o empobrecimento de sua semântica.

Como tudo é muito rápido, tudo acaba apresentando-se como efêmero. O que importa realmente? Como manter nossas tradições e costumes? Como apreciar a passagem do tempo? São algumas das indagações propostas pelo filósofo. Podemos refletir, a partir desse capítulo, por exemplo, sobre uma verdadeira profusão de cursos e *workshops* que surgem a cada dia sobre temas como *mindfulness*, ou *como aproveitar o tempo presente*, praticamente nos lembrando do que é viver.

Na sequência, em Sociedade da intimidade, o sexto capítulo dessa obra, Han desenvolve sobre as características dessa sociedade sem expressividade, que vive em um contexto de aceleração de informações. Conseguimos definir o que é íntimo como sendo aquilo que não expomos ou como aquilo que compartilhamos? O que é íntimo é aquilo que é único em mim ou aquilo que garante a mim uniformidade com os meus “iguais”, para que a “conexão” com outras pessoas ocorra? A era digital ressignificou a intimidade? São perguntas que podemos fazer a partir da leitura deste trecho. Obviamente, o autor não propõe respostas. Repetidamente na obra, o papel de Han é o de indagar, o de provocar. Do ponto de vista de respostas ou proposições, os capítulos construídos por Han - inclusive este - são vagos.

Se digitalmente a sociedade conecta-se apenas com seus iguais, as informações as quais acessa constituem um tecido uniforme. Dessa forma, no sétimo capítulo da obra, Sociedade da informação, Han percorre os caminhos da informação homogênea, um pano de fundo que distancia o ser humano da sua racionalidade, praticamente retomando pontos anteriormente apresentados. Nesse capítulo, porém, Han recorre a Platão, para destacar fundamentalmente a importância da construção de espaços de diálogo e debates para coibir este processo. Muito possivelmente, o capítulo mais sagaz da sua obra, pois elucida caminhos para equilibrar essa sociedade tida por ele como desigual e caótica com o emergir de uma sociedade racional.

Para Han, esses espaços de diálogo e convivência nos permitem a busca pela verdade. Se podemos atribuir *cogito ergo sum* ao pensador Descartes (ou o famoso *penso, logo existo*), podemos assumir que, para Han, uma releitura pós-moderna dessa proposição filosófica seria *argumentum ergo sum*, ou *argumento, logo existo*.

No penúltimo capítulo dessa obra, *Sociedade do desencobrimento*, Han narra como a hiper-informação está inserida em um contexto cuja sociedade é hiper-conectada. Algo que, para um bom leitor-observador, será um convite a perceber o encerramento da obra. Cabe aqui destacar um dos poucos exemplos práticos contemporâneos citados por Han, utilizando o Facebook e o fenômeno dos *likes* como fonte de observação. Para ele, o fato de não existir um *botão* que nos permita demonstrar quando não gostamos de algo - um *deslike* - é uma das provas pela qual podemos inferir que as redes sociais digitais criam ambientes propícios para que busquemos a pasteurização, aquilo que é comum na bolha digital.

Encerrando o último capítulo de sua obra, *Sociedade do controle*, Han aborda a relação de dicotomia existente entre indivíduos conectados quase que em tempo real, praticamente sem isolamento do ponto de vista de canal de comunicação, sem impedimentos aparentes para desenvolvimento de novas conexões, porém limitados a partir de suas próprias esferas de conexão: esferas ilusórias, que não permitem - ou pouco permitem - que o indivíduo possa deparar-se com mundos adversos ao seu, empobrecendo sua visão de mundo. Quem está no controle? Esse capítulo remonta mais a uma versão literária do visual industrial de *Another Brick in the Wall*, parecendo uma releitura do clássico da banda britânica *Pink Floyd*, que outrora já fazia parte do hall daqueles que *criticam o sistema*.

Apesar de o autor expor na obra as características de uma sociedade pós-moderna, mergulhada na junção entre hiper-conectividade e hiper-informação, há, ao final do último capítulo, o que emerge como um breve lampejo de novas possibilidades acerca desse emaranhado digital. Um capítulo que merecia mais densidade. Para Han, a panaceia desse ambiente digital é a reconstituição das relações no lugar das conexões, da valorização da individualidade, das características próprias, da peculiaridade, da reflexão crítica, do valor da honestidade e da sinceridade, da constituição de relações de confiança a partir de dessemelhanças, e distanciamento do poder controlador - ainda que não exista muita clareza sobre quem, de fato, constitui este poder.

Retomando o exemplo usado para tratar a importância do debate e da construção do diálogo, a partir de Platão, a construção de espaços de convivência e de retórica, que incentivem o pensar e o sentir são os caminhos para que doenças tidas como pós-modernas - estresse, ansiedade, depressão - e comportamentos agressivos - *bullying*, preconceitos - diminuam consideravelmente.

Certamente a obra reflete uma sociedade que está passando por transformações, muito também impulsionada pelo fenômeno da globalização, em que redes sociais digitais são capazes de conectar o Ocidente com o Oriente e transmitir informações em questões de milissegundos. De fato, é uma obra contemporânea, e que reflete o caos social existente na era digital, evidenciando um sem número de preocupações pós-modernas: de analfabetismo digital à fragmentação do raciocínio crítico na sociedade; do elitismo digital à polarização de opiniões, de redes de simulacros à busca por validação, do desgastado discurso sobre cultura de massa e controle a escapismo.

Contudo, é necessária a ampliação desse conceito e a análise para além daquilo que é visível como prejudicial, como por exemplo, a discussão sobre aspectos positivos da rede, como ciberativismo, o desenvolvimento de paralelos entre cidades hiper-conectadas e seus efeitos no que tange à economia criativa, a discussão da publicização

da vida em meios digitais versus acesso à educação através das redes, por meio de iniciativas de *e-learning*, e uma série de outros exemplos.

Teoricamente, a obra de Han é rica em analisar com lupa a sociedade atual, mas carece de caminhos práticos para contornar problemas oriundos desse ecossistema. Também carece consideravelmente de contrapontos, ou seja, salientar como as redes sociais digitais abrem caminhos para que pessoas não antes vistas na sociedade - seja por sua renda, localização geográfica, identidade cultural - possam integrar uma rede ampla de indivíduos ao redor do globo. Cabe dizer que a obra também é rasa quanto a analisar a verdadeira profusão dos mais variados negócios que surgiram ou foram transformados pela digitalização da vida, da forma como consumimos música à forma como lemos um livro; hoje, graças às redes digitais, um indivíduo em um ponto distante em um país tido como emergente, pode acessar uma infinidade de aulas gratuitas das mais honradas instituições de ensino do mundo por plataformas como Facebook e Instagram.

Por conta das redes sociais digitais, podemos mobilizar petições em prol da assinatura de leis e decretos que possam beneficiar comunidades inteiras. Podemos também organizar os chamados *crowdfundings*, ou *financiamentos coletivos*, pelo qual inúmeros projetos sociais brotam como flores em meio a pedras. Cadeiras de rodas entregues a comunidades carentes a partir de um *compartilhamento* na rede pedindo por doações de anéis de latinhas que, uma vez coletados por milhares de pessoas que nunca se conheceram *presencialmente*, foram doados a uma ONG que promove a reciclagem. Onde está o capítulo sobre economia circular? Onde está a análise sobre economia criativa?

Obviamente é mais do que necessário e relevante a discussão acerca dos caminhos fugazes das redes sociais digitais, de seus perigos e riscos, das questões comportamentais inerentes, mas também é necessária a busca pela iluminação dessa temática, ou seja, buscar os benefícios que esta verdadeira revolução digital oferece aos cidadãos.

Olhares. Essa obra incentiva a produção de novos olhares. Fundamental para todo leitor que se preze, e para todo ser verdadeiramente pensante.

**Recebido em:** 02/Ago/2019 - **Aceito em:** 04/Mai/2020.

tradução



# Tradução

## Teoria das multiplicidades em Bergson

### Diego de Matos Gondim

Doutorando em Educação Matemática pela Unesp e em Filosofia pela Université Paris 8  
Bolsista FAPESP  
diego.gondim@unesp.br

Este texto é uma transcrição de uma conferência de Gilles Deleuze, que aconteceu em 30 de novembro de 1969. Sua transcrição francesa pode ser encontrada no site Web Deleuze, vide: <https://www.webdeleuze.com/textes/107>.

## Gilles Deleuze

...Eu queria propor-lhes um estudo sobre a história de uma palavra, e também uma história muito particular, muito pontual. A palavra é multiplicidade. Há um emprego muito corrente da multiplicidade, por exemplo, digo: uma multiplicidade de números, uma multiplicidade de atos, uma multiplicidade de estados de consciência, uma multiplicidade de abalos. Aqui, multiplicidade é empregada como um adjetivo dificilmente substantivável. É certo que Bergson se exprime muitas vezes assim. Porém, em outros momentos, a palavra multiplicidade é empregada em um sentido forte, como um verdadeiro substantivo. Assim, desde o segundo capítulo de *Dados Imediatos*<sup>1</sup>, o número é uma multiplicidade, o que não quer dizer a mesma coisa que uma multiplicidade de números.

Por que sentimos que esse emprego da multiplicidade, como substantivo, é ao mesmo tempo incomum e importante? (O conceito de multiplicidade: DI, página 169). Isto porque, enquanto nós empregamos o adjetivo múltiplo, estamos pensando em um predicado que nos coloca necessariamente em relação de oposição e complementaridade com o predicado UM: um e múltiplo, a coisa é uma ou múltipla, e mesmo assim ela é uma e múltipla. Ao contrário, quando empregamos multiplicidade como substantivo, indicamos, com isto mesmo, que ultrapassamos a oposição dos predicados um-múltiplo, ou seja, que já estamos instalados sobre outro terreno, e sobre este terreno somos necessariamente levados a distinguir tipos de multiplicidades.

Em outras palavras, a noção mesma de multiplicidade tomada como substantivo implica um deslocamento de todo o pensamento: a oposição dialética do um e do

---

<sup>1</sup> Trata-se da tese de doutorado do filósofo francês Henri Bergson, defendida em 1888, na *Faculté de lettres de Paris*. Em 1889, a tese foi publicada em forma de livro sob o título *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Sua primeira tradução na língua portuguesa foi realizada por João da Silva Gama, publicada na coleção Textos Filosóficos da Edições 70, sob o título *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

múltiplo é substituída pela diferença tipológica entre as multiplicidades. E é o que faz Bergson: em toda sua obra, denuncia constantemente a dialética como pensamento abstrato, como um falso movimento que vai de um oposto ao outro, do um ao múltiplo e deste ao um, mas que sempre deixa escapar a essência da coisa, ou seja, o *quanto*, o *poson*<sup>2</sup> (?). Por isto, ele rejeitará na *Evolução Criadora*<sup>3</sup>, capítulo 3, a questão: “o elã vital” é uno ou múltiplo? Pois o elã vital é como a duração, não é nem uno e nem múltiplo, é um tipo de multiplicidade. Além disto, os predicados um e múltiplo dependem, eles mesmos, da noção de multiplicidade e só concordam, precisamente, com outro tipo de multiplicidade, ou seja, com a multiplicidade que se distingue da multiplicidade da duração ou do elã vital: “unidade e multiplicidade abstratas são como as determinações do espaço ou das categorias do entendimento” (713).

Existem dois tipos de multiplicidade: uma é chamada de multiplicidade de justaposição, multiplicidade numérica, multiplicidade distinta, multiplicidade atual, multiplicidade material, e veremos que ela tem por predicados: o um e o múltiplo ao mesmo tempo.

A outra: multiplicidade de penetração, multiplicidade qualitativa, multiplicidade confusa, multiplicidade virtual, multiplicidade organizada, e ela recusa tanto o predicado do um quanto do mesmo [o múltiplo]. Evidentemente, é fácil reconhecer a partir desta distinção de duas multiplicidades a distinção do espaço e da duração, mas o importante é que, no segundo capítulo dos *Dados Imediatos*, o tema espaço-duração só é introduzido em função do tema prévio e mais profundo das duas multiplicidades: “há duas espécies bem diferentes de multiplicidade”, a multiplicidade numérica que implica ao espaço como uma de suas dimensões; e a multiplicidade qualitativa, que implica a duração como uma de suas condições.

Nota: As multiplicidades numéricas possuem duas dimensões: espaço e tempo; as outras: duração e extensão pré-espacial.

Ora, Bergson começa por um estudo das multiplicidades numéricas. Acredito que seu estudo compreende um princípio muito original: não que haja uma multiplicidade de números, mas que cada número é uma multiplicidade, mesmo a unidade é uma multiplicidade. E disto, derivam três teses, que simplesmente resumo:

1. A redução do número às noções exclusivamente cardinais: o número como coleção de unidades, e a definição ordinal do número de uma coleção é puramente extrínseca ou nominal, a contagem não tendo outra meta que encontrar o nome do número já pensado.
2. O espaço como condição de número, era esse um espaço ideal, o tempo que intervém na série ordinal não intervindo senão secundariamente e como tempo espacializado, ou seja, como espaço de sucessão.

---

2 Termo grego para “quanto”.

3 Na transcrição original, usa-se “*Energis Créatrice*”, porém, entende-se que seja um erro, dado que se trata do livro *Évolution Créatrice* do Bergson, publicado em 1907.

3. A divisibilidade<sup>4</sup> da unidade; pois um número é uma unidade pela coligação cardinal, isto é, pelo ato simples da inteligência que considera a coleção como um todo; contudo a coligação não se refere apenas a uma pluralidade de unidades, mas cada uma dessas unidades é uma pelo ato simples que a captura e, ao contrário, é múltipla em si mesma por suas subdivisões sobre as quais a coligação incide. É nesse sentido que todo número é uma multiplicidade distinta. E duas consequências essenciais emergem: ao mesmo tempo que o um e o múltiplo pertencem às multiplicidades numéricas, também o descontínuo e o contínuo. O um ou o descontínuo qualificam o ato indivisível pelo qual se concebe um número, depois outro, o múltiplo ou o contínuo qualificam ao contrário a matéria “coligada” (infinitamente divisível) por este ato.

É assim que as multiplicidades numéricas são definidas e, de certa forma, são elas que geram o espaço: Dados Imediatos, página 62.

Agora, há algo muito curioso. Os Dados Imediatos aparecem em 1889. Em 1891 aparece a Filosofia da Aritmética de Husserl. Husserl também propõe uma teoria do número: ele afirma explicitamente o caráter exclusivamente cardinal do número, a coligação como síntese do número e o caráter divisível da unidade. Difere de Bergson somente sobre a relação da coligação com o espaço, Husserl pensa que a coligação é independente da intuição espacial; mas mesmo essa diferença é seriamente atenuada se considerarmos a noção de espaço ideal em Bergson, o espaço não sendo de modo algum uma propriedade das coisas, mas um esquema de ação, ou seja, uma síntese intelectual original e irreduzível (ver Matéria e Memória, p. 345). Então, há um assombroso paralelismo. Além disto, por sua vez, Husserl considera o número como um tipo de multiplicidade.

Além disso, esse tipo de multiplicidade que é o número, Husserl a opõe a outro tipo: quando entro em uma sala e vejo que há “muitas pessoas”, quando olho para o céu e vejo “muitas estrelas, ou muitas árvores na floresta” ou uma linha de colunas em um templo. Ali, de fato, não há multiplicidade numérica: é no seu próprio surgimento que um agregado sensorial apresenta uma marca que o faz reconhecer como uma multiplicidade, e como uma multiplicidade de um tipo completamente diferente da multiplicidade numérica, sem nenhuma coligação explícita: é uma multiplicidade “implícada”, uma multiplicidade qualitativa. Husserl fala de “caracteres quase qualitativos”, ou de uma multiplicidade organizada, ou de “fatores figurativos”.

É uma propriedade do Todo, que não é, como se diz muito facilmente, independente de seus elementos, mas que tem, com seus elementos, relações complexas bastante diferentes das de uma coleção numérica com os seus. E Husserl não deixa de citar o exemplo da melodia. É evidente que Husserl, aqui, aproxima-se dos trabalhos de seu contemporâneo Ehrenfels que, em 1890, falava das qualidades-Gestalten, distintas das qualidades próprias dos elementos, de outra ordem que eles, e sobretudo explicitamente dos trabalhos de Stumpf que, em 1885, invocou a noção de *Verschmelzung* para designar

---

4 Destaca-se aqui que a palavra “*dursibilit *” refere-se a uma “dureza”, a algo que se torna duro, traduzido para o espanhol como “*endurecimiento*”, como se pode notar em: [www.webdeleuze.com/textes/110](http://www.webdeleuze.com/textes/110). No entanto, por se tratar de algo de ordem numérica, assume-se a correspondência feita na tradução para o inglês como “divisibilidade”, como se pode notar em: [www.webdeleuze.com/textes/111](http://www.webdeleuze.com/textes/111).

uma espécie de síntese passiva (não intelectual), uma apreensão de qualidades de uma ordem superior à dos elementos.

Essa então é a multiplicidade não numérica. Ora, mas parece muito longe de Bergson. E, no entanto, não de todo: as batidas do relógio, no Capítulo II dos *Dados Imediatos*, podem entrar em uma multiplicidade numérica, mas quando estou distraído, o que acontece? Eles se misturam em uma multiplicidade não-numérica qualitativa. Multiplicidade da fusão, de interpenetração. É verdade que em Bergson se trata de uma fusão; não é assim em Husserl, nem em Stumpf, que assinalam que mais que os elementos, as notas de uma melodia são claramente percebidas.

**Recebido em:** 19/Mar/2019 - **Aceito em:** 19/Mai/2020.

poesia

# Poesia

## Distância

**Cristóvão Santos Júnior**

Doutorando em Literatura e Cultura pela UFBA  
cristovao\_jsjb@hotmail.com

Separados por metros de distância,  
os humanos se acolhem na frieza  
de sua sempre hostil beligerância  
que encontra na doença uma defesa...

O vírus já se espalha em sua torpeza  
e serve de alimento à repugnância  
da gente que não sente a dor chinesa,  
nem a de seus irmãos, na sua ganância...

Apartados de sonho e de alegria,  
seguimos servos de uma tão vazia  
política econômica do meu!

“meu álcool, minha vida, meu dinheiro!”  
E fica todo povo prisioneiro  
da mesquinhez que nunca arrefeceu...

# Poesia

## A graça da Fatalidade

### **Luiz Marcos da Silva Filho**

Professor de Filosofia da PUC-SP

lmarcosfilho@gmail.com

Poema filosófico em forma de decassílabos heróicos rimados (no Exórdio e no Epílogo) e não rimados (nas demais seções), com narração e problematização de uma subjetivação, em diálogo primordialmente com algumas filosofias contemporâneas e com uma atualização e leitura de Agostinho com Lacan.

### **Exórdio**

Batalhinhas em mares interiores  
para aprender com tudo o que corrói,  
experimento, canto e ensaio os rumores  
da subjetividade dos heróis.  
À procura de lutas a travar,  
atravessei as hordas da loucura,  
encontrei todavia para avançar  
só razão a caminho da cultura.  
Liquidados os fundos pensamentos  
da linguagem, da lógica e da ciência,  
desmoronaram todos fundamentos  
dos ruidosos recintos da consciência.  
Eis a contradição sem realidade:  
Pensar para perder a humanidade.

## Desominização

Sou o que não quero ser nem nunca fui,  
pois em mim o Ser nunca se instalou.  
Se estou em vir a ser, quem penso que sou  
nunca fui nem serei nem poderei  
cristalizar-me em Ser. Pensar-me a mim  
mesmo só como fluxo exige plena  
destituição de mim mesmo e destruir  
a dura rigidez do Ser nas vezes  
em que eu disser a mim que eu sou ser real.  
Se não guardo uma essência em meu interior,  
o que desconstruirei em minha vida?  
A consciência, linguagem, lei moral,  
todas instituições e toda história  
enraizadas em mim como instrumentos  
abortivos de gozos inconscientes  
para castrar inéditos possíveis,  
experiências e fluxos transbordantes.  
Eis o que ensaiarei aqui fazer:  
experimentar várias inconstâncias  
e mutabilidades como ação  
despersonalizante de mim mesmo.  
Deparo com gigante interdição:  
a memória, potência em minha mente  
tão interiorizada que a imagino  
natureza puríssima e anterior  
como estrutura funda e imemorial  
em toda humanidade desde Adão.  
Formada por camadas e camadas  
de lembranças conscientes e inconscientes,  
tão vagarosamente constituída  
durante trajetória tateante  
da multimilenar espécie humana,  
toda potente guarda conteúdos  
de setenta mil anos decadentes  
de falsa evolução ou involução.  
Também é não obstante estruturante  
do mundo apreendido pela mente  
ao imprimir permanente formação  
ao fluxo sem desenho temporal,  
mascarando-o linear e constituindo  
movimento passado em direção  
ao futuro ilusório nada denso



de ser e condenado a aparecer  
em falsa gestação dentro da mente.  
Libertar-se de mim pede a questão:  
como a inteira consciência desconstruir?  
Pela desconstrução do Eu em mim.  
Por que aqui ensaiar morte do Ego?  
Para experimentar toda expressão  
de uma vida de pura volição,  
sem a fria mediação da reflexão.  
Tudo denominamos ilusória  
e fixamente pelo que não é.  
Pedras e vegetais e também belos  
animais conceituamos à extinção.  
Procedemos assim com toda a vida,  
igualmente conosco por sequente.  
Uma árvore é desejo e puro  
devir atravessada por devires  
outros em dinamismo inconsciente.  
Só há devir, só há mudança, forças múltiplas  
e tensões casualmente diferentes.  
Se a metáfora a nós pode ajudar,  
o dinamismo é o próprio amor  
realizado, pois entre os entes há  
relação sexual sem opacidade  
quando não subsumidos pelo olhar  
do sujeito consciente e reflexivo.  
O amalgamento erótico-orgasmático  
é não desejo fálico de falta,  
mas desejo de excesso e diferença.  
Entretanto fracasso em minha empresa,  
em minha tentativa de expansão,  
exteriorização, associação  
e nadificação transformadora  
do ser humano em coisa não humana.  
Certo daimon ou voz moral consciente  
diz enxergar somente dois possíveis:  
toda aniquilação de mim ou bem  
a assunção do exercício como tal:  
vão gozo refletido e refutado.

## Deslibidinização

I  
Experimentar múltiplos possíveis,  
desejo sem o risco de afastar  
os Acontecimentos que transformam  
a natureza e a história para além  
desta dicotomia mui desgastada  
que extrema transcendência da imanência.  
Daí obra tão cogente de voltar  
para o Éden perdido pela ação  
dos órgãos genitais pela paixão  
da libido movida sem razão  
para tudo gozar sem reflexão.  
Com tudo a excitação libidinosa  
deu início à cisão entre natura  
e cultura perversa com a morte  
fixação das pulsões desorientadas.  
Oh todo forte e falho cristianismo!  
Que mito portentoso e desastroso  
aos instintos, pulsões libidinosas  
tão naturais e tão cândidas como  
a maior ferocidade do animal.  
Ao expulsar do paraíso as cidadãs  
legítimas e íntegras do real,  
anunciaste programa racional  
de mor interdição das afeições.  
Tomo a peito porém restituir  
ampla cidadania delas em mim.  
Para tão nobre ação, armas e guerra  
declaro contra a vã mente ou consciência,  
a subjetividade e a intelecção.  
Em efeito, só há dor onde houver  
a consciência, memória e reflexão.  
A angústia é o querer querendo ser  
não querer ou querendo ser aquilo  
que não poderá nem nunca será:  
querer paralisado em gozo imóvel.  
Enquanto não nascer o além do humano,  
liberto do princípio e do juízo  
da não-contradição, em seu semblante  
as lágrimas serão significantes  
da discursividade de interditos.  
Mas que sou sem discurso e julgamento?

Ou ficção ou bem real dissolução!  
O ensaio de um novo humano não cultiva  
a sociabilidade, nem saúde,  
moderação ou ordem, mas a perda  
de si num fluxo sem cessar por outros  
fluxos atravessado por combates.  
Por que louvar o *pólemos*? Por ser  
combate-entre, diverso do combate-  
contra que quer a vã dominação  
e mascarar o puro vir a ser  
do *pólemos* que estima engrandecer  
e adensar o devir sem procurar  
a vitória triunfal paralisante.  
Confundem-se devir e infinitude,  
múltiplos e aleatórios fluxos livres  
e criadores de inéditas moções.  
Por que as coisas não intuímos bem assim?  
Ora, tudo fixamos em noções  
e conceitos gerais puros e abstratos.  
Ao estremar mundo e homem, instituímos  
o humanismo mortal que exterminou  
quem outrora nós fomos quando não  
havia discurso ou logos interior.  
O homem de si consciente guarda poucos  
séculos de existência, foi vivente  
na maior parte da vida sem discurso,  
nem reflexão, nem língua abstrata, nem  
angústia subjetiva ou desespero.  
O ensaio é percorrer em direção  
ao lugar sem lugar donde o homem nunca  
deveria ter saído a castrar  
a tão livre pulsão que circulava.  
Trata-se de buscar a diluição  
de todas estruturas do sujeito,  
refletidas e não téticas para  
ele da humanidade se livrar.  
Como procederemos? O exercício  
será desorientar a trajetória  
arbitrária do curso ao interior,  
mas bem inversamente o itinerário  
seguirá do interior para o exterior,  
curso exteriorizante até o éxtimo.  
Irei o homem em mim minar por dentro,  
Implosão da consciência à não ciência,  
transmutando o que sou em dinamismo

de intuições e pulsões não mais do homem,  
mas que sucedem nisso a que esse nome  
gélido designado diminui,  
abstrai, conceitualiza e paralisa.

## II

Pensemos num amálgama de fluxos  
cujo nome, im-próprio, é *Kakós*  
ou Caco, existente fragmentário  
sem vestígios humanos, sem memória  
reflexiva, consciência ou interior.  
Sua beatitude não cônica, de culpa  
e angústia toda livre, não à toa  
maldita semífera ou temeroso  
monstro aos deuses e humanos detestável.  
Vivia numa caverna clandestina,  
chão de sangue perene em erupção,  
sem remorsos e cruel, tão solitário  
afastava qualquer comunidade  
com corpo informe e gozos expelidos  
em torvelinhos ígneos por suas três  
glandes originadas de Vulcão.  
Devorar e matar, sua nutrição.  
Soubesse o herói hercúleo que *Kakós*  
ofertava ocasião de combate-entre,  
não de um combate-contra, um *Kakércules*  
na Antiguidade grega nasceria.  
Mas refém do si mesmo e sem instinto,  
calculou glória e honra; vencedor  
imortal e sagrado interditou  
devir-monstro *Kakós* puro e inocente.  
A grave falta foi não compreender  
primado do inconsciente no *Kakós*.  
O que supomos como nossa *dýnamis*,  
é não nossa, mas livre e contingente  
dinâmica do mundo com o qual  
em plena desavença nós estamos.  
Quando ousamos tomar posse do que  
nosso nunca será nem virá a ser,  
bloqueamos e instalamos no interior,  
produzido a um só tempo, as pulsões  
antes soltas e livres circulantes  
entre múltiplos fluxos inconscientes,  
devires que se encontram em conflito

em uma *sympathia* de desencontros;  
lá, todos pensamentos limitantes  
e ilusórios de posse são ausentes.

### III

No paraíso, Adão e Eva gozavam?  
Segundo a narrativa agostiniana,  
não, porquanto a libido não havia  
ainda tido emergência no interior  
do ser humano íntegro, são, sem  
as fraturas anímicas da contra  
vontade que bagunça a ordenação  
da criatura pensante no universo.  
Lá, Adão desejava não tocar  
Eva com seu órgão só funcional.  
Se tivesse podido procriar,  
seria por relação não tão distante,  
mas também não tão próxima, de forma  
que o falo racional agiria por  
arbitrio da vontade, não por contra  
vontade pulsional. Sem a ruptura  
do hímen vaginal, sem penetrar,  
depositaria Adão as seminais  
razões hereditárias no regaço  
cândido feminino em castidade.  
Não havia relação sexual em meio  
as criaturas, mas Deus autorizava  
a fruição de seu Ser, por conseqüente  
havia entre Deus e homens relação  
sexual! Por qual motivo fazer sexo  
com o Criador o homem desleixou?  
Por ter ousado ser Um junto a Deus,  
por soberba e apetite desertou  
do natural princípio a que ele estava  
orientado, querendo transmutar-se  
nele para não mais dele fruir,  
mas gozar em si mesmo. Agostinho  
assim dá sugestão da original  
falta constitutiva da pulsão.  
Agostinho avistou sem Lacan que  
não há sexo porque justo onde mais  
quer encontrar o gozo é não em outrem,  
porém no próprio Eu e no seu duplo.  
Sem relação sexual, nem relação

em geral, sacro liame originário  
dos relacionamentos vários foi  
rompido com o Ser. Então o homem  
condenado a não mais alcançar gozo  
no Outro sofre a queda em condição  
em que o querer não mais pode o que quer,  
assim como não pode amar senão  
como Narciso amou. Eis o erotismo  
de Agostinho segundo o qual o amor  
doravante precisa declinar  
do gozo para a falta conseguir  
driblar em direção à sociedade  
transcendente de santa castração.  
A falta original também produz  
a equívoca linguagem decorrente  
de Babel. Adão antes atribuía  
significantes, nomes e sinais  
às essências, às coisas em si mesmas,  
porquanto contemplava a inteligência  
divina em que subjazem as ideias  
modelos com que Deus criou *ex nihilo*.  
A contradição real originária  
interditada o discurso e o julgamento.  
Eis o papel do artigo de fé para  
Agostinho tratar com o discurso  
a contradição real pelo contraste  
entre o que a realidade é e o que  
ela deveria ser, segundo o mito.  
A ontologia celeste descartada,  
a exegese do *factum* aberrante  
anuncia que a passada da certeza  
de si para o supremo Ser por meio  
das fundações do *cogito* conduz  
não para a transcendência, porém à  
própria imanência donde não se pode  
fugir por ser o único lugar  
real, mortal e fatal que outrossim nos  
fornece as condições possíveis para  
a transcendência ser elaborada,  
a partir de abstração vazia da mente.  
A reflexão só a si pode guiar,  
como infinita volta para si:  
“a aventura da dívida sem fim  
impagável portanto à medida  
que ela mesma se torna” imaginária,

conforme diz Deleuze em seu livreto  
"Para dar fim ao juízo", de maneira  
que a fruição do supremo Ser é não  
mais que gozo de si mesmo, também  
arrastando-nos à conclusão nada  
nova mas renovada de que não  
há relação sexual, nem relação  
em geral, a não ser do si consigo.  
"O *amuro*" que em mim há sou eu em mim!

## Ode à Pulsão

I

O desejo de si tematizado  
institui um órgão fálico que anseia  
acobertar a falta do sujeito,  
retenção da pulsão interditando  
sua circulação livre de limites.  
Ao criar para si corpo com órgãos,  
o sujeito passou a aspirar pela  
dívida, extinção do original  
querer de ultrapassar a borda e ir  
aonde se encontra o núcleo do planeta  
Terra com infinitos paradoxos  
donde provém a vida transbordante  
de excessos das pulsões mais inconscientes.  
A gênese do Ego bloqueia a livre  
circulação de instintos ao ousar doar  
sentido ao não sentido das pulsões.  
Não mais há relação sexual com corpo  
destacado de fluxos produtores  
dos Acontecimentos estrangeiros  
à subjetividade reflexiva.  
O que reflete? Eu, narcisamente!  
Como de corpo sem órgãos mudamos  
para um corpo com órgãos funcionais?  
Secundando o discurso de Rousseau,  
todavia como Nietzsche projetando  
aquém o além do Homem puro corpo,  
distante do paraíso agostiniano,  
supomos que se víssemos a vida  
há setenta mil anos antes dores,  
encontraríamos não homem, mas corpo  
sem órgãos como pura contingência,  
tempo em que não havia instituições,  
nem a linguagem, nem a propriedade,  
nem castração alguma das pulsões  
produtoras do mundo sem sujeitos.  
De lá pra cá, perdemos a intuição  
por meio da construção da reflexão.  
A hipótese de Nietzsche é que lá  
em princípio um estímulo dos nervos  
é transposto em imagem! Surge a prima  
metáfora, então em som moldada,



metáfora segunda, daí por diante  
longo processo sem fim cada vez  
mais interior e fundo até lugares  
e dimensões a tal ponto distantes  
da sensibilidade e do concreto  
que as noções e os conceitos abstraídos  
não mais guardam qualquer traço da coisa  
realmente originária, entretanto  
uma harmonia essencial supomos entre  
a coisa e a abstração inteligível,  
ao passo que o processo foi arbitrário  
e literariamente constituído  
por meio da atribuição à sensação  
nervosa de metáforas e imagens.  
Ademais, a memória reflexiva  
detém e diminui como uma âncora  
o poder da vontade ao reanimar  
o passado retendo o dinamismo  
intrínseco ao devir para o porvir.  
Daí a dissolução da faculdade  
da memória, o órgão voltado para  
o passado já morto e que não é.  
Não obstante, começo a vislumbrar  
a positividade da memória  
se orientada não pela reflexão,  
não pelo raciocínio discursivo,  
mas pelas sensações e as intuições  
antepredicativas e inconscientes  
por pulsões moduladas e lançadas.  
Em um corpo sem órgãos há somente  
intuição sem qualquer intelecção.  
Entre uma e outra não há esquematismo?  
Apenas se houver cego dogmatismo,  
harmonia pressuposta *entre* mundo  
em si e as faculdades subjetivas,  
havendo uma doação de não se sabe  
o que à intuição tornando o dado  
condicionado pelas estruturas  
da subjetividade ou divindade,  
como se desse *entre* fosse certa  
a dedução de alguma adequação  
do fundado com seu vão fundamento.  
Oh humanismo! de todo ingênuo e trágico,  
há tempos o homem não mais está fixo  
no centro do universo, porém move-se

para todo e nenhum lugar intensa  
e desregradamente como fluxos  
de multiplicidades inconscientes,  
símile aos luzeiros astronômicos.  
Em um corpo sem órgãos, a intuição  
é multiplicidade de pulsões  
sem unificação da apercepção,  
estímulos nervosos incontidos.  
Doravante o discurso contém só  
metáforas do jogo do devir.

## II

A subjetividade recusada,  
descobre-se possíveis *relações*  
sexuais como combates-entre fluxos.  
Se podemos dizer que tudo é  
Vontade, recaímos no roteiro  
transcendental de novo concebendo-a  
como uma condição das *relações*?  
Não em absoluto, pois mais uma vez  
Deleuze, ao ler Nietzsche, nos explica  
que a Vontade é princípio não mais amplo  
do que o condicionado, nem *a priori*,  
porque de modo plástico se mescla,  
se metamorfoseia, se determina  
com o condicionado outrossim se  
condicionando e se determinando,  
como “princípio móvel imanente”,  
que se funda algum campo impessoal, pré-  
individual, é não uma consciência  
constituída por sínteses capazes  
de unificar os dados apreendidos,  
porquanto aqui não há nem indivíduo,  
nem pessoa, nem sujeito, nem razão,  
mas exclusivamente intensidades  
inconscientes e nômades não humanas.  
Finalmente do juízo e da razão,  
libertou-se a intuição? Ora, se não  
mais há uma realidade traduzida  
em representação, indiferenças  
e indeterminações transbordam vívidas  
como relações não tematizadas.  
De camelo, ensaiei tornar-me leão,  
de leão, uma criança como novo

começo, inocente jogo, como  
roda a girar por si mesma vibrando  
um sagrado e potente Sim ao acaso.  
Fracassei como ponte para o além,  
estou mais para leão do que criança,  
mas amadureci para distante  
da embriaguez, desvario, da destruição  
sem contra-efetuação criativa após  
a efetuação devinda pela Arte  
da poesia ou ainda música às quais  
ao menos consegui realizar bela  
travessia finalmente descoberta  
como um plano imanente que reúne  
as possibilidades de retorno  
a um estado intuitivo originário  
de sensibilidade pura e sem  
a contaminação da reflexão.  
Sóbrio, lúcido e mais calmo, há muito  
cansei só ser filósofo, tornei-me  
mais poeta com a escuta perceptiva  
do que com a abstração comprometido,  
mais atento aos afetos e perceptos  
do que ao discurso ou logos apofântico.  
Com a Arte, a imanência ascende para  
além da transcendência racional.  
Que a pura contingência me conceda  
cultivar e apreciar a nobre Arte,  
revestido de sua perenidade  
devinda como autêntica expressão  
plástica do sublime e da beleza.  
Desocultei-me como fluxo poético!

## Vontade de Arte

Quem pensa em mim? Não eu, mas a Pulsão!  
Não sou eu quem a tem em mim, mas só  
existe e insiste em mim Pulsão, Desejo.  
Reedição da vontade como *noumenon*?  
Reflexão e intuição, então que são?  
Não representações da coisa em si,  
mas as modulações nos animais  
das pulsões, forma única de ser  
delas aquém ou além da divisão  
do mundo em dualidades entre ser  
e aparecer, verdade e falsidade,  
*noumenon* e fenômeno ou quaisquer.  
A perdição da vida se dá quando  
reflexão e intuição são estremadas,  
com aquela sem lastro nesta aqui.  
A contragosto caímos na mais pura  
crítica filosófica germânica?  
Não em absoluto, pois consideramos  
só existir pulsões plásticas devidas.  
No lugar do deserto da verdade,  
inventamos a Arte como instinto  
de vida e estado estético criativo  
para o aniquilamento do princípio  
de vã individuação, sem embriaguez.  
Este lugar agora é distinto  
daquele de onde o Eu refletia antes,  
quando eu precipitava numa orgiástica  
e vulgar adesão irracional  
a uma desconstrução sem construção.  
De lá, decorreria falta de estima  
à Vida como Arte e sim encômio  
ao inimigo do artista, o perverso,  
amante do interdito das pulsões  
ao buscar sempre o mesmo, ser imóvel  
da fantasia da cena originária  
como cristal passado sem futuro,  
sem devir, sem dinâmica e possíveis.  
Contra a mitologia irracional,  
estimo doravante um classicismo  
a deter a explosão bárbara sem  
ordem de uma alma caótica e indomável.  
Esta alma desconhece o que é Arte,

recursos e talentos desperdiça,  
não canaliza forças à criação  
sublime de imprimir à vida nobre  
perspectiva ou uma Arte de viver,  
um estilo elevado que transmuta  
nosso ser laborioso em pulsão pura.  
Assim cada atitude e pensamento,  
sentimento e palavra são criação  
de um estilo alcançado com ardor  
e estrita disciplina no combate  
pela dissolução do ego e feitura  
de multiplicidades de papéis  
de que ninguém consegue se furtar.  
A práxis de assumir máscaras é  
a única cogente realidade  
incondicionalmente universal,  
fantasmalogia como criação  
das relações humanas e sociais,  
de todos os lugares e papéis  
os quais desempenhamos, com os quais  
e pelos quais e para os quais formamos  
o mundo e instituições e a vida humana.  
A criação de um estilo é recriação  
de toda humanidade em mim e em nós.  
Não se trata do mundo como teia,  
de deus-aranha ou espírito absoluto,  
a partir de idealismo radical.  
O mundo não gravita em torno d'Eu,  
mas da pluralidade entre conscientes,  
inconscientes, os seres inorgânicos  
e orgânicos, de todos reinos, classes.  
Melhor delimitamos as pulsões,  
em si neutros que adquirem suas valências  
conforme a orientação ou direção,  
tornando-se pulsões de vida ou morte,  
aquelas consagrando a relação;  
estas glorificando a destruição;  
umas, natalidade; outras, morte;  
umas com fim na vida, não no Ego.  
Perspectivas e estilos decorrentes  
delas são fundadores de culturas  
e civilizações imensuráveis.  
O sentido de tudo isso é simples,  
trata-se de orientar nossas performances  
constituintes do mundo e do cosmo

pelo e para o amor puro como único  
poderio resistente à barbárie.

## Écloga à Luminidade

I

O quanto ainda recaio em faltas, erros,  
autocontradição performativa  
de meu grande projeto de intuição,  
guardo alguma consciência ao refletir  
no assunto em pauta aqui. Deter-me-ei  
em cultivar perceptos extasiantes  
em meio à natureza onde encontrei-me  
como no seio de minha mãe de amor  
puramente sentido, nada sendo  
às altas altitudes refletido.

Visitei uma cachoeira na região  
mais éxtima de minhas sensações,  
lá na luminidade onde por pouco  
não desapareci. Dentro da Serra,  
emudeci ao ver o que jamais  
considerarei ainda existente:

a natureza virgem e intocada!  
Desvelamento mor que qualquer sarça  
inflamada por deus ou serafim,  
quem isso avista não se escusa à  
conversão ao sensível inaudito.

Oh natureza, desde então estou  
em ti e em mim estás. As relações  
que guardamos diferem do comércio  
daqueles que a ti vão com o propósito  
de humanizar qualquer feliz devir.

A mim, o grato acaso concedeu  
trazer um belo índio para tudo  
lá me mostrar em plena ação devinda.

Inicia-se jornada pelos veios  
originais da vida natural.

Revelou para mim não só os fluxos  
sublunares, já que fomos à Lua  
e de lá avistamos explosões  
cósmicas inconscientes com potência  
para criar os errantes siderais.

De volta para a Terra, fui levado  
à região consistente subterrena,  
em direção ao núcleo ou ao caroço  
supostamente quente que via gélido  
pelas lentes geológicas da mente.

Agora todavia descobria fátuo  
território de eventos casuísticos.  
De lá em cavalgada galopante,  
acompanhados por bandos, matilhas  
e enxames, através de tempestades,  
névoas e campos sem fim, alcançamos  
os picos everestes para ver  
o panorama caótico do mundo!  
Entre tantas e múltiplas opções,  
transmutei a mim em fluxo cachoeira,  
espontâneo e puríssimo devir,  
em inocência límpida jorrando  
estrondosas torrentes pulsionais  
sem as paralisantes mediações  
da hominídia razão. Os desencontros,  
assim como os encontros eventuais,  
entre raios solares, vegetais,  
rochas, os animais, insetos, fungos,  
bactérias mui criativas são gestantes  
e prenhes de acidentes inconscientes.  
Lá, Acontecimentos vêm a ser  
encontros de pulsões e forças loucas  
circulantes do Sol àqui e daqui  
ao Sol transfigurado no planeta  
Terra-Solar-Lunar não mais humano,  
porquanto nunca fora senão como  
vazia intelecção. Para a ciência,  
a poesia serve pouco, porém à  
libertação de afetos, em demasia.  
Quando todos libertos circulantes,  
ainda a poesia triunfal tem emergência  
como constelação mimetizando  
não os gêneros ideais, mas o vivíssimo  
jogo ou lance de dados eventuais.

## II

Em dorsal sentimento sem distinta  
percepção do que é corpo meu sem  
a água quedante súbita e fatal,  
diamantes atravessam minha pele,  
dor e sangue, saltei rápido fora  
do plano de imanência de meus gozos,  
sujeito restituído dou-me conta  
de que o fino preenchia toda atmosfera,



cena de guerra e a terra estremecendo,  
arrancado meu braço pelo amigo  
índio corríamos para território  
exterior à caverna que vinha abaixo,  
fraturas, fundos cortes, visão turva,  
estampido no ouvido, vagamente  
a consciência ilustrava o acontecido  
que interdito prazer irrefletido.  
PEDREIRA! Havia sido dinamite  
belicosa e ilegal em luta contra  
o inocente devir da natureza.  
Fundação do humanismo cidadão,  
devastação do virgem bucolismo.  
Difícil conter ódio tempestuoso,  
volição de voltar o destrutivo  
poder bélico deles a eles mesmos,  
recaída reflexiva que reitera  
os valores humanos terríveis,  
autocontradição dos terroristas!  
Contudo não há como resistir  
somente com o intuir sem a razão  
discursiva fundante do direito.  
A civilização de modo urgente  
deve estender direitos aos sencientes,  
deveres para com os não sencientes.  
Se esta longa jornada algo abraçou:  
o princípio e o fim são bem na intuição.  
Então reafirmo vácuo a reflexão  
se com fim em si mesma, não obstante  
se com fim na intuição, vasta potência  
ela conquista para a liberdade!

## Epílogo

### I

Em busca de explicar o nascimento,  
liquidamos o gosto evanescente.  
Em busca de conter a mortandade,  
afastamos o tato do existente.  
Em recusa ao odor da quintessência,  
produzimos os signos racionais.  
Em recusa à vista do acidente,  
silenciamos os gritos naturais.  
Aspirando então tudo obscurecer,  
em agonia matamos intuições.  
Mascarando com tudo o padecer,  
em sintonia louvamos reflexões.  
Oh vã intelecção, tanto labor  
para tua tradição pesar com dor.

### II

Ninguém pode furtar-se do legado  
de ser humano por em si conter  
longa história do maior reino animado  
constituente de nosso vir a ser.  
Cuidar do testamento natural  
é transmitir a honra e a dignidade  
de estimar nossa origem animal,  
para guardar alguma eticidade.  
Embora não culpados, responsáveis  
somos pelas catástrofes e ruínas,  
inéditas no mundo das variáveis,  
ao termos produzido graves sinas.  
A tarefa cogente da Cultura  
é edificar-se sem ruir a Natura.

### III

Da Poesia, carece nossa vida,  
a sociedade, o mundo e nossa história,  
a despeito dos poetas em recaída  
de amor à boa peleja sem vitória.  
O poeta ou lutador não guarda as Letras  
unicamente como sua Bela-Arte,  
mas cultiva jardins de violetas  
no esgoto como belo baluarte.  
Sua obra-prima é a plena existência,  
não este ou aquele escrito de expediente,  
porém as afeições de resistência  
ao feio e à barbárie tão latente.  
No versejar autêntico do poeta,  
manifesta-se a vida de um asceta!