

revista da
pós-graduação
em filosofia
ufscar

vol. **7**, n. **2**

mai-ago, 2021

ipseitas

ISSN 2359-5140 (Online)
Revista Ipseitas
São Carlos
vol. 7, n. 2
mai.-ago., 2021

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Reitora

Prof.^a Dr.^a Ana Beatriz de Oliveira

Pró-Reitoria de Pesquisa

Prof. Dr. Ernesto Chaves Pereira de Souza

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof. Dr. Rodrigo Constante Martins

Centro de Educação e Ciências Humanas

Prof.^a Dr.^a Ana Cristina Juvenal da Cruz (Diretora)

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Prof.^a Dr.^a Ana Carolina Soliva Soria (Coordenadora)

Apoio

UFSCar / Erasmus Mundus

São Carlos, 2021



Editor chefe

Luís Fernandes dos Santos Nascimento, UFSCar

Editor adjunto

Rafael Lopes do Valle, 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

Cairo Whitaker Tosato, UFSCar
Flávio Gabriel Capinzaiki Ottonicar, UFSCar
Giovanna Braz, UFSCar
Natália Pereira Ribeiro da Silva, UFSCar

Diagramação

Rafael Lopes do Valle

Indexador

Latindex

The philosopher's index

Editorial	4	
Memória	6	Uma revista chamada <i>Almanaque</i> Walnice Nogueira Galvão
Entrevista	24	Costantino Esposito Paulo Roberto Licht dos Santos, Adriano Ricardo Mergulhão e Taciane Alves da Silva.
Artigos	33	A Pessoa Humana em Ricardo de São Vitor: a pluralidade como um valor para relações João Victor Nunes Rosauo
	43	A influência hobbesiana na teoria freudiana e a relação entre desejo e justiça Isabela Betina Ferreira
	54	<i>Causa communis e similitudo communis</i>: o universal em Pedro Abelardo Patrick Luiz Barreto Soares
	72	Michel Foucault: uma ontologia bélica? Felipe Luiz
	87	À prova de fogo: os obstáculos epistemológicos de Gaston Bachelard e o negacionismo climático Rubens Akira Kuana
	106	Sobre a <i>mimesis</i> em Platão Mateus Lima dos Santos
Resenha	122	Judith Butler: Filósofa da vulnerabilidade Samara Almeida de Oliveira
Poesia	126	Poemas Francisco Prata Gaspar
	129	Gordofobia Cristóvão José Santos Júnior

Editorial

A *Revista Ipseitas* abre espaço aos pesquisadores em nível de pós-graduação, publicando artigos, resenhas, traduções e, quando possível, alguma produção poética. A presente edição apresenta aos seus leitores cinco artigos, uma resenha, uma entrevista, dois poemas e um depoimento.

O depoimento de Walnice Nogueira Galvão dedicado a Bento Prado Júnior e à revista *Almanaque* inaugura a seção Memória. Pretendemos resgatar textos já esquecidos, dar espaço a lembranças e depoimentos, além de trazer a público preciosas anotações de cursos anteriores à Era das Lives, e cujo registro não se encontra no YouTube.

Nossa seção Entrevista está de volta, dessa vez estabelecendo um diálogo com o Constantino Esposito, professor de História da Filosofia na Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade de Bari Aldo Moro. A entrevista foi concedida logo após a conferência *Uma Filosofia do abismo: o pensamento perigoso dos Cadernos Negros de Heidegger*, evento organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

A seção Artigos é aberta por João Victor Nunes Rosauero, que, em **A Pessoa Humana em Ricardo de São Vitor: a pluralidade como um valor nas relações**, expõe o argumento do teólogo Ricardo de São Vitor sobre o conceito de pessoa humana, além de buscar entender como a abordagem do autor pode nos inspirar a solucionar tensões sociais pautadas na diferença. Em seguida, Isabela Betina Ferreira, no seu **A influência hobbesiana na teoria freudiana e a relação entre desejo e justiça**, expõe a relação que existiria entre certos pontos do pensamento hobbesiano e da teoria freudiana da cultura, supondo ainda que Freud seria um possível herdeiro de Hobbes. Patrick Luiz Barreto Soares, por sua vez, em **Causa communis e similitudo communis: o universal em Pedro Abelardo**, analisa os conceitos de causa comum e semelhança comum, apresentados por Pedro Abelardo na *Lógica para principiantes*. Já Felipe Luiz, em **Michel Foucault: uma ontologia bélica?**, analisa dois aspectos do pensamento ontológico de Michel Foucault, o belicismo e historicismo, além de empreender breves comparações com a tradição dialética. No artigo, **À prova de fogo: os obstáculos epistemológicos de Gaston Bachelard e o negacionismo climático**, Rubens Akira Kuana realiza uma leitura do negacionismo climático contemporâneo a partir do conceito de “obstáculo epistemológico” de Gaston Bachelard, explorando também uma tensão metafísica entre filosofias da ciência da tradição francófona. Para fechar a seção, Mateus Lima dos Santos, em **Sobre a mimesis em Platão**, evidencia a distinção entre dois casos de *mimesis* que aparecem em *A República*, de Platão: um em que o próprio imitador se torna semelhante ao modelo, outro em que o imitador produz um artefato que é semelhante ao objeto imitado.

Samara Almeida de Oliveira, na seção Resenha, analisa *Judith Butler: Filósofa da vulnerabilidade* (2018), de Felipe Demetri. A recente obra introduz o leitor no pensamento da filósofa estadunidense, cujas discussões sobre gênero, reconhecimento e precariedade da vida muito têm contribuído para reflexões contemporâneas.

Na seção Poesia, os leitores encontrarão os poemas **A lâmina e eu, Lar e Chegada**, de Francisco Prata Gaspar, além de **Gordofobia**, de Cristóvão José Santos Júnior. Desejamos uma boa leitura a todos.

Rafael Lopes do Valle e Luís Fernandes dos Santos Nascimento

Memória

Uma revista chamada *Almanaque*

Walnice Nogueira Galvão

Professora Emérita da FFLCH-USP

A Bento Prado Jr.
in memoriam

e a Luis F. S. Nascimento,
que puxou o fio

(I)

A MARIA ANTONIA

A data primordial e fatal é esta: 3 de outubro de 1968. Foi nesse dia que a Maria Antonia – à rua Maria Antonia 294, no Centro de São Paulo –, nossa querida Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, foi desocupada a tiros, bombardeada e incendiada. Vida e mundo nunca mais foram os mesmos.

Seguiu-se a diáspora. Uns escolheram a clandestinidade, outros buscaram o exílio, como foi o caso de Bento Prado Jr., cassado na lista do AI-5 no início de 1969. A maioria dos sobreviventes teve seu destino determinado pelas autoridades, que enviaram estudantes, professores e funcionários para terminar o ano letivo em aulas improvisadas em locais também improvisados, naquele lamaçal sem iluminação e sem condução que era então a futura Cidade Universitária. Muitas outras escolas, e em primeiro lugar e a toque de caixa aquelas que davam trabalho (afora a nossa, também a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, a Faculdade de Economia e Administração etc.) foram lá reassentadas à força.

Por que a Maria Antonia teve esse destino? Porque tinha se tornado a sede do movimento estudantil brasileiro. Tudo partia de lá: as assembleias, as passeatas, as decisões que comprometiam o Brasil todo. Os líderes nacionais moravam lá, isto é, tinham moradia permanente e mais ou menos secreta nos meandros daquele edifício. E é de lá que saíria a luta armada, que, como vocês sabem, foi constituída majoritariamente por estudantes universitários. Estes, pelo planeta afora e por todo esse período, estiveram na vanguarda do processo histórico. Junto com os trabalhadores constituíram a camada social mais sacrificada pela ditadura. Lá sediava a central, mais do que do movimento estudantil nacional, da resistência à ditadura.

Fazia meses que a Maria Antonia fora ocupada pelos estudantes. Instaurara-se uma espécie de utopia, em que os estudantes ditavam aos professores o que é que queriam como aula e como sistema de ensino. Logo todos estariam empenhados em criar a Reforma Universitária. A visada era igualitária e por isso a primeira das reivindicações era que os alunos também dessem aulas, e foi a partir daí que se criou o famoso

“seminário”, em que os alunos davam aula e os professores ouviam. Vocês não imaginam o quão revolucionário isso foi, pois havia alguns séculos (desde a criação das primeiras universidades no séc. XIV – Sorbonne, Carolus de Praga, Bolonha, Coimbra, Oxford) que só os professores falavam e os alunos ouviam sem abrir a boca: a comunicação era por escrito e a resposta vinha nos trabalhos redigidos. Daí, a querer reformular tudo no ensino universitário, de alto a baixo, foi apenas um passo.

Boa parte dos professores aderiu e entrou de cabeça nessa tentativa de democratizar o ensino e de ouvir o que os alunos tinham a dizer. Alguns participaram um pouco e depois desistiram, porque o hábito da cátedra e do *magister dixit* era difícil de descartar. Muitos ficaram até o fim, e entre eles Antonio Candido, Florestan Fernandes e Sérgio Buarque de Holanda, que estavam por lá todos os dias.

A dramaturga Consuelo de Castro, aluna de Ciências Sociais, conta que sua mãe foi ajudar na cozinha comunitária, onde voluntários preparavam caldeirões e mais caldeirões de comida, porque era preciso alimentar aquele contingente populacional, evidentemente faminto. Sérgio Buarque de Holanda entrou na fila, mas, quando chegou sua vez, a mãe da Consuelo olhou para ele e disse: “Não – o senhor não é aluno, não tem direito”. E ele: “Mas eu sou pai do Chico...”. Chico estava entre os ocupantes da FAU, também ocupada. E ela, que não tinha a menor ideia de quem eram nem o pai nem o filho, retrucou: “E eu sou mãe da Consuelo!”. E recusou-lhe o prato de comida...

Consuelo escreveria uma peça, sua estreia no ofício em que faria brilhante carreira, sobre a ocupação da Maria Antonia, intitulada *Prova de fogo*. O título provinha de uma canção de Wanderléa, da Jovem Guarda liderada por Roberto Carlos, então na moda. A peça, é claro, foi imediatamente proibida pela censura. Só veria os palcos um quarto de século depois, no espaço do Grêmio da Maria Antonia, originando uma experiência curiosa para o espectador: ver uma obra de ficção encenada no próprio local de referência e avaliada por sua própria vivência ali mesmo.

A folha-corrída da peça é típica dos tempos. Escrita e proibida em 1969, foi premiada como a melhor peça brasileira em 1974 pelo Serviço Nacional de Teatro, portanto em plena ditadura e enquanto continuava proibida, para só ser liberada ao fim dela.

Importantes no funcionamento da Maria Antonia eram os bares, sempre cheios, que todos frequentavam diariamente, nem que fosse só para tomar um cafezinho. Destacava-se entre eles o Bar Sem Nome, onde Chico Buarque vinha da FAU ali ao lado para tocar violão e cantar. O bar era célebre por ter inventado a caipirinha de agrião, que todo mundo tomava e achava uma delícia, mas que não recomendo. Chamava-se Bar Sem Nome porque, é óbvio, não tinha nome. Anos depois gentrificaram o bar e puseram uma enorme placa: “Bar Sem Nome”. Ora, a rotulação é falsa, porque, a não ser o Cientista (vejam que nome adequado), os nomes dos bares éramos nós que dávamos. Afora o mencionado Cientista havia o Bar do Zé, ambos na Maria Antonia, grudados na Faculdade; no meio, entre eles, ficava aquele que chamávamos de Bar do Meio. Todos eram ótimos bares.

Não podemos esquecer o Bar do Grêmio, que ficava no subsolo, ao lado da Gráfica – descia-se uma escada, atravessava-se o pátio, onde havia uma saída pela Faculdade de Economia que dava na Dr. Vilanova e que foi muito útil para evacuar os alunos no dia da batalha. Escapando por ali Bento foi preso, embora fosse solto no mesmo dia, depois de fichado: a essa altura a polícia já tinha cercado o quarteirão.

Ali ficava o Bar do Grêmio, foco de sociabilidade sem igual. Era onde se fazia política, dia e noite. O arrendatário do bar era um sujeito formidável: o Oswaldo Monea, de quem se filava cigarro, que fazia fiado, emprestava dinheiro, dava recados, era confidente de todo mundo. Mantinha também uma barbearia ao lado, onde os homens faziam a barba e cortavam o cabelo. E se arruinou na batalha da Mariantonia, pois forneceu todas as suas garrafas de reserva, uma quantidade enorme, para que se fizessem com elas coquetéis Molotov.

É desse meio e dessa gente que saiu a revista *Almanaque – Cadernos de Literatura e Ensaio*, de que Bento e eu fomos co-diretores ao longo de toda a sua duração de 14 números, e de que passo a falar. Precisamos ter em mente que *Almanaque* é uma revista de resistência (resistência à ditadura), feita por sobreviventes. Daí decorrem muitas de suas características. Antes de abordar esse tópico, vamos ver qual era o contexto da Maria Antonia e o que ela importava por se situar no Centro de São Paulo.

(II)

A MARIA ANTONIA E A USP

Ao comparar a Maria Antonia com a Faculdade de Direito, onde também estudou, Antonio Candido observa que a diferença se origina em nossos professores europeus, que eram de esquerda e vinham influenciados pelo período do *Front Populaire* dos anos 30. Esse período de entre-guerras, como vocês sabem, foi de intensa radicalização no mundo todo, os intelectuais tomando partido ou à direita ou à esquerda, e de preferência à esquerda. E transmitiram esse radicalismo aos alunos¹.

Fundada para ser a cabeça teórica da USP, sua novidade científica foi a ciência não aplicada. No Brasil já havia escolas superiores de Direito, de Medicina, a Politécnica de engenharia, todas de ciência aplicada, que davam formação profissional. Mas não havia o estudo teórico das diferentes ciências – ciência pura e não aplicada – o que nossa Faculdade veio trazer.

Afora isso, outro fator crucial foi a importação de professores estrangeiros, a maioria muito jovem e iniciando a carreira, sem sequer título de doutor. Raro era aquele que já tinha publicado um livro. Esses professores foram mais ou menos agrupados por proveniência: os franceses se encarregaram das humanidades (Filosofia, Psicologia, Sociologia, Política, História, Geografia etc.), os italianos das ciências físicas e das matemáticas, os alemães das ciências naturais. A exemplo de Lévi-Strauss entre os franceses, havia entre os alemães e italianos vários judeus que fugiam ao nazismo então em ascensão.

Dentre os pioneiros franceses, além de Lévi-Strauss, o criador do Estruturalismo que se tornaria um dos mais brilhantes intelectuais do século XX, e que fez sua carreira estudando os mitos indígenas, houve Roger Bastide, que se tornaria a maior autoridade nas religiões afrobrasileiras. Ou seja, o impacto do Brasil foi determinante na obra de ambos, fornecendo-lhes a “epifania epistemológica”. Sobressaem ainda os nomes do

¹ Antonio Candido escreveu várias vezes sobre a Maria Antonia. Ver, entre outros, *O mundo coberto de moços. Recortes*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2004. Ele lembra que nossa Faculdade cobria um largo espectro do saber, indo, em suas palavras, “da Matemática à Educação”. Ali ficavam as secretarias da Geologia, com aulas na Alameda Gleite, bem como as da Pedagogia, da Física, e outras mais.

futuro historiador Fernand Braudel, do professor de Política Paul Arbousse-Bastide e do geógrafo Pierre Monbeig.

Inicialmente foi uma fase heroica, pois a nova Faculdade só existia idealmente, isto é, não tinha prédio próprio, sendo as aulas ministradas em locais precários, cedidos por outras escolas. A sede seria criada em 1949, à rua Maria Antonia 294, no Centro.

Mas em 1968 o grande tema que congregava a ocupação da Maria Antonia, regida por uma Comissão Paritária docente e discente eleita por votação, era a Reforma Universitária democrática e progressista na qual estavam trabalhando alunos e professores. E que foi por água abaixo, enquanto se outorgava no ano seguinte uma reforma autoritária, conformista, de inspiração norte-americana, compartimentalizadora do saber, decretada do alto e sem consulta democrática aos por ela atingidos. Tudo o que não queríamos.

Depois de 1968 tudo isso seria desmembrado, a Maria Antonia e seu grandioso projeto científico e educacional pulverizados, as diferentes seções transformadas em faculdades independentes, distantes do Centro da cidade e distantes umas das outras, para assim quebrar o espírito de contestação da escola. E a Faculdade de Filosofia seria reduzida ao núcleo das humanidades, tendo perdido todas as ciências. Foi assim que ela mudou de nome e deixou de ser “de Filosofia, Ciências e Letras” e passou a ser apenas “de Filosofia, Letras e Ciências Humanas”: a amputação que a degradou ostentada no nome.

Já se vê como era internamente a presença viva das especialidades todas em convívio, o contágio de todos, a não-compartimentação do saber. Segundo o professor de filosofia João Cruz Costa, aprendíamos mais nos corredores que na sala de aula. Some-se a isso a imersão no cadinho cultural que era o Centro de São Paulo, onde alunas e alunos saíam das aulas e iam a pé para as livrarias, bibliotecas, cinemas, teatros, óperas, concertos, museus, galerias de arte, exposições, bares e tudo mais que o Centro oferecia com exclusividade. E teremos, entre os vasos comunicantes internos que o expunham a todos os saberes, de um lado, e a cultura da cidade, de outro, um aluno muito especial, que era um cidadão da polis.

(III)

A MARIA ANTONIA NA POLIS

A cidade de São Paulo, nessa época, tinha um Centro urbano² onde tudo, mas absolutamente tudo, se passava: constituía uma polis.

No plano das artes, a década anterior, ou seja, a de 50, viu iniciativas admiráveis como a Vera Cruz e o Teatro Brasileiro de Comédia. A primeira era uma companhia de cinema, com estúdios e ambição hollywoodianos, que por algum tempo produziu filmes da maior relevância, tirando o cinema brasileiro do aleatório e do amadorismo. O Teatro Brasileiro de Comédia, ou TBC, elevou a arte a um nível de profissionalismo e de ampliação de repertório, que assentaria as bases do teatro moderno em nossas terras.

Tudo convergia para um polo onde ficavam a Faculdade de Filosofia, a Faculdade de Arquitetura e a Faculdade de Economia, estas da USP, bem como a Escola de Sociologia

² Incorporam-se aqui trechos de [Fernando Pessoa crosses the Atlantic](#). In: ROCHA, J. C. C. (Ed.). *Lusofonia and its futures*. Dartmouth-MA: Tagus Press/UMass Dartmouth, 2013.

e Política, mais o sistema educacional secundário e universitário do Mackenzie, acrescido pelo Colégio Rio Branco e pela Escola Normal Caetano de Campos. Nas adjacências, livrarias sofisticadas como a Pioneira, a Duas Cidades, a Jaraguá, a Partenon, a Francesa. O conjunto formava um complexo de urbanismo metropolitano. Só depois de 1968 esse harmonioso complexo seria detonado, dispersando seus cacos pelo resto da cidade, quando não os aniquilando. A ditadura não permitiria que os tumultos estudantis daquele ano se repetissem e tratou de transferir as escolas para longe, em velha tática empregada também em outras latitudes. Quando fui dar um curso na Universidade de Paris VIII logo depois, achei esquisito que esta se chamasse “Vincennes à St.-Denis”, dado que Vincennes e St.-Denis são dois bairros muito afastados um do outro, Vincennes a leste e St.-Denis na periferia norte. Então me explicaram que, em seguida aos famosos motins e ocupações de maio de 68, as autoridades tinham fechado Vincennes, onde pontificava Michel Foucault, ativíssimo em 68 e contumaz na Maria Antonia, onde tinha dado o curso que se tornaria *Les mots et les choses (As palavras e as coisas)*. Vincennes era um dos três focos da rebelião, juntamente com Sorbonne e Nanterre, e por isso fora transferido para uma nova escola em St.-Denis. E meus colegas franceses acrescentaram: “Estamos aqui de castigo”... Exatamente o que fizeram conosco.

Ninguém tinha pensado que a alma da polis eram os estudantes. Retirados estes, a partir dessa época São Paulo ficou policêntrica – com pequenos centros parciais distribuídos pelos bairros – e sem Centro. O Centro propriamente dito entrou em derrocada, esvaziou-se de seus habitantes e se tornou marginal, destino comum à *inner city* nas Américas. Após um tempo de abandono, ainda recalitra ante os esforços para revitalizá-lo, em toda a imponência de sua arquitetura.

A malha urbana da região era constituída por uma alta concentração cultural por metro quadrado. Ali se erguiam, e se erguem, o Teatro Municipal, o Teatro de Cultura Artística e a Biblioteca Municipal Mário de Andrade, de visitação diária, sobretudo para os “adoradores da estátua” (de que Bento fazia parte), que se reuniam ao pé de *A Leitura* no saguão. Em não mais que uma dúzia de quarteirões ficavam ainda o Clube dos Artistas e Amigos da Arte, afetuosamente chamado de Clubinho, a Biblioteca Infantil, o Teatro Leopoldo Fróis e a Aliança Francesa.

E, afora o Museu de Arte Moderna na 7 de abril, com seu bar e uma ativíssima Filmoteca, como então se chamava a futura Cinemateca, o Centro oferecia uma constelação de majestosas salas de cinema, nenhuma com capacidade abaixo de mil assentos. Eram elas o Art Palácio, com mais de 3 mil, construído por um reputado arquiteto da época, Rino Lévi; e o Marabá, o Ipiranga, o Normandie, o República, o Metro, entre outros³. Uma sala de arte, o Cine Bijou, com programação sofisticada e requintada, ficava logo ali, na Praça Roosevelt. Uns anos depois, seria a vez do Cine Belas Artes, na Consolação esquina da Avenida Paulista, que tinha a vantagem adicional de ficar defronte ao bar Riviera⁴, de frequência obrigatória pela turma da Maria Antonia. Este bar era dominado por uma figura inesquecível, o garçom Juvenal, que tomava conta de todo mundo (dizia: “Não entra agora que ela está aí com outro...”),

3 Inimá Simões, *Salas de cinema em São Paulo*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura/Secretaria Estadual de Cultura, 1999.

4 Fundado em 1949, subsistiu até 2006; permaneceria fechado até 2015, quando foi reaberto por velhos fãs e fregueses.

recebia correspondência, avisava se havia suspeitos de espionar para a ditadura etc. Acabaria por se tornar protagonista de história em quadrinhos, pela pena do desenhista Angeli, na série da tirinha *Rê Bordosa*, sempre como um inestimável garçom e com seu próprio nome. A protagonista Rê Bordosa foi capa do primeiro número da revista desse cartunista, *Chiclete com Banana*, que vendeu 100 mil exemplares. Angeli e Laerte também eram fregueses do Riviera, é claro, tal como os irmãos Caruso, todos eles humoristas políticos da linha de frente na resistência à ditadura⁵.

O cine Marrocos foi sede do festival internacional de cinema do IV Centenário de São Paulo, quando ali pousaram não só a mundanidade de uma delegação do *star system* hollywoodiano para embasbacar os circunstantes, mas também monumentos da sétima arte como Erich von Stroheim, Abel Gance, Henri Langlois, André Bazin. De Stroheim viu-se uma retrospectiva de filmes mudos. Também do cinema mudo e um de seus maiores diretores era Abel Gance, que trouxe *Napoléon*, clássico aqui exibido atendendo a todas as suas exigências de vários projetores. Henri Langlois, inventor da cinemateca, foi o criador da Cinemathèque Française e seu diretor: mais tarde, sua demissão sumária pelo governo seria o estopim do Maio de 68 em Paris. Por sua vez, André Bazin até hoje é considerado o maior crítico que o cinema já teve. Esse era o modesto naípe que veio prestigiar o festival⁶.

A circunstância que explica uma tal afluência de gente notável e séria é a presença ativa de Paulo Emílio Salles Gomes como organizador do Festival. Antes, militante que fugira da prisão, fora obrigado a exilar-se e vivera por vários anos em Paris, onde pesquisara o cinema (mudo) de Jean Vigo, o grande cineasta de *L'Atalante* e *Zéro de conduite*, publicando um livro sobre ele e ganhando o prêmio de livro europeu de cinema do ano de 1957. A partir daí, ficara famoso por lá e amigo de todo mundo⁷. Entre os que na ocasião saudaram a premiação de seu livro estavam (*excusez du peu*) François Truffaut, e outros da incipiente Nouvelle Vague, com foco na revista *Cahiers du Cinéma*.

Paulo Emílio era membro fundador da prestigiosa revista *Clima*, criada por alunos da Faculdade de Filosofia entre 1941 e 1944. Essa revista foi um dos modelos deliberados de *Almanaque*.

Criada em 1941, compreendia, afora Paulo Emílio que se encarregaria de cinema, Antonio Candido em literatura, Decio de Almeida Prado em teatro, Gilda de Mello e Souza em estética, Lourival Gomes Machado em artes visuais. Todos eles eram alunos dos professores europeus, a primeira geração de alunos da Faculdade de Filosofia. E no exercício de suas atribuições na revista viriam a definir suas carreiras, em que se destacariam.

Foi assim que instituíram um gênero literário que ainda não existia no Brasil: o gênero ensaio sério, que aperfeiçoariam e no qual se tornariam padrões de referência.

5 No Rio de Janeiro imperava a turma de *O Pasquim*.

6 *Festival Internacional de Cinema de 1954*. São Paulo: Centro Cultural São Paulo, 2004.

7 O premiado *Jean Vigo* afinal era apenas uma parte da pesquisa, que levaria perto de meio século para ser publicada na íntegra. Ver *Vigo, vulgo Almereyda*. São Paulo: Companhia das Letras/Edusp, 1991, sobre a trajetória política do militante anarquista pai do cineasta.

Clima foi, para nós de *Almanaque*, modelo e contrapartida, porque, sendo outras nossas circunstâncias, não queríamos laborar no gênero “ensaio sério”, mas sim fazer outra coisa.

Retomando o Centro de São Paulo: em apenas uma dúzia de quarteirões esse era o perímetro mais trepidante da cidade. No coração do perímetro lá estava o novíssimo Teatro de Arena, tendo anexo o bar Redondo, sempre cheio. O Teatro de Arena, que afinal ficava a apenas três quarteirões de nossa Faculdade, era uma espécie de anexo da Maria Antonia, pois alunos e professores estavam sempre por lá, enquanto o pessoal do teatro estava sempre na Maria Antonia.

Foi nesse teatro que Os Jograis estrearam e permaneceram em longa temporada com o Recital Fernando Pessoa, tornando-o um programa metropolitano obrigatório: ninguém podia deixar de assisti-lo. Pagu – a famosa Patrícia Galvão do Modernismo – foi um dos fãs que assistiram ao espetáculo e depois escreveram a respeito. Os Jograis foram responsáveis pela precoce popularização de Fernando Pessoa em nosso país, antes mesmo de Portugal. Os estudantes sabiam Fernando Pessoa de cor e se tornou símbolo de status ir à Faculdade com seus livros, identificáveis pela vinheta de Pégaso da Editora Ática, embaixo do braço.

(IV)

MARIA ANTONIA E FAU: UMA PEÇA E UMA REVISTA

A maior aliança entre escolas paulistanas se deu entre a Maria Antonia e a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, nesse ano *sui generis* de 1968. Se a Maria Antonia ficava na rua desse nome, a FAU ficava a dois quarteirões de distância, na rua Maranhão. É essa conjuntura que explica como Chico Buarque, que estudava arquitetura, vinha a ser freguês do bar Sem Nome, onde costumava tocar violão e cantar, na Dr. Vilanova, no quarteirão da Mariantonia. Ia-se ao bar sem nem precisar atravessar a rua.

A FAU foi logo ocupada também, na gestão de Ricardo Ohtake como presidente do grêmio dos alunos, e seus membros estavam sempre na Maria Antonia. Destaco o pintor Claudio Tozzi dentre tantos que contribuíram para a produção artística da época e que depois se encontraram também na revista *Almanaque*.

Figura importante em tudo isso foi Flávio Império, da FAU, pintor e cenógrafo, além de arquiteto, que assumiu nessa época a direção do Tusp, o teatro dos universitários de São Paulo. E assumiu para valer, em mais uma das muitas tarefas que Maria Antonia e FAU realizaram juntas.

Qualquer um que passasse por perto, Flávio tratava de arrebanhar. De mim, por ser das Letras, queria apenas uma mão no texto da próxima encenação de *Os fuzis da Sra. Carrar*, de Brecht. Ele desejava uma espécie de assessoria literária durante os ensaios, para melhorar a fluência das falas. Ensaivava-se onde houvesse espaço e boa-vontade, na Maria Antonia ocupada, na FAAP ou nas casas de Thomaz Farkas e de Miriam Muniz.

Logo passei a refazer a introdução da peça, que era uma análise da guerra civil espanhola encomendada por Flávio a Boris Fausto, e que precisava ser dramatizada conforme suas instruções.

Uma expansão ilimitada do teatro, em geral, e mais ainda daquele feito pelos grêmios de alunos, marcou os anos 60. O Centro Popular de Cultura (CPC) da União

Nacional dos Estudantes (UNE) fazia militância através do teatro, levando-o a favelas e rincões distantes, disseminando antes do golpe a necessidade de reformas de base e depois dele a resistência à ditadura.

Campeãs de encenações pelo Brasil afora eram *O auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna, e *Morte e vida severina*, de João Cabral de Mello Neto, ambas de inspiração sertaneja e popular, típica da década. A montagem desta última pelo Tuca em 1966, com música de Chico Buarque, que tocava violão no palco, receberia reconhecimento internacional ao ganhar o prêmio do festival de teatro estudantil de Nancy, na França.

Nesse clima, surgiu o Tusp, ou Teatro dos Universitários de São Paulo, título que só utilizou nesse período, quando assumido por alunos da FAU e da Faculdade de Filosofia da USP, escolas vizinhas.

Era um teatro não-oficial e *dos universitários*. Em 1967, dirigido por Paulo José, e já na voga de Brecht, montara *A exceção e a regra*, levando-a a sindicatos e incitando a debates com os operários.

A peça escolhida por Flávio em 1968 foi *Os fuzis da senhora Carrar*, de Brecht. Renomeada para a ocasião como *Os fuzis de dona Teresa*, abasileirando o nome da protagonista e tentando despistar a censura, peça e autor figuravam entre os favoritos. Pouco antes já fora encenada profissionalmente pelo prestigioso Teatro de Arena, com direção de José Renato, tendo Flávio por cenógrafo e figurinista.

Se Suassuna e João Cabral eram os favoritos das encenações estudantis, dentre os estrangeiros sem dúvida era Brecht o dramaturgo da década no país. Suas obras apresentavam-se por toda parte, sendo esta especialmente conveniente para os amadores por ser curta, em um ato. Mas o mais importante é que pregava a resistência ao fascismo.

Enquanto elabora a encenação de *Os fuzis*, o Tusp trata de publicar uma revista chamada *aParte*, dedicada às artes. Já em seu terceiro número, que não chegaria a ver a luz, foi alvo de uma investigação da Polícia Federal, que convocou seus integrantes para depor na delegacia da rua Maranhão. Seu título induziu a um equívoco, o de que seria porta-voz da AP (Ação Popular), e por isso foi fechada.

A revista, nos dois números que conseguiu tirar, apresenta-se como “Publicação do TUSP” e “Teatro dos Universitários de São Paulo”. Elizabeth Milan, Sergio Ferro e Ricardo Ohtake (estes dois da FAU) são os nomes dos responsáveis. As capas mostram uma foto da guerra do Vietnã, com um tanque acoçando um carro de boi no No. 1 e a encenação de *Os fuzis* pelo Tusp no No. 2.

A guerra do Vietnã não só é foto de capa como enfatiza sua posição como tema da resistência à opressão e de desobediência civil no mundo todo. No plano nacional, a ditadura e suas implicações para as artes é o tema central. Ambos se relacionam, como é óbvio.

Em matéria de artes, cinema e teatro concentram-se não todas pelo menos a maioria das matérias, assinadas por Ângela Mendes de Almeida, Augusto Boal, B. Wanderley, Betty Milan, Flávio Império, Gabriel Cohn, Jean-Claude Bernardet, José Celso Martinez Correa, Luiz Carlos Pires Fernandes, O. C. Louzada Filho, Sérgio Ferro, Sérgio Muniz, Zulmira Ribeiro Tavares, Walnice Nogueira Galvão. Entre outros, Albertina de Oliveira Costa, Cláudio Vouga e Octavio Ianni encarregam-se das pequenas notas.

Das ilustrações constam imagens da guerra do Vietnã; de filmes brasileiros e estrangeiros; da montagem do Tusp, em belas fotos feitas por Victor Knoll, da Maria Antonia.

Percebe-se à primeira vista que a publicação é atravessada pelo debate sobre a militância política. Mas a Polícia Federal pôs um fim nela, rapidamente e em definitivo.

Voltando ao Tusp: regressando de uma turnê, a montagem faria uma temporada no Ruth Escobar em São Paulo. A casa era um dos focos da insurgência, sobretudo dos profissionais do teatro. Logo depois e ali mesmo, a encenação de *Roda-Viva*, de Chico Buarque, pelo Teatro Oficina com direção de José Celso Martinez Correia, obra do mesmo cenógrafo e figurinista Flávio Império, seria invadida e depredada pela organização paramilitar CCC (Comando de Caça aos Comunistas), que aproveitou o ensejo para espancar os artistas.

A montagem foi bem recebida em toda parte. No Rio, fez jus ao galardão de melhor espetáculo do ano conferido pelo *Jornal do Brasil*. Coroaria o percurso a participação no *VII Festival Mondial du Théâtre*, de Nancy, no ano seguinte. A futura estrela de cinema e TV Dina Sfat, que já protagonizara uma das muitas encenações amadoras, estando por lá em lua-de-mel com Paulo José, desempenharia a Sra. Carrar. Dina Sfat seria depois Ci Mãe do Mato transfigurada em guerrilheira, no filme *Macunaíma*, de Joaquim Pedro de Andrade.

Pouco antes, fora *Morte e vida severina* que ganhara o prêmio em Nancy. O sucesso deu a *Os fuzis* a posição destacada de fecho do mesmo festival logo depois: dentro do espírito de 1968, não haveria premiação. Também o Festival de Cannes foi interrompido por Jean-Luc Godard e François Truffaut, decretando que a competição era um princípio capitalista e que por isso seria eliminada naquele ano.

Sob a direção de Flávio Império, o audiovisual predominava. O cenário era constituído por sacos de areia empilhados, formando uma trincheira. Os signos da iniquidade se espalhavam pela cena. O nome de Edson Luis Souto – com data e local de seu assassinato: “Guanabara, 28 de março de 1968” – aparecia numa camisa ensanguentada presa a um fuzil. Misturadas, fotos que se tornaram emblemas da resistência à opressão: guerra civil espanhola, guerra do Vietnã, menino no gueto de Varsóvia. Imagens em movimento bombardeavam o espectador. Entre elas, em alusão à Guerra Civil Espanhola, aparecia um touro ferido afinal executado na tourada e levado para a fabricação de salsichas. A trilha sonora trazia música clássica, pop e jazz, usadas como comentário amiúde sarcástico.

Flávio criou uma missa negra, lidando com o papel histórico da igreja católica na Espanha enquanto baluarte do franquismo, bem como crítica à reacionária TFP (Tradição, Família e Propriedade), que se manifestava por toda parte.

É difícil encontrar quem esteja à altura de Flávio Império entre os de sua geração no teatro, enquanto renovador da concepção do que devia ser um espetáculo. Seu currículo bate o recorde de prêmios para cenógrafo e figurinista: o Saci, o Molière, o Governador do Estado, o Mambembe, o Apetesp, o APCA, entre outros.

No mesmo ano fez também *Jorge Dandin*, de Molière, com direção de Heleny Guariba, ex-estudante de Filosofia na Maria Antonia, que voltava de um estágio com Roger Planchon na França, para o Teatro da Cidade de Santo André. Ela seria assassinada pela ditadura e está “desaparecida” até hoje. O espetáculo que dirigiu ganhou o APCA de

melhor do ano. Outro trabalho de Flávio, desta vez para o Oficina, *Roda-Viva*, ganhou o Governador do Estado. No ofício, ele foi mesmo o melhor em 1968, com três trabalhos extraordinários – *Os fuzis*, *Jorge Dandin*, *Roda-Viva*.

Dentre as figuras mais importantes do Tusp destaca-se André Gouveia, que interpretava o filho da Sra. Carrar, mas era muito mais que isso. Ele dividia com Flávio tanto a concepção de *Os fuzis* quanto a condução do Tusp, sendo ainda responsável pelos textos teóricos que traduzia e trazia ao debate. Seria assistente de direção de Glauber Rocha em *O leão de sete cabeças*, filmado no Congo, e ator em *Os herdeiros*, de Cacá Diegues. Começava a aparecer em outros feitos, mas logo morreria no exílio, em Paris.

Uma palavra para o coletivo da Sra. Carrar. Na marcação de Flávio, muitas Sras. Carrar jaziam cobertas e invisíveis nos corredores que atravessavam a plateia, levantando-se conjuntamente no clímax da cena final com fuzis nas mãos, interpelando os espectadores, multiplicando a decisão de dona Teresa no palco de engrossar a revolução. Era de arrepiar os cabelos. Entre nomes que foram registrados, como os de Maria Alice Machado, Marina Heck, Inês Sampaio e Lara Lavelberg (esta, da Psicologia, logo assassinada pela ditadura), várias ficaram anônimas. Muitas apenas eventualmente, algumas até numa única ocasião: mas era ponto de honra ser nem que só uma vez uma Sra. Carrar.

Mas a vida lá fora continuava e ninguém mais segura a insurgência, anteriormente deflagrada pelo assassinato de Edson Luis Souto pela polícia, no Rio. O secundarista paraense participava de um protesto pacífico contra o aumento de preços na cantina da classe chamada Calabouço. Demonstrações e passeatas tomarão conta do ano, até o AI-5 de 13 de dezembro de 1968. O Tusp participa de tudo e estará presente na grande ato de protesto de 1º de maio na Praça da Sé.

O local foi escolhido por ser tradicionalmente palco de manifestações operárias, enquanto a data significativa era o Dia do Trabalho. Haveria uma cerimônia oficial presidida pelo governador de São Paulo, mas todas as tendências da resistência se concentraram para protestar. Foi depredado o palanque das autoridades e atingido por uma pedrada na testa o governador.

Tamanha efervescência acabou por tornar-se insuportável aos olhos da ditadura, que decidiu pôr um fim naquilo. Liquidou a ferro e fogo o movimento estudantil, pôs na prisão os quase mil delegados do congresso da UNE em Ibiúna, bombardeou a Maria Antonia, castigou as escolas com o banimento para os confins, condenando-as à invisibilidade extramuros, alijando-as da vida da polis por temor do contágio. Acuaria os jovens no desfiladeiro sem saída da luta armada, dizimando a linha de frente de uma geração. As atividades culturais militantes, e entre elas o teatro, foram interrompidas.

O prédio da Maria Antonia, depredado e incendiado, ficou fechado por muitos anos antes de ser reformado e devolvido a nós. Hoje faz parte do patrimônio da USP, com o nome de Centro Universitário Maria Antonia. E logo na entrada há uma placa celebrando a memória de todos os da casa que tombaram na luta contra a ditadura.

(V)
ESTUDOS, CINEMA E TEATRO

Há vários livros importantes sobre a Maria Antonia, todos da autoria de ex-alunos. Entre eles os de Maria Cecília Loschiavo dos Santos, da Filosofia e da FAU (*Maria Antonia – Uma rua na contramão*); os dois de Irene Cardoso, da Sociologia (*A universidade da comunhão paulista* e *Para uma crítica do presente*); o de Adélia Bezerra de Menezes, de Letras (*Militância cultural – A Mariantonio nos anos 60*); o de Benjamin Abdala, também de Letras (*O mundo coberto de jovens*); o de Walnice Nogueira Galvão, de Letras e Ciências Sociais, *Sobre os primórdios da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP*, com a história da instituição rememorada em entrevistas dos alunos das primeiras turmas.

Contamos ainda com mais obras de ex-alunos. Um é a supracitada peça de teatro de Consuelo de Castro, que estudou Ciências Sociais, *Prova de fogo*, dramatizando a ocupação da Faculdade pelos alunos. Outro, mais recente, o filme de Renato Tapajós (2014), que fez Ciências Sociais, intitulado *A batalha da Maria Antonia*. Em 2013, ou exatos 45 anos após a data fatal, e com direção de Cristiane Zuan Esteves, o novo Tusp encena lá mesmo na sede original a peça *Arqueologias do presente – A batalha da Maria Antonia*, com base nos depoimentos do *Livro branco* que se menciona a seguir.

Dois livros de âmbito mais geral interessam igualmente. *Rebeldes e contestadores – 1968: Brasil, França e Alemanha*, organizado por Marco Aurélio Garcia, endereça-se aos motins estudantis do ano de 1968, colocando o nosso em perspectiva. *Levantes*, de G. Didi-Huberman, amplia ainda mais sua alçada, interrogando as muitas formas de dissidência ou mesmo de desobediência civil que se expressam nesses movimentos espontâneos, hoje e no passado, ao redor do planeta. No cinema, o documentário do grande Chris Marker, *Le fond de l'air est rouge*, caminha no mesmo sentido.

O *Livro branco sobre os acontecimentos da rua Maria Antonia (2 e 3 de outubro de 1968)*, exclusivamente sobre a batalha da Maria Antonia, organizado por uma comissão de professores tendo Antonio Candido por relator, recolhe depoimentos cruciais de testemunhas de vista. Um primeiro original, entregue pelo relator ao diretor da Faculdade, desapareceu. Mas o professor, membro eleito da Comissão Paritária que regia a ocupação, tinha guardado cópia de tudo, de modo que foi possível publicá-lo, embora vinte anos depois, pois o livro só saiu em 1988. Ele tinha à mão em sua casa, e ali ficou por muito tempo e à vista de todos, uma prova que recolhera e que implicava o aparelho policial-militar: uma bomba de gás lacrimogênio que fora atirada em nossa Faculdade. Assim se desmentia a versão oficial de que se tratava de uma mera briga de estudantes, com participação do CCC.

Outra publicação, iniciativa da Associação dos Docentes da USP (Adusp) em 1978, *O livro negro da USP – O controle ideológico na Universidade*, focaliza a repressão na Universidade toda, investigando a infiltração e controle efetuados pelos órgãos de segurança instalados “clandestinamente” na reitoria, durante os anos de ditadura.

Mais recente, o *Relatório da Comissão da Verdade da USP*, em 10 volumes, foi publicado em 2018. Verdadeiro monumento, amplo e exaustivo, cobre *todo* o período da ditadura e *tudo* o que se passou em *toda* a Universidade; mas o volume VII é dedicado exclusivamente aos eventos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, a Maria Antonia.

(VI)
DINÂMICA DE ALMANAQUE – FLAGRANTES

Há que ter em mente que nós éramos *revisteiros* e *enturmados*. Um dia, ou aqui ou em Paris aonde eu ia visitar periodicamente os exilados, Bento e eu dissemos ao mesmo tempo: “O que é que você acha de fazer uma revista?”. Fomos conferir nossas forças e idealizar essa revista, que nós dois realizaríamos conjuntamente como co-diretores, juntando dois plantéis: o Bento o de Filosofia, eu o de Letras e Artes. E assim foi feito.

Selecionou-se uma Mesa de Redação, que não variou até o fim da revista sete anos depois, formada por voluntários dedicadíssimos. Houve algumas rápidas entradas e saídas, mas essa Mesa ficou firme até o último número. Compunham-na, em ordem alfabética, Haquira Osakabe, Lígia Chiappini de Moraes Leite, Michel Lahud, Rubens Rodrigues Torres Filho e Vera M. Chalmers.

Levamos alguns meses para definir o feitiço da revista. Tanto do lado das Letras quanto da Filosofia, enturmados como eu disse, já vínhamos de outras experiências coletivas, inclusive seminários permanentes reunidos em torno de um livro ou de um tema. Era uma época em que havia sempre muitos seminários, nem dava para frequentar todos. Um dia uma colega, a Mary, entrou, sentou-se, olhou para os lados e perguntou: “Vocês poderiam me dizer em que reunião que eu estou?”. Isso era comum...

Afora os dois plantéis – um de Filosofia, outro de Letras –, começamos a reunir as pessoas e aos poucos fomos definindo alguns critérios. Abaixo seguem os pontos principais dessa definição.

Faríamos a revista para nos divertir e não para sofrer. Sob a ditadura, já sofríamos o suficiente.

Tínhamos toda a intenção de continuar sobrevivendo. Por isso, o título anódino que escolhemos (*Almanaque – Cadernos de literatura e ensaio*) – para não chamar a atenção nem da censura nem da repressão, correndo o risco de ficarmos restritos apenas a dois números como ocorrera com a revista *aParte*, lição que ainda nos ardia e que procuramos incorporar. E, de fato, escapamos incólumes.

Estávamos preparados para que isso *não* acontecesse. Combinamos logo que, havendo censura ou prisão, duas outras pessoas da comissão editorial (mas sempre uma mulher e um homem) assumiriam a direção da revista, sem problema. Também fazíamos questão de que houvesse número igual de mulheres e homens na comissão editorial.

Se a revista fosse fechada, já estava combinado de antemão que abriríamos outra, com outro título, e o mais disfarçadamente possível: mas não desistiríamos. Gostávamos de lembrar que o que era importante nas revistas modernistas não era cada uma, quantos números tinha tirado etc. Havia revistas que só haviam tirado um número, outras dois. Mas o que importava era o conjunto de todas as revistas modernistas, das quais só *Klaxon* chegara mais longe, com 9 números. Uma delas, a importantíssima *Revista de Antropofagia*, só tirara duas “dentições”, como Oswald de Andrade dizia, embora cada uma com vários “dentes” – na realidade nem bem revista era, mas um encarte em jornal. Dois números foi o caso de *Estética*, de Sérgio Buarque de Holanda e Prudente de Moraes Neto.

O espectro da revista seria o mais amplo possível. Ensaios, trechos de romances, capítulos de teses, projetos de pesquisa, contos, poemas, brincadeiras e exercícios, cartas, entrevistas, paródias e pastiches etc. Até horóscopo teve – só uma vez, e por deboche, claro. Era uma perspectiva um pouco anárquica, convenhamos, e podia afugentar os menos afoitos. Uma vez apareceu um convidado que estava interessado em fazer parte da comissão editorial da revista. Ficou assustado com o teor aparentemente caótico da reunião, e começou a exigir “estatuto” e “organograma”. Não foi vaiado, mas quase: o fato é que nunca mais apareceu. Chegou a ser discutida, mas acabamos não realizando, uma charge em que ele aparecia com a legenda “Bode Organizatório” – pois bode foi o que ele nos deu com suas exigências burocráticas. A charge seria um bode de pé nas patas traseiras, com as dianteiras cheias de pilhas de papéis, planilhas, pranchetas e pastas com legendas de contabilidade, meio que perdendo o controle delas, que transbordavam de seus braços e se espalhavam pelo chão.

Tínhamos como modelo as revistas surrealistas (sobretudo as francesas), as revistas modernistas e a própria revista *Clima*, da nossa Faculdade nos anos 40 e constituída por aqueles que agora eram nossos professores. *Clima*, que era uma revista dedicada ao “gênero ensaio universitário”, gênero que aliás elevou a um patamar inédito entre nós, era tão sisuda que Oswald de Andrade apelidou seus membros de *chato-boys*. Apesar de todo nosso respeito e reconhecimento a ela, não queríamos imitá-la nisso, pois éramos sérios mas não graves, ao contrário, brincalhões e piadistas: Bento era mestre nisso. Não pretendíamos ser *chato-boys*.

Quando comentei com Antonio Candido que um de nossos modelos era *Clima*, ele mais que depressa deu uma resposta modestíssima, bem de seu feitio, dizendo que *Almanaque* era muito melhor porque todos éramos doutores, enquanto *Clima* era só de alunos. Mas que alunos! Aqueles que escolheram suas especialidades e

definiram o ensaísmo mediante a própria revista, e que seriam indisputáveis em seus respectivos campos.

Das revistas surrealistas e das modernistas queríamos guardar o *lúdico* e o *experimental*.

Como vocês já devem ter percebido, de um ponto de vista formal praticávamos uma estética do inacabado, do imperfeito e do provisório, do fragmento e da intertextualidade.

Outro ponto não-negociável: as reuniões de pauta seriam feitas num bar, só excepcionalmente em nossas casas. Que bares? Sobretudo o ChicChá, na Av. Angélica, e o Bora-Bora, na Faria Lima; às vezes o Paribar na Praça D. José Gaspar, atrás da Biblioteca Mário de Andrade; e o Riviera, defronte ao Cine Belas Artes, de que já falei. Bem mais tarde, já em plena Abertura, também o Pirandello no Centro, em Pinheiros o 22 e o Quincas Borba, que logo se tornariam os mais populares. Com a perda da Maria Antonia, tínhamos perdido também os bares ao redor dela. Nosso orientador em matéria de bares era o Bento, que conhecia as virtudes de todos – não fosse ele autor do artigo *A Biblioteca e os bares na década de 50*⁸.

Uma palavra sobre o ChicChá, onde nos reuníamos habitualmente. Quem descobriu o bar foi Bento, pois era perto de sua casa. Ficou amigo de algumas pessoas que ali faziam ponto, como o César e o Otto Hopf, da FAU. Cativados pelo Bento, a quem respeitavam e chamavam de “Professor”, renderam-se aos encantos daquele *gentleman* de maneiras impecáveis: a liderança natural e despretensiosa, a cortesia que empenhava em ouvir o outro, a lhanza de trato que estendia a qualquer um, a seriedade ao esmiuçar um raciocínio e a graça ao radiografar uma tolice. Até sua gravata borboleta era irretocável.

Por isso, por causa do Bento, acabaram frequentando a Maria Antonia e participando das passeatas. Nestas, eram insubstituíveis, porque praticavam karatê e iam na frente, como seguranças. A turma do ChicChá era conhecida por ser “barra pesada”, como se dizia à época. Por causa dessa coincidência até fortuita, alguns se complicaram politicamente, e Otto exilou-se na Suécia por muitos anos, só regressando com a Abertura em 1978. Quando voltou, não contava muitas coisas, mas, ao passar uns dias em minha casa de Paraty, aonde chegou junto com outro fiel de *Almanaque*, Pedrinho Morais, entoava canções em sueco, com sua bela voz de barítono.

8 Bento Prado Jr., *A Biblioteca e os bares de São Paulo na década de 50*. *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, n. 50, 1992. Francesc Petit, *São Paulo de bar em bar*. São Paulo: Siciliano, 1994. Lúcia Helena Gama, *Nos bares da vida: produção cultural e sociabilidade em São Paulo*. São Paulo: Senac, 1998. Nirlando Beirão e Rômulo Fialdini, *Original – Histórias de um bar comum*. São Paulo: DBA, 2007.

Otto era grandão e nada bonito. Mas, dentro dos novos padrões masculinos que a Nouvelle Vague francesa propunha no cinema, estava perdendo vigência o modelo de estátua grega. Descobriu-se então que Otto era sócia de Jean-Paul Belmondo, astro em ascensão, que justamente não era nenhuma beldade mas encarnava o charme menos perfeito, mais rústico, de um certo tipo de homem, que trazia uma centelha de perigo na pupila. E nunca mais ninguém achou que Otto era feio.

Decidimos na revista que também haveria muita crítica ao número anterior, seja abertamente, seja sob a forma de pastiches e brincadeiras. A ideia é que não fosse uma revista institucional – novamente para driblar não só a censura como qualquer controle. Por isso, falei com Caio Graco, da Editora Brasiliense, bom militante de esquerda, grande amigo e editor de vários livros meus. Disse que estava montando uma revista com essas características e ele imediatamente se ofereceu para editá-la. Era uma boa solução, porque com isso não ganharíamos nenhum tostão mas em compensação toda a despesa (bem como todo o lucro) seria do editor. Também ficaríamos livres do trabalho de editar, que não é pouco. Com uma editora na mão, não faltava mais nada.

Pedimos a Cláudio Tozzi (da FAU), um dos mais notáveis artistas visuais que então surgira, que nos cedesse uma de suas maravilhosas gravuras para a capa – aquela evidentemente alusiva aos tempos, em que se vê um enorme parafuso atravessando um cérebro. O que ele prontamente topou. E essa foi a capa dos primeiros números. Infelizmente, o editor resolveu a certa altura que deveria variar a ilustração de capa a cada número, e minha capa predileta, aquela do Cláudio Tozzi, não mais apareceu. Mas era tão significativa que ficou por muitos anos pendurada na sala da casa do editor.

Cláudio Tozzi ainda indicou Júlio Abe Wakawara, também da FAU, para fazer a diagramação. E ninguém nunca cobrou nada.

O entusiasmo de Bento pela revista era tal que fazia questão de um lançamento festivo para cada número – num bar, é claro. Providenciava tudo e, animando-se cada vez mais, distribuía os exemplares, se necessário recolhia ele mesmo o pagamento, fazia o troco, dava autógrafos, com o maior despreendimento.

A certa altura, inventou e espalhou que o ChicChá ia incluir no cardápio um tira-gosto chamado “Miolos a *Almanaque*”. A iguaria, dizia ele, constava de nacos de miolos fritos que, em vez de virem espetados em palitos como de hábito, seriam servidos... com parafusos.

Foram ao todo 14 números, entre 1975 e 1982, com periodicidade entre trimestral e quadrimestral, mas no último ano a revista já estava reduzida a semestral. E tenho a impressão até hoje de que a revista morreu “de Abertura”. Com a Abertura, revistas e similares começaram a pulular, e a nossa perdeu relevância: não era mais o único escoadouro para desafogar essa produção de esquerda.

Mas é bom lembrar que o primeiro número já estava pronto quando Vlado Herzog, nosso colega e amigo, também da Maria Antonia onde estudou Filosofia, foi assassinado sob tortura no infame DOI-CODI. Mal tivemos tempo, em meio ao horror que se apossou de nós e que quase nos fez desistir de tudo, de inserir um pequeno poema de minha autoria, mas anônimo, dedicado a ele – bem hermético e sem título que o denunciasse: *Idos de outubro*. Mas era estranho um poema datado, e com a data tão em evidência, de modo que todo mundo, menos o censor, sabia do que falava aquele poema. Para que não fique a impressão errônea de que tudo era uma festa, registro esse fato.

A revista foi logo um sucesso – e o maior problema de uma revista, que é a falta de matérias para publicar, nunca ocorreu. Éramos procurados de todos os quadrantes e inclusive do exterior, por pessoas que nos mandavam suas produções. A revista tinha um ar paroquial (Maria Antonia mais FAU) e de nós-com-nós? Tinha sim. Mas nossa exigência principal era a qualidade e para isso éramos atentíssimos. Trabalhávamos muito, com esse objetivo em mente, lendo, discutindo e selecionando originais. Também encomendávamos textos sobre assuntos a nosso ver escassamente abordados.

Entre as muitas coisas que publicamos, afora o que nos mandavam de fora os exilados, estava o primeiro capítulo de um romance sobre a tortura, *Quatro olhos*. Tortura que havia sofrido seu autor, Renato Pompeu, e romance que ninguém queria publicar. Foi historicamente o primeiro a aparecer, mas depois com a Abertura se tornariam numerosos – aliás, até hoje, tantas décadas depois, ainda saem. Nem que fosse só por isso, a revista já teria valido a pena. Depois de vir à luz, encontrou editor com facilidade. O autor era da Maria Antonia, aluno do curso de Ciências Sociais. E a censura não se deu conta do que tinha saído na revista.

Mas só para mostrar que a ditadura não era brincadeira: Renato Tapajós, nosso querido cineasta, seria no futuro o grande documentarista do movimento operário no ABC e recentemente fez um filme chamado *A batalha da Maria Antonia* (2014). Ex-aluno

de Ciências Sociais, ele já tinha cumprido cinco anos de cadeia por sua participação na luta armada, mas foi preso novamente quando saiu seu livro de testemunho *Em câmara lenta* (1977), desta vez por “incitação à subversão”.

(VI) NOSSO POEMA

Para terminar, deixo com vocês um último episódio a respeito do Bento.

Como vocês devem saber, Bento, que tinha alma de poeta e também era poeta nas horas vagas, guardava um poeta no coração e esse era Carlos Drummond de Andrade, que ele praticamente sabia de cor inteiro. Numa das reuniões de *Almanaque*, decidimos celebrar os dez anos de 1968 republicando um poema de Drummond alusivo a nós, os de maio de 68. Esse poema, *Relatório de maio*, fora publicado no jornal *Correio da Manhã* no dia 26 desse mês, portanto no auge do movimento estudantil no mundo todo, tomando as ruas e ocupando as escolas. É um poema belíssimo, nem é preciso dizer.

Quando saiu em jornal fora devidamente apreciado por nós, que venerávamos o poeta e estávamos precisando de apoio face à ditadura naquele momento. Entretanto, tinham-se passado dez anos, o poema não fora recolhido em livro pelo próprio autor e já o dávamos por perdido. Considerávamos que esse era “nosso poema” – porque mostrava uma compreensão única do que se passava conosco – e queríamos resgatá-lo.

Escrito e estampado em jornal no próprio mês de maio de 68, *Relatório de maio* não é portanto uma reminiscência (segundo a célebre fórmula de Wordsworth: “*emotion recollected in tranquility*”) mas um surto de inspiração poética em cima da hora, portando a energia e a vivacidade de um testemunho de primeira mão.

Escrevemos uma cartinha ao Drummond, pedindo licença para republicá-lo. Ele respondeu imediatamente, autorizando. É claro que disputamos a posse da carta entre nós, mas quem ganhou foi Bento, para quem era de fato um tesouro, e que a carregou na carteira por muitos anos.

O poema, em seus 67 versos, fala dos acontecimentos daquele maio, quando nosso país e o mundo foram tomados de surpresa pelo súbito levante estudantil. Uma boa síntese das contradições envolvidas (mas há outras) é lançada com ironia logo no início, falando de “violão e violência”. Depois, “voaram paralelepípedos/ exigindo a universidade crítica”.

Privilegiando pontos altos na percepção daquele momento, o poema fala de *Lire le Capital* e de MacLuhan, mostrando como o poeta andava bem informado. Não falta a repressão presente (“o delegado saiu prendendo/ cortando cabelo”) (“vinha um homem/ fardado por fora ou por dentro”), o temor do caos, a energia elétrica desligada escurecendo tudo “como prefixo de morte”.

E no entanto o poema termina por uma bela metáfora da esperança:

“e mesmo assim na treva uma ave tonta
riscava o céu naquele maio.”

Gosto de imaginar que fizemos o poeta pensar duas vezes a respeito do poema, porque ele o incluiu posteriormente no livro *Amar se aprende amando* (1985), organizado

por Ivan Junqueira, quando já tinha lançado cerca de uma dezena de livros de poesia após a publicação em jornal em 1968, sem inclui-lo. E assim, por termos reivindicado sua publicação no número 6 de *Almanaque* (1978), quem sabe o poema foi salvo do esquecimento.

Entrevista

Costantino Esposito

Costantino Esposito é, desde 2000, professor de História da Filosofia na Faculdade de Letras e Filosofia (Departamento de Ciências Filosóficas) da Universidade de Bari Aldo Moro e, atualmente, desenvolve pesquisas sobre o pensamento de Heidegger (em particular, sobre a temática fenomenologia-ontologia, o problema da história, do niilismo e as leituras de Kant, Schelling e Agostinho), sobre a filosofia de Kant (a relação entre crítica e metafísica) e sobre a obra metafísica de Francisco Suárez (principalmente, a passagem da escolástica à ontologia dos modernos). Desde 2000, dirige, com Pasquale Porro, a revista internacional *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* (Bari-Turnhout). Além disso, é membro do Conselho Editorial de várias revistas internacionais, tais como *Heidegger Studies*, *Dilthey Jahrbuch*, *Viator* e *Studia Neoaristotelica*. Entre suas principais publicações, estão *Il fenomeno dell'essere: Fenomenologia e ontologia in Heidegger* e *Heidegger: Storia e fenomenologia del possibile*. É também autor de duas traduções, ambas publicadas em edições bilíngues. Traduziu para o italiano, editou e apresentou as três primeiras *Disputas Metafísicas* de Francisco Suárez bem como a *Crítica da Razão Pura*, de Kant. A entrevista com o Prof. Dr. Costantino foi realizada em 14 de setembro de 2018 no Departamento de Filosofia da UFSCar, logo após a conferência *Uma Filosofia do abismo: o pensamento perigoso dos Cadernos Negros de Heidegger*, evento organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

A entrevista foi elaborada por Adriano Ricardo Mergulhão, Taciane Alves da Silva e Paulo R. Licht dos Santos. Taciane Alves da Silva foi a responsável pela revisão do texto da entrevista, concedida em italiano, e também pela apresentação. Os entrevistadores agradecem ao PPGFil-UFSCar o apoio financeiro para a transcrição e tradução da entrevista, ambas de autoria de Vinicius Xavier Hoste.

Para iniciarmos a entrevista, o senhor poderia nos contar um pouco sobre a trajetória de sua formação filosófica, mais especificamente, sobre o surgimento de seus estudos acerca do pensamento de Suárez, Kant e Heidegger?

Costantino Esposito: Tudo aconteceu por acaso, como acontece sempre, ou, ao menos, frequentemente, na história da existência de cada um de nós. No primeiro ano de universidade, eu havia lido *Ser e tempo*, de Heidegger, e a *Crítica da Razão Pura*, de Kant, e havia compreendido que o diálogo entre esses dois autores era um lugar em que eu poderia aprender não apenas a filosofia, mas também a filosofar, a praticar a filosofia como a arte de perguntar. Comecei, assim, a estudar a interpretação heideggeriana de Kant, da *Crítica da Razão Pura*, e isso me permitiu, por um lado, compreender Heidegger no interior da grande tradição da metafísica ocidental e, por

outro, entender igualmente Kant – sobretudo o Kant da *Crítica da Razão Pura* – como um momento importante da ontologia, da história da ontologia.

Em dado momento, porém, a professora com quem estava trabalhando me disse que deveria buscar não me deter em Heidegger, que era preciso retroceder um pouco. Nessa altura, comecei a me interessar especificamente apenas por Kant; já não mais pela *Crítica da Razão Pura*, mas sim pelas *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, as *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*. Aquela foi também uma descoberta, pois se tratava de compreender o nexos entre a metafísica e a crítica, de não entender mais a crítica apenas como uma superação da metafísica, mas como um novo modo de repensar a metafísica. Isso já carregava consigo duas sugestões importantes: a primeira era compreender o nexos entre a filosofia clássica – antiga e medieval – e o pensamento moderno; a segunda era entender igualmente a conexão entre o problema religioso e o problema crítico. Quando fiz esse trabalho, contudo, minha professora – que se chamava Ada Lamacchia e era uma grande estudiosa da filosofia da religião de Kant e de tantas outras coisas – me disse que ainda não era suficiente, que Kant ainda estava muito próximo de nós, que era preciso estar interessado, para poder fazer o trabalho acadêmico, pela história da filosofia e que era preciso retroceder um pouco mais.

Então, ela me propôs Suárez. E também nesse caso, como em Kant, o meu método foi o de começar através da tradução dos textos. Além disso, nos anos setenta foram publicadas algumas *Vorlesungen* de Heidegger em que ele – e isso não era muito conhecido –, durante os seus cursos universitários, se compromete com a leitura de Suárez. A partir daí, emergiu mais empiricamente, indutivamente, esta ideia de fazer uma história da metafísica. Uma história da metafísica que não fosse simplesmente uma história das doutrinas metafísicas, mas um aprofundamento de como podemos encontrar na metafísica as decisões e os conceitos fundamentais de toda nossa tradição e, sobretudo, elaborar de uma maneira cada vez mais consciente a história das perguntas da razão humana. Isso me levou, mais tarde, a retornar ao trabalho com Heidegger, a escrever meus livros sobre Heidegger, porém, à luz dessa descoberta. Por isso, até hoje é como se eu tivesse três mesas de trabalho: Kant, Heidegger e Suárez. O mais interessante para mim, no entanto, é que ter esse horizonte me permite (espero que não seja uma ilusão!) compreender melhor cada autor. Não porque seja preciso ler obrigatoriamente Suárez com os olhos de Heidegger ou ler Kant com os olhos de Suárez, mas porque isso leva a uma compreensão, a uma consciência maior da história dos problemas. Ampliar o horizonte permite aprofundar ainda mais o trabalho especializado sobre cada autor.

Além do mais, isso significou ainda duas... três aventuras muito importantes na minha vida. Depois da primeira tradução de Kant, das *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*, fiz a tradução da *Crítica da Razão Pura*, que é, em certa medida, um trabalho meio existencial, porque significa aprender a realizar o nosso ofício, aprender a realizar o ofício do filósofo. E, para mim, o mais importante foi não apenas ter que traduzir o texto, fazer a tradução diretamente do alemão, mas igualmente preparar um léxico da *Crítica da Razão Pura*. São mais de cem páginas em que não há uma palavra minha, as palavras são apenas de Kant, no entanto, eu estou ali... na escolha dos termos, no interesse em compreender a origem escolástica de certos textos, como Kant usa os conceitos da escolástica e lhes entorta, lhes dobra para dar um novo significado,

um novo conteúdo. Provavelmente, isso eu aprendi com Heidegger, contudo, não apliquei em sentido heideggeriano. Portanto, houve de minha parte uma recepção, uma passividade, que, espero, tenha sido criativa.

A segunda aventura foi ter escrito, juntamente com meu caríssimo amigo e colega Pasquale Porro, um manual de filosofia em três volumes, dos pré-socráticos até Derrida. Naturalmente, esse foi um trabalho gigantesco, porque era preciso escrever todos os capítulos. Eu não escrevi todos os capítulos, digamos que escrevi sobretudo aqueles sobre a filosofia moderna e contemporânea, e meu colega escreveu principalmente sobre filosofia antiga e medieval; mas era preciso escrever ainda os capítulos sobre os autores nos quais eu não era especialista. Então, tive que aprender com humildade, sempre diretamente, e compreender os autores como eram tratados no âmbito da literatura crítica. Isso, no entanto, me fez compreender algo: na Itália, há uma grande tradição de história da filosofia, pois ensina-se filosofia na escola, utilizam-se os manuais; porém, fazendo o manual, eu compreendi – foi uma descoberta performativa – a importância de estudar a história da filosofia não apenas para saber tudo aquilo que os autores disseram, mas para aprender a perguntar. Eu posso aprender a perguntar se compreendo como Aristóteles perguntava, como Kant perguntava. É claro que minhas perguntas talvez sejam diferentes das perguntas de Kant, porque é diferente o contexto, a linguagem; mas somente compreendendo como Kant, Heidegger, Platão ou Descartes tiveram este *engagement*, este comprometimento com a pergunta, é que posso entender o que significa exercitar a nossa razão perguntando. Somente seguindo alguém que pergunta verdadeiramente, radicalmente, posso compreender como hoje sou convocado a perguntar.

E a terceira aventura é a revista internacional que se chama *Quaestio: Annuario di Storia della Metafisica*, que já tem dezessete anos de vida e cuja primeira edição saiu em 2001. Eu sou o diretor da revista juntamente com Pasquale Porro. Aliás, convido vocês a visitarem o site dessa revista internacional que publica em quatro línguas; ela dedica cada número a um tema e, para cada tema, conta com especialistas de diferentes períodos históricos, especialistas que se dedicam a diferentes práticas da filosofia analítica e continental e procuram aprofundar-se na metafísica como narrativa coletiva do pensamento filosófico, inclusive do pensamento anti-metafísico. Não é por acaso se hoje, na graduação, eu ensino história da filosofia e na pós-graduação, história da metafísica. Há alguns anos, ofereci um curso sobre Nietzsche e este ano darei um curso sobre Marx, mas como momentos da história da metafísica.

Em 2007, o senhor foi o responsável por uma importante tradução para o italiano da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, versão acompanhada por grande aparato crítico para a contextualização do texto original. Gostaríamos de saber como foi o processo de organização deste volume, a recepção desta tradução na Itália e quais as principais diferenças em relação às traduções italianas anteriores.

Costantino Esposito: A organização do trabalho é sempre muito caótica na vida de uma pessoa, no sentido de que comecei essa tradução fazendo um pedacinho, uma parte primeiro; porém, a certa altura, percebi que deveria interromper tudo, cancelar as férias. Assim, trabalhei pesado durante um ano inteiro, apenas nisso, intensivamente.

Então, creio que isso não seja interessante como resposta, pois não acredito que a minha organização pessoal possa interessar ao leitor. Ao invés disso, é mais interessante a organização como princípio do tradutor, que é aquela de tentar encontrar a filosofia de Kant na sua sintaxe, não apenas no seu léxico. No léxico é suficientemente claro, porque, por exemplo, é clara a diferença, o vocabulário... Se alguém não conhece a filosofia da escolástica, não entenderá nada da *Crítica da Razão Pura*; e aqueles que dizem que Kant interrompeu a tradição da *Schulmetaphysik*, da filosofia escolástica de *Baumgarten*, para propor algo novo, não compreendem a coisa nova; pois a coisa nova só é compreensível quando se entende a proveniência, a hereditariedade.

Certamente, nesse sentido, foi muito importante ter traduzido as *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*, porque Kant, como todos os professores de sua época, era obrigado por um decreto do rei a dar aulas comentando os manuais escolásticos. Esse era o dever de Kant; mas isso é interessante porque ele apresenta aos seus alunos a teologia racional, a ontologia, mas enquanto a apresenta, a partir do interior, lhe confere um novo significado. E isso, mais tarde, desemboca em toda a dialética transcendental, que Kant escreve, paradoxalmente, antes da analítica transcendental e que deveria ser traduzida para o latim para ser compreendida. Mas dizer isso é desnecessário, pois é evidente.

A sintaxe de Kant é um caso sério, é muito pesada, mas por quê? Porque Kant deve sempre levar em consideração todos os fatores que estão em jogo no seu pensamento; por isso, quando ele fala, por exemplo, do espaço, do tempo ou da apercepção transcendental, do *Ich denke*, do Eu penso, ele sempre precisa, digamos, reintegrar aquilo que está fora do seu discurso. Por exemplo: todas as vezes em que Kant fala de um objeto, precisa sempre recordar que o objeto nunca é a realidade, a coisa em si, mas uma produção do sujeito; em contrapartida, todas as vezes em que fala do sujeito, precisa sempre dizer que o sujeito nunca é um subjetivismo, que é sempre a condição de possibilidade de um objeto. Trata-se apenas de um exemplo, mas desemboca na sintaxe, porque é parte da construção da frase, porque continuamente é preciso conseguir conectar aquilo de que está falando com um outro lado do seu sistema, no sentido de tentar transmitir a totalidade do seu sistema. Isso ajuda a compreender também a dificuldade em relação às outras boas traduções disponíveis em italiano, pois há o risco de que se utilize uma prosa criativa na tradução, em um bom italiano, que, porém, explica Kant para Kant; ou seja, é como se o tradutor tivesse que simplificar e explicar ao próprio autor aquilo que ele quer dizer – e isso não está certo. Ou então corre-se o risco de fazer um molde, isto é, de traduzir automaticamente o alemão para o italiano, tendo como resultado uma língua que não existe, uma espécie de italiano-alemão, um italiano “alemanizado”. Na verdade, o mais difícil é ser absolutamente fiel à estrutura sintática de Kant, mas fazendo uma tradução italiana; quer dizer, o resultado deve ser verdadeiramente uma tradução, não como no google, isto é, não apenas transferindo a estrutura do alemão a uma estrutura de frase em italiano, mas oferecendo uma versão italiana que leva em consideração o processo sintático – e além disso, naturalmente, a semântica, o léxico – kantiano.

Ainda sobre a última pergunta, Mario Caimi, que traduziu a *Crítica da Razão Pura* para o espanhol ou castelhano, diz que Kant pensa em latim, ou seja, pensa o alemão a partir da sintaxe latina. O senhor vê do mesmo modo?

Costantino Esposito: Sim, absolutamente. Além disso, gostaria de mencionar ainda que o autor da última tradução em português da *Crítica da Razão Pura*, Fernando Costa Mattos, pouco antes de concluir a sua tradução, organizou um seminário em São Paulo sobre a tradução da *Crítica da Razão Pura* nas línguas neolatinas. Fui convidado, e o trabalho foi muito interessante. Ademais, no prefácio do tradutor, esse nosso seminário é mencionado. E no que diz respeito à recepção da minha tradução na Itália... bem, na Itália existem traduções muito importantes, como a de Giovanni Gentile, a de Giorgio Colli, a de Pietro Chiodi; entretanto, devo dizer que os especialistas, sobretudo os especialistas mais jovens, cada vez mais citam a tradução de Esposito.

Uma curiosidade. O senhor utilizou a tradução em latim de Kant como base de apoio?

Costantino Esposito: Foi uma figura de linguagem quando disse que era preciso traduzir a *Crítica da Razão Pura* para o latim para poder compreendê-la (e ela realmente foi traduzida!), mas não, eu não a utilizei em minha tradução.

No artigo *Heidegger e a História do Niilismo* (1995), o senhor defende que o niilismo opera no pensamento heideggeriano como uma “tendência endógena de nosso ser-no-mundo, isto é, do nosso *Dasein* e, portanto, da história do ocultar-se e manifestar-se do próprio ser”. Neste sentido, gostaria que o senhor nos falasse um pouco sobre qual o papel desempenhado por Heidegger na reabilitação da ontologia no pensamento filosófico do século 20 em diante, e também como sua ontologia fundamental trata da questão do niilismo. Em outras palavras, seria possível superarmos o niilismo ou ele opera como parte constitutiva da “essência” da questão do ser?

Costantino Esposito: Sempre me interessou muito o modo como Heidegger fala do niilismo. Como se sabe, para Heidegger, o niilismo não é um período que começa quando acaba a metafísica, pelo contrário, o niilismo é o ato de nascimento da metafísica. Nessa interpretação muito violenta de Heidegger, toda a metafísica, de Platão a Nietzsche, é a história de um esquecimento: o esquecimento do sentido do ser, da verdade do ser. Portanto, o niilismo começa desde o início da metafísica. Hoje, o niilismo é precisamente, explicitamente, o final do primeiro começo do pensamento, isto é, da metafísica, como falam as *Beiträge zur Philosophie*, e a forma de realização dessa conclusão metafísica, dessa conclusão niilista da metafísica, é a técnica. Seria um erro, no entanto, acreditar que Heidegger é um pensador niilista ou anti-niilista. Seus contemporâneos, nos anos vintes, acusaram Heidegger de ser niilista, sobretudo por que, em *Was ist Metaphysik?*, sua produção de 1929, ele fala do nada. Naturalmente é um erro de perspectiva, porque o nada é a possibilidade de falar da diferença ontológica, do ser que não é ente. Há ainda aqueles que pensam que Heidegger seja um autor que

quer, na prática, ultrapassar o niilismo, pois deseja ir além da representação técnica. Na verdade, acredito que o problema do niilismo em Heidegger é um ponto realmente central, basta ler sua obra sobre Nietzsche ou as maravilhosas correspondências trocadas com Ernst Jünger. O niilismo é a linha zero, o meridiano zero, e o nosso problema, diz Heidegger respondendo a Jünger, não é ultrapassar, ir além do niilismo, mas ficar nisso, permanecer no niilismo. Por quê? Porque o niilismo é não apenas a história de uma perda, mas igualmente a possibilidade de uma custódia, de uma salvaguarda. O niilismo, no momento em que parece ter perdido o ser, tem a possibilidade de salvar o seu mistério.

Na minha opinião – e eu estudei bastante isso – o problema da interpretação heideggeriana do niilismo, que está aí, digamos, desde os anos trintas, é derivado da sua interpretação do *Urchristentum*, do proto-cristianismo, mesmo que não seja explícito. Heidegger fala explicitamente, no início dos anos vinte, em seus cursos de fenomenologia da vida religiosa sobre Agostinho e o Neoplatonismo, que os primeiros cristãos descobriram o movimento da vida, descobriram que a vida é temporalidade, que a vida é problematidade, inquietude, historicidade. Em seguida, porém, Heidegger se coloca este problema: como é possível continuar aprofundando, radicalizando essa descoberta dos primeiros cristãos? É preciso salvar os cristãos do cristianismo e, a fim de continuar a descoberta cristã, retornar a Aristóteles para traduzir essa descoberta na linguagem aristotélica. Não na linguagem da metafísica de Aristóteles, mas na linguagem da sua física. Por que através do conceito de *Kínesis*? Que é o ente físico para Aristóteles? É o ente que possui em si o princípio do movimento. E, assim, aquilo que em Paulo e em Agostinho era uma relação entre o eu e o tu, aqui se transforma em um movimento endógeno e autógeno interno à própria vida. No meu modo de ver, é esta a grande descoberta heideggeriana: ter aprendido, digamos, o sentido da existência, o sentido do ser pela descoberta histórica dos primeiros cristãos e ter, contudo, assimilado a descoberta cristã refutando a relação com o infinito. E isso o leva, de certa forma, a interpretar a vida como pura queda, decaimento em si próprio, isto é, no nada.

Então, o projeto que Heidegger desenvolve no início dos anos vinte, de uma hermenêutica da facticidade, segundo o senhor, só pode ser compreendido em seu fundamento se considerarmos essa apropriação que ele faz, ou essa retroação, às origens do cristianismo?

Costantino Esposito: Sim, está aí, na minha visão, a raiz de sua interpretação do niilismo, em sentido técnico e não ideológico, em sentido fenomenológico. É um niilismo fenomenológico, o niilismo de Heidegger. Quando ele descobre que a única possibilidade da existência é a impossibilidade, trata-se de uma intuição extraordinária: cada ente é aquilo que é, somente o *Dasein* não é aquilo que é, mas aquilo que pode ser. Mas o que, autenticamente, ele pode ser? Alguma coisa determinada? Não, mas somente ser a cada momento a impossibilidade. Portanto, a impossibilidade já não fala nada sobre a relação com o outro, mas é a pura suspensão no nada – eis o niilismo fenomenológico.

O senhor conclui, no artigo *A impossibilidade como transcendental: para uma história do conceito de impossível de Suárez a Heidegger*, que “o impossível não é apenas (como Heidegger afirmou ao falar do Dasein) possível, como também o impossível em si é impossível: e é nessa tautologia que Heidegger pode desenvolver o pensamento do ser”. Esta tautologia, em vez de conduzir à elaboração do pensamento do ser, não revelaria, antes de tudo, um limite do pensamento de Heidegger, caso consideremos, por exemplo, o desacordo de Levinas em relação à concepção heideggeriana de morte como “possibilidade da impossibilidade da existência”? Para Levinas, a morte, um fenômeno absoluto do qual não se tem nenhum tipo de experiência, nem sequer o da antecipação, é, pelo contrário, a impossibilidade da possibilidade. Neste sentido, diferentemente de Heidegger, não poderíamos conceber o impossível, isto é, a morte, como uma ameaça que se aproxima do homem como um mistério, como um segredo que, sob hipótese alguma, poderia ser vinculado ao possível, isto é, à dimensão existencial do *Dasein*?

Costantino Esposito: Acredito que essa crítica de Levinas não esteja entre as mais convincentes, porque o impossível não é a morte, o impossível é o ser-para-morte; portanto, é um modo de viver, não o término da vida. No fundo, o ser-para-morte, a possibilidade da impossibilidade da existência, significa apenas isto: que o ser-aí é o lugar da diferença ontológica; ou seja, significa que nós somos os únicos entes que possuem este modo particular de *ex-istir*, isto é, de estar sempre para além daquilo que nós, de tempos em tempos, conseguimos ser. Portanto, desse ponto de vista, como você disse, o impossível é uma ameaça que se aproxima do homem como um mistério, como um segredo que sob nenhuma hipótese poderia ser vinculado ao possível. Por quê? Porque uma vez que há a morte não há mais o possível. Nesse sentido é uma ameaça. Por que é uma ameaça? É uma ameaça porque, no nível ontológico, é a iminência da morte. Para Heidegger, a morte não é simplesmente um limite da existência, no sentido que em um dado momento se morre. A morte quer dizer unicamente que a nossa completude, *Vollzug*, a completude do homem, consiste exatamente em jamais poder completar-se; portanto, não no acabar, mas no não poder jamais estar completo. No entanto, se me permite, talvez uma posição, uma visão crítica, mais interessante do que aquela de Levinas a respeito do ser-para-morte seja a de Hannah Arendt, quando defende que cada um de nós é um ser nascido. Heidegger escolhe interpretar a finitude como ser-para-morte, mas não vê o ser nascido. Por quê? Ser-para-morte quer dizer o futuro, partir do futuro. O ser nascido é uma dimensão puramente ôntica, não ontológica. Ôntica porque há uma certidão de nascimento. É uma coisa atualmente estabelecida. Ao contrário, quando pensamos em nosso ser finito, mesmo intuitivamente, o que você pensa? Eu sou finito. O que você pensa? Morrerei. Porém, o primeiro sinal de que somos finitos é que nascemos. Ser nascido quer dizer que *viemos-de*, que há uma proveniência. E o que é mais interessante é que Hannah Arendt, que inclusive conhecia Heidegger muito bem, não teoriza esse discurso, mas nos ajuda a compreender que o sentido de nosso ser finito não está apenas em nossa relação com a morte, mas igualmente na memória do nascimento.

Recentemente, estive no Brasil o editor dos *Cadernos Negros*, Peter Trawny, que advoga a tese de que Heidegger teria lido *Os Protocolos dos Sábios de Sião* e sido influenciado por aquele documento. Em tempos de *Fake News*, será que não seria uma ingenuidade do editor sustentar que Heidegger teria, de fato, acreditado numa panfletagem tão sensacionalista? Em outras palavras, que o senhor pensa sobre esta questão: com base no que escreve nos *Cadernos Negros*, Heidegger acreditava ou não no mito da conspiração judaica?

Costantino Esposito: Acredito que estou absolutamente de acordo contigo, com a hipótese da sua pergunta, de que é uma panfletagem sensacionalista. Bem, eu conheço pessoalmente Peter Trawny, já fizemos algumas coisas juntos e o estimo muito. No entanto, creio que essa seja uma interpretação incorreta, pois não permite compreender aquilo que realmente está em jogo, o verdadeiro *enjeu* do pensamento heideggeriano, ele a empobrece demais. Digamos que Heidegger nos convida a pensar... e digo isso não porque sou heideggeriano, já que não compartilho com Heidegger muitas de suas opções; porém, Heidegger me obriga a pensar, a lhe dar razão em algumas coisas. Diversas passagens dos *Cadernos Negros* são, na minha opinião, muito problemáticas; mas eu diria que as passagens problemáticas não são tanto aquelas sobre o judaísmo, são outras – existem outras passagens muito mais problemáticas. Um aspecto problemático, por exemplo, é a tipificação feita por Heidegger da tradição cristã, que é muito mais pesada. E, além disso, tem o fato de que existe uma espécie de gosto pela catástrofe. Eu acredito que Heidegger seja um grande convite a pensar; e não digo isso porque estou de acordo com as soluções heideggerianas, mas porque acredito que valha a pena atravessar o seu percurso para compreender o nosso tempo. Encerrar o problema heideggeriano em sua eventual conexão com escritos antisemitas não me parece ajudar a compreender melhor aquilo que está verdadeiramente em jogo no seu pensamento. É como se o encerrássemos rapidamente.

Os *Cadernos Negros* permitem dimensionar e caracterizar o teor da relação entre a profunda concepção de Heidegger da história do ser (*Seinsgeschichte*) e de seu esquecimento pela metafísica, suas questões morais e convicções políticas, evidenciadas, por exemplo, pela sua filiação ao partido nacional-socialista alemão, em 1933? Se sim, como dar novo sentido ao pensamento de Heidegger a partir desta perspectiva ontológico-política ou mesmo meta-política, segundo uma expressão de Trawny?

Costantino Esposito: De modo breve, eu acredito que o verdadeiro problema dramático de Heidegger não seja, em primeiro lugar, o da sua adesão ao nacional-socialismo ou o de suas opiniões que são muito politicamente incorretas acerca do judaísmo, mas sim o da sua tentativa de fazer da filosofia o lugar da criação de uma nova mitologia do ser – digamos assim. E há um momento em que Heidegger – o Heidegger dos anos vinte e do início dos anos trintas, e que posteriormente retornará no Heidegger dos anos cinquenta – é mais fenomenólogo, isto é, interessado em descrever, desde o interior, o acontecimento da existência humana. Em contrapartida, existe um Heidegger que é, por assim dizer – como inclusive se dizia hoje em uma pergunta –, um Heidegger que

quer tentar algo que esteja para além da metafísica, no sentido de uma nova doação originária do ser. E aqui o ser se transforma, na prática, apenas naquilo que se retira, o ser se transforma na potência escondida da terra. Então, Heidegger tem, na minha visão, como que uma pretensão um pouco obsessiva de criar um novo modo do ser.

Essa criação, nos corrija se estivermos errados, parece muito o resultado de uma orientação ou de um pensamento mais catastrófico. O segundo Heidegger, o Heidegger dos anos trintas em diante, parece bastante desiludido, querendo a todo custo superar a tradição, não associando mais seu pensamento à metafísica nem à filosofia nem à história da filosofia ocidental, mas procurando uma superação que talvez fosse impossível...

Constantino Esposito: De fato, no meu último livro sobre Heidegger chamei isso de “a elaboração do luto” – dá para entender, não? –, depois do cargo de reitor. É um fracasso pessoal que é elaborado como um luto até se tornar um destino ontológico, metafísico.

A Pessoa Humana em Ricardo de São Vitor: a pluralidade como um valor para relações

The Human Person in Richard of Saint Victor: the plurality as a value for relationships

João Victor Nunes Rosauo

Mestrando em Filosofia pela UNISINOS

Bolsista CAPES

joaorosauo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0761-924X>

Resumo: A proposta do presente artigo é expor o argumento do teólogo Ricardo de São Vitor sobre o conceito de pessoa humana, bem como buscar entender como a abordagem do autor pode nos inspirar a solucionar tensões sociais pautadas na diferença. Para atingir meu objetivo o trabalho será dividido em três partes. Na primeira parte, irei contextualizar o leitor sobre o trajeto que Ricardo traça até chegar ao problema do conceito de pessoa humana. Na segunda parte, irei expor o argumento do autor sobre a temática abordada. Na terceira parte, irei atualizar o pensamento de Ricardo de São Vitor buscando fundamentar o respeito, tolerância e harmonia das relações sociais com base no destaque da pluralidade, conceito chave em sua proposta sobre a pessoa humana. Na conclusão, irei fazer um fechamento sobre o que foi exposto durante este artigo.

Palavras-chave: Ricardo de São Vitor; pessoa humana; propriedade pessoal; pluralidade; relações.

Abstract: *This article aims to present the theologian Richard of Saint Victor's argument about the concept of human person, as well as to search the understanding of how the author's approach may inspire us to solve social tensions grounded in difference. To achieve my objective the text will be divided in three parts. In the first part, I will contextualize the reader about how Richard come up with the problem of the concept of human person. In the second part, I will show the author's argument about the subject. In the third part, I will bring Richard's idea to nowadays to ground respect, tolerance and harmony in the social relationships based in plurality, the key-word in his concept about human person. In the conclusion, I will make a closure about the general ideas showed along this article.*

Keywords: *Richard of Saint Victor; human person; personal property; plurality; relationships.*

Introdução

Questões a respeito do conceito de pessoa apresentam um engajamento amplo na filosofia, afinal, parece que o *status* de pessoa está relacionado com uma série de ônus e bônus. Dito de outra forma, nós punimos legal e moralmente primariamente pessoas, nós também não matamos pessoas sem termos boas razões para isso (por exemplo, autodefesa), nós temos acesso a uma série de direitos, como educação, saúde, emprego, salário, e por aí vai. Na história da filosofia, são pessoas que podem assinar contratos sociais, ou, quando tratamos de aborto e eutanásia, nós nos perguntamos em que medida o feto ou o paciente são pessoas, dependendo da resposta as consequências são pesadas. De modo amplo, o conceito de pessoa nos apresenta uma densidade que nos obriga a reflexão em diversos casos, como foi possível ver.

Com todos esses problemas morais, políticos, do direito e metafísicos, a filosofia passa a se perguntar “O que é uma pessoa?”, “A partir de que momento nós passamos a ser pessoa?”, “Em algum momento deixamos de ser pessoa enquanto vivemos?”. Tendo em mente todo esse panorama de implicações, o problema central que será abordado no presente artigo será responder à questão: “O que é uma pessoa?”. Entretanto, essa pergunta já recebeu diversas respostas ao longo da história da filosofia. Por exemplo, a resposta clássica de John Locke afirmando que uma pessoa é: “um ser pensante, inteligente, dotado de razão e reflexão, e que pode considerar-se a si mesmo como um ‘eu’, como o mesmo ser pensante, em diferentes tempos e lugares” (LOCKE, 1999, p. 318). Mas, também é possível pensar em respostas mais contemporâneas, como a de Harry Frankfurt, em que o autor defende que a característica peculiar das pessoas humanas é “que elas são aptas a formar o que eu chamo de ‘desejos de segunda ordem’” (FRANKFURT, 1971, p. 6). Sabendo que há variadas respostas ao problema do conceito de pessoa humana, o objetivo deste trabalho será o de analisar a resposta dada por Ricardo de São Vitor, teólogo da Idade Média. Em um segundo movimento, verei como a solução do autor nos ajuda a resolver alguns problemas sociais pautados na diferença como, por exemplo, o preconceito.

Para atingir meu objetivo o artigo será dividido em três partes. Na primeira parte, irei contextualizar o argumento de Ricardo de São Vitor a respeito do conceito de pessoa, vendo como a questão surge. Após, na segunda parte, irei apresentar a estratégia do autor para resolver problema. Na terceira parte, irei apontar que a partir das ferramentas conceituais que Ricardo de São Vitor trabalha é possível articular argumentos que fundamentariam a harmonia em relações sociais pautadas pela pluralidade. Por fim, na conclusão, irei retomar a trajetória do trabalho.

1. Contextualizando o Conceito de Pessoa em Ricardo de São Vitor

Antes de começar minha investigação a respeito de Ricardo de São Vitor é importante algumas considerações. Primeiramente, o autor aborda o conceito de pessoa em sua obra *Sobre a Trindade*¹, logo, é possível antever que o teólogo parece situar o problema em um pano de fundo teológico. Assim, surge outra pergunta: “O que o conceito de pessoa tem a ver com a Divina Trindade?”. De fato, como vimos na introdução, o conceito de pessoa parece ocupar diversas áreas de investigação filosófica

e não seria diferente com a religião, por mais que possa soar estranho para um leitor mais contemporâneo do problema.

Ademais, também vale ressaltar algumas questões terminológicas. Por exemplo, por vezes, na obra, Ricardo de São Vitor trata de uma realidade divina, fazendo considerações sobre a “pessoa divina” e, por vezes, trata da “pessoa humana”. Cada um desses conceitos de “pessoa” oscila ao longo da obra do autor, apresentando suas similaridades e dissimilaridades em suas realidades. Consequentemente, por mais que o foco do trabalho seja analisar o conceito de pessoa humana no autor, também se faz necessário “navegar” pelo conceito de pessoa divina. Isso ocorre graças ao autor situar o problema do conceito de pessoa em um pano de fundo mais amplo, a saber, sobre o problema da Divina Trindade².

Ricardo de São Vitor começa, no livro quatro de *Sobre a Trindade*, a investigação propriamente dita sobre o conceito de pessoa. Essa preocupação se dá devido ao interesse do autor em provar, mediante a racionalidade, que Deus é único em substância, mas plural em pessoas³. O desafio desse problema é mostrar como é possível garantir que uma mesma substância se diga de três formas, ou seja, como garantir individualidades diferentes em uma mesma substância, mais precisamente, “Entender como pode haver mais de uma pessoa onde há uma única substância não é fácil para o intelecto humano” (RICARDO DE SÃO VITOR, IV, 1, p. 141). Esse problema nasce de um raciocínio que o autor desenvolve ao longo do livro⁴, como veremos brevemente a seguir.

Após argumentar que Deus é uma existência eterna e que se auto-originou, dito de outro modo, “Em resumo, essa substância, que não existe que não seja a partir de si, coincide com aquele ser, que existe da eternidade e que não tem começo” (RICARDO DE SÃO VITOR, I, 11, p. 81), Ricardo precisou evidenciar que Deus era todo-poderoso. Para atingir esse resultado o autor argumenta que um ser tomado como a causa de todos os outros seres, deve ser o princípio do ser em si mesmo, ou seja, se tudo deriva de Deus, Ele deve ser suprema substância. Assim, como essa substância primordial deu origem a todos os outros seres, ela deve ser toda poderosa e princípio de racionalidade. Ricardo conclui, então, que Deus é a substância suprema, equivalente a ser todo-poderoso e sábio. Para o autor:

Se tudo existe por causa desse poder, então toda a essência, todo o poder, toda a sabedoria deriva sua origem desse poder. Se todo o ser se origina desse poder, então esse poder é a essência suprema; se ele dá origem a qualquer outro poder, ele é poderoso no mais alto grau; se qualquer sabedoria deriva dele, ele também é sábio em mais alto grau. (RICARDO DE SÃO VITOR, I, 12, p. 82)

2 Para uma contextualização sobre como Ricardo de São Vitor se encontra na tradição do debate filosófico, ver o artigo do professor Alfredo Culleton, *Tres Aportes Al Concepto de Persona; Boecio (substancia), Ricardo de San Victor (existencia), Y Escoto (incomunicabilidad)* (2010, pp. 59-71).

3 Sobre como o conceito de pessoa passa a ter um tratamento a pessoas humanas e divinas, pensamento elaborado já em Agostinho, ver o artigo de Mary T. Clark, *An Inquiry into Personhood* (1992, pp. 3-28).

4 Na *Part One: Introduction and Commentary* (2012, pp. 3-61) do livro *On The Trinity*, de Ricardo de São Vitor, Ruben Angelici, faz uma capitalização mais detalhada sobre os tópicos abordados e argumentos dentro de cada livro da obra. Assim como o artigo de Justin Stratis, *A person's a person, no matter how divine? The question of univocity and personhood in Richard of St Victor's De Trinitate* (2017, pp. 377-389), também faz uma retomada do caminho percorrido por Ricardo até chegar ao conceito de pessoa.

Após essa etapa do raciocínio, Ricardo argumenta que para Deus ser *suma* bondade ele precisa ser Triúno. Isso ocorre devido à substância suprema identificar o amor direcionado as outras pessoas (*Caritas*) como o mais alto bem, mas não somente isso, Ele precisa realizá-lo, logo, Deus precisa compartilhar seu amor para conseguir atingir esse objetivo. Assim, temos a origem das outras pessoas divinas da Trindade⁵, que são iguais em dignidade e substância a primeira pessoa. Para Ricardo de São Vitor:

É necessário, então, que na suprema felicidade o amor caridoso também esteja presente. Contudo, para que o amor caridoso esteja presente também na suprema bondade, deve haver alguém que possa demonstrá-lo e alguém que possa recebe-lo. [...] Conseqüentemente, nessa completude de felicidade, uma pluralidade de pessoas não pode estar ausente (RICARDO DE SÃO VITOR, III, 3, p. 118).

Sabendo que há uma pluralidade de pessoas na Trindade, mas que há somente uma substância, o autor necessita elaborar um conceito de pessoa que seja suficiente para satisfazer a realidade das pessoas divinas.

2. A Pessoa Divina e a Pessoa Humana

Essa breve apresentação sobre o trajeto do autor nos leva a uma parte de nosso problema, isto é, como trabalhar com um conceito de pessoa que dê aporte a um ser divino simples que é descrito como uma pluralidade? Como comenta Justin Stratis: “Para ser considerado como *summa substantia*, Deus deve *ser* e não *ter* seus atributos, e assim Deus deve ser simples e substancialmente singular” (STRATIS, 2017, p. 381). Para resolver esse impasse, e trabalhar com um conceito de pessoa que consiga dar conta de significar a pessoa humana e a divina, Ricardo elabora uma tese atraente. O autor começa esclarecendo que a palavra “pessoa” é geralmente usada como pertencendo a uma substância, no caso, a substância humana significaria um “animal racional sujeito à morte” (RICARDO DE SÃO VITOR, IV, 6, p. 146). Entretanto, ao mesmo tempo em que o termo “pessoa” parece querer captar uma propriedade comum a todos, ele também parece querer significar uma propriedade única/particular, ou seja, incomunicável. Para o autor:

Assim, nós temos um significado primário para esse termo e um significado secundário, ao mesmo tempo. Ainda, nós nunca falamos de “pessoa” senão em relação a uma substância racional. E quando nós falamos “pessoa” nós não temos intenção outra se não de uma substância única e individual. (RICARDO DE SÃO VITOR, IV, 6, p. 146)

Para ilustrar melhor sua exposição Ricardo dá o seguinte exemplo: quando vemos algo se aproximar de longe, nós podemos perguntar: “O que é aquilo?”, e alguém pode responder de forma genérica: “é um cavalo”, ou “é uma pessoa”. Contudo, quando algo se aproxima nós perguntamos: “Quem é?”, demandando uma resposta mais precisa, particular e singular, que geralmente exige um nome próprio, ou algo que desempenhe essa função, como: “é o Mateus”, ou “é o seu pai” (RICARDO DE SÃO VITOR, IV, 7, pp. 147-

5 Ricardo de São Vitor também argumenta sobre o porquê do número de pessoas na Trindade serem três, e não duas, ou várias. Esse tema é explorado no livro III e IV, da obra *Sobre a Trindade* (2012).

148). Ora, seria muito estranho se alguém perguntasse: “Quem é esse seu amigo?” e nós respondêssemos “é uma substância racional sujeita à morte”. O que Ricardo quer dizer aqui é que o conceito de pessoa não deve ser exaurido pela noção de substância, algo comum, mas sim deve haver também uma propriedade pessoal única em cada indivíduo, algo incomunicável. Sendo o incomunicável algo que não é comum, se opondo a substância, que é comum a todos. Para Stratis:

Isso é porque a personalidade não fala “sobre o que” de uma substância, mas mais especificamente “sobre quem”. E ainda, em nossa experiência comum, nós experienciamos “quem” somente em termos de uma substância *individual*. Em outras palavras, eu posso reconhecer você como “você”, porque você possui, como uma *individualidade*, a racionalidade que a natureza humana inclui. Mais profundamente: você não apenas “tem” personalidade; você é uma pessoa. [...] você é uma única instância circunscrita de substância racional. (STRATIS, 2017, pp. 384-385)

Logo, você não é um indivíduo que possui apenas a racionalidade, é também uma única forma de racionalidade. Desse modo, Ricardo de São Vitor define o conceito de pessoa humana como, “algo que existe somente *per se* de acordo com um certo modo singular de existência racional” (RICARDO DE SÃO VITOR, IV, 24, p. 165).

O autor define, então, como o conceito de pessoa se aplica a seres humanos, que apesar de terem uma substância em comum, têm um modo singular de existência racional, uma propriedade pessoal incomunicável. Entretanto, ainda resta o desafio de explicar a pluralidade de pessoas divinas, que requer que cada pessoa tenha uma propriedade incomunicável, tudo isso em uma única substância. Como já foi visto acima, por Deus ser simples, não podemos explicar a pluralidade de pessoas pela individualização da substância, todas as três pessoas da Trindade são iguais em qualidades; de fato, para o autor: “Entre as pessoas divinas – como foi demonstrado – não há absolutamente nenhuma dissimilaridade e nenhuma desigualdade: assim como uma pessoa é, a outra também é, e também – de todo o modo – a terceira também” (RICARDO DE SÃO VITOR, IV, 15, p. 154). Como, então, se daria a individualidade das pessoas divinas? Ricardo segue sua análise estipulando que as propriedades pessoais, individualizadoras, podem ser discernidas pela natureza e pela origem do ser, isso devido à etimologia do verbo existir, do latim *existere*. Nesse verbo, o prefixo *ex* se refere à origem, enquanto o radical *sistere* se refere à natureza. Para a pessoa humana, a personalidade reside na natureza e na origem da existência, pois recebemos nossa existência de terceiros, e nossa natureza se dá pela participação individual. Todavia, as pessoas divinas têm suas propriedades particulares na origem, pois a natureza é a mesma. Para Ricardo de São Vitor:

De fato, nós percebemos que apesar de múltiplas pessoas divinas possuírem um ser único, idêntico, e absolutamente indiferenciável – como é para a identidade da substância – elas podem ser distinguidas uma da outra com base na sua causa original, como uma existe pela virtude de si mesmo, as outras duas se originam de fora de si. Ademais, essas últimas duas pessoas diferem uma da outra no modo como elas obtêm seu ser. (RICARDO DE SÃO VITOR, IV, 15, p. 154)

Logo, o que define a individualidade de cada pessoa da Trindade é sua origem, sendo uma pessoa divina “nada além de uma ‘existência incomunicável’” (RICARDO

DE SÃO VITOR, IV, 23, p. 157). Enquanto, o que garante a individualidade da pessoa humana é a origem e a natureza⁶.

Como foi possível perceber, Ricardo de São Vitor cumpre suas pretensões iniciais ponderando ser possível que haja mais de uma pessoa em uma mesma substância, através da propriedade particular garantida pelo modo de origem da existência da pessoa divina. Concomitantemente também garante uma definição da pessoa humana, garantindo sua individualidade pela natureza e origem de sua existência.

3. Ricardo de São Vitor nos Dias Atuais

Como foi possível observar Ricardo de São Vitor aborda o conceito de pessoa humana dentro de um campo filosófico um tanto atípico para um leitor mais acostumado a ver a questão surgir em campos éticos, políticos etc. Logo, a pergunta que poderia ficar, tendo em vista a particularidade com que Ricardo aborda o tema, bem como o fato de se fazer alguns séculos desde o seu pensamento, é a atualidade de seu raciocínio. Em outras palavras, como o conceito de pessoa humana, elaborado por um autor medieval com preocupações teológicas, ajuda-nos a entender questões contemporâneas?

Para responder essa pergunta talvez seja interessante destacar algumas noções que se apresentam fortemente interligadas no conceito de pessoa humana de nosso autor como, por exemplo, pluralidade e incomunicabilidade. Ricardo de São Vitor chama a atenção para um conceito de pessoa que preserva a individualidade, ou seja, se por um lado temos uma substância em comum, a saber, a racionalidade, por outro lado, também somos uma forma única de racionalidade, algo que é somente de cada um e incomunicável. Como resultado, quanto mais pessoas, mais individualidades, conseqüentemente, mais pluralidade teremos. De fato, Ricardo chega a afirmar que se não há diferenças entre as pessoas, então elas não são pessoas. Em suas palavras:

Nós definimos “propriedade pessoal” como a coisa pela qual cada pessoa é única, distinta de todas as outras. Na verdade, nós falamos de “pessoa” somente quando queremos referir a alguém, distinta de todas as outras por uma propriedade individual. Logo, se você afirmar que uma propriedade pessoal é comunicável, é como se você afirmasse que uma única pessoa poderia ser duas pessoas. Contudo, se você disser que uma única pessoa é duas pessoas e que duas pessoas são uma, nós podemos facilmente deduzir que nenhuma delas é uma pessoa, pois nenhuma delas é distinta uma da outra no que diz respeito à propriedade individual. (RICARDO DE SÃO VITOR, IV, 17, p. 156)

Com a valorização da individualidade de cada pessoa, formando uma pluralidade de pessoas, podemos trazer o pensamento do autor para temas sociais em que haja tensionamentos a respeito de discriminações, segregações ou violação de direitos humanos⁷. Em outras palavras, em questões sociais em que a diferença entre pessoas

6 Ricardo de São Vitor também trata da pessoa angelical, argumentando que tal realidade não difere em origem, mas sim em natureza, estando no meio-termo entre pessoas divinas e humanas (2012, pp. 153-155).

7 Para uma contextualização sobre Ricardo de São Vitor no campo teológico atual, ver o artigo de Justin Stratis *A person's a person, no matter how divine? The question of univocity and personhood in Richard of St Victor's De Trinitate* (2017, pp. 377-389).

é um problema, Ricardo de São Vitor mostra que é exatamente o lugar em que o valor da pessoa está.

Tomemos como exemplo alguns preconceitos como o racismo, homofobia e machismo. Tais raciocínios tendem a apontar um conjunto de diferenças e considerá-las características inferiores, com base nisso, tais grupos preconceituosos justificam diversas práticas de opressão, exclusões de direitos, violências físicas e psicológicas. O diferente, sobre essa ótica, é algo ruim, que prejudica a unidade de um grupo tido como mais importante. Em outros termos, o valor de pessoa de alguns grupos é diminuído, enquanto o valor de outros grupos de pessoas é aumentado. Ao longo da história, por exemplo, identificamos que alguns grupos, como de pessoas negras e judeus, perderam o *status* de pessoa humana. Também podemos observar alguns direitos básicos que são negados a casais homoafetivos como, por exemplo, há cerca de 45 países em que as relações homoafetivas entre mulheres são criminalizadas, bem como em 72 países as relações homoafetivas entre homens são criminalizadas⁸. Sem esquecermos o aumento de números de feminicídios em 22% no Brasil durante os primeiros meses da pandemia da Covid-19⁹. Há também a onda de protestos que recentemente ocorre no mundo contra o racismo das forças policiais, impulsionada pela morte de George Floyd, nos Estados Unidos¹⁰.

Poderíamos argumentar, então, com base em Ricardo de São Vitor, que o grupo de pessoas que age deslegitimando a diferença estaria negando o *status* mais importante da pessoa humana. Claro que Ricardo de São Vitor quando fala da propriedade pessoal, que é incomunicável, ele não está falando de propriedades como cor, raça ou gênero, mas sim de um modo de existência único e particular de cada pessoa. O não reconhecimento dessas singularidades acaba por gerar infelicidade, instabilidade e insegurança, o que prejudica o convívio contemporâneo, tendo em vista que as pluralidades estão cada vez mais em evidência. A defesa do autor sobre a diversidade segue, “É evidente que quanto mais múltiplas pessoas estiverem intimamente relacionadas, mais elas estão unidas, e quanto mais unidas, mais felizes são” (RICARDO DE SÃO VITOR, V, 2, p. 172).

Com a defesa da pluralidade de pessoas em Ricardo de São Vitor, é razoável argumentar sobre um fundamento do respeito das diferenças baseado nas propriedades pessoais. Pois, se todas as pessoas têm algo incomunicável, e é esse algo que fundamentalmente está em jogo quando falamos da pessoa humana, então, qualquer ameaça a essa instância significaria um dano muito profundo em seu modo vida. Poderíamos tomar a singularidade humana como um valor inviolável, portanto, justificando diversas normas da sociedade, que vão desde criações de leis e punições, até um entendimento social de tolerância, respeito e dignidade de diversas pessoas que fazem parte de diversos grupos.

8 Ver o mapeamento feito pela ILGA (*The International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association*) sobre questões da criminalização da sexualidade no mundo, publicada em maio de 2017, sobre o título de *Sexual Orientation Laws in the World – Criminalization*.

9 Ver as informações publicadas no Fórum de Segurança Pública em maio de 2020, com o título de *Violência Doméstica Durante Pandemia de Covid-19, Edição 2*.

10 Ver notícia publicada pelo jornal El País em junho de 2020, com o título de *A onda de indignação pelo racismo se espalha pelo mundo*.

Ademais, a análise proposta até aqui poderia ser aprofundada usando a noção de incomunicabilidade para fundamentar um *status* moral último para a pessoa humana. Como consequência, daríamos corpo à exigência de respeito e tolerância ao entrarmos em um campo moral sustentado por um valor inviolável e irreduzível de cada pessoa. Ora, se a incomunicabilidade remete à propriedade individual, que torna cada indivíduo único, ela se mostra como sumamente importante para compreendermos a noção de pessoa. Logo, condutas que atacam as diferenças visando violar, deslegitimar, segregar e excluir alguém de gozar dos benefícios sociais, estão alvejando o que há de mais valioso no conceito da pessoa humana, a saber, o que torna cada um único, o modo de existir de cada um. Para proteger essa característica, nada mais justo do que darmos a ela um *status* moral último, que não deve ser perdido ou violado. Allen Buchanan e Russell Powell chamam a atenção para valores morais básicos invioláveis e como a declaração dos direitos humanos os incorporam:

Em efeito, a ideia de que certos direitos básicos não podem ser perdidos (*forfeited*) gera a declaração que alguém não pode ficar completamente sem seu *status* moral básico igual: que apesar de alguém ter alguns direitos perdidos (como o direito de completa liberdade de movimento quando alguém está preso por um crime ou, em algumas visões, o direito de votar), há outros direitos, outros elementos de *status* básico igual, que se mantêm intactos. [...] Os direitos humanos modernos englobam essa mudança conceitual significativa. Pelo menos direitos humanos que têm um *status* de direito cogente (*jus cogens*), incluindo o direito contra a tortura e escravidão, são entendidos como constituintes de um *status* moral básico que nenhum ser humano pode perder e que, conseqüentemente, deve sempre ser respeitado. (BUCHANAN; POWELL, 2018, p. 304)

O que se extrai dessas considerações é que com base em um valor moral último da incomunicabilidade de cada pessoa humana, derivaríamos direitos básicos que estruturam as relações interpessoais e que são vitais para a prosperidade e desenvolvimento da comunidade. Tais direitos seriam expressos pela dignidade, por poder ter família, manter relações afetivas, liberdade de expressão etc. A incomunicabilidade, assim, de uma propriedade pessoal, ganharia um *status* de um valor moral básico, fundamentando direitos e legitimando diferenças com o propósito de estabelecer as bases para interações em uma sociedade marcada pelos modos diversos de existir.

Outro ponto a ser explorado seria o reflexo que esse fundamento poderia ter em instituições da nossa sociedade, como foi visto mais acima. Pensando em leis e punições que não violariam a incomunicabilidade, bem como pensando em sistemas de educação que almejassem o desenvolvimento de virtudes que fortalecessem essas práticas, tais como: a virtude da tolerância, da civilidade, da humildade, da justiça.

Conclusão

Ao longo do trabalho, procurei expor brevemente o argumento de Ricardo de São Vitor a respeito do conceito de pessoa humana. Foi possível perceber que o autor usa recursos teológicos que acabam enriquecendo o vocabulário e o conteúdo da personalidade, contribuindo para que suas ideias ainda tenham fôlego nos dias atuais. Espero ter familiarizado o leitor com o caminho que Ricardo de São Vitor executa até chegar ao problema abordado no artigo, mostrando suas preocupações

e a complexidade da teia de implicações com que ele está lidando, principalmente a respeito da coerência e racionalidade das pessoas divinas e das pessoas humanas.

Entretanto, apesar da aparente distância em que a temática é abordada, principalmente de um olhar mais contemporâneo, há ainda atualidade no autor para tratar de questões vigentes da nossa sociedade como, por exemplo, quando pensamos em tensões relacionadas à diferença. Pensar em uma concepção de pessoa que garanta a singularidade de cada um, bem como a pluralidade de uma comunidade de propriedades incomunicáveis, ajuda-nos a pensar com mais amplitude o fundamento de uma sociedade mais harmoniosa.

Referências

ANGELICI, R. Part One: Introduction and Commentary. In: RICHARD OF SAINT VICTOR. *On The Trinity*. Kingdom, Cambridge: James Clarke & Co, pp. 3-61, 2012.

BUCHANAN, A.; POWELL, R. *The Evolution of Moral Progress: a biocultural theory*. New York: Oxford University Press, 2018.

BUENO, S.; et al. Violência Doméstica Durante Pandemia de Covid-19. Ed. 2. *Fórum Brasileiro de Segurança Pública*, 2020. Disponível em: https://forumseguranca.org.br/publicacoes_posts/violencia-domestica-durante-pandemia-de-covid-19-edicao-02/. Acesso em: 15 de junho de 2020.

CARROLI, A.; MENDOS, L. R. Sexual Orientation Laws in the World – Criminalization. *ILGA*, 2017. Disponível em: <https://ilga.org/map-sexual-orientation-laws-criminalisation-2017>. Acesso em: 21 de junho de 2020.

CLARK, M. T. An Inquiry into Personhood. *The Review of Metaphysics*, vol. 46, no. 1, pp. 3-28, 1992.

CULLETON, A. Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existência) Y Escoto (incomunicabilidad). *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 17, pp. 59-71, 2010.

FRANKFURT, H. G. Freedom of Will and the Concept of Person. *The Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 1, pp. 5-20, 1971.

LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

MIGUEL, R. A onda de indignação pelo racismo se espalha pelo mundo. *El País*, Londres, 08 de junho, 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-06-07/reino-unido-protagoniza-os-protestos-mais-intensos-da-onda-global-contra-o-racismo.html>. Acesso em: 27 de junho de 2020.

RICHARD OF SAINT VICTOR. *On the Trinity*. Translated by Ruben Angelici. United Kingdom, Cambridge: James Clarke & Co, 2012.

STRATIS, J. A person's a person, no matter how divine? The question of univocity and personhood in Richard of St Victor's De Trinitate. *Scottish Journal of Theology*, vol. 70, no. 4, pp. 377-389, 2017.

Recebido em: 09/Set/2020 - **Aceito em:** 10/Ago/2021.

A influência hobbesiana na teoria freudiana e a relação entre desejo e justiça

The hobbesian influence on freudian theory and a relationship between desire and justice

Isabela Betina Ferreira

Mestranda em Filosofia pela UFLA

Bolsista CAPES

isabela.ferreira3@estudante.ufla.br

<https://orcid.org/0000-0003-0231-3687>

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar a relação que existiria entre certos pontos do pensamento hobbesiano e a teoria freudiana da cultura, inclusive supondo Freud como um possível herdeiro de Hobbes devido à significativa semelhança em vários aspectos centrais da teoria de ambos os autores. Para tanto, observaremos, em ambos os casos, a estrita relação entre os conceitos específicos de desejo e de justiça, ainda que o conceito de justiça acabe aparecendo apenas de forma indireta em Freud. Tendo isso em vista, o artigo pretende ressaltar também, exatamente, o que viria a ser esse conceito de justiça para Freud, de acordo com a construção que o autor faz de suas teorias sobre o desejo, as pulsões e a consciência moral.

Palavras-chave: Hobbes; Freud; Desejo; Justiça; Moralidade.

Abstract: *This article aims to present the relationship that would exist between Hobbesian and Freudian theories, including the supposition that Freud is possibly an heir of Hobbes, due to the significant similarity in several central aspects of their theories. To this end, the strict relationship between the specific concepts of desire and justice will be emphasized in both authors, even if, in Freud's case, the concept of justice is dealt with only indirectly. The paper will also highlight, precisely, what would be the concept of justice for Freud, according to the author's construction of his theories on desire, drives and moral conscience.*

Keywords: *Hobbes; Freud; Desire; Justice, Morality.*

A partir da leitura das obras do filósofo inglês Thomas Hobbes e do psicanalista Sigmund Freud, é perceptível a semelhança na visão de ambos em relação aos seres humanos e da constituição da sociedade. No decorrer da história da filosofia, nos deparamos primeiramente com essa visão no pensamento de Hobbes, visão essa que rompe com a tradição da antiguidade. Já na contemporaneidade, Freud se propõe como um possível herdeiro, em certos aspectos, da concepção hobbesiana.

É possível identificar três aspectos principais desse rompimento: 1- Enquanto na antiguidade o conceito de moral girava em torno da razão, ou melhor, do domínio das paixões através da razão, já que “a máxima socrático-platônica é de que o conhecimento implica necessariamente a prática do melhor” (MONZANI, 2011, p. 92), na modernidade, a partir de Hobbes, apresentar-se-á a possibilidade de uma inversão desse domínio da racionalidade em prol da primazia das paixões, a razão tornando-se apenas um meio de satisfazê-las. 2- O segundo aspecto diz respeito à caracterização do homem, principalmente na teoria aristotélica, como essencialmente um animal social e político. Hobbes não só irá rejeitar essa possibilidade, como também tentará provar, através de argumentos que podem ser encontrados em sua obra *Leviatã*, seu ponto de vista oposto ao da antiguidade: para ele o homem é um ser naturalmente conflituoso cuja organização social não se reluz naturalmente, mas sim, por convenções artificiais. 3- O autor rompe também com a denominação de bom e mau, justo e injusto, eliminando o peso moral que a esses conceitos a tradição atribui, propondo uma relativização para ambos.

Retomemos um pouco a argumentação de Hobbes sobre o desejo, em sua obra *Leviatã*, para uma melhor compreensão do porquê de o autor romper com o pensamento dos filósofos da antiguidade. Hobbes inicia a obra descrevendo a natureza humana. Ele diz que existem dois tipos de moções nos animais, as vitais e as voluntárias. As vitais seriam literalmente as funções vitais dos seres humanos, sem as quais ele não sobreviveria, como, por exemplo, a respiração, a pulsação, a nutrição, dentre outras. As moções vitais são involuntárias. Já as voluntárias, que ele também irá chamar de moções animais, são moções que necessitam da imaginação¹ para se dar, como falar e andar; são produtos de sensações que vêm do interior dos seres humanos, mas que possuem como gatilho coisas do mundo externo.

Contudo, esse tipo de moções não é o ato em si, pois é necessário algo, que para Hobbes é invisível, que mova essa moção, para que assim então ela possa vir a ser ação. Esse “algo invisível” que levará a moção a tornar-se uma ação visível, Hobbes irá chamar de esforço. Quando esse esforço é direcionado ao gatilho externo, então, ele é denominado de apetite, ou desejo. Esse esforço não necessariamente precisa acompanhar o estímulo externo, ele pode também lhe se opor, nesse caso, gerando um afastamento, que será nomeado por Hobbes como aversão. Nesse sentido, o autor diz que o desejo é a mesma coisa que o amor, já que os indivíduos “desejam aquilo que amam” (HOBBS, 2008, p. 47), e que o ódio coincide com a aversão, pois querem

1 A imaginação é descrita por Hobbes em sua obra *Leviatã* como a “sensação diminuída”, ou seja, quando o objeto da imagem não está presente ao indivíduo em um momento específico, esse indivíduo pode recordar desse objeto, criando uma imagem em sua mente que não será totalmente equivalente a imagem que ele teria se o objeto real estivesse em sua frente. (HOBBS, 2008, p. 22)

afastar-se daquilo que odeiam. A diferença entre os termos é que o amor e o ódio requerem a presença do objeto, já a aversão e o desejo se referem a ele em sua ausência.

Hobbes irá também surpreender o leitor com sua denominação do que é bom e do que é mau, relativizando as respectivas ideias. Segundo Hobbes, os seres humanos estão sempre em constante mudança, logo, seus apetites e aversões também, e por se tratarem de seres distintos, cada indivíduo possui seus próprios desejos e aversões. Os objetos desses desejos ou aversões nada mais são do que aquilo que é valorizado ou não pelo próprio sujeito, lembrando que cada um possui seus próprios valores, portanto, aquilo que é desejado pelos indivíduos seria algo denominado de bom por eles, e os objetos que lhes causam aversões são denominados de mau. Todavia, o que causa aversão em um indivíduo poderia ser o objeto de desejo do outro, logo, tornando a ideia de bem e mal como dependente da experiência dos próprios seres humanos, despojada, portanto, de verdade universal como defendia-se na tradição da antiguidade. Ou, nas palavras de Hobbes: “Nada é simples e absoluto, nem nenhuma regra de Bem ou Mal pode proceder da natureza dos objetos, mas sim do homem” (HOBBS, 2008, p. 47).

Retomando a argumentação de Hobbes de como se dá a passagem da moção até ela tornar-se ação, temos então a moção como a sensação que ocorre no interior do indivíduo por causa de um gatilho externo; em seguida, temos o esforço, que é o que faz com que essa moção venha a ser a ação; e, por fim, temos a ação propriamente dita, que o autor irá chamar, no caso da sensação relativa ao que é bom, de deleite ou prazer, que nada mais é do que a forma com que essa sensação inicial é percebida pelo sujeito ao realizar a ação. Dessa maneira, se a ação causa uma sensação positiva no sujeito, é chamada de deleite ou prazer, ao passo que, se o sujeito a sente como negativa para ele, então, o autor a nomeia de molestação ou desagrado.

Portanto, para Hobbes, o desejo como apetite nada mais é do que algo fundante do próprio sujeito. Ele é a base não só para os três pares, como vimos anteriormente, que levam os indivíduos a agir no mundo “(desejo/aversão; amor/ódio; prazer/desprazer)” (MONZANI, 2011, p. 105), mas também é a origem de todas as paixões humanas “(esperança, coragem, cólera, ambição, ciúme, admiração, glória, vergonha, piedade etc. Etc.)” (MONZANI, 2011, p. 105). Sendo assim, em última instância, não existe uma dualidade para Hobbes, seja o amor ou o ódio, o prazer ou o desprazer, ou todas as outras paixões, pois todas as moções humanas possuem a mesma origem, o desejo, que eminentemente se expressa como “desejo de autoconservação” (MONZANI, 2011, p. 105).

Se, como vimos, o ser humano é então movido pelo desejo de autoconservação, e não unicamente pela razão (sendo este apenas um instrumento para se atingir o primeiro), isso explicaria a forma com que Hobbes descreve o “estado de natureza”, como um “estado de guerra de todos contra todos”.

É claro que o estado de natureza na teoria hobbesiana não poderia “por definição, ser o espaço da harmonia e da concórdia” (MONZANI, 2011, p. 106), pois, se cada indivíduo age no mundo de acordo com seu próprio desejo de autoconservação, e se, como vimos, não existe para o autor uma regra moral universal, logo, os indivíduos não possuem limites para satisfazer tal desejo, podendo cometer tudo aquilo que acharam

necessário para tanto, inclusive as que *ex post*, isto é, a partir de uma perspectiva de moralidade já estabelecida, consideraríamos atrocidades.

E é assim que o estado de natureza transforma-se em um estado de guerra, pois, se cada indivíduo está buscando realizar sua própria conservação, muitas vezes os desejos irão colidir, ou, em alguns casos, o outro pode transformar-se em objeto de desejo. Portanto, no momento em que dois indivíduos desejam um mesmo objeto que só poderá satisfazer a um deles, eles passam a ser inimigos, dessa forma, a existência de ambos é ameaçada (sua vida e liberdade), o que leva à hipótese da eliminação do outro como maior garantia à liberdade e segurança que um indivíduo pode ter, gerando-se, constantemente, a possibilidade do conflito.

Contudo, é no mínimo intrigante a seguinte questão: o que leva o homem a abrir mão de sua liberdade, uma liberdade plena em que ele poderia vir a realizar todos os seus desejos? A resposta está justamente no desejo supremo, o desejo de autoconservação. Já que esse estado de natureza corresponde a um estado de guerra possível, existe uma ameaça iminente contra a vida de todos os indivíduos; eles não possuem uma garantia de segurança e temem constantemente por suas vidas, pois existe um desejo de conservar a vida que implica a aversão à morte. Ou seja, o medo faz com que os indivíduos prefiram abrir mão de sua liberdade em troca de segurança e da garantia de vida. Nesse sentido, Montenegro escreve:

Nessa potencial situação de “guerra de todos contra todos”, é justamente o desejo – suposto num quadro primordial como desejo de conservação de si e, portanto, de medo e aversão à morte – que vai servir de fundamento para a renúncia ao estado de natureza e passagem para o estado civil. (MONTENEGRO, 2003, p. 91)

Sendo assim, os homens veem no contrato social a única saída possível que garanta a segurança e coloque um fim ao estado de guerra. O contrato social nada mais é do que um pacto entre todos os indivíduos em que eles concordam em abdicar da realização de sua autoconservação pelo viés do exercício de sua liberdade natural sem limite, em prol da realização de sua autoconservação pelo viés da obediência a um indivíduo (singular ou coletivo), ao qual Hobbes chama soberano, que é responsável por delimitar, através de regras e leis, a liberdade dos pactuantes, de modo a garantir-lhes paz e segurança para todos eles. Instaura-se assim o Estado.

Só com a criação do estado civil, define-se o conceito de justiça na teoria hobbesiana, já que, até então, no estado de natureza, não havia critério para se discriminar justo de injusto. Segundo a terceira lei de natureza que diz que todo contrato deve ser cumprido, o conceito de injustiça passa a ser determinado como o não cumprimento de um pacto, assim como o conceito de justiça é o cumprimento do mesmo.

Da lei de Natureza que nos obriga a transferir a outros os Direitos que, se conservados, impedem a paz da Humanidade, deriva uma terceira lei: Que os homens cumpram os pactos que celebrarem. [...] A Origem e a Fonte da JUSTIÇA se encontram nessa lei de Natureza. (HOBBES, 2008, p. 108)

Agora que já compreendemos os conceitos de desejo e justiça na obra de Hobbes, passemos então para a teoria freudiana, na tentativa de compreender como tais conceitos são tratados por Freud e o motivo pelo qual ele poderia ser pensado como um herdeiro de Hobbes.

Freud não possui uma visão tão diferente da de Hobbes em relação aos seres humanos. Em algumas de suas obras sobre a cultura, é notável que o autor perceba nos indivíduos tendências conflituosas, tendências estas que são derivadas de desejos, os quais (mais um ponto de aproximação entre Hobbes e Freud) teriam que sofrer coerções, pois só assim torna-se possível a vida em cultura.

Retomemos, então, os argumentos fornecidos por Freud para uma melhor compreensão do conceito de desejo para o autor e como ele influencia no que viria a ser a concepção freudiana de justiça.

Para Freud o desejo corresponde a “um desdobramento da busca pelo prazer” (SANCHES, 2010, p. 98), ou seja, o desejo não é a ação de estar em posse do objeto desejado, mas, pelo contrário, para podermos falar de desejo, isso implica justamente em não possuir o objeto; de forma extremamente simplificada: o desejo seria como uma “vontade” do indivíduo de alcançar tal objeto, essa “vontade” é chamada por Freud de moção psíquica (essa moção psíquica da teoria freudiana seria análoga, na teoria hobbesiana, ao que Hobbes chama de esforço).

A origem do desejo é apresentada por Freud, em sua obra *A interpretação dos sonhos*, da seguinte forma: utilizando o exemplo da criança, Freud diz que esse indivíduo sente necessidades corporais que são originadas internamente em forma de excitações, as quais, ao serem satisfeitas mediante oportunos cuidados, acabam deixando uns traços de memória (imagens mnêmicas) que continuará a ser relacionado sempre a essa excitação. Quando a criança vier a experimentar essas necessidades corporais novamente, uma moção psíquica nela remeterá à imagem mnêmica na tentativa de restabelecer aquele momento de satisfação. Essa moção é o que Freud chama de desejo, sendo a realização da satisfação chamada de prazer. Nas palavras de Sanches a esse respeito: “o fundamento da noção de desejo construída nesse momento está na ideia de este ser fruto de uma vivência passada, já acontecida, e ser, portanto, um afã de retorno ao já vivido” (SANCHES, 2010, p. 99).

A partir de 1915, ao escrever a obra *Pulsões e destinos da pulsão*, o lugar que anteriormente era do conceito de desejo na obra freudiana, agora passa a ser quase que em sua totalidade preenchido pelo conceito de pulsão. De acordo com Freud, em sua obra de 1915, uma boa denominação para a pulsão seria “necessidade”, que pode ser suprimida através da “satisfação”. A pulsão tem origem no interior do próprio organismo, atuando como uma força constante que necessita de uma ação específica para ser eliminada. A definição que Laplanche e Pontalis fornecem, na obra *Vocabulário de psicanálise*, para o conceito de pulsão é a seguinte:

Processo dinâmico que consiste numa pressão ou força (carga energética, fator de motricidade) que faz o organismo tender para um objetivo. Segundo Freud, uma pulsão tem a sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão); o seu objetivo ou meta é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional; é no objeto ou graças a ele que a pulsão pode atingir a sua meta. (LAPLANCHE; PONTALIS, 2008, p. 394)

Nesse momento, em que Freud elabora sua primeira teoria pulsional, ele reconhece uma dualidade pulsional entre as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais. Essa dualidade será revista em 1920, na obra *Além do princípio do prazer*, em que é apresentada sua segunda teoria pulsional, segundo a qual, na realidade, as pulsões de

autoconservação pertencem ao mesmo grupo das pulsões sexuais, a saber, o grupo das *pulsões de vida*, oposto ao grupo das *pulsões de morte*.

Portanto, nessa obra de 1920, Freud mostra a existência de outro grupo pulsional, que também rege o funcionamento psíquico, além das pulsões sexuais. A partir da clínica, ele observou diversos fenômenos repetitivos (que são a chave para a compreensão desse grupo de pulsões), que o levaram a criar o conceito de pulsão de morte.

De forma breve, a argumentação de Freud se passa da seguinte forma. Freud diz algo que posteriormente será retificado, a saber, o princípio do prazer regular o curso dos processos psíquicos. Nas palavras de Freud:

acreditamos que ele [o princípio do prazer] é sempre incitado por uma tensão desprazerosa e toma uma direção tal que o seu resultado final coincide com um abaixamento dessa tensão, ou seja, com uma evitação do desprazer ou uma geração do prazer. (FREUD, 2010a, p. 162)

O prazer e o desprazer dependem da quantidade de excitação, sendo o desprazer um aumento dessa excitação e o prazer uma diminuição dessa quantidade. Se a psique trabalha para manter baixo o nível de excitação, então tudo o que aumentar esse nível será considerado um desprazer, ao passo que o princípio do prazer deriva do princípio de constância, ou seja, o aparelho psíquico tenta manter o mais constante possível sua quantidade de excitações, tentando equilibrar a quantidade de descarga de energia que ocorre, com a tentativa de evitar o que levaria ao aumento dessa energia no aparelho.

Porém, se o princípio do prazer dominasse o curso dos processos psíquicos, a maioria dos processos mentais deveria conter prazer ou conduzir ao prazer. Mas como não é isso que realmente ocorre, o que podemos observar é que, por mais que exista na psique uma grande tendência ao princípio do prazer, o resultado final nem sempre corresponderá a essa tendência.

Com o desenvolver de sua pesquisa, Freud percebe que talvez tenha se deparado com uma importante característica das pulsões, e de toda a vida orgânica, a compulsão à repetição. Posto isso, a pulsão seria um impulso, que pode ser encontrado em todos os organismos vivos, com o objetivo de restaurar um estado anterior, que o ser vivo foi obrigado a abandonar por forças externas.

Freud percebe essa tendência à repetição em suas análises clínicas, como, por exemplo, nos sonhos traumáticos e até nas brincadeiras infantis em que a criança reproduz a partida da mãe, e, na maioria das vezes, não reencena essa volta do objeto (a mãe) que lhe causaria o prazer. Grosso modo, isso significa que os indivíduos acabam sempre reproduzindo algo que lhes causa desprazer, por isso Freud quer tentar compreender essa compulsão pela repetição que parece estar diretamente ligada à satisfação das pulsões.

Sendo assim, por conta dessa tendência, Freud supões que, desde o início não existe no ser vivo a pretensão de mudança, o que o levaria a sempre repetir o mesmo curso de vida, caso as condições permanecessem as mesmas. As pulsões orgânicas conservadoras acabam acolhendo as mudanças impostas ao curso da vida, o que as faz parecer coniventes com a transformação e com o progresso, quando na realidade elas apenas acolhem tais mudanças para poder preservá-las para a repetição, para poder alcançar um estado originário antigo, seja através de formas antigas ou novas.

Segundo a natureza conservadora das pulsões, o objetivo da vida teria de ser alcançar um estado inicial antigo, estado que foi abandonado pelo vivente, que deseja e se esforça para retornar. Freud acredita que esse estado que é tão desejado por todos os seres vivos, é o inanimado, pois ele antecedia toda a vida orgânica. Além dessa pulsão, temos também as pulsões sexuais ou pulsões de vida, que trabalham, de certa forma, na tentativa de alongar esse caminho para a morte.

Portanto, o que Freud encontra é uma grande oposição entre as pulsões de morte e as pulsões de vida. E é na pulsão de morte que encontramos uma das possíveis origens da agressividade humana, pois essa pulsão é voltada como pulsão de autodestruição para o próprio indivíduo e como pulsão de destruição para o mundo externo, tornando a sociedade o ambiente propício para a externalização dessa pulsão.

Como podemos ver, então, que Freud atribui um papel crucial para o fenômeno da destrutividade, pois ele acaba sendo de extrema relevância tanto para a constituição do psiquismo humano quanto para a constituição da civilização (como veremos a seguir). E, assim como na teoria do contrato social de Hobbes, no mito científico freudiano da horda primeva, mito em que Freud tenta reconstruir como teria se originado o primeiro processo de cultura dos seres humanos, em ambos a violência possui um papel crucial para o estabelecimento da sociedade.

A obra em que Freud constrói esse mito científico é intitulada de *Totem e Tabu*, de 1913. Na tentativa de reconstruir o que teria sido considerado o primeiro processo de cultura da história da humanidade, Freud recorreu ao mito científico darwiniano da horda primeva de acordo com o qual os filhos teriam se reunido para assassinar o pai, ou o chefe da horda primitiva, pois ele possuía todas as fêmeas da horda. Porém, tal ato leva a uma consequência contrária do que era esperado: ao invés de dar livre acesso às mulheres que eram do pai, elas passam a ser definitivamente interditas. Isso ocorre, sustenta Freud, por causa do sentimento de culpa. Ao matar o pai, o ódio cessa, restando o amor e a identificação também endereçados a ele e que se manifestam através do sentimento de culpa, sentimento que passa a unir os irmãos num clã, pois é através do pai morto que os filhos se reconhecem irmãos. Ou seja, foi necessário o pai morrer para que ele se tornasse ainda mais forte, como a lei fundadora do clã, e para que os filhos passassem a ser obedientes por causa da culpa que sentem, proibindo-se de vez o incesto.

Com a morte do pai, o ódio que eles sentiam se esvai permanecendo o remorso e o medo de serem punidos. Então, adotam um totem, que normalmente é um animal, que passa a ser o substituto sagrado do pai morto, venerado e inviolável, como uma forma de reconciliação para amenizar a culpa que sentiam. Periodicamente, ocorre o banquete totêmico, em que todos os indivíduos do clã devem matar e se alimentar do totem, como uma forma de lembrar o acontecimento que deu origem às organizações sociais, às limitações éticas e à religião. É também por isso que é necessário que todos do clã participem do ritual, para que compartilhem a culpa entre si.

A partir desse momento, esse totem irá fazer o papel de autoridade, que irá coagir os indivíduos a seguirem as regras do clã. Sendo assim, eles precisam abrir mão de inúmeras pulsões que não condizem com a vida em grupo; eles precisam fazer renúncias em nome de um “bem maior”, o bem comum.

Essas renúncias, que são essenciais para a constituição de um estado civil, são o que podemos considerar como a justiça na teoria freudiana, pois se a concepção que possuímos hoje de justiça seria a de realizar o que é considerado moralmente correto, logo, renunciar aos nossos desejos em prol do bem comum seria um ato justo. Nesse sentido, Deena e Michael Weinstein escrevem: “Na visão de Freud, a essência da justiça é a vontade de negar outros privilégios em compensação pela própria renúncia forçada deles” (WEINSTEIN, 2015, p. 50)².

Freud argumenta sobre a questão da justiça em sua obra de 1930, *O Mal-estar na cultura*, em que ele aborda sobre as normas que regulam os vínculos humanos, ou seja, sobre o direito, colocando a justiça como uma das exigências culturais. Para o autor, a justiça é a certeza de que as leis que foram estabelecidas pelo Estado, tendo em vista o bem comum, não serão rescindidas em benefício de indivíduos particulares. Freud não faz juízo de valor desse direito, ele apenas crê que esse conjunto de normas necessariamente devem cobrar uma renúncia pulsional dos indivíduos e também protegê-los da violência, pois sem esses dois preceitos não haveria como se manter a vida em cultura. Em suas palavras:

Portanto, a exigência cultural seguinte é a da justiça, isto é, a garantia de que a ordem legal que uma vez se colocou não será violada em prol de um indivíduo. [...] O resultado final deve ser um direito para o qual todos – ao menos todos os capazes de viver em comunidade – contribuem com sacrifícios de suas pulsões, e que não permite – de novo com a mesma exceção – que ninguém se torne vítima da força bruta. (FREUD, 2010b, p. 57)

Apesar da aproximação notável entre os autores, que cremos já ter ficado evidente até o momento, ainda assim, passemos para outra análise de aproximação das teorias hobbesianas e freudianas. Acredito que a mais notável é a aproximação entre o contrato social de Hobbes e o mito científico da horda primeva proposto por Freud, em que encontramos algumas semelhanças entre ambas em relação às construções da passagem do homem para o estado civil. Enquanto para Hobbes o que está em jogo é uma tentativa de fugir desse estado de violência (criado pelos próprios homens e suas tendências naturalmente egoístas) para proteger a própria vida, para Freud trata-se da culpa, de uma forma de punir-se pela culpa sentida pelo crime (o assassinato do pai) que veio a estabelecer a cultura; ou seja, para ambos, de certa forma, é uma questão de fugir desse estado de agressão, estado que foi estabelecido pelos próprios sujeitos ao darem vazão aos seus desejos.

Nesse sentido, Montenegro afirma: “enquanto no contrato hobbesiano funda-se o sujeito do estado de direito, em Freud funda-se a própria humanidade do homem, concomitantemente à fundação da sociedade” (MONTENEGRO, 2003, p. 97). Mas teria mesmo esse sentido contrário afirmado por Montenegro? Parece-me que em ambas as teorias a humanidade do homem estaria sendo fundada da mesma forma, uma forma artificial, pois, a “humanidade” é considerada como algo que é próprio da natureza humana, características essas como a generosidade e a compaixão, por exemplo, porém, nada vai mais contra a natureza humana, segundo as teorias de Hobbes e Freud, do

2 Tradução feita pela própria autora. [Freud's view, the essence of justice is the will to deny others privileges in compensation for one's forced renunciation of them.]

que justamente estas características que são consideradas como “humanas”, ou seja, não apenas em Freud estaria sendo fundada a humanidade concomitantemente à fundação da sociedade, mas também em Hobbes.

Compaixão, generosidade... não são características dos indivíduos, são características de uma “humanidade” artificial, que foi construída pela cultura e pelo Estado como o ideal a se seguir, como mais uma forma de tentar inibir as verdadeiras características dos indivíduos, como o egoísmo. Não existe um sujeito do estado de direito e um do estado de natureza, o homem só vem a se estabelecer como sujeito em relação à cultura, em relação à humanidade artificial que a cultura lhe impõe.

Outro ponto importante de aproximação é que nos dois autores, para que seja estabelecido o Estado ou a cultura, foi necessária uma autoridade suprema para limitar os indivíduos e decidir o que é melhor para o bem comum, ou seja, para estabelecer conceitos morais, como as noções de bem e mal, justiça e injustiça, e o que fazer e o que não fazer para se viver em sociedade. Porém, é importante ressaltar uma diferença crucial em relação a esse aspecto.

Para Freud, trata-se de uma divindade que irá substituir o pai morto, e que não apenas será apresentada como uma autoridade exterior, mas também interior, já que esta é incorporada a uma das instâncias psíquicas, a instância do Supereu, que, segundo Laplanche e Pontalis, tem a função semelhante a “de um juiz ou de um censor relativamente ao Eu. Freud vê na consciência moral, na auto-observação, na formação de ideais, funções do Supereu” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2008, p. 497). Em contrapartida, para Hobbes essa autoridade será um indivíduo soberano (singular ou coletivo), não havendo uma interiorização, a nível psicológico, dessa autoridade. Portanto, enquanto para o primeiro essa autoridade é uma convenção, para o segundo, trata-se de algo espontâneo.

No Livro *Da horda ao Estado* (1983) de Eugène Enriquez, o autor faz um comentário sobre a visão de Hobbes e Freud no que se refere ao papel que o Estado exerce em relação à inibição da violência e da agressividade dos indivíduos. A afirmação que Enriquez faz é a seguinte: “O Estado (enquanto supressor da sociedade primitiva, sociedade guerreira) não protege contra a guerra de todos contra todos, como acreditava Hobbes, mas exatamente o contrário” (HENRIQUEZ, 1990, p. 143).

A partir dessa afirmação percebemos que a leitura hobbesiana que Henriquez faz seria a de que Hobbes acreditaria em um possível aniquilamento dos desejos humanos ao serem inseridos na sociedade, principalmente os que seriam denominados culturalmente como “maus”. Ele acredita perceber um suposto erro que Hobbes haveria cometido, pois, segundo sua argumentação, poderíamos concluir que sua visão (em relação a Hobbes) seria a seguinte: mesmo o Estado conseguindo, através de coerções, manter a paz, essa paz não seria real, uma vez que a inibição dos desejos nos indivíduos também não seria real, os indivíduos continuariam desejando, eles apenas controlariam seus desejos por algo maior, o medo da punição.

Portanto, na visão de Henriquez, Hobbes estava errado, o Estado não protege os indivíduos do estado de guerra, pelo contrário, ele utiliza dos desejos dos homens, dessa pulsão de morte, a tendência à destruição que os indivíduos tanto aspiram, e se aproveita disso, para que os indivíduos possam servir-lhe em momentos apropriados à ele, como quando um Estado declara guerra contra outro.

Como contraponto, ainda na visão de Enriquez, Freud estaria certo. Não existiria uma real inibição das pulsões de agressividade dentro de uma sociedade, pelo contrário, é justamente no campo social que “as pulsões de morte podem se desenvolver completamente” (HENRIQUEZ, 1990, p. 143), já que o Estado acabaria permitindo e honrando os homens que cometem atrocidades em seu nome. Os maiores exemplos que Freud dá dessa permissividade do Estado em relação à guerra encontram-se em sua obra *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (1915), e também em uma carta escrita pelo autor em resposta a Einstein em 1932, intitulada de *Por que a guerra?*, no qual Freud aborda sobre a guerra (Primeira Guerra Mundial) e as atrocidades que ocorreram durante ela, considerando o papel do Estado e das pulsões de morte.

Mas, estaria essa leitura, que Enriquez faz de Hobbes, correta? A meu ver, a visão hobbesiana do papel do Estado em relação à inibição dos desejos seria exatamente o contrário do que o Henriquez estaria propondo, Hobbes não teria sido ingênuo ao ponto de acreditar que o Estado conseguiria extinguir os desejos humanos, mesmo porque, como podemos perceber na primeira parte de sua obra *Leviatã*, o homem seria um ser desejante, ou seja, o desejo seria algo fundamental da própria constituição do ser humano, logo, não seria possível o Estado conseguir extinguir essa característica primordial.

Portanto, a crença de Henriquez sobre a visão freudiana ser o oposto da hobbesiana, no que tange a questão falada anteriormente sobre a inibição dos desejos, seria errônea, pois essa questão seria mais um ponto de aproximação entre Hobbes e Freud, na realidade Hobbes também teria visto o Estado como apenas uma forma de coagir tais desejos/pulsões para que fossem usados em prol do Estado quando necessário, utilizando como uma forma de colaborar com o bem comum.

Por fim, os conceitos de justiça dos autores também podem ser aproximados, já que para Hobbes foi necessário que os seres humanos abrissem mão de sua liberdade plena para poderem viver em comunidade, criando-se assim o conceito de justiça como cumprimento dos pactos, portanto, aceitação da coerção dos desejos. E é exatamente isso que seria a justiça em Freud, a coerção das pulsões, os indivíduos abrirem mão de realizar suas pulsões para poderem viver em cultura.

Referências bibliográficas:

ENRIQUEZ, E. *Da horda ao estado – Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

FREUD, S. Além do princípio do prazer. In: *Freud – Obras completas (1917-1920)*. Vol. 14. Companhia da Letras, 2010a.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: *Freud – Obras completas (1930-1936)*. Vol. 18. Companhia da Letras, 2010b.

HOBBS, T. Leviatã ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. *Coleção fundamentos do direito*. São Paulo: Ícone, 2008.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MONTENEGRO, M. A. P. Política e desejo: Freud, herdeiro e crítico de Thomas Hobbes. In: Oliveira, M. A.; Aguiar, O. A. (Org.). *Correntes Fundamentais da Política Contemporânea*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2003.

MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Campinas, Edunicamp, 2011.

SANCHES, P. R. P. A alteridade na conceituação freudiana de desejo e pulsão. *Revista Brasileira de Psicanálise*, vol. 44, n. 4, pp. 97-108, 2010.

WEINSTEIN, D.; WEINSTEIN, M. Freud on the problem of order: The revival of Hobbes. *Diogenes*, vol. 27, no. 108, pp. 39-56, 1979. Available at: dio.sagepub.com.

Recebido em: 03/Nov/2020 - **Aceito em:** 26/Mai/2021.

Causa communis e similitudo communis: o universal em Pedro Abelardo

Causa communis and similitudo communis: universal in Peter Abelard

Patrick Luiz Barreto Soares

Mestrando em Filosofia pela UFLA

Bolsista CAPES

pluiz122@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4256-4889>

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar os conceitos de causa comum (*causa communis*) e semelhança comum (*similitudo communis*), fundamentos do universal em Pedro Abelardo. Esses conceitos são apresentados por ele na *Lógica para principiantes (Logica Ingredientibus)*, após a crítica à tradição realista e a afirmação de que a universalidade deve ser atribuída às palavras, em que através da autoridade de Boécio, chega-se a uma aporia dos universais. Isso leva o peripatético do Pallet a três novas questões acerca das funções cognoscitivas e significativas do termo universal. Nesse sentido, o artigo apresenta essas questões e os conceitos que surgem como solução a elas. Por fim, observa-se como o autor responde às perguntas de Porfírio na *Isagoge* a partir dos conceitos apresentados, e à quarta pergunta, que Abelardo mesmo adiciona às porfirianas.

Palavras-chave: Pedro Abelardo; problema dos universais; *Logica Ingredientibus*.

Abstract: *This article aims to analyze the concepts of causa communis and similitudo communis, that fundaments Abelard's universals theory. These concepts are finding in Logica Ingredientibus after the critics to realistic tradition, and the thesis that universals are words, where Boethius arguments makes Abelard reach an aporia. This aporia makes our author formulate three new questions about the universals, specifically about their cognition and semantics functions. In this sense, this article analyze these questions and the concepts that answers them. At the end, this paper demonstrates how the author answers to Porphyry questions using these concepts, and answers the fourth question made by himself.*

Keywords: *Peter Abelard; problem of universals; Logica Ingredientibus.*

INTRODUÇÃO

Na *Logica Ingredientibus (LI)*¹, Pedro Abelardo apresenta uma nova resposta a um problema antigo da história da filosofia: o problema dos universais. Trata-se de um conjunto de questões colocada de maneira sistemática por Porfírio, na *Isagoge*². Em sua resposta, o peripatético do Pallet apresenta como possibilidade que o universal seja tanto coisa quanto palavra, a partir de uma interpretação bastante própria dos textos das autoridades aristotélica e porfiriana³. O modo como o autor procede indica um movimento próximo àquilo que chamamos de silogismo disjuntivo, em que são apresentadas duas proposições de maneira alternativa, e a negação de uma das proposições (neste caso, a tese segundo a qual o universal é uma coisa, em outras palavras, a tese realista) resulta na afirmação da outra proposição, sendo forçoso a ele “que confirmamos essa universalidade apenas às palavras” (LI, 16). A tese, porém, comporta algumas dificuldades, em especial, a ausência de significação do nome universal e da causa de imposição desse nome⁴. Desse modo, a argumentação abelardiana que se segue dedica-se aos fundamentos desta universalidade conferida às palavras.

Diante dessas dificuldades, o autor passa a uma nova investigação:

Mas, agora, investiguemos com todo cuidado aquilo em que tocamos brevemente, isto é, qual é aquela causa comum segundo a qual o nome universal é imposto, e qual é a concepção da intelecção da semelhança comum das coisas, e se o vocábulo é denominado comum em virtude da causa comum na qual as coisas se reúnem ou em virtude da concepção comum ou em virtude de ambas simultaneamente. (LI, 19)

A discussão proposta aqui por Abelardo visa, segundo propõe Marenbon (1997, p. 174) a compatibilização entre dois de seus princípios, que são chamados tanto pelo comentador quanto por Alain de Libera (1999, p. 289), de princípios ontológicos. De fato, o peripatético do Pallet advoga que não há coisa que seja universal (princípio nominalista de sua teoria), ao mesmo tempo em que compreende que todas as coisas que existem pertencem a um tipo, um grupo de coisas, o que já podemos aqui compreender como todas as coisas pertencerem a uma extensão (o que é chamado de *forte naturalismo* por John Marenbon). Segundo o comentador:

1 As referências à obra serão feitas tendo como base a paginação da edição de Bernhard Geyer da *Logica Ingredientibus (LI)*. Nossas referências seguirão o padrão (LI, número da página). A tradução que acompanhamos é a de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, publicada pela editora UNESP em 2005, intitulada *Lógica para principiantes*.

2 “Assim, por exemplo, sobre os gêneros e as espécies, se eles subsistem ou se encontram somente nos simples pensamentos; se, uma vez que subsistam, são corpóreos ou incorpóreos; e se são separados ou subsistentes nos sensíveis e em meio a estes, rejeitarei falar, por ser esse um estudo muito profundo e que necessita de uma outra pesquisa, maior que essa” (PORFÍRIO, 2008, p. 1).

3 Ver LI, 9-10.

4 “Por conseguinte, como é certo que os universais não se impõem às coisas de acordo com a diferença da sua distinção, pois, decerto, já não seriam comuns mas singulares, nem poderiam, por outro lado, nomeá-las enquanto se reúnem em alguma coisa, pois não há coisa na qual se reúnam, os universais parecem não recolher significação alguma das coisas, particularmente por não fixarem nenhuma intelecção de alguma coisa. Por isso, Boécio afirma nas Divisões que esta palavra ‘homem’ provoca dúvida da intelecção, pois uma vez ouvida, a inteligência do ouvinte é arrebatada por muitas flutuações e é levada a erros, diz ele. [...] Daí a afirmação de Boécio no seu Comentário: ‘Toda intelecção, ou procede uma coisa subordinada tal como a coisa se apresenta, ou como ela não se apresenta; pois, a intelecção não pode proceder de subordinado inexistente’. Em consequência disso, os universais parecem completamente desprovidos de significação” (LI, 18 - 19).

Abelardo precisa mostrar *como* isso é compatível com seu nominalismo: explicar em que sentido coisas podem realmente pertencer ao mesmo tipo, se cada coisa - substância e forma - é particular. Para muitos pensadores, as questões semânticas e ontológicas sobre os universais são intimamente relacionadas. Muitos realistas, por exemplo, dizem que as coisas pertencem ao mesmo tipo porque cada uma compartilha das mesmas propriedades universais, e que predicados para propriedades se referem a esses universais reais. Para Abelardo, no entanto, as duas questões são distintas de forma nítida. Ele aborda a questão ontológica de forma menos aberta e clara do que a semântica, e sua solução, na medida em que ele tem uma, é surpreendente. (MARENBNON, 1997, pp. 174-175)

O que é destacado por Marenbon é que o trato destas questões possui duas origens: uma ontológica e outra semântica. Por um lado, Abelardo necessita explicar de que forma essas coisas particulares são reunidas em um universal; de outro, precisa explicar tanto como o universal nomeia os particulares quanto como ele significa, no sentido de gerar uma intelecção de algo⁵. Ao gerar a intelecção, o universal possui um problema: não há uma coisa subordinada (*res subiecta*) a esse ato mental, uma vez que não há no mundo *res* que seja universal. Desse modo, o *magister palatinus* precisa encontrar uma coisa sob a qual possa estabelecer uma intelecção. Significar pode ser aqui entendido como “gerar um pensamento de x em alguém” (MARENBNON, 1997, p. 182). Conforme aponta Marenbon, “a estratégia de Abelardo, aqui no Comentário à *Isagoge* da *Logica*, é identificar um x que não seja uma coisa” (1997, p. 185). Portanto, nesse artigo mostraremos como o peripatético do Pallet responde a cada uma dessas questões e o modo como estas retornam na resposta final de Abelardo às questões de Porfírio.

1. A CAUSA COMUM

No início de sua discussão sobre a causa comum, Abelardo elucida de que modo um singular pode ser predicado por um universal:

Cada um dos homens, distintos uns dos outros, embora difiram tanto pelas próprias essências quanto pelas formas - como lembramos acima ao investigarmos a física da coisa - se reúnem nisto que são homens. Não digo no homem, já que nenhuma coisa é homem exceto uma coisa distinta, mas no ser homem. Ora, ser homem não é homem ou coisa alguma, se o considerarmos com mais cuidado, assim como não estar num sujeito não é alguma coisa, como também não é não ser suscetível de contrariedade ou não ser suscetível de mais ou menos, no que, todavia, Aristóteles diz que todas as substâncias se reúnem. (*LI*, 19)

A causa da imposição dos nomes é que eles se reúnem a partir de um aspecto; note-se que ao colocar em questão esta reunião do universal, ele retoma não só a doutrina do realismo da não-diferença, mas também à *Isagoge*, conforme aponta De Libera (1999, p. 373). No entanto, o aspecto no qual eles se reúnem não é uma coisa,

⁵ A palavra *significar* pode ser entendida de dois modos, segundo De Libera: “(a) em um lato senso, *quodammodo* [de que modo], um nome universal significa por denominação, isto é, nomeando os particulares que formam sua extensão; (b) em sentido próprio, *significar* quer dizer engendrar um conceito no espírito” (DE LIBERA, 1999, p. 372). O uso de Bertelloni do termo, que abordaremos no próximo tópico, é próximo ao sentido (a), de tal modo que a causa comum aparece como função significativa para o autor (1988, p. 4). O modo pelo qual Marenbon o utiliza é o sentido (b).

mas sim no ser homem (*esse hominem*) ou nisto que são homens (*quod homines sunt*). Ser homem não é uma coisa na qual os particulares se combinam, e não pode ser assim, pois a existência dessa coisa comum seria ontologicamente insustentável a partir do ponto de vista abelardiano. Além disso, conforme denota Bertelloni (1988, p. 4), há uma identificação entre a *causa comum*, o *ser homem* e o que *são homens*. A causa comum da imposição do nome é, portanto, que esse indivíduo seja verdadeiramente homem, possuindo as características que são presentes em outros homens. Diz Bertelloni:

Precisamente, o fato de que os indivíduos aludidos pelo universal são homens – e, em geral, o fato de que esses indivíduos sejam isto ou aquilo – é o que possibilita que o universal seja um signo. Daí que a correta compreensão do pensamento de Abelardo acerca desta identificação entre a *causa communis* e o fato *quod homines sunt* exige ter em conta que a capacidade significativa do universal depende diretamente do fato, ou, o que é o mesmo, da circunstância fatídica de que os indivíduos sejam isso ou aquilo, e de que não sejam isso ou aquilo. Em outros termos, essa capacidade significativa não está ligada com o *quid* senão com o *quod sunt*. Usando uma linguagem extemporânea, pode dizer-se que a capacidade significativa do universal tem seu fundamento na *existência* dos indivíduos e não na sua *essência*. (BERTELLONI, 1988, p. 4)

Bertelloni pontua que o fundamento da significação, do ponto de vista da nomeação, é o fato de que a coisa é. É, portanto, de acordo com sua existência, e não desua essência, termos que, como aponta o próprio comentador, são extemporâneos a Abelardo, mas seu uso aqui é possível. Resta entender como a existência de um indivíduo pode ser considerada como causa para o universal. Acompanhemos o que diz o peripatético do Pallet:

Parece, porém, inadmissível que tomemos a combinação das coisas de acordo com aquilo que não é alguma coisa, como se uníssemos no nada as coisas que são; por exemplo, quando dizemos que este e aquele combinam no *estado de homem*. Mas não entendemos senão que eles são homens e, de acordo com isso, explico-me, que são homens, ainda que não apelemos para nenhuma essência. Chamamos de estado de homem o próprio ser homem, que não é uma coisa e que também denominamos causa comum da imposição do nome a cada um, conforme eles próprios se reúnem uns com os outros. Às vezes, porém, designamos causa também aquilo que não é alguma coisa, como quando se diz: “Ele foi espancado porque não quis ir ao foro”. “Não quis ir ao foro”, que é apresentado como causa, não é essência alguma. Assim, também podemos chamar de estado de homem as próprias coisas estabelecidas na natureza do homem, das quais aquele que lhe impôs a denominação concebeu a semelhança comum. (LI, 19)

Nesse passo em que Abelardo expõe o que pensa ser tal causa comum, pela qual o nome universal é imposto, podemos notar a retomada da noção de *status rei*, o estado como a coisa se apresenta, da qual tratam os dialéticos, em oposição aos gramáticos⁶.

6 “Observe-se, porém, que a ligação de construção, da qual tratam os gramáticos, é distinta da de predicação, que é considerada pelos dialéticos, pois, por força da construção, podem ligar-se igualmente bem pelo ‘é’, ‘homem’ e ‘pedra’. [...] Assim, a ligação de construção é boa todas as vezes que apresenta uma sentença correta, quer seja assim quer não. No entanto, a ligação de predicação, que aqui consideramos, diz respeito à natureza das coisas e à apresentação da verdade do seu estado” (LI, 17).

Além disso, nessa passagem, o *magister* identifica esse *status rei* também como causa comum, conforme indicado por Bertelloni (1988, p. 4).

Diante disso, surge o problema que pode ser colocado nestes termos: como algo, que não é uma coisa, pode reunir em si algo a fim de que seja causa comum da imposição do nome? Em termos mais próximos da Filosofia da Linguagem contemporânea, como algo que não é uma coisa poderia reunir em si uma extensão de um conceito? A causa dessa imposição de nomes, como demonstra Abelardo, é um fato. O que o autor compreende aqui, conforme aponta Wenin (1982, p. 429), é que nem sempre a causa de uma punição infligida a alguém é uma coisa. “Não quis ir ao foro” não é coisa alguma, mas ainda assim é a causa do espancamento. O fato, como aponta De Libera, é “distinto das coisas singulares e dotado de um modo de existência diferente daquele das coisas” (1999, p. 373). O que se constitui como novidade é que isso que é chamado de existência não é uma coisa, para que seja corpórea ou incorpórea.

Esse estado dá estabilidade ao universal, como diz Christian Wenin:

Mas a razão para a predicação correta, se não é constitutiva de uma coisa, é baseada na semelhança de seres humanos reais; o estado de homem, embora não constitua coisa alguma, não é apenas uma qualidade de minha inteligência individual e transitória, [ele] é pensado por vários sujeitos, tem uma estabilidade que não possui o ato individual de conhecimento do sujeito concreto, que o pensa e é autorizado pela semelhança das coisas reais. (WENIN, 1982, p. 430)

O comentador evidencia que a teoria dos universais de Abelardo não trata de uma tese subjetivista, uma vez que retira qualquer coisa do mundo que seja universal. Do contrário, o estado da coisa confere à teoria abelardiana a capacidade de ser objetiva. A razão da predicação, preocupação dos dialéticos, é algo que é notado por todos. É o próprio fato de que a coisa é o que ela é. Esse estado de homem é “a constelação de propriedades particulares repetidas em cada homem” (DE LIBERA, 1999, p. 373), o que nos remonta à questão da intensão, ou seja, quais são essas propriedades particulares pelas quais houve a imposição do nome. O conceito *homem* só gera uma extensão na medida em que existe um dado factual: os indivíduos que lhe ocupam são homens.

Em outras obras (na *Dialectica* e no *Super Peri Hermeneias*, este último que também compõe a *Logica Ingredientibus*), Abelardo propõe a ideia de um impositor original, que ligaria um grupo de sons a um grupo de coisas singulares, nas quais houvesse notado uma característica em comum.⁷ A intensão é, como já dito, essa característica que é considerada para a imposição do nome. Desse modo, a causa da imposição, ao mesmo tempo em que se atrela a realidade, não é dada de forma imediata por ela, mas é dada a partir da interação entre o indivíduo e sua capacidade de notar certas características comuns às coisas singulares.

2. A SEMELHANÇA COMUM⁸

7 Ver MARENBNON, 1997, p. 183.

8 Há uma equivalência no vocabulário abelardiano que doravante será bastante explorada por fins estilísticos. Por vezes, referiremo-nos à semelhança comum pelo termo forma comum ou conceito comum, porque é dizer o mesmo.

Após expor o que é a causa comum pela qual os nomes universais são impostos a diferentes coisas singulares, Abelardo passa a tratar sobre o tipo de intelecção que eles fixam, ou seja, o que eles significam em sentido próprio. Esse é, provavelmente, o ponto mais denso da *Super Porphyrium*, visto que ocupa as páginas 20 a 27 da edição de referência de Bernhard Geyer. Primeiramente, o autor trata da natureza das intelecções em geral, ponto em que podemos compreender certa psicologia abelardiana. Após isso, resta-lhe dizer qual a natureza da intelecção do universal, uma vez que não há uma coisa subordinada a essa intelecção. Por último, o peripatético do Pallet lidará com uma teoria abstracionista.

Preliminarmente, é necessário pontuar que o que se encontra na obra analisada sobre psicologia e teoria do conhecimento não é a forma final que Abelardo dá a esses temas, mas sua primeira fase. De fato, na própria *Logica Ingredientibus*, no comentário *Super Peri Hermeneias*, há novas considerações feitas pelo autor sobre essa questão. De Libera diz:

Característica da primeira fase é a afirmação que a intelecção, não tendo nem instrumento, nem objetos corpóreos (literalmente: “para o qual o espírito dirige a ação de sua inteligência”), tem seu objeto constituído por uma *similitudo* da coisa, que o espírito mesmo produz. Esta *similitudo* não é a própria intelecção, mas seu objeto ou, para dizer melhor, seu conteúdo: um *fictum*, capaz de servir de substrato aos atributos simulados, mas que, sendo imaginário, não é nenhuma substância nem um acidente. (DE LIBERA, 1999, p. 385)

De Libera aponta aqui o que aparece centralmente no texto de Abelardo. Primeiramente, diferentemente das sensações que atuam por meio dos sentidos, a intelecção não possui um instrumento, lidando com uma semelhança da coisa. Tal semelhança não é nem substância nem acidente. Na segunda fase, o autor trata de três tipos de conhecimento, que são distintos por suas origens: a sensação, a imaginação e a intelecção. Na terceira fase, discute-se sobre o papel da imaginação no escopo do conhecimento (DE LIBERA, 1999, pp. 385-386).

Outro ponto preliminar importante é que o autor não tem acesso direto ao *De Anima* de Aristóteles, obra central do filósofo sobre o tema. Seu acesso a esse tratado do Estagirita se dá através de um comentário de Boécio ao *De interpretatione*, em que o último dos Romanos e o primeiro dos filósofos faz uso do que fora apresentado no *De Anima* para explicar a questão sobre a relação entre as palavras e as afecções da alma. Há ainda outra dificuldade preliminar, que é sobre o conceito de *phantasia*, que, conforme aponta De Libera (1999, p. 377), é um termo polissêmico, cujo sentido é pouco claro no próprio texto aristotélico. Esse termo, traduzido por *imago* (*phantasia*) ou *imaginatio* (*phantasma*)⁹, não resultou mais claro do que a dificuldade apresentada no texto aristotélico original.

2.1. QUAL A NATUREZA GERAL DAS INTELECÇÕES

Abelardo inicia por uma distinção sobre a natureza da intelecção. Trata-se aqui de caracterizar a sensação como algo que é exercido “apenas por meio de instrumentos

⁹ Segundo Hamelin (2012, p. 294), de fato, Boécio parece ter sido o responsável pela introdução desses termos na Filosofia latina. Tomás de Aquino, no século XIII, optará por transliterar a palavra do grego.

corpóreos” (LI, 20), enquanto a inteligência “não precisa de nenhum instrumento corpóreo” (LI, 20). Não havendo instrumento corpóreo, a inteligência também não possui um corpo subordinado a ela, podendo ater-se à “semelhança da coisa que o próprio espírito elabora para si mesmo” (LI, 20). Abelardo exemplifica:

Donde, se a torre for destruída ou estiver à parte, a sensação que nela atuava perece, enquanto a inteligência permanece, (I) *se a semelhança da coisa foi retida pelo espírito*. Todavia, assim como a sensação não é a coisa sentida para a qual se dirige, assim também a (II) *a inteligência não é a forma da coisa que ela concebe*, mas a inteligência é uma certa ação da alma, pela qual é chamada de inteligente, e a (III) *forma para a qual se dirige é uma certa coisa imaginária e fictícia, que o espírito elabora para si quando quer e como quer*, como são aquelas cidades imaginárias vistas durante o sono ou como aquela forma de um edifício a ser construído que o artesão concebe como (IV) *semelhança e modelo da coisa a ser produzida e que não podemos chamar nem de substância nem de acidente*. (LI, 20, grifo nosso)

Pelo exemplo que nos é fornecido pelo autor, podemos compreender a diferença da inteligência para a sensação. A inteligência pode inteligir sobre a torre, ainda que ela esteja destruída completamente, enquanto a sensação necessita da coisa presente. Em nossos grifos, buscamos salientar pontos importantes para a compreensão do texto. No grifo (I), Abelardo destaca a existência de uma capacidade retentora, que chamamos contemporaneamente de memória, que distingue a sensação da inteligência. Segundo De Libera (1999, p. 388), essa capacidade ocorre como uma das funções da própria imaginação, que é capaz de reter a imagem de uma coisa sensível já percebida. A imaginação, como é próprio à tradição aristotélica, pertence à sensibilidade.

Já no grifo (II), o autor se faz claro ao distinguir a inteligência da forma que é concebida pelo espírito. A inteligência é a ação da alma pela qual esta pode ser chamada de inteligente, que pode ser orientada por uma forma que ela mesma concebe, conforme a sua vontade. Essa forma, como destacado no grifo (III), é fictícia, sendo inteligência e objeto, aponta De Libera, “irredutíveis um ao outro” (1999, p. 406). Além disso, o espírito elabora essa forma quando quer e como quer, havendo um aspecto intencional dessa construção. A comparação do autor com as cidades imaginárias que aparecem nos sonhos, ou com a forma do edifício antes de ser construído, é esclarecedora nesse sentido. Tal exemplo aponta para o que é chamado por Bertelloni (1988, p. 8) de “*forma imaginaria*” / “*imago ficta*”, a qual não é, conforme apontado no grifo (IV), “nem substância, nem acidente” (LI, 20). Desse modo, elas não possuem característica ontológica, sendo do domínio do epistemológico. De fato, a forma imaginária constitui um tipo de inteligência, havendo ainda a inteligência sobre a forma comum e a forma própria, que analisaremos em momento oportuno.

Na sequência disso, o autor reafirma que tal semelhança da coisa não é o mesmo que a inteligência. A semelhança da coisa é produzida pelo espírito da mesma forma que aquelas “cidades imaginárias”, ou seja, é produzida pela imaginação, enquanto a inteligência é um ato da alma, que permite que se chame a ela de inteligente. De certo modo, a forma aparece como algo propedêutico à inteligência, uma preparação da alma para a sua ação própria.

Nessa altura de seu pensamento, o autor ainda não diferencia os papéis de intelecção, sensação e imaginação, de forma tão clara¹⁰. Aqui Abelardo ao menos compreende que, quando a coisa é presente às sensações, a intelecção pode inteligir sobre ela sem recorrer à semelhança da coisa. Não havendo a coisa, na *Logica Ingredientibus*, o peripatético do Pallet destaca que a alma cria, a partir da imaginação, uma imagem pela qual ela pode inteligir. O que é imprescindível é uma imagem para que haja intelecção. Nosso entendimento só é capaz de compreender as coisas através da criação/recepção de imagens dessas coisas. Resta compreender como ocorre a intelecção do universal, uma vez que não há coisa de onde provenha a imagem que será inteligida.

2.2. A INTELECÇÃO DOS UNIVERSAIS

Neste ponto, cumpre compreender a qual imagem o intelecto do ouvinte é levado diante das palavras *homem* ou *Sócrates*. Diz o *magister pallatinus*:

Donde, quando ouço, "homem", uma certa semelhança surge em meu espírito, a qual se relaciona de tal modo com cada um dos que é comum a todos mas não é própria a nenhum. Quando, porém, ouço "Sócrates", surge uma certa forma no espírito que exprime a semelhança de uma pessoa determinada. Daí, por meio desse vocábulo "Sócrates", que introduz no espírito a forma própria de um único, uma coisa é certificada e determinada, ao passo que por "homem", cuja inteligência se baseia na forma comum de todos, a própria comunidade leva à confusão, de modo que não inteligimos de qual se trata dentre todos. (LI,21-22)

O filósofo acrescenta aqui mais dois tipos de forma nas quais podem ser baseadas uma intelecção: a forma própria (*forma propria*) e a forma comum (*forma comum*). A forma comum é a forma que dirige a intelecção ao segundo tipo de conceito, que é o *intellectus universalium*, ou *intellectus universalis nominis*, em que a ação da alma é dada a partir de um nome universal, sendo base da similitude gerada para cada nome universal, que é construída a partir daquilo que é comum a cada coisa designada por ele. Por exemplo, seria a imagem gerada pela palavra "homem" na mente, que não tem a mesma clareza do que a imagem gerada pelo nome "Sócrates". Não obstante, ela oferece um conhecimento demasiado confuso, dada a própria imagem que é gerada na alma a partir do nome universal "homem", por exemplo.

A forma própria é o conhecimento gerado por uma palavra (*vox*) particular. Tal conhecimento é claro e bem determinado, visto que a imagem gerada pelo nome particular, como "Sócrates", por exemplo, é clara e muito bem definida. Desse modo, a intelecção dos universais possui como características ser comum e confusa, enquanto a intelecção de uma palavra singular é seu oposto, tendo por características ser própria e bem definida (DE LIBERA, 1999, p. 414). A forma própria está relacionada a uma só pessoa, uma única coisa.

10 A relação entre sensação, intelecção e imaginação na filosofia de Pedro Abelardo só se torna clara no *Tractatus de intellectibus*, em que o autor expõe de forma mais madura seu pensamento acerca de uma psicologia. O *De intellectibus*, conforme aponta De Libera: "se caracteriza por uma completa mudança na análise sobre o papel da imaginação: aqui ele a reconhece como um papel puramente retentivo, memorial, que faz dela, para as coisas ausentes o que a sensação é para as coisas presentes. Em outras palavras: ela não colabora mais positivamente com a intelecção" (1999, p. 386).

Abelardo coloca-se um novo problema quanto à capacidade cognoscitiva do universal, que foi novamente esvaziada na distinção das três atividades do intelecto (*imago ficta, forma comum, forma propria*). Para ter conhecimento, seguindo Boécio, o autor admite que é necessário ter uma *res subiecta*, o que é próprio aos particulares. No entanto, o *magister palatinus* não renuncia a um certo tipo de conhecimento a partir do universal que, não obstante obscuro e confuso, não deixe de ser relevante¹¹. O problema colocado para a inteligência dos universais é aquele que fora levantado na aporia dos universais, em que Abelardo questiona, a partir da autoridade de Boécio, a capacidade significativa do universal. A resolução desse problema passa por encontrar de onde procede a inteligência do universal e de que modo ela será feita.

O primeiro passo argumentativo de Abelardo é levantar que “Boécio introduz isso naquela argumentação sofisticada pela qual mostra que a inteligência dos universais é vazia” (LI, 22). De fato, Boécio levanta sua objeção em meio a uma argumentação contra os universais¹². No entanto, tal argumentação não é sofisticada, como diz o peripatético do Pallet, mas segue ali toda uma tradição de comentários neoplatônicos a respeito da oposição entre conceitos autênticos e conceitos vazios. De Libera aponta que:

A afirmação de Boécio alegada aqui é sobre a noção de conceito autêntico, por oposição ao conceito vazio, elaborado a partir daquele alexandrino, de conceito derivado: um conceito verdadeiro, como temos visto, não pode ser derivado de uma coisa que não seja alguma coisa. Ele tem necessariamente uma realidade na base. (DE LIBERA, 1999, p. 417)

Essa afirmação feita por Boécio está longe de ser sofisticada, trata-se, segundo De Libera (1999, p. 418), de uma tese defendida pelo filósofo ao longo do *Segundo Comentário à Isagoge*, pela qual ele chega a uma teoria abstracionista, em que o conceito deriva do objeto, mas de forma abstraída dele.

Abelardo prossegue dizendo:

Podemos também chamar de coisa subordinada à inteligência, quer a verdadeira substância da coisa, como quando ela está presente ao mesmo tempo que a sensação, quer a forma concebida de uma coisa qualquer, isto é, na ausência da coisa, seja essa forma, como dissemos, comum, seja própria; digo comum quanto à semelhança de muitos que ela retém, embora, por outro lado, seja considerada em si como uma coisa una. Assim, pois, para mostrar a natureza de todos os leões, pode-se fazer uma pintura representando o que não é próprio a nenhum deles e, ao contrário, uma outra que pode ser ajustada para distinguir qualquer um deles e que revele algo próprio dele, como se for pintado coxeando, mutilado ou ferido pela seta de Hércules. Portanto, assim como se pinta uma figura comum das coisas e outra singular, assim também concebe-se uma comum e outra própria. (LI, 22)

O autor chama atenção à possibilidade de colocar como *res subiecta* a “verdadeira substância da coisa” (*vera substantia*), que ocorreria quando sentido e inteligência

11 É possível notar mais adiante que o que ocorre com o conhecimento do universal, para que este continue sendo relevante, é o fato de ele ser do mesmo nível que o conhecimento do particular ausente. A partir das noções de composição e divisão (o processo abstrativo em Abelardo), o conhecimento do universal é apenas a cognição de algo separadamente, enquanto o do particular ausente é dado por uma operação de composição e divisão.

12 Sobre a resolução de Boécio ao problema dos universais ver Marenbon, 2003, pp. 17-42.

atentassem sobre o mesmo objeto. Por exemplo, diante deste texto, o leitor o entende na medida em que ele é recebido pelos sentidos. A inteligência, no entanto, não é refém dos sentidos completamente, sendo possível a ela entender na ausência da *vera substantia* a partir da forma própria ou comum. Abelardo nos oferece um belo exemplo ao tratar do leão. Ao pintar o leão é possível criar uma imagem que não seja própria a nenhum deles, mas que revele a natureza comum a todos, como também é possível pintar um deles, apontando características que lhe são próprias. Embora sem conhecer a totalidade dos textos aristotélicos sobre o assunto, Abelardo toca aqui em um ponto relevante: qual é o papel da imagem no processo intelectual. Uma imagem pode representar a natureza de todos os leões, ainda que nenhum distintamente, assim como pode representar a natureza de um leão distinto e particular. Com efeito, o que importa para o autor aqui é o fato de que estas imagens são construções da imaginação, são *forma concepta*, são similitudes (que é o mesmo que forma em Abelardo, segundo De Libera 1999, p. 420). Portanto, nem mesmo a inteligência do particular lida com uma coisa, mas com sua similitude, sendo assim, também a inteligência do universal lida com uma similitude, que em seu caso será a *forma comum*.

2.3. O NOME UNIVERSAL SIGNIFICA A FORMA COMUM

Abelardo passa agora a tratar se o nome universal significa verdadeiramente a forma comum. Seu argumento será desenvolvido em dois sentidos: primeiro, o autor observa se as autoridades concordam com o enunciado proposto, conforme o qual o nome universal é significado por essa similitude, sua análise retomará Prisciano, Platão e Aristóteles; segundo, a razão precisa também concordar com isso. Os comentadores são concordes ao dizer que o universal possui uma tripla significação na *Super Porphyrium*. Eles significam: as realidades que nomeiam pela causa comum, a inteligência e a forma comum (BERTELLONI, 1988, pp. 17-18; CARRIER; LAFLEUR, 2012, p. 111).

Atenhamo-nos ao trecho sobre Prisciano:

Com efeito, no primeiro livro das *Construções*, Prisciano, depois de haver mostrado a imposição comum dos universais aos indivíduos, parece ter-lhes acrescentado uma outra significação, isto é, a respeito da forma comum, dizendo: “aquilo pelo que os gêneros ou as espécies das coisas da natureza são mostrados também pode ser próprio às formas gerais e especiais das coisas que estão constituídas inteligivelmente na mente divina antes que apresentassem nos corpos.” Trata-se nesse passo de Deus como de um artesão a ponto de construir alguma coisa, que concebe de antemão em sua alma a forma exemplar da coisa a ser construída, à semelhança da qual trabalharia e, quando uma coisa verdadeira é construída à sua semelhança, então se diz que ela se manifesta no corpo. (*LI*, 22)

Acompanhando a leitura feita por Carrirer e Lafleur (2012) desse ponto, podemos notar que Abelardo mostra-se como um platônico, a seu modo, porém, sem tornar-se um realista (CARRIRER; LAFLEUR, 2012, p. 92). Deus conceberia certas formas, assim como o artesão, no entanto, as formas concebidas por ambos são radicalmente diferentes. As formas concebidas por Deus são aquelas que dão origem à própria criação, o que indica, a partir da leitura dos comentadores (CARRIRER; LAFLEUR, 2012, pp. 100-101), que essas são os próprios estados comuns, a *causa communis*.

Na sequência, Abelardo diz:

Todavia, essa concepção comum é convenientemente atribuída a Deus, mas não ao homem, porque aquelas obras são estados gerais ou especiais da natureza e não do artífice, tal como o homem, a alma ou a pedra são obras de Deus, ao passo que uma casa ou uma espada são obras do homem. Donde estas, casa e espada, não serem obras da natureza como aquelas, nem as suas denominações serem de substância, mas de acidente e, por isso, não são nem gêneros nem espécies últimas. Daí também tais concepções por abstração serem convenientemente atribuídas à mente divina, mas não à humana, porque os homens, que conhecem as coisas apenas pelas sensações, raramente ou nunca se elevam a uma simples inteligência desse tipo e o caráter sensível e exterior dos acidentes impede-os de conceber de modo puro as naturezas das coisas. Deus, porém, a quem todas as coisas que criou são patentes por si mesmas, e que as conheceu antes que fossem, distingue cada um dos estados em si mesmo e a sensação não é empecilho para Aquele que é o único a possuir uma verdadeira inteligência. (LI, 23)

Abelardo aqui realiza uma importante distinção entre a inteligência divina e a inteligência humana. Deus, que possui uma inteligência simples, pode conhecer as coisas diretamente, sem possuir sensação delas, uma vez que Ele as criou, enquanto o homem necessita da sensação para entender. O autor aproxima-se assim de uma tradição profundamente aristotélica, notadamente, o processo de conhecimento exposto nas primeiras linhas da *Metafísica*, sem possuir conhecimento do texto. Ele aponta para a necessidade do homem de haver uma sensação da coisa primeiro para conhecer, uma vez que daquilo que não temos sensação possuímos “mais opinião do que inteligência” (LI, 23).

Nas passagens citadas, acompanhando novamente a leitura de Carrier e Lafleur (2012, pp. 99-101) podemos notar três distinções importantes para que compreendamos a necessidade da abstração. Primeiro, como já notamos, Abelardo distingue as formas que existem na mente divina no ato criador, daquelas que existem apenas no ato da criação e são obras de Deus, que são distintas da criação, mas ao mesmo tempo concomitantes, “quase simbióticas” (CARRIER; LAFLEUR, 2012, p. 99) às realidades verdadeiras.

Em segundo lugar, há a distinção entre as obras de Deus, e as obras do artesão humano. As obras de Deus possuem denominação de substâncias, representando “estados gerais ou especiais da natureza e não do artífice” (LI, 23), enquanto, segundo os comentadores:

as obras do artesão humano - que não são obras de Deus e suas naturezas não são “nem gêneros, nem espécies especialíssimas”, e cuja denominação são de acidente: existe, portanto, uma lacuna real entre o natural e o artificial, de modo que as habilidades artesanais do homem, que podem metaforicamente nos informar sobre a dinâmica da atividade criativa de Deus, não possuem, é claro, de maneira alguma, a [mesma] eficácia, e não nos livra, longe disso - o ponto que segue a ilustra - , de todos os segredos epistêmicos.” (CARRIER; LAFLEUR, 2012, p. 100)

Desse modo, como já dito, apenas a inteligência divina aparenta conhecer de forma não abstrativa as espécies e os gêneros. O homem, representado na passagem pelo artesão, nunca as conhecerá diretamente, mas sim através de uma abstração.

Por último, é necessário distinguir a concepção comum das realidades daquelas que são obtidas via processo abstrativo. De fato, segundo os autores, Deus conhece tanto a concepção comum elaborada pela mente humana quanto as causas comuns antes mesmo dos homens, uma vez que criou todas as coisas. Por seu privilégio de possuir uma inteligência simples, consegue conhecer todas essas concepções diretamente, sem necessitar do processo abstrativo. O homem, que realiza esse processo, só é capaz de chegar até elas através da abstração, sendo incapazes de conhecer a natureza pura. Segundo os autores, trata-se de:

Uma distinção que, mesmo que tenha sido julgada ostensiva e se esforçando para conseguir um uso deliberadamente tendencioso de uma autoridade prisciana não suportada por si mesma, realmente desempenha um papel capital pelo anúncio implícito de desenvolvimentos futuros sobre a abstração. (CARRIER; LAFLEUR, 2012, p. 101)

Dessa forma, concordando também com De Libera (1999, p. 444), somente Deus possui conhecimento dos conceitos comuns diretamente. A tese de Prisciano, desenvolvida por Abelardo, mostra que os termos universais são como nomes próprios para os conceitos comuns, gerando uma extensão confusa, mas que servem para orientar o espírito do ouvinte para esses conceitos. De Libera destaca que:

Os nomes universais têm portanto duas propriedades semânticas: uma extensional - eles significam confusamente a pluralidade de coisas que eles nomeiam -, e a outra intensional - eles orientam o espírito para um conceito comum a estas coisas. (DE LIBERA, 1999, p. 445)

Abelardo fundamenta-se ainda em outras autoridades: Platão, Aristóteles, Porfírio e Boécio. Tais autoridades são citadas nominalmente ao longo das páginas *LI*, 23-24. De certo modo, a tentativa do filósofo é de provar que todas as autoridades são concordes ao apontar que os nomes universais significam a forma comum, ou seja, geram a forma comum como imagem na intelecção, funcionando como coisa subordinada ao intelecto. Anteriormente, o autor já havia apontado que nem mesmo a intelecção do singular é feita a partir da coisa diretamente, mas a partir de certa semelhança. Aqui, ele tenta provar que é possível que a semelhança comum a todas as coisas particulares, mas não pertencente a nenhuma, seja, ela mesma, a intelecção do universal, ao menos do ponto de vista dessas autoridades. Abelardo compreende que, mesmo em Boécio, os universais são como nomes próprios, quando este afirma que o “pensamento coligido da semelhança de muitos é um gênero ou uma espécie” (*LI*, 24).

O movimento final, e, provavelmente, o ponto central da argumentação é o seguinte:

Aduzidas *as autoridades* que parecem assegurar que as formas comuns concebidas são designadas pelos nomes universais, *a razão* também parece concordar. Com efeito, que outra coisa é concebê-las pelos nomes, senão serem significadas por eles? Mas, certamente, uma vez que nós admitimos que elas são diferentes das intelecções, já surge, além da coisa e da intelecção, uma terceira significação dos nomes. O que, embora não se ampare em *autoridade* alguma, não é contrário

à razão. (LI, 24)

O que o autor apresenta aqui retoma aquilo que é afirmado sobre significação, no sentido de gerar uma intelecção, como ressalta John Marenbon (1997, p. 182). Nesse sentido, Abelardo está reafirmando uma tese que, embora sem o acesso direto ao *De Anima* de Aristóteles, parece profundamente aristotélica: a alma nada entende sem imagem. No caso em questão, o que se gera no ouvinte a partir da recepção, através do sentido da palavra *homem*, é a forma comum, uma semelhança criada pela própria intelecção para que possibilite a mesma. No entanto, semelhança comum não é o mesmo que a intelecção, como dito acima (LI, 21), donde resta concluir que a significação do universal é tripla, como já afirmamos: significando certas realidades particulares através da nomeação, como significa também a intelecção que é possível através dele, e, por último, a forma comum que é trazida à tona quando é escutado/lido.

Após isso, Pedro Abelardo é capaz de responder àquela terceira pergunta que ele mesmo havia formulado, que se encontra no início de nosso texto¹³. O autor indica que um vocábulo é denominado universal em virtude tanto da causa comum quanto da concepção comum, sendo que a causa comum, uma vez que diz respeito à natureza da coisa, tem precedência.

2.4. A ABSTRAÇÃO ABELARDIANA

Abelardo lida agora com a questão do universal constituir-se como uma intelecção vazia. De Libera (1999, p. 452) aponta que nesse momento o *magister palatinus* lida com dois problemas. O primeiro é explicar como ocorre a intelecção dos universais por abstração. O segundo é justificar porque essas intelecções são consideradas isoladas, nuas e puras, sem, no entanto, serem consideradas vazias.

Ele diz:

Tratemos, em primeiro lugar, da abstração. Assim, deve-se saber que a matéria e a forma apresentam-se sempre misturadas uma com a outra, mas a razão do espírito tem o poder de ora considerar a matéria por si mesma, ora dirigir a atenção só para a forma, ora conceber ambas misturadas. Por certo, os dois primeiros são por abstração, pois abstraem algo dos que estão reunidos para considerarem sua própria natureza. Mas o terceiro é por conjunção. (LI, 25)

O intelecto possui a capacidade de considerar separadamente certas coisas que se encontram no indivíduo particular. Uma vez que há matéria e forma num composto, Abelardo compreende que o intelecto é capaz de considerar em um momento a matéria, em outro a forma, fornecendo assim certa “atenção discriminante” (CARRIER; LAFLEUR, 2012, p. 105). A abstração constitui-se para o *magister*, portanto, como uma capacidade da alma inteligente de focar em determinado aspecto do indivíduo. A conjunção, chamada também de síntese por Gandillac (*apud* DE LIBERA, 1999, p. 452), é uma capacidade de juntar as coisas que outrora foram separadas. De fato, o filósofo não deixa claro se essa capacidade de conjunção junta todas as coisas, formando unicórnios, montanhas de ouro, e outros exemplos bastante comuns quando se

13 A saber: “se o vocábulo é denominado comum em virtude da causa comum na qual as coisas se reúnem ou em virtude da concepção comum ou em virtude de ambas simultaneamente” (LI, 19).

trata desta capacidade. O que ele deixa claro mais adiante é que ela é utilizada na intelecção do particular, e somente é possível após um processo de abstração, sendo mais complexa que essa última.

É importante notar que Abelardo está repetindo conceitos determinadamente boecianos enquanto constrói sua teoria abstrativa. No entanto, ele a reformula, em especial ao trazer para a discussão termos próprios ao seu tempo, como essência material, formas (compreendida como a junção entre diferença específica e acidentes). Contudo, o autor não deixa de colocar o mesmo problema, e a mesma resolução que sua fonte levanta nesta discussão: o fato é que o conhecimento a partir da abstração é diferente do modo como a coisa se encontra na realidade¹⁴. Ele diz:

E quando digo que atento para ela apenas enquanto ela tem este algo, aquele “apenas” refere-se à atenção, não ao *modo de subsistir*, pois, de outra sorte, a intelecção seria vazia. De fato, a coisa não tem apenas isso, mas é atendida apenas como tendo isso. Entretanto, diz-se que de certa maneira é inteligida de modo diferente daquele como é, não evidentemente num outro estado do que é, como foi dito antes, mas nesse estado de modo diferente, *pois o modo de inteligir é diferente do modo de subsistir*. (LI, 25)

Este argumento tratando da distinção dos modos de ser e de inteligir do universal, parece-nos boeciano. O que Abelardo não abre mão aqui é que o universal não é nenhuma *res*, dizendo na sequência imediata:

Com efeito, esta coisa é inteligida separadamente da outra, mas não como separada, pois, enfim, ela não existe em separado; a matéria é percebida puramente e a forma simplesmente, quando nem uma é puramente nem a outra, simplesmente, de modo que tal pureza ou simplicidade revertam à inteligência da coisa e não à sua subsistência, de tal maneira que, por certo, são modos de inteligir e não de subsistir. (LI, 25)

A intelecção dos universais não é de nenhum modo vazia, pois considera-se o modo de inteligir e não o de subsistir. A intelecção abstrativa (seja universal ou singular) não atribui à coisa uma propriedade que não seja sua, apenas compreende separadamente algumas dessas propriedades. A intelecção, por exemplo, é incapaz de atribuir a algo uma existência. Sendo assim, a abstração não constitui um intelecto vazio, pois não atribui a nenhuma coisa propriedade que ela não tenha, o que para Abelardo seria uma intelecção vazia (BERTELLONI, 1988, p. 21). Bertelloni aponta uma importante distinção feita pelo autor, que é central para a compreensão do que é defendido por ele aqui. Diz o comentador:

Mais ainda, o que a abstração conhece, o conhece *separadamente*, mas nunca *separado*. Esta distinção entre *separatim* e *separata*¹⁵ sugere que em toda esta elaboração da teoria da abstração está presente uma tácita ideia do *como se*. A abstração conhece uma propriedade *como se* ela existisse tal como ela é conhecida, isto é, *separatim*, mas sem deixar de notar que essa propriedade não existe separada. (BERTELLONI, 1988, p. 21)

14 Boécio efetua uma distinção entre o modo de ser e conhecer do universal. Sobre esse tema ver o artigo de Bertelloni, 2010.

15 *Separatim* (separadamente) e *separata* (separada).

Desse modo, a resposta ao primeiro problema é que a intelecção por abstração não é vazia, uma vez que não compreende a propriedade diferente do modo como ela se encontra, ou seja, compreende a propriedade separadamente, sem lhe atribuir uma subsistência separada.

Abelardo conclui que:

De fato, as intelecções dos singulares também se fazem por abstração, uma vez que se diz, por exemplo: esta substância, este corpo, este animal, este homem, esta brancura, este branco. Na verdade, por meio de “*este homem*” atento apenas para a natureza do homem, mas referida a um certo sujeito, ao passo que por meio de “*homem*” atento para aquela mesma natureza simplesmente em si mesma, não referida a qualquer dos homens. Portanto, a intelecção dos universais é com razão, denominada isolada, nua e pura; isolada, sem dúvida, das sensações, porque não percebe a coisa como sensível; nua, quanto à abstração de todas ou de algumas formas, e completamente pura, quanto à distinção porque nenhuma coisa, quer seja matéria, quer seja forma, é certificada nela, razão pela qual chamamos antes uma concepção desse tipo de confusa. (LI, 27)

Como já havíamos adiantado, a intelecção de um singular também se faz por abstração. A conjunção compreende que houve uma abstração prévia, para que se junte corporeidade a este homem, duas propriedades distintas. Quando o ouvinte compreende a expressão *este homem*, a atenção se direciona sobre a natureza *homem* em conjunto a uma certa substância particular. Abelardo iguala em confusão a intelecção abstrata dos universais com a dos singulares (DE LIBERA, 1999, p. 471), uma vez que são ambos o mesmo processo, sendo que a conjunção se trata de um processo ainda mais complexo do ponto de vista abelardiano.

O conceito comum pode, portanto, ser chamado de confuso, mas não de inautêntico, uma vez que ele retém o que é conforme ao estatuto da coisa inteligida. Trata-se de uma intelecção que não concebe todas as propriedades da coisa, mas também não adiciona a essas coisas propriedades que não são suas. Desse modo, a intelecção, como conclui Abelardo, é isolada, nua e pura, mas não vazia.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo explicado suas próprias questões que versavam sobre a causa comum e a semelhança comum, pode se apresentar aqui o modo como Abelardo responde às questões de Porfírio¹⁶, como também a pergunta que está relacionada a elas¹⁷.

16 “A primeira é a seguinte: será que os gêneros e as espécies subsistem ou estão postos nas isoladas? Como se dissesse, será que têm verdadeiro ser ou consistem apenas na opinião? A segunda é, caso se conceda que são verdadeiramente, será que são essências corporais ou incorporais? A terceira, será que são separados dos sensíveis ou colocados neles? De fato, há duas espécies de incorpóreos, pois alguns podem permanecer na sua incorporeidade à parte dos próprios sensíveis, como Deus e alma; outros, porém, não podem de modo nenhum ser à parte dos próprios sensíveis nos quais são, como a linha sem o corpo, que é seu sujeito. Percorre essas questões da seguinte maneira ao dizer: *No momento, quanto aos gêneros e espécies, recusar-me-ei a dizer se subsistem etc.; se os próprios subsistentes são corporais ou incorporais, e se eles próprios, sendo qualificados de incorporais, são separados dos sensíveis etc., e relacionado com eles*” (LI 7-8).

17 “Podemos também explicar da seguinte maneira o ‘relacionado com elas’ de modo a acrescentarmos uma quarta questão, isto é: será que é necessário que tanto os gêneros como as espécies, enquanto são gêneros e espécies, tenham alguma coisa subordinada através da denominação ou se, destruídas as próprias coisas denominadas, então o universal poderia constar da significação da intelecção, como este nome ‘rosa’ quando não há nenhuma das rosas

Quanto à primeira questão, o autor a transfere do campo ontológico para o campo semântico. Enquanto a pergunta dizia respeito a subsistência de gêneros e espécies, Pedro Abelardo diz que:

A isso é preciso responder que, na verdade, significam pela denominação coisas verdadeiramente existentes, isto é, as mesmas que os nomes singulares e que, de modo algum, estão colados numa opinião vazia; contudo, de certa maneira, consistem, como ficou estabelecido, numa intelecção isolada, nua e pura. (LI, 28)

De fato, os universais não subsistem, mas significam, pela causa comum, coisas que verdadeiramente existem, que são as coisas particulares, denominadas pelos nomes singulares, da mesma forma que Sócrates pode ser denominado pelo seu nome, como também pelo universal *homem* de forma que esteja respeitado a verdade da coisa e o seu estado. Tal significação, contudo, não faz com que o universal se constitua em opinião vazia, como a opinião que temos de algo, por exemplo, um hircocervo¹⁸. Mas, conforme já vimos, constitui-se em uma intelecção isolada, nua e pura, pois, pela abstração, dá atenção a determinadas propriedades separadamente, porém não separadas, sem adicionar propriedades à coisa, mas considerando apenas algumas de modo discriminante. Portanto, o universal se constitui como um conceito autêntico, e não um conceito vazio.

A segunda pergunta, a essa altura, também sofre alteração por Abelardo. Uma vez que, ao responder a primeira questão, foi aceito que os universais significam realidades subsistentes, agora é preciso dizer não mais se os próprios universais são corpóreos ou incorpóreos, mas dizer se o que eles significam são subsistentes corpóreos ou incorpóreos (cf. LI, 28). A partir de sua teoria das intelecções dos universais, o autor permite-se afirmar que:

De um certo modo, os corporais, isto é, separados na sua essência, e os incorporais quanto à designação do nome universal, porque não os denominam separada e determinadamente, mas confusamente, como o ensinamos acima suficientemente. Daí também os próprios nomes universais serem chamados corpóreos quanto à natureza das coisas e incorpóreos quanto ao modo de significação, porque, embora denominem o que é separado, não o denominam separada e determinadamente. (LI, 29)

Dessa forma, os nomes universais denominam coisas corpóreas, como também incorpóreas. Ou seja, eles denominam a coisa particular, como também denominam um incorpóreo, que é a intelecção dos universais e a forma comum, pois, como já visto, é tripla a significação do universal.

Abelardo afirma na terceira questão que os universais significam tanto os sensíveis quanto as concepções comuns, que foram colocadas por Prisciano na mente divina, segundo a leitura que o filósofo faz dele.

Sobre a quarta questão, Abelardo responde:

Nós, de modo algum, admitimos que haja nomes universais quando, tendo sido destruídas as suas coisas, eles já não são predicáveis de vários, porquanto

às quais é comum" (LI 8).

18 Trata-se aqui de um animal mitológico que é metade bode, metade veado. É um termo que aparece em Aristóteles, no *Da Interpretação*.

nem são comuns a quaisquer coisas, como o nome da rosa, quando já não perduram mais rosas, o qual, entretanto, ainda é então significativo em virtude da inteligência, embora careça de denominação, pois, de outra sorte, não haveria a proposição: não há nenhuma rosa. (*LI*, 30)

Não havendo mais rosas, conclui Abelardo, o nome *rosa* já não pode ser admitido como um universal, uma vez que para ser universal ainda é necessário que ele predique há muitos. No entanto, esse nome ainda significa, pois é capaz de gerar inteligência. Não havendo nenhuma rosa, o nome rosa ainda faz sentido, pois engendra uma inteligência, porém, não se trata de modo algum de um universal, pois já não há mais os particulares.

Dessa maneira, a resposta de Abelardo de modo algum é contrária a qualquer um de seus princípios. Podemos notar, no decorrer do texto, que o autor demonstra a partir de seus argumentos que o fundamento do universal não é de forma alguma uma coisa. O motivo pelo qual o universal é imposto aos particulares é a causa comum. Apenas o fato de que algo seja o que realmente é, por sua natureza, possibilita que esse universal seja imposto ainda que parcialmente, pois há também a intensão dopositor original que concebe certa natureza que deve ser considerada para tal predicação, como a racionalidade. Além disso, não há também uma coisa subordinada ao universal pela qual ele é inteligido. Do contrário, a inteligência do universal basear-se-ia em uma semelhança comum, concebida pela própria alma, por sua própria vontade, para inteligir, sem que de modo algum esta se constituísse como uma inteligência falsa ou vazia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABELARDO, P. *Lógica para principiantes*. Trad: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

BERTELLONI, F. Pars construens- La solución de Abelardo al problema del universal em la 1ª parte de la *Logica "Ingredientibus"* (1ª parte). *Patrística et Mediaevalia*, Buenos Aires, vol. 8, pp. 39-60, 1987.

_____. Pars construens - La solución de Abelardo al problema del universal em la 1ª parte de la *Logica "Ingredientibus"* (fin). *Patrística et Mediaevalia*, Buenos Aires, vol. 9, pp. 4-25, 1988.

_____. O resultado do conhecimento no Segundo Comentário de Boécio à *Isagoge* de Porfírio. *Discurso*, São Paulo, vol. 1, n. 40, pp. 351-376, 2010.

HAMELIN, G. As fontes da Psicologia abelardiana. *Discurso*, São Paulo, n. 40, pp. 287-308, 2010.

LAFLEUR, Cl.; CARRIER, J. Triple signification des noms universels, intellection et abstraction dans la *Logica « Ingredientibus »* : Super Porphyrium d'Abélard. *Laval théologique et philosophique*, n. 681, pp. 91-128, 2012.

LIBERA, A. *L'art des généralités: théories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 1999.

MARENBON, J. *The philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Great medieval thinkers: Boethius*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Peter Abaelards Philosophische Schriften. I, Die Logica «Ingredientibus». 1, Die Glossen zu Porphyrius. H. von B. GEYER (ed.). Münster, Aschendorff (coll. «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen», Band XXI, Heft 1), 1919.

PORFÍRIO. *Isagoge*. Trad: G. Paiva. São Paulo: CEPAME, 2008. Disponível no site do CEPAME: <http://cepame.fflch.usp.br/traducoes>.

WENIN, C. La signification des universaux chez Abélard. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, vol. 80, n. 47, pp.414-448, 1982.

Recebido em: 30/Mar/2021 - **Aceito em:** 10/Ago/2021.

Michel Foucault: uma ontologia bélica?

Michel Foucault: a warlike ontology?

Felipe Luiz

Mestre em Filosofia pela Unesp

gumapoldo51@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-6446-0810>

Resumo: O presente trabalho analisa dois aspectos do pensamento ontológico do pensador francês Michel Foucault, os assim chamados belicismo e historicismo, ou seja, as suposições de que o ser é, concomitantemente, histórico e pode ser decifrado por um modelo belicoso, de conflito entre diferentes forças. Para tanto, valem-nos de algumas das fontes do filósofo professor do *Collège de France*, como Friedrich Nietzsche e Heráclito de Éfeso, e também empreendemos breves comparações com outra tradição, também belicista e historicista, a tradição dialética.

Palavras-chave: Foucault; belicismo; historicismo; estratégia; ontologia.

Abstract: *The present work analyzes two sides of the ontological thought of French philosopher Michel Foucault, the so called belicism and historicism, i. e., the suppositions that the Being is concomitantly, historical and can be deciphered by a warlike model, of conflict between different forces. For that, we use some sources of the Philosopher professor of the Collège de France, as Friedrich Nietzsche and Heraclitus from Ephesus, and also we make some briefly comparisons with another tradition, also belicist and historicist, the dialectical tradition.*

Keywords: *Foucault; belicism; historicism; strategy; ontology.*

Introdução

Na exegese de um pensador é comum se adotar divisões na obra, instrumentos próprios para auxiliar na organização da interpretação na compreensão mais acurada da arquitetura de um pensamento complexo. É assim com Platão, Hegel, Marx, por exemplo. O mesmo procedimento é aplicado sobre um dos pensadores mais influentes do último período, Michel Foucault. E, no caso deste, o que pareceria ser uma espécie de vantagem nesse gênero de abordagem — o fato de ele se valer de, ao menos, dois métodos muito bem demarcados, a arqueologia e a genealogia —, talvez complique a hermenêutica de seus escritos. Muito foi escrito sobre as fases de Foucault: Merquior (1985) e Habermas (1985) consideram que haja um único Foucault, dominado pelo mesmo *pathos*, embora forneçam explicações diferentes para este e tangenciem até mesmo uma unidade metodológica. Dosse (1993b) pensa que haja fundamentalmente duas fases, marcadas pelo que ele chama de virada genealógica, ou seja, a emergência de um novo método, com o qual novos problemas surgem; Veiga Netto (2007) defende que são três as fases, acrescentando à arqueologia e genealogia outro método, a *estratégia*; já Revel (2003), a seu turno, propõe quatro etapas de Foucault, ao considerar como parte plenamente integrante do *corpus* os trabalhos criptofenomenológicos da década de 50, mas ela elabora reservas a esse tipo de abordagem sequencialista. Como se vê, trata-se de uma discussão ainda em andamento, com múltiplos pontos de vista, todos bem fundamentados e com razões próprias.

Para adentrarmos nesse debate é mister se atentar para o fato de que Foucault nos deixou pistas que podem contribuir para aclará-lo. Como se pode notar, é menos em torno da temática e mais em função do método que se costuma ordenar o mestre francês, mesmo porque muitos temas se repetem, e ocorrem tanto nos trabalhos do jovem pensador quanto naqueles do Foucault já maduro. Quanto a essa questão, é prudente lembrar os textos que ele nos legou dedicados aos seus métodos. No atual estágio de nossas pesquisas, identificamos três textos principais onde essa abordagem ocorre: um livro, *A arqueologia do saber* (1969), um necrológio a Jean Hyppolite, *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971), e um curso no *Collège de France*, *Em defesa da sociedade* (1975-1976). São materiais que guardam desníveis entre si pela sua própria natureza. O livro, como se pode esperar, é mais esmerado, sua ordenação mais precisa e o cuidado conceitual melhor articulado. Além disso, a *Arqueologia do saber* é *post-festum*, escrito para justificar e fazer acerto com as obras prévias de Foucault que, desde o começo da década de 60, reivindicava o estranho, embora não propriamente novo, e talvez inadequado título de *arqueologia* para seus trabalhos. A *Arqueologia* já possuía à disposição um material prévio de análise, o que fornece parâmetros mais seguros diante das incertezas do devir.

Já o necrológio e o curso estão situados em um momento todo diferente. O primeiro aparece em um momento *sui generis*, onde Foucault está começando uma nova etapa de sua carreira, eleito que fora dois anos antes ao *Collège de France*, e também em sua vida política, visto que principiara ou estava em vias de principiar um engajamento junto às populações marginalizadas francesas, engajamento este que lhe renderia material para suas pesquisas futuras. Além disso, esse texto, *Nietzsche, a genealogia e a história*,

é bastante diminuto comparativamente a um livro. Se possui uma riqueza filosófica não desprezível, ao mesmo tempo seu nanismo implica em dificuldades adicionais.

Por fim, *Em defesa da sociedade*, curso que é um verdadeiro marco, seja pela reorientação no rumo das pesquisas, seja porque ele aparece ao mesmo tempo em que Foucault lança dois livros, concomitantemente contíguos e distintos, *Vigiar e punir* e *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Nas primeiras aulas do curso, Foucault se detém em uma análise do poder e elabora uma reflexão metodológica que revisitaremos a seguir. A oralidade própria a um curso impõe um ritmo todo idiossincrático às suas ponderações. Vejamos esses construtos mais de perto.

O necrológio e o curso

Postos em perspectiva, alguns elementos se salientam. *Nietzsche, a genealogia e a história* é, como o título indica, uma reflexão sobre uma metodologia que se encontraria em Nietzsche. Foucault fora encarregado, junto a Deleuze, de colaborar na edição das obras completas de Nietzsche, o que lhe possibilitou uma releitura sistemática do pensador alemão, algo que se nota nas abundantes notas onde pequenos matizes semânticos são marcados para mostrar como se delineou um método nas obras do filólogo-filósofo, a genealogia. Segundo Foucault, o que unifica o procedimento nietzschiano é a rejeição de pesquisas de *Ursprung*. Vocábulo corrente no alemão, normalmente é vertido como “origem”, mas, diz o professor do *Collège de France*, Nietzsche reservava um sentido especial para *Ursprung*. Como sói ocorrer em um idioma, múltiplos vocábulos significam *origem* em alemão, de modo que Nietzsche trata *Ursprung* como verdadeiro conceito, ao indicar com esse termo uma origem ideal, metafísica, uma idealidade que se desdobra na história, de modo que o presente seria fruto do desfraldar de elementos já presentes desde que o mundo é mundo. Os exemplos de Foucault auxiliam na compreensão: por exemplo, a origem miraculosa que busca a metafísica (*Wundersprung*) ou um fundamento atemporal da moral ou da poesia (FOUCAULT, 1994b, pp. 136-156).

Na filosofia, o termo corrente mais transnacional que se aproxima de *Ursprung* é a noção grega de *arché*. Esse substantivo guarda relações com um verbo, *archō* ou *archomai*, indicando ao mesmo tempo origem, fundamento e a ideia de comando, de dominação, como se pode conferir em qualquer dicionário de grego. Buscar a *Ursprung* de alguma coisa é ir à busca de seu fundamento trans-histórico e, talvez, supraempírico, cuja presença seria constante; ou seja, esse fundamento domina o devir, delimita o que pode ocorrer e o que não pode, de modo a limitar a agência humana. É como se, sob o vasto céu estrelado, todas as possibilidades já estivessem dadas, escritas na tessitura mesma do *kosmos*, indicadas pela *Ursprung* delineada desde a aurora dos tempos.

Nietzsche rejeita esse fundamento em torno da ideia de *Erfindung*, ou seja, da noção de *invenção*. A poesia ou a moral foram inventadas, surgiram em algum momento. Em *Humano, demasiado humano* até mesmo a razão é apontada como invenção, e não como característica inata do animal humano, como muitos dão a crer (NIETZSCHE, 2018). A análise da noção de invenção, em Nietzsche, será retomada por Foucault em outros textos, como *A verdade e as formas jurídicas*, e ocupa grande papel na genealogia, já que a busca pela invenção de algo, ou seja, um momento em que uma diferença se

processa na história, que um conceito surge, que uma nova correlação se insinua, é traço marcante dessa metodologia.

O objetivo da genealogia é, portanto, encontrar a invenção de algo, sem supor nem um fundamento transcendente nem uma teleologia; a suposição dessas instâncias está, afinal de contas, ligada entre si, posto que *quem diz fundo, diz fim*. A genealogia realiza essa busca através de dois procedimentos distintos, *Entstehung* e *Herkunft* ou, traduzidos, a *emergência* e a *proveniência*. Emergência porque se trata de mostrar quando e onde um traço, um caráter, um conceito vem à lume, aparece. Proveniência posto que esse caráter possui antecedentes, os quais cumpre encontrar.

Na articulação entre esses quatro termos se desenha a genealogia enquanto método que Foucault se valeu no período posterior. Mas *Nietzsche, a genealogia e a história* não é somente um texto de exegese ou epistemológico. Há uma verdadeira ontologia pressuposta, que, vez ou outra, Foucault deixa entrever. Escreve ele, por exemplo, que as coisas “são sem essência (FOUCAULT, 1994b, p. 138); ou que de forma ainda mais reveladora, que pode servir como verdadeiro apotegma: “o que encontramos no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada das coisas, não é a identidade ainda preservada de sua origem — é a discórdia, é o disparate” (FOUCAULT, 1994b, p. 138). Outras citações seguem o mesmo jogo de espelhos e metáforas; por exemplo, duas páginas à frente, onde Foucault afirma que “é necessário reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, surpresas, as vitórias cambaleantes, as derrotas mal diferidas, que abarcam os começos, os atavismos e as hereditariedades” (FOUCAULT, 1994b, p. 140). E ainda mais uma vez ele acrescenta que por meio da proveniência se deve “descobrir que na raiz do que conhecemos e do que somos, não há mesmo verdade e ser, mas a exterioridade do acidente” (FOUCAULT, 1994b, p. 141); evidentemente Foucault identifica aqui “ser” com uma espécie de identidade mantida intacta na história. Diz ainda que: “A genealogia, ela, reestabelece os diversos sistemas de sujeição: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo aleatório das dominações” (FOUCAULT, 1994b, p. 143). Outra citação que vale a pena destacar é a seguinte: “A emergência se produz sempre em um certo estado de forças. A análise da *Entstehung* deve mostrar o jogo, a maneira por meio da qual elas lutam umas contra as outras, ou o combate que elas travam face às circunstâncias adversas” (FOUCAULT, 1994b, p. 143). O pensador francês afirma que “a emergência é, pois, a entrada em cena das forças” (FOUCAULT, 1994b, p. 144); se isto constitui esse procedimento, só podemos concluir que a proveniência é a história de cada uma dessas forças.

Nos trechos destacados percebe-se um *pathos* foucaultiano se desenhando. Trata-se de certo belicismo, da utilização de metáforas guerreiras para qualificar o método e, conforme vimos, determinadas suposições ontológicas. Dentre estas, conta-se, por exemplo, uma visão historicizante do ser. Ele é entendido como surgindo, se dando e fenecendo na história; ela é o corpo mesmo do ser. Em um texto de análise de Nietzsche, pensador marcado pela influência dos pré-socráticos, inclusive Heráclito e suas noções mobilistas (NASSER, 2015, pp. 45-55), e que elabora ele mesmo uma espécie de ontologia do devir, Foucault tão somente se adequa. Além disso, o ser, ou, mais propriamente, os entes, parecem ser entendidos como fundamentalmente conflitantes, como forças em jogo onde se disputa quem dominará, quem será dominado e quem há de desaparecer ou perdurar nas areias do tempo. Belicismo e historicismo

são traços ontológicos que a genealogia, ao menos em sua versão foucaultiana, supõe. Ou seja, os entes são apreendidos como conflituosos e mutáveis, em um quadro de luta generalizada; nenhuma correlação é imutável, nenhum corpo eterno, nenhum traço é perene; tudo está sujeito a alterações que se dão em função de conflitos que as coisas entre si travam.

Esses traços serão retomados no segundo texto metodológico supracitado, o curso *Em defesa da sociedade*. Quatro anos se passaram desde o necrológico, mas as concepções de Foucault não assomam como tendo se modificado em substância, embora novos elementos sejam postos à baila. Foucault começa o curso indicando algumas mudanças que se processaram nos últimos quinze ou vinte anos; ele não indica um lugar específico onde essas alterações teriam se dado, mas, pelas referências a Marcuse e à antipsiquiatria que ele erige, podemos certamente supor que se trata da Europa e dos EUA, talvez de todo o Ocidente, compreendido o Brasil. Nesses locais teria havido uma “criticabilidade das coisas” (FOUCAULT, 1997, p. 12) levada a cabo menos por teorias holísticas e mais por ofensivas dispersas e descontínuas. Basta lembrar, por exemplo, acrescentemos, a antipsiquiatria, que contou com teóricos de filiações em muito opostas, produzindo em plagas também diversas, e com resultados variáveis segundo o exemplo que se tome. Essa criticabilidade teria como *leitmotiv* a união de dois gêneros diferentes de saberes, o saber erudito e os saberes sujeitados, quer dizer, desqualificados dentro de um regime de cientificidade. De seu acoplamento, teria emergido essa crítica geral das situações vivenciadas mundo afora. Tratar-se-ia de um “saber histórico das lutas” (FOUCAULT, 1997, p. 14), cujo nome é genealogia, ou, talvez, genealogias, na medida em que não há um denominador comum, um efeito de totalização, como o marxismo ou a psicanálise. Foucault diz que: “Chamemos, se quereis, ‘genealogia’ o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber em táticas atuais (FOUCAULT, 1997, p. 14). O alvo da genealogia, entendida como uma anticiência, é o efeito de poder de uma ciência contra esses saberes desqualificados. Foucault fala de uma batalha que a genealogia trava contra os saberes totalizantes, de uma luta em curso, que ele situa como tendo quinze anos de duração, o que coincide com a data de publicação da *História da loucura*.

Foucault segue o texto dando uma interpretação que iguala marxismo e liberalismo nas asserções que ambos empreendem sobre o poder. Haveria um *economismo*, quer dizer, uma suposição de que entre poder e economia analogias ou deduções são passíveis de serem desenhadas. Analogias, se pensarmos que para o liberalismo é a forma-contrato que guarda o segredo do poder. Deduções, caso nos recordemos que para o marxismo é nas relações de produção que se pode descodificar os movimentos e mecanismos de poder. Foucault quer abrir mão desse gênero de teorização em benefício de outra, a qual ela relaciona, ainda mais uma vez, a Nietzsche. Nesse modelo de Nietzsche — como ele chama — o poder é entendido como uma relação que estabelece uma dominação, ou seja, como uma relação de força. Ele não guarda, pois, um fundo oculto, ou, para recuperarmos as referências prévias, o poder não possui uma *arché* a ser desvendada, uma identidade que teria se dado desde o começo dos tempos e que ressoaria no coetâneo, por exemplo, a propriedade privada, tomado como fundo e estofado do poder por certas correntes do socialismo. Ao fugir do economismo,

Foucault adota um modelo guerreiro para o poder ao pensar as relações de poder como relações de guerra; daí sua famosa torção do trecho de Clausewitz: se para este a guerra é a política continuada por outros meios, para Foucault trata-se do contrário, isto é, a política é a guerra continuada por outros meios. As instituições, as leis, o direito, a economia, tudo isso são continuações de um conflito já dado (FOUCAULT, 1997).

No correr do curso, Foucault tratará de mostrar como esse tipo de análise é antiga, ao se remeter aos escritos da Revolução inglesa, no século XVII, e da reação aristocrática, na França do Iluminismo. Em ambos os casos, essas sociedades foram representadas como fruto de guerras tribais — entre normandos e o povo inglês, de um lado; entre gauleses e romanos e francos, de outro —, e o poder político tomado como fundamentalmente continuação dessa guerra, tal qual botim de conquista, um abuso sobre os povos originários. Foucault se deterá por muitas aulas a analisar historiadores da França do século XVIII que utilizavam a guerra como um verdadeiro modelo sócio-histórico de análise da formação do país. A forma contemporânea do reino da França de então era entendida como resultado de uma dominação (FOUCAULT, 1997).

Ele se interroga: “são as noções de tática, de estratégia, de relação de força válidas?” (FOUCAULT, 1997, p. 23). Essas noções foram se delineando no interior do pensamento de Foucault, e ganharam força no final da década de 60, especialmente a noção de estratégia, com carreira venturosa. Primeiramente tomada como um operador arqueológico, logo ela assumirá a função de verdadeiros *mesos* de exercício do poder político e, mais ainda, através da noção de *estratégia sem sujeito*, se torna verdadeiro modo de decodificar a formação do presente, expresso nos distintos dispositivos de uma sociedade. Através desses conceitos, Foucault intenta se dotar de meios de mostrar como uma sociedade se torna o que é e de elaborar uma ontologia histórica de nós mesmos.

Meras metáforas? Único vocabulário disponível? Simples palavras e não conceitos? Cremos que não. Conforme visto, o belicismo teórico de Foucault não se restringe à analítica do poder político, mas, sim, está assentado em verdadeiras concepções ontológicas, derivadas de Nietzsche, o qual, por sua vez, as extraiu de autores como Heráclito. Recapitulemos brevemente as concepções destes.

Antecedentes do belicismo

Quanto aos operadores belicosos, vejamos esse tipo de imagem mental em Heráclito. A noção de *polemos*, “guerra”, aparece em alguns fragmentos, por exemplo, no fragmento 67 DK, quando Heráclito diz que: “o deus dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome (as coisas todas em face: assim a mente), transforma, pois, em fato, como (fogo), quando se mistura com perfumes sendo nomeado segundo cada prazer” (HERÁCLITO apud KAHN, 1979, p. 166). Aparece ainda no fragmento 80: “saber [é] necessário que a guerra é comum, e a justiça discórdia, e tudo devêm segundo a discórdia e a necessidade” (HERÁCLITO apud KAHN, 1979, p. 84). Mas a utilização mais famosa do fragmento se dá no fragmento 53 DK: “a guerra é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ela revelou deuses, outros homens; de uns fez escravos, de outros livres” (HERÁCLITO apud KAHN, 1979, p. 66). Como se vê, também para Heráclito a guerra cumpre um papel tanto ontológico, já que ela opera com as dissonâncias dos

entes, quanto político, na medida em que é através da guerra que se determina quem serão os escravos e quem serão os livres.

Se essas analogias podem ser traçadas, há diferenças de peso. Não nos esqueçamos das influências de Heráclito em outra tradição, adversária direta de Foucault, como ele mesmo aponta no curso *Em defesa da sociedade: o marxismo*. Através de Hegel, Marx, cujo doutorado foi sobre os antigos gregos, absorveu aspectos do pensamento heraclítico, e, mesmo, os majorou em uma concepção mais bem acabada (KESSIDI, 1976). A história da dialética guarda também essa genealogia, dentre outras.

Mas, se paralelos ontológicos podem ser traçados entre a tradição dialética e a tradição genealógica, as diferenças também são de monta, conforme dito. Isto porque, para os dialéticos, embora os operadores bélicos decifrem o real, este está unificado e é passível de ser descoberto. No fragmento 1DK Heráclito introduz o conceito de *logos*, de carreira bem-aventurada na história do pensamento. O termo possui uma pletera de significados, uma das quais sendo o de racionalidade. Se as coisas conflitam, e esta é sua racionalidade, ela é passível de ser descoberta e assim expressa; basta lembrar que *logos* e o verbo grego *legein*, (“falar”, mas também “recolher”) guardam parentesco. A dialética teria descoberto o *logos* do mundo, desta feita ligando-se a outra corrente grega, o platonismo, o que a própria noção de dialética, de farto uso em Platão, não nos deixa esquecer.

Nietzsche, se bem reivindique a herança dos pré-socráticos, especialmente Heráclito, repudia em vários textos o platonismo — sobretudo Sócrates—, assimilado por ele ao cristianismo, o qual ele também deseja defenestrar. Analisando o surgimento da arte grega, Nietzsche pensa que havia dois impulsos competindo, o apolíneo e o dionisíaco. O apolíneo se liga aos sonhos, à forma, à clareza; já o dionisíaco expressaria preferencialmente o extático, a embriaguez, a volúpia não licenciosa. Sócrates e seus seguidores marcam o domínio do apolíneo, determinando o fim do mundo clássico (NIETZSCHE, 2003, p. 93).

Outra diferença ainda remete a Heráclito. Em DK 54 ele assevera a existência de uma “harmonia invisível mais forte que a visível” (HERÁCLITO apud KAHN 1979, p. 64). Ou seja, se há um conflito, há também uma espécie de acordo entre as coisas, o ser ele mesmo — não é uma contenda até as últimas consequências; em seu seio, as coisas desacordando acordam. Esse gênero de raciocínio seguirá carreira em Hegel; assim, por exemplo, o conflito das filosofias é, na verdade, a manifestação do Absoluto; os pontos de vista contrários se complementam na descoberta do ser. A própria noção de suprassunção, entendida como superação que mantém, marca esse acordo entre os seres (HEGEL, 1983). A reconciliação entre os contrários se manterá também no pensamento de Marx, embora de outra maneira, com a futura sociedade socialista mantendo elementos da formação social vencida (as técnicas do capitalismo, por exemplo) e criando novas relações (GURVITCH, s.d.).

Nietzsche não defende essas posições, nem a perspectiva da descoberta de uma verdade mais fundamental, expressão cristalina do *logos* do mundo, nem a ideia de que há uma conciliação possível. Quanto a Nietzsche, basta lembrar de alguns textos seus; o modelo bélico heraclítico é mantido e, mesmo, merece loas, como, por exemplo, na *Genealogia da moral*, onde os escravos se valeram de uma perspectiva de confronto contra a besta louca a fim de, por meio de estratégias, impor sua

posição, submeter os fortes e impor o domínio dos fracos (NIETZSCHE, 2007). Quanto à noção da descoberta da verdade, Nietzsche nos lembra do *pathos* da mosca, que se toma como centro de seu universo aéreo, e elabora uma analogia com os *savants*, que também se tomam como o centro do mundo (NIETZSCHE, 1999); ele é um famoso proponente do perspectivismo.

Foucault, *a fortiori*, tampouco defende esses pontos de vista. Na fase arqueológica, por exemplo, ele se dedica a analisar a formação das verdades, suas condições de possibilidade. N' *As palavras e as coisas*, Foucault mostra as distintas configurações do saber em um recorte espaço-temporal muito preciso, a Europa, compreendida entre os séculos XVI-XIX. Ele busca desvelar o *a priori histórico* desse período; ele deve ser entendido como aquilo que em uma

dada época recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro. (FOUCAULT, 1985, p. 173)

À uma questão tão somente ontológica, que demandaria as coisas em seu ser, Foucault contrapõe uma visão epistemológica, indagando como são possíveis as condições de experiência de um objeto, em uma perspectiva próxima, mas ao mesmo tempo claramente demarcada da kantiana. Concomitantemente, essa analítica implica já uma perspectiva ontológica, a qual já apontamos: os objetos são entendidos como constituídos na história, sem possuírem um fundamento nem transcendente, nem supraempírico; Foucault, como diz Paul Veyne, mimetizando Deleuze, toma as coisas pelo meio (VEYNE, 1982). Se na fase arqueológica Foucault pouco tratará de relações de poder, seu ponto de vista é refinado na fase seguinte para incluir em suas concepções além do historicismo, aquilo que estamos chamando de belicismo.

Já a busca pela verdade, entendida em sentido forte, é denunciada, no limiar da pesquisa arqueológica, como estando ligada a mecanismos de constrição do discurso, recuperando assim alguns elementos presentes na *História da loucura*, como a denúncia da razão. Foucault chama de vontade de verdade e aponta seu surgimento com a filosofia platônica e a denúncia dos sofistas (FOUCAULT, 1971). Paralelos podem ser traçados entre essa perspectiva, a qual salienta as relações entre fim do mundo clássico e os desdobramentos das posições dos discípulos de Sócrates e a denúncia, acima retomada, que Nietzsche faz dessa mesma filosofia como determinante para o preterimento do dionisíaco.

A genealogia das concepções ontológicas historicistas e belicistas de Foucault nos conduziu, desta feita, até Heráclito. Poder-se-ia recuar mais, tocando Anaximandro ou, já fora do estrito campo da filosofia, os líricos gregos, como Píndaro e até mesmo Hesíodo (SNELL, 2011, pp. 56-94). Retomadas por Nietzsche, o qual era, não custa lembrar, filólogo, portanto, profundamente versado no mundo clássico, Foucault aprofunda esse gênero de intuição. Vejamos mais de perto esse historicismo e esse belicismo.

Historicismo e belicismo

Quanto ao primeiro, relembremos que a França de Foucault vivia uma verdadeira revolução historiográfica e que praticamente todos os livros de Foucault são livros de

história. Essa revolução, cristalizada na Escola dos *Annales*, principiara-se na década de 30, quando alguns historiadores, inspirados em certos trabalhos de pesquisadores como Henri Pirenne, intentaram alargar o campo da história, até então praticamente restrito à política e à guerra, e tomar como objeto outros elementos sociais e, até mesmo, naturais, como o Rio Reno ou o Mediterrâneo. Esses historiadores — sobretudo March Bloch e Lucien Febvre — defendiam, além disso, que a história passasse a se apoiar mais em ciências auxiliares, como a demografia e a sociologia, a fim de empreender suas investigações (BURKE, 1997). A Escola dos *Annales* alcançara, nos tempos de Foucault, sua terceira geração, sobretudo célebre pelos estudos em história das mentalidades, domínio esse no qual alguns chegaram a circunscrever textos de Foucault, como a *História da loucura*. Foucault conhecia esses debates e, a seu modo, aprofundou esse alargamento do campo da história iniciado décadas antes, ao focar em objetos inusitados, sobre os quais não se imaginava que haveria uma história a ser contada, como a loucura (DOSSE, 1994a e 1994b). Além dessa filiação que se pode elaborar acerca de Foucault, deve-se lembrar das concepções ontológicas que estão por trás de sua tomada de posição, remetendo sobremaneira ao próprio Nietzsche e sua ontologia do devir (NASSER, 2015).

Foucault parece defender que os problemas filosóficos se resolvem na história, e que esta, em um mundo no qual não se pode banhar no mesmo rio duas vezes, é a chave para decifrar o presente. Assim, nas poucas ocasiões em que se deteve sobre ontologia, ele fala de uma ontologia histórica de nós mesmos, ligando esse tipo de inquérito ao procedimento kantiano em alguns opúsculos. Kant, diz Foucault, foi o primeiro a colocar na ordem do dia, em um tempo marcado pelas mudanças súbitas que estavam a ponto de enterrar uma ordenação milenar, a questão do presente, ao se indagar sobre o que, na miríade do ocorrido, constituía a especificidade do contemporâneo. Essa pergunta confere dignidade às indagações sobre a constituição do mundo hodierno. Trata-se de um texto escrito já quando Foucault se aproximava da morte, e que, enquanto texto de maturidade, lança luzes sobre seus trabalhos prévios, os quais podem ser entendidos exatamente como uma pesquisa sobre a constituição do coevo (FOUCAULT, 1994d, pp. 679-688).

É enquanto ontologia da atualidade, por exemplo, que Judith Revel aborda a obra de Foucault em seu conjunto. Para Revel, essa indagação sobre o presente que atravessa as fases não deve ser tomada como uma espécie de ruptura entre os períodos de produção do autor, mas como uma explicitação (REVEL, 2003, p. 68). Ao invés de buscarmos a unidade do pensamento de Foucault, devemos preferencialmente desenterrar sua univocidade porque, diz ela, a obra do pensador francês nos indica uma mesma linha de interrogação, cujo mote é exatamente a pergunta pela constituição íntima do presente.

Se bem Revel possa estar correta ao sublinhar esse historicismo que marca Foucault, ela deixa escapar o outro aspecto que indicamos, o belicismo e seus quatro conceitos operadores: tática, estratégia, relações de força e dispositivo. Outros ainda podem ser acrescentados: conflito, luta, disputa. Faz Foucault um uso conceitual deles ou meramente vernacular? Questões que somente acurada pesquisa poderá responder. Já fizemos breves indicações sobre alguns desses conceitos; é tempo de retomá-las e tentar descobrir se não seria mais adequado encarar Foucault não como um proponente de

uma ontologia da atualidade (ou não somente), mas como alguém que trabalhou uma verdadeira ontologia bélica, na esteira que a genealogia de algumas de suas influências explicita, como cremos ter mostrado acima. Por já termos pesquisado no mestrado o conceito de estratégia (LUIZ, 2021), é sobre esse que versará a exposição seguinte, de modo que, quanto aos outros conceitos, precisamos ainda de uma investigação mais apurada, a ser empreendida no correr de uma nova pesquisa.

O vocabulário bélico: conceito de estratégia

Tal qual sói ocorrer em um dispositivo militar convencional, o conceito de estratégia em Foucault é forte no centro e mais fino nos flancos. Se ele aparece ainda no começo da década de 60, é sobremaneira a partir da *Arqueologia* que ele ganha corpo, deixando de ser meramente vernacular para adquirir uma tonalidade própria. Aqui ele é entendido como sinônimo de *escolhas temáticas*, e assinala o meio pelo qual, na miríade de enunciados plasmáveis, alguns se agrupam em disciplinas ou *corpus* próprios. Como é sabido, Foucault buscava com a arqueologia isolar o discurso enquanto acontecimento, apartando-o de outras capas do tecido social. Esse é o tom de textos como *As palavras e as coisas*. Neste livro, que lançou Foucault à fama, ele mostra como se constituíram as Humanidades sem lançar mão nenhuma única vez de meios outros que não fossem meramente discursivos. As Ciências Humanas seriam o resultado de operações internas ao campo do discurso. Assim, Foucault diz que a aparição desse campo do saber “não pode ser considerado nem tratado como um fenômeno de opinião: é um evento da ordem do saber” (FOUCAULT, 1985, p. 356). Cumpre salientar que nesse livro o conceito de estratégia não ocorre.

Três anos depois, a introdução do conceito de estratégia levará o método arqueológico, tal qual ele vinha se desenhando, aos seus limites, e o fará exatamente no livro destinado a fundamentá-lo. Utilizando sinônimos, como escolhas teóricas, Foucault afirma que

A determinação das escolhas teóricas realmente efetuadas releva também outra instância. Esta instância se caracteriza, de saída, 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 — entendido 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 em decisões, instituições ou práticas — está reservada em fato (talvez mesmo sob um modo 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)

A estratégia arqueológica ou discursiva tensiona o método, indicando que mudanças já se processavam no pensamento de Foucault, mudanças essas que seriam encorpadas já no ano seguinte, na aula inaugural *A ordem do discurso*, onde mecanismos de constrição do discurso, internos e externos, são postos em jogo. Foucault coloca o discurso em relação ao desejo, conforme já apontara na *Arqueologia* e, com isso, em relação ao poder (FOUCAULT, 1971).

Nas décadas de 1970 e 1980 mais quatro sentidos do termo estratégia ocorrerão em seu pensamento. Três dessas acepções são definidas em 1982, em um texto da lavra do próprio filósofo, publicado no volume traduzido para o português como *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*, de Rabinow e Dreyfus. Nesse texto, Foucault assevera o seguinte:

A palavra estratégia é atualmente empregada de três modos. Primeiro, para designar os meios utilizados para atingir certo fim; é uma questão da racionalidade funcionando para atingir certo objetivo. Segundo, para designar a maneira pela qual um parceiro, em certo jogo age, com respeito ao que ele pensa que deveria ser a ação dos outros e o que ele considera que os outros pensam dele mesmo; este modo pelo qual alguém pensa possuir uma vantagem sobre os outros. Terceiro, para designar os procedimentos utilizados em uma situação de conflito para privar o oponente de seus meios de combate e para reduzi-lo a desistir da luta; é uma questão, portanto, dos meios destinados para obter a vitória. Esses três significados aparecem juntos em situações de conflito — jogos de guerra — onde o objetivo é agir sobre um adversário de tal modo a tornar a luta impossível para ele. Então, estratégia é definida pela escolha de soluções vitoriosas. (FOUCAULT, 1982, pp. 224-225)

Essa definição fornecida pelo próprio Foucault é incompleta. Ela não abarca nem o conceito arqueológico de estratégia, nem outro conceito, que ocorre em alguns textos compilados nos *Ditos e Escritos*, o de *estratégia sem sujeito*. No texto *Le jeu de Michel Foucault* (FOUCAULT, 1994c, pp. 298-329), este ocorre algumas vezes, assim como no próprio livro de Rabinow e Dreyfus, que se indagam, por exemplo, sobre “como falar sobre uma intencionalidade sem um sujeito, de uma estratégia sem sujeito?” (DREYFUS; RABINOW, 1982, p. 187); ou ainda mais adiante, no Posfácio, onde apontam que “Foucault chamou atenção para o peculiar e para ele inquietante fato de que nossas normas podem ser lidas como tendo um especial tipo de direcionamento estratégico, o que ele chama de estratégia sem sujeito” (DREYFUS; RABINOW, 1982, p. 258).

Haveria, pois, cinco sentidos do termo. À exceção de seu uso arqueológico, circunscrito ao seu historicismo, os outros seguem com o belicismo de Foucault, indicando como, em um contexto conflituoso, a vitória é obtida, ou como, por exemplo, um dispositivo logra se estabelecer. A suposição ontológica já exposta, de que o modelo explicativo do mundo é belicoso, e de uma belicidade tal que até mesmo a verdade serve para dominar, segue válido. Cumpre, pois, pesquisar os outros termos do vocabulário belicoso de Foucault para, assim, estabelecer de plena razão sua ontologia bélica.

Mas é mister afirmar que, conforme dito, o conceito de estratégia perde força. No último livro de Foucault, publicado em 2018, ele escasseia. Se ainda nos volumes II e III da *História da Sexualidade* esse conceito se faz presente, indicando, em um contexto de luta do sujeito consigo mesmo no sentido de se dominar (*enkrateia*) (FOUCAULT, 2013a, pp. 49-60), quando se tratar de pensar as relações da carne com o desejo em um contexto de cristianismo ascendente, no volume IV, Foucault faz breves alusões ao termo, mas ele desaparece de maneira geral. Como explicar isso na arquitetura da obra? Estaria Foucault, nos anos finais de sua vida, reorientando ainda outra vez seu pensamento? Ou se trata de um problema oriundo da ausência de uma revisão final, visto os percalços pelos quais o texto passou, como explica Frédéric Gros, na

introdução à obra (GROS, 2018, pp. 6-18)? A resposta a esta pergunta também demanda uma intrincada pesquisa.

Conclusões

Vimos que Foucault assenta suas concepções em uma ontologia bélica. Seu pensamento é marcado tanto pelo belicismo (asserção de que o ser se dá enquanto conflito) quanto pelo historicismo (asserção de que esse conflito se desenrola na história). Essa ontologia bélica de Foucault guarda paralelos com Heráclito e toda a tradição dialética, mas é dela distinto. Enquanto para os autores dialéticos há uma *arché* que garante um solo em cuja superfície se pode pisar — a *harmonie* superior de Heráclito, o Absoluto de Hegel, o desenvolvimento das forças produtivas de Marx —, em Foucault já não há *arché*, não há fundamento. Pelo mesmo motivo, não há teleologia histórica, nem mesmo uma autêntica filosofia da história, mas uma filosofia da historiografia. Há uma ontologia das relações em um marco estritamente belicista e historicista.

Poderíamos economizar um termo e apontar, com Foucault, que ele é somente historicista, já que ele define o historicismo da seguinte maneira:

Mas o que é esse historicismo, do qual todo mundo, seja a filosofia, as ciências humanas, a história, desconfia tanto? [...] Eh, bem, eu creio que o historicismo não é nada de outro que isto que eu acabo de precisamente de invocar: este nó, esta pertença incontornável da guerra à história e, reciprocamente, da história à guerra. [...] Tão longe quanto vá, o saber histórico somente encontra o indefinido da guerra, quer dizer, as forças com suas relações e seus afrontamentos, e os acontecimentos nos quais se decide, de uma maneira sempre provisória, as relações de força. (FOUCAULT, 1997, p. 116)

O entrelaçamento entre guerra, história e ser é patente. Portanto, é mister conjugar os três termos para a analítica da ontologia bélica de Foucault. Os operadores dessa ontologia precisam ser aclarados, bem como suas relações com a tradição dialética. Mas esse é o trabalho de uma nova pesquisa.

Bibliografia

ANAXIMANDRO; HERÁCLITO; et al. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 2017.

BADIOU, A. *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris: Seuil, 1998.

BEAUFRE, A. *Introdução à estratégia*. Lisboa: Silabo, 2004.

BERGE, D. *O logos heraclítico: introdução à leitura dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/MEC, 1969.

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

BURKE, P. *A escola dos Annales (1929-1989)*. São Paulo: EDUNESP, 1997.

- CASTRO, E. *Vocabulário Foucault*. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- CASTRO, S. *Ontologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CHALIAND, G. *Anthologie Mondiale de la stratégie*. Paris: Robert Lafont, 2009.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- ECEME. *Introdução à estratégia*. s/l: 2011, disponível em http://www.eceme.eb.mil.br/images/cpeceme/publicacoes/Introd_Estrat11.pdf acessado dia 17/10/2019
- FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *Dits et écrits 1954-1988: I 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1994a.
- _____. *Dits et écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994b.
- _____. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1980*. Paris: Gallimard, 1994c.
- _____. *Dits et écrits 1954-1988: IV 1981-1988*. Paris: Gallimard, 1994d.
- _____. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2013a.
- _____. *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 2013b.
- _____. *Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- _____. *Il faut défendre la société*. Paris: Gallimard; Seuil, 1997.
- _____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1985
- _____. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971
- _____. *Microfísica do poder*. RJ: Graal, 2007, 24ª ed.
- _____. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1975
- _____. *The subject and power*. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982

GROS, F. *Avertissement*. In: FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018

_____. *Foucault, penseur de la violence?*. *Cités*, No 50, Extrêmes violences (2012), pp 75-86, Paris: PUF

_____. *Michel Foucault*. Paris: PUF, 2010.

GURVITCH, G. *Proudhon e Marx II: uma confrontação*. Lisboa: Presença, s/d.

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

HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Hemus, 1983.

KAHN, C. H. *The art and thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

KESSIDI, T. *As origens da dialética materialista*. Lisboa: Prelos, 1976.

KIRK, G.S. *Heraclitus: The cosmic fragments*. Great Britain: Cambridge University Press, 1971.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Calouste, 2010.

LUIZ, F. Poder e história: o conceito de estratégia em Michel Foucault. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual Paulista. Marília: Unesp, 2021

MERQUIOR, J. G. *Foucault*. London: Fontana Paperbacks, 1985.

NASSER, E. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. SP: Edições Loyola, 2015.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Companhia da Letras, SP-SP, 2007.

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

_____. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999^a.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pesimismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999^b.

PARET, P.; et al. *Makers of modern strategy: from Machiavelli to the Nuclear age*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

PRATES E SILVA, R. C. B. *A justiça cósmica (um estudo sobre Anaximandro de Mileto)*. Tese (Livre-docência). Araraquara: FCL-UNESP, 1992.

REVEL, J. *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*. Dottorato di Ricerca in "Scienza, Tecnologia e Società". Rubbettino Editore, 2003.

SAINT-PIERRE, H. *Política armada — fundamentos da guerra revolucionária*. São Paulo: EDUNESP, 1999.

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

SNELL, B. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

SOUZA, J. C.; et al. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril, 1978.

TEMPELS, R.P.P. *La philosophie bantoue*. Paris: Présence africaine, 1961.

VEYNE, P. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília EDUnB, 1982.

Recebido em: 24/Mar/2021 - **Aceito em:** 29/Ago/2021.

À prova de fogo: os obstáculos epistemológicos de Gaston Bachelard e o negacionismo climático

Fireproof: Gaston Bachelard's epistemological obstacles and climate denialism

Rubens Akira Kuana

Mestrando em Filosofia pela UFPR
rubens.kuana@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-6207-6850>

Resumo: Este artigo explora o conceito de “obstáculo epistemológico” de Gaston Bachelard no contexto do negacionismo climático contemporâneo. Na primeira parte, empreendemos uma arqueologia do conceito de “obstáculo epistemológico” através dos livros *A Formação do Espírito Científico* e *A Psicanálise do Fogo*. Em seguida, apresentamos os conceitos de “Antropoceno” e “Gaia”. A fim de contrastarmos a epistemologia de Bachelard com a “proposição cosmopolítica” de Isabelle Stengers, também recorreremos à textos de Alfred North Whitehead, Bruno Latour e Déborah Danowski. Por fim, argumentamos que, à luz da emergência climática, há uma tensão metafísica dentro da filosofia da ciência de tradição francófona.

Palavras-chave: Obstáculo epistemológico; Negacionismo climático; Cosmopolítica.

Abstract: *This article explores Gaston Bachelard's concept of “epistemological obstacle” in the context of contemporary climate denialism. In the first part, we undertake an archeology of the concept of “epistemological obstacle” through Bachelard's books *The Formation of the Scientific Mind* and *The Psychoanalysis of Fire*. Then we present the concepts of “Anthropocene” and “Gaia”. In order to contrast Bachelard's epistemology with Isabelle Stengers' “cosmopolitical proposal”, we also resort to Alfred North Whitehead, Bruno Latour and Déborah Danowski. Finally, in the light of the climate emergency, we argue that there is a metaphysical tension within the French-speaking tradition of philosophy of science.*

Keywords: *Epistemological obstacle; Climate denialism; Cosmopolitics.*

Os obstáculos epistemológicos de Gaston Bachelard

Quando se procuram as condições psicológicas do progresso da ciência, logo se chega à convicção de que é em termos de obstáculos que o problema do conhecimento científico deve ser colocado.

(Gaston Bachelard, *A Formação do Espírito Científico*, 1996, p. 17)

No discurso preliminar do livro *A Formação do Espírito Científico*, publicado pela primeira vez em 1938, Gaston Bachelard anuncia que: “Talvez em nenhuma outra época o espírito científico tenha tido tanta necessidade de ser defendido quanto hoje” (BACHELARD 1996, p. 13). Em um contexto histórico, Bachelard expõe seu apelo nas vésperas dos horrores eugênicos e genocidas em que a Ciência Moderna foi levada ao longo da Segunda Guerra Mundial. Bachelard, entretanto, não se considera um “historiador da ciência”¹. Ele almeja ser um epistemólogo:

A história, por princípio é hostil a todo juízo normativo. É no entanto necessário colocar-se num ponto de vista normativo, se houver a intenção de julgar a eficácia de um pensamento. Muito do que se encontra na história do pensamento científico está longe de servir, de fato, à evolução desse pensamento. Certos conhecimentos, embora corretos, interrompem cedo demais pesquisas úteis. O epistemólogo deve, portanto, fazer uma escolha nos documentos coligidos pelo historiador. Deve julgá-los da perspectiva da razão, e até da perspectiva da razão evoluída, porque é só com as luzes atuais que podemos julgar com plenitude os erros do passado espiritual. Aliás, mesmo nas ciências experimentais é sempre a interpretação racional que põe os fatos em seu devido lugar. É no eixo experiência-razão e no sentido da racionalização que se encontram ao mesmo tempo o risco e o êxito. Só a razão dinamiza a pesquisa, porque é a única que sugere, para além da experiência comum (imediate e sedutora), a experiência científica (indireta e fecunda). Portanto, é o esforço de racionalidade e de construção que deve reter a atenção do epistemólogo. Percebe-se assim a diferença entre o ofício de epistemólogo e o de historiador da ciência. O historiador da ciência deve tomar as ideias como se fossem fatos. O epistemólogo deve tomar os fatos como se fossem ideias, inserindo-as num sistema de pensamento. Um fato mal interpretado por uma época permanece, para o historiador, um fato. Para o epistemólogo, é um obstáculo, um contra-pensamento. (BACHELARD, 1996, pp. 21-22, grifos meus)

O trabalho do epistemólogo é o de “purificar” os fatos apreendidos primeiramente² pela “experiência comum” a fim de *construir* a “experiência científica”. “*O amor pela ciência* deve ser um dinamismo psíquico autógeno. No estado de pureza alcançado por uma psicanálise do conhecimento objetivo, *a ciência é a estética da inteligência*” (BACHELARD, 1996, p. 13, grifos meus). Mas, se tal empreitada exige o “colocar-se num ponto de vista normativo”, o que exatamente ameaça o “espírito científico” de Bachelard? No livro *A Psicanálise do Fogo*, deparamo-nos com a seguinte passagem:

Trata-se, com efeito, de encontrar a ação dos valores inconscientes na própria base do conhecimento empírico e científico. Cumpre-nos, pois, mostrar a luz recíproca que vai constantemente dos conhecimentos objetivos e sociais aos conhecimentos

1 “Em particular, uma tarefa como a nossa recusa o plano histórico” (BACHELARD, 1994, p. 5).

2 “[é] difícil explicar o princípio de Arquimedes, de tão grande simplicidade matemática, se antes não for criticado e desfeito o impuro complexo de intuições primeiras” (BACHELARD, 1996, p. 23). Ou ainda: “[a] fonte inicial é impura: a evidência primeira não é uma verdade fundamental” (BACHELARD, 1994, p. 1).

subjetivos e pessoais, e vice-versa. *Cumprir mostrar, na experiência científica, os vestígios da experiência infantil.* Deste modo estaremos autorizados a falar de um inconsciente do espírito científico, do caráter heterogêneo de certas evidências, e veremos convergir, sobre o estudo do fenômeno particular, convicções formadas nos mais variados domínios. (BACHELARD, 1994, p. 15, grifos meus)

O objetivo de Bachelard é “reconhecer influências subjetivas inadequadas ao processo de conhecimento objetivo” (BERTOCHE, 2006, p. 25). Pois, “é no âmago do próprio ato de conhecer que aparecem, por uma espécie de imperativo funcional, lentidões e conflitos. É aí que mostraremos causas de estagnação e até de regressão, detectaremos causas de inércia às quais daremos o nome de obstáculos epistemológicos”. Para o filósofo francês, o conhecimento do real “nunca é imediato e pleno”: a verdade encontra-se através de um processo descontínuo que constantemente retoma “um passado cheio de erros”. Como um cristão que confessa seus pecados, o sentimento de um “autêntico arrependimento intelectual” é o responsável pelo desejo do epistemólogo em destruir conhecimentos anteriores “mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização”. (BACHELARD, 1996, p. 17). O obstáculo epistemológico, portanto, é um mal que o espírito científico carrega em sua formação:

A ideia de partir de zero para fundamentar e aumentar o próprio acervo só pode vingar em culturas de simples justaposição, em que um fato conhecido é imediatamente uma riqueza. Mas, diante do mistério do real, a alma não pode, por decreto, tornar-se ingênua. É impossível anular, de um só golpe, todos os conhecimentos habituais. *Diante do real, aquilo que cremos saber com clareza ofusca o que deveríamos saber.* Quando o espírito se apresenta à cultura científica, nunca é jovem. Aliás, é bem velho, porque tem a idade de seus preconceitos. *Aceder à ciência é rejuvenescer espiritualmente, é aceitar uma brusca mutação que contradiz o passado.* (BACHELARD, 1996, pp. 17-18)

O rejuvenescimento espiritual se dá graças a uma correta formulação dos problemas: “Para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído” (BACHELARD, 1996, p. 18). Segundo Bachelard, esse rejuvenescimento; essa *mutação* (poderíamos dizer alquímica?) é uma necessidade intrínseca à condição humana: “Pelas revoluções espirituais que a invenção científica exige, o homem torna-se uma espécie mutante, ou melhor dizendo, uma espécie que tem necessidade de mudar, que sofre se não mudar” (BACHELARD, 1996, p. 20). Contudo, se é o arrependimento quem impele o movimento inicial de rejuvenescimento, é a inquietude quem faz o espírito científico insistir em sua trajetória.

É assim que, em todas as ciências rigorosas, *um pensamento inquieto* desconfia das identidades mais ou menos aparentes e exige sem cessar mais precisão e, por conseguinte, mais ocasiões de distinguir. *Precisar, retificar, diversificar* são tipos de pensamento dinâmico que fogem da certeza e da unidade, e que encontram nos sistemas homogêneos mais obstáculos do que estímulo. Em resumo, o homem movido pelo espírito científico deseja saber, mas para, imediatamente, melhor questionar. (BACHELARD, 1996, p. 21, grifos meus)

“Precisar, retificar, diversificar”. Tal inquietude evoca as famosas palavras do escritor Samuel Beckett: “Tentar de novo. Falhar de novo. Melhor de novo. Ou melhor pior.

Falhar pior de novo. Ainda pior de novo”³ (BECKETT, 2012, p. 66). O epistemólogo – o “homem movido pelo espírito científico” – falha para falhar novamente; falha para falhar “melhor” e, assim, “melhor questionar”. Nunca satisfeito, sua tarefa – a mais difícil! – é a de “colocar a cultura científica em estado de mobilização permanente, substituir o saber fechado e estático por um conhecimento aberto e dinâmico, dialetizar todas as variáveis experimentais, oferecer, enfim, à razão razões para evoluir” (BACHELARD, 1996, p. 24). Segundo Bachelard, no trajeto de sua evolução, o espírito científico deve necessariamente passar por três estados:

O estado concreto, em que o espírito apropria-se das primeiras imagens e gera suas concepções [...] O estado concreto-abstrato, em que o espírito acrescenta à experiência física esquemas geométricos e se apoia numa filosofia da simplicidade [...] O estado abstrato, em que o espírito adota informações voluntariamente subtraídas à intuição do espaço real, voluntariamente desligadas da experiência imediata e até em polêmica declarada com a realidade primeira, sempre impura, sempre informe. (BACHELARD, 1996, pp. 11-12, grifos meus)

Além do arrependimento e da inquietude, Bachelard acrescenta à lei dos três estados do espírito científico mais uma afetividade: a paciência. Afinal, para o autor, nossos ancestrais sabiam muito bem que “para inflamar um pedaço de pau esfregando-o na ranhura da madeira seca, é preciso tempo e paciência” (BACHELARD, 1994, p. 43). Conseqüentemente, o cientista deve cultivar “a paciência e a coragem do incessante recomeçar” caso queira garantir o valor do produto final de suas pesquisas (BACHELARD, 1996, p. 156). Pois, tanto para o cientista quanto para o alquimista, “o tempo deve estar inserido na obra: por isso, as demoras e repetições programadas”. (BACHELARD, 1996, p. 228). “E o que sustenta a paciência durante as longas vigílias, durante as longas destilações, o que torna leve a perda da riqueza é a esperança de rejuvenescer, a esperança de deparar, ao acordar, com o próprio rosto gracioso e o olhar brilhante” (BACHELARD, 1996, p. 241). A psicologia da paciência científica implica “uma espécie de lei dos três estados de alma, caracterizados por interesses”: “a alma pueril ou mundana, animada pela curiosidade ingênua, cheia de assombro diante do mínimo fenômeno instrumentado”; a “alma professoral, ciosa de seu dogmatismo, imóvel na sua primeira abstração, fixada para sempre nos êxitos escolares da juventude” – alma que avança em seus questionamentos inquietos, mas que logo se satisfaz em uma comodidade burguesa ou cartesiana; e, enfim:

a alma com dificuldade de abstrair e de chegar a quintessência, consciência científica dolorosa, entregue aos interesses indutivos sempre imperfeitos, no arriscado jogo do pensamento sem suporte experimental estável; perturbada a todo momento pelas objeções da razão, pondo sempre em dúvida o direito particular à abstração, mas absolutamente segura de que a abstração é um dever, o dever científico, a posse enfim purificada do pensamento do mundo! (BACHELARD, 1996, pp. 12-13)

Arrependimento, inquietude, paciência, coragem e esperança de rejuvenescer: podemos observar claramente que o espírito científico de Bachelard não é um ser

3 Da fonte, em inglês: “Try again. Fail again. Better again. Or better worse. Fail worse again. Still worse again” (BECKETT, 2009, p. 81). Não é leviano notar que Beckett, apesar do caráter agnóstico ou mesmo ateu de sua obra, cresceu em uma família tradicional protestante (LANE, 2009). Estaria Bachelard esperando pelo espírito científico da mesma maneira com que Estragon e Vladimir esperam por Godot?

divino onisciente, perfeito e indiferente aos anseios do coração. Alcançar a plenitude da consciência científica é um processo humano e doloroso: *humanamente doloroso*. O filósofo parece até estar falando de um martírio ou de uma peregrinação a um santuário – uma terra prometida, onde a verdade de um coração honesto, de uma alma pura, seria capaz de revelar a verdade do universo⁴. Cronologicamente, Bachelard distribui ambas as leis (lei dos estados do espírito científico e lei dos estados da alma) em três etapas históricas: o estado pré-científico (da Antiguidade Clássica, passando pelo Renascimento, até as “novas buscas” dos séculos XVI, XVII e XVIII); estado científico (estágio de preparação: fim do XVIII, XIX e início do XX); estado do novo espírito científico (iniciado em 1905, com a Teoria da Relatividade, de Einstein). “Nesse longo período, o pensamento científico foi perpassado por ‘forças psíquicas’ que atuam ainda hoje, levando a ciência a tatear entre a lucidez e zonas obscuras, entre o velho e o novo” (BACHELARD apud COSTA, 2012, p. 4).

Mas se o espírito científico está em um conflito interno em meio à divergência ou convergência de interesses tão opostos, “a tarefa da filosofia científica é muito nítida: psicanalisar o interesse, derrubar qualquer utilitarismo por mais disfarçado que seja, por mais elevado que se julgue, *voltar o espírito do real para o artificial, do natural para o humano, da representação para a abstração*” (BACHELARD, 1996 p. 13, grifos meus). Novamente, observamos que a particular inquietude de Bachelard é a de colocar a cultura científica contra a Natureza; contra os fenômenos imediatos; contra os “conhecimentos empíricos já constituídos” (BACHELARD, 1996, p. 23). A fim de “purificar” quaisquer resquícios de subjetividade, Bachelard elenca sete tipos de obstáculos epistemológicos: a experiência primeira, o conhecimento geral, o obstáculo verbal, o conhecimento unitário e pragmático, o obstáculo substancialista, o obstáculo animista e o conhecimento quantitativo (BACHELARD, 1996). Sucinta e sistematicamente, são apresentados a seguir:

1. O primeiro obstáculo: a experiência primeira

Tais obstáculos consistem em sentimentos, opiniões, impulsos, paixões, desejos inconscientes, fantasias, intuições do senso comum. Tais obstáculos “nascem dos fatos vistos, observados no mundo fenomênico, no mundo empírico” (COSTA, 2012, p. 5). De acordo com Isabelle Stengers:

Essa desqualificação, para Gaston Bachelard, está associada à noção de “opinião” que “*pensa mal*”, “*não pensa*”, “*traduz necessidades em conhecimento*”. A ciência constitui-se portanto sempre “*contra*” o obstáculo constituído pela opinião, um obstáculo que Bachelard definiu como um dado quase antropológico. A luta da ciência contra a opinião torna-se, nos momentos mais líricos, o confronto entre os “*interesses da vida*” (aos quais a opinião está sujeita) e os “*interesses do espírito*” (vetores da ciência). (STENGERS, 2002, p. 36)

4 “Como vai o alquimista purificar a matéria se não purificar primeiro a própria alma? Como o operário vai entrar a fundo, de acordo com o desejo das prescrições dos mestres, no ciclo da obra se se apresentar com o corpo impuro, a alma turva e o coração ganancioso? [...] Ao contrário, *um coração honesto, uma alma pura*, cheia de forças sadias, que sabe conciliar sua natureza particular com a natureza universal, vai encontrar naturalmente a verdade. Vai encontrá-la na natureza porque a sente dentro de si. A verdade do coração é a verdade do universo” (BACHELARD, 1996, pp. 62-63).

2. O conhecimento geral como obstáculo ao conhecimento científico

Para Bachelard, “A ciência do geral sempre é uma suspensão da experiência, um fracasso do empirismo inventivo”. Herança ocidental que vai de Aristóteles a Bacon, “a falsa doutrina do geral [...] continua sendo, para muitos, uma doutrina fundamental do saber” (BACHELARD, 1996, p. 69). Entretanto, “o conhecimento geral é quase fatalmente conhecimento vago” (BACHELARD, 1996, p. 90). Trata-se do pensamento impaciente que chega a generalizações e conclusões precipitadas. É o “processo mais usado pelo senso comum ou espírito pré-científico, que dos fatos observados tira leis gerais aplicáveis a outros fatos semelhantes, como em um círculo” (COSTA, 2012, p. 6).

3. O obstáculo verbal

“Nesse caso, tratar-se-á de uma explicação verbal com referência a um substantivo carregado de adjetivos, substituto de uma substância com ricos poderes” (BACHELARD, 1996, p. 91). Bachelard cita o exemplo da “esponja”, utilizada por uma série de cientistas e filósofos como uma “imagem generalizada” para a explicação de fenômenos naturais. Por exemplo, como se ar se comportasse *como* uma esponja (BACHELARD, 1996, p. 93). Entretanto, “Para ser coerente, uma teoria da abstração [que visa o verdadeiro espírito científico] necessita afastar-se bastante das imagens primitivas” (BACHELARD, 1996, p. 94). Bachelard critica o automatismo oferecido pelo uso discursivo das metáforas, pois “metáforas seduzem a razão. São imagens particulares e distantes que, insensivelmente, tornam-se esquemas gerais” (BACHELARD, 1996, p. 97). O obstáculo verbal é perigoso porque abriria passagem para o obstáculo do conhecimento geral.

4. O conhecimento unitário e pragmático como obstáculo ao conhecimento científico

O conhecimento unitário caracteriza-se por “generalidades bem mais amplas”. Tal obstáculo “imobiliza a experiência; todas as perguntas se apaziguam numa vasta *Weltanschauung*; todas as dificuldades se resolvem diante de uma visão geral de mundo, por simples referência a um princípio geral da Natureza”⁵ (BACHELARD, 1996, p. 103). Neste caso, a generalização busca uma unidade soberana e essencialista; uma explicação holística, fechada e universal da realidade (COSTA, 2012, p. 7). Já o conhecimento pragmático caracteriza-se por procurar “atribuir a todas as minúcias de um fenômeno uma utilidade característica. Se uma utilidade não caracteriza um traço particular, parece que este aspecto não fica explicado. Para o racionalismo pragmático, um aspecto sem utilidade é um irracional” (BACHELARD, 1996, p. 115). Contudo, se o “verdadeiro sem função é um verdadeiro mutilado”, tal pragmatismo também oferece seus riscos, pois “todo pragmatismo, pelo simples fato de ser um pensamento mutilado, acaba exagerando. O homem não sabe limitar o útil. O útil, por sua valorização, se capitaliza sem medida” (BACHELARD, 1996, p. 114 e 117). Consequentemente, quando

5 Sobre o uso da maiúscula como *obstáculo verbal* capaz de transformar um substantivo comum em um substantivo próprio; em um *obstáculo substancialista*: “Para o espírito pré-científico, a unidade é um princípio sempre desejado, sempre realizado sem esforço. Para tal, basta uma maiúscula. As diversas atividades naturais tornam-se assim manifestações variadas de uma só e única Natureza. Não é concebível que a experiência se contradiga ou seja compartimentada. O que é verdadeiro para o grande deve ser verdadeiro para o pequeno, e vice-versa” (BACHELARD, 1996, p. 107).

o útil é capitalizado sem medida, deparamo-nos com obstáculos de tipo generalizantes, finalistas e substancialistas.

5. O obstáculo substancialista

“Polimorfo”; “constituído por intuições muito dispersas e até opostas” (BACHELARD, 1996, p. 121); “próprio do espírito pré-científico, o substancialismo consiste em sobrecarregar um objeto de sentidos, em condensar num mesmo objeto todos os conhecimentos em que ele desempenha um papel, sem hierarquização” (COSTA, 2012, p. 7).

Seria possível falar de um substancialismo do oculto, de um substancialismo do íntimo, de um substancialismo da qualidade evidente. Mas, ainda uma vez, tais distinções levariam ao esquecimento do aspecto vago e infinitamente tolerante da substancialização, ao descuido com o movimento epistemológico que é alternado, do interior para o exterior das substâncias, prevalecendo-se da experiência externa evidente, mas escapando à crítica pelo mergulho na intimidade. (BACHELARD, 1996, p. 121)

Ao focar na “experiência externa evidente”, o obstáculo substancialista encobre as contradições fenomenológicas e “interioriza”⁶ o obstáculo da experiência primeira levando a uma generalização: “tal substancialização permite uma explicação breve e peremptória. Falta-lhe o percurso teórico que obriga o espírito científico a criticar a sensação” (BACHELARD, 1996, p. 127 e 139). “Um dos sintomas mais claros da sedução substancialista é o acúmulo de adjetivos para um mesmo substantivo: as qualidades estão ligadas à substância por um vínculo tão direto que podem ser justapostas sem grande preocupação com suas relações mútuas”. Para Bachelard, “o progresso do pensamento científico consiste em diminuir o número de adjetivos que convém a um substantivo, e não em aumentar esse número. Na ciência, os atributos são pensados de forma hierárquica e não de forma justaposta” (BACHELARD, 1996, p. 140). Mas nesta hierarquização, Bachelard estaria implicando uma espécie de *reducionismo* ou *dogmatismo*?

6. O obstáculo animista

Bachelard coloca o obstáculo animista através das seguintes questões: “como as ciências físicas se livraram das lições animistas? Como a hierarquia do saber foi restabelecida, ao afastar a consideração primitiva desse objeto privilegiado que é o nosso corpo?” De acordo com o autor, o campo da biologia constituiu “um verdadeiro fetichismo da vida, com cara de ciência” (BACHELARD, 1996, pp. 185-186), onde “fenômenos e objetos materiais e abstratos” adquirem traços antropomórficos (COSTA, 2012, p. 8). Entre os três reinos (animal, vegetal e mineral) são “feitas analogias e transposições, uma escala de perfeição, que provocam as piores confusões” (BACHELARD, 1996, p. 188). “Assim, cientistas da época, [...] tomados de ‘uma fantasia animista’, passam a considerar vivos e orgânicos os elementos inorgânicos, a matéria, as substâncias, os minerais, os

6 “De modo geral, todo valor substancial é interiorizado pela vida, sobretudo pela vida animal. A vida assimila profundamente as qualidades; liga-as firmemente à substância. A aproximação entre a natureza de um animal e a qualidade natural é tão direta que se pode, sob a desculpa de idiosincrasia, endossar as afirmações mais estapafúrdias” (BACHELARD, 1996, p. 158).

metais, o fluido elétrico, o ímã, os processos orgânicos” (COSTA, 2012, p. 8). Bachelard, portanto, além de desejar transcender o corpo e a fenomenologia⁷, claramente repudia cosmologias animistas (reduzindo-as a meras “fantasias”) e mantém a necessidade da divisão entre vida e não-vida; orgânico e não-orgânico⁸. Através da especificidade dos obstáculos substancialistas e animistas pensaremos a figura de Gaia e sua intrusão na próxima parte deste artigo.

7. Os obstáculos do conhecimento quantitativo

O último obstáculo refere-se a “ordens de grandeza” e escala. Segundo Bachelard (1996, p. 260), quando “a revolução copérnica pôs o homem diante de uma nova escala do mundo”, o homem foi obrigado “a fazer abstração das grandezas comuns, de suas próprias grandezas [...] a pensar também as grandezas em sua relatividade com o método de medida; enfim, a tornar claramente discursivo aquilo que surge na mais imediata das intuições”. Contudo, “até no reino da quantidade vemos opor-se à atração por um matematismo demasiado vago, a atração por um matematismo demasiado preciso”. Isto é, trata-se de uma questão de precisão e instrumentos de precisão: “medir exatamente um objeto fugaz ou indeterminado, medir exatamente um objeto fixo e bem determinado com um instrumento grosseiro, são dois tipos de operação inúteis que a disciplina científica rejeita liminarmente”. Portanto, o perigo deste obstáculo encontra-se quando “o cientista crê no realismo da medida mais do que na realidade do objeto”, pois “basta dar as costas aos objetos usuais para que se admitam as determinações geométricas mais esquisitas, as determinações quantitativas mais fantasiosas”. Por um lado, como veremos a seguir no exemplo do Antropoceno, o “objeto” realmente muda “de natureza quando se muda o grau de aproximação” (BACHELARD, 1996, pp. 260-262). Por outro lado, como pode o espírito científico se formar quando estamos diante de uma “coisa” – ou melhor, de uma agência – que não pode ser mensurada; que escapa a nossos instrumentos e que, mesmo assim, só tomamos conhecimento de seu impacto através de medições sempre *imprecisas*?

De acordo com Costa, “os vários obstáculos epistemológicos estão interligados, um alicerçado em outro(s), em complementaridade”. Logo, “Bachelard elabora, em oposição ao conceito de obstáculos epistemológicos (de teor negativo), o conceito de atos epistemológicos (de teor positivo)” (COSTA, 2012, p. 9). Em uma luta dialética contra os obstáculos epistemológicos, os atos epistemológicos “correspondem aos ímpetus do gênio científico que provocam impulsos inesperados no curso do desenvolvimento científico” (LOPES apud DOMINGUINI; BENONI, 2010, p. 4). Os atos epistemológicos seriam, portanto, a própria psicanálise do conhecimento objetivo; uma espécie de “terapia” ou “tratamento” que visaria “limpar” nossos obstáculos epistemológicos; nossos erros subjetivos. E, novamente, nos deparamos com uma índole mística e cristã: “o primeiro princípio da educação científica é, no reino intelectual, esse ascetismo que é o pensamento abstrato. Só ele pode levar-nos a dominar o conhecimento experimental”

7 Para uma restituição do corpo a um papel central na filosofia europeia, ver Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção* (2018).

8 Para uma crítica desta divisão historicamente moderna e ocidental, ver Elizabeth Povinelli, *Geontologies* (2016).

(BACHELARD, 1996, p. 292). Como um pregador que ensaia seu sermão, o reino de qual Bachelard fala é um “reino epistemologicamente novo”.

O “reino epistemologicamente novo” é a linguagem científica. Para Bachelard ciência é linguagem: uma linguagem própria, específica, diferenciada, erigida sobre conceitos igualmente próprios, específicos, diferenciados – o que ocorre em um nível altamente abstrato, com uma linguagem altamente conotada e hermética, uma linguagem somente para os iniciados, em um processo de interdiálogo científico. Ciência é metalinguagem, é ciência pela ciência e para a ciência. Algo semelhante à Torre de Marfim – sem os matizes pejorativos dessa imagem (como elitismo acadêmico). *Para fazer ciência é preciso se afastar do mundo comum e estabelecer um fazer específico, construindo uma representação teórica do mundo comum, reproduzindo os fenômenos em um outro nível, o nível científico, abstrato e expresso em fórmulas, equações e teoremas* – um nível em que seja possível realizar a nova linguagem científica com entendimento e avanço. Segundo ele, “estamos em plena epistemologia discursiva”. Evidentemente, essa linguagem é (ou deveria ser) para poucos (os cientistas de cada área ou campo). (COSTA, 2012, pp. 9-10, grifos meus)

Estamos agora munidos de uma sólida introdução à epistemologia bachelardiana para finalmente nos dirigirmos à segunda parte do presente artigo: uma parte irremediavelmente especulativa e incisiva, onde iremos formular nossos problemas.

O negacionismo climático: uma bifurcação moderna

Em primeiro lugar, é preciso saber formular problemas.
(Gaston Bachelard, *A Formação do Espírito Científico*, 1996, p. 18)

Como vimos na primeira parte deste artigo, Bachelard divide a “peregrinação” do espírito científico em três etapas históricas: o estado pré-científico, o estado científico e o estado do novo espírito científico. Este último estado é caracterizado por um dever pela abstração; abstração que se reflete na linguagem científica, “uma linguagem própria, específica, diferenciada, erigida sobre conceitos igualmente próprios, específicos, diferenciados [...] uma linguagem somente para os iniciados, em um processo de interdiálogo científico” (COSTA, 2012, p. 9). No mundo ocidental atual, poderíamos nos perguntar se já atingimos esse estado do novo espírito científico do qual Bachelard prega. Afinal, para nós que pensamos modernamente, é difícil imaginar alguma esfera de nossa vida que não seja tocada pela ciência e pela tecnociência. Nosso rejuvenescimento é um procedimento cosmético; nossas relações são impacientemente pautadas através de smartphones; nossa esperança é uma vacina. Em uma escala planetária climática, a comunidade científica e filosófica disputa um novo nome para nossa época: estaríamos vivendo no Antropoceno⁹, “designação proposta por Paul Crutzen e Eugene Stoermer para o que eles entendem ser a nova época geológica que se seguiu ao Holoceno, a qual teria se iniciado com a Revolução Industrial e se intensificado após a Segunda Grande Guerra”. O Antropoceno “é uma época no sentido geológico do termo, mas ele aponta para o fim da ‘epocalidade’ enquanto tal, no que concerne à espécie [a espécie humana; o antropos]. Embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, pp. 19-20). O Antropoceno marca

9 Não há consenso científico nem filosófico sobre o uso deste termo. Para um resumo das disputas conceituais ver Danowski; Viveiros de Castro, 2017; Haraway, 2016 e Yussof, 2019.

a transformação de nossa espécie de simples agente biológico em uma força geológica. Este é o fenômeno mais significativo do presente século: “a intrusão de Gaia” [Stengers, 2015], brusca e abrupta, no horizonte da história humana, o sentido do retorno definitivo de uma forma de transcendência que acreditávamos haver transcendido, e que agora reaparece mais forte do que nunca. A transformação dos humanos em força geológica, ou seja, em um fenômeno “objetivo”, em um objeto “natural”, em um “contexto” ou “ambiente” condicionante, se paga assim com a intrusão de Gaia no mundo humano, dando ao Sistema Terra a forma ameaçadora de um sujeito histórico, um agente político, uma pessoa moral [LATOURE, 2020]. Em uma inversão irônica e mortífera (porque recursivamente contraditória) da forma e do fundo, o ambientado se torna o ambiente (o “ambientante”) e reciprocamente: crise, com efeito, de um cada vez mais ambíguo ambiente, que não mais sabemos onde está em relação a nós, nem nós em relação a ele. (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 30)

“Gaia”? O Sistema Terra como “sujeito histórico”? Não sabemos mais quem é agente e quem é objeto? Humanos não apenas como força biológica, mas como “força geológica”? Ora, não eram todos esses “sentimentos, opiniões, impulsos, paixões, desejos inconscientes, fantasias, intuições do senso comum” que Bachelard pretendia psicanalisar? Podemos ver que o “fenômeno mais significativo do presente século” coloca em cheque toda a epistemologia bachelardiana. Afinal, se vamos utilizar o nome de divindades gregas para falar do colapso climático – um acontecimento que *construímos* através de nossas medições e instrumentos – não estaríamos caindo em obstáculos animistas, verbais, unitários ou mesmo substancialistas? Contudo, nas palavras de Isabelle Stengers, devemos tomar cuidado com nossas presunções:

Nomear Gaia e caracterizar como intrusão os desastres que se anunciam, é crucial salientar, depende de uma operação pragmática. Nomear não é dizer a verdade, e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita. [...] Nomear Gaia como “a que faz intrusão” é também caracterizá-la como cega aos danos que provoca, à maneira de tudo o que é intrusivo. Por isso a resposta a ser criada não é uma “resposta à Gaia”, e sim uma resposta tanto ao que provocou sua intrusão quanto às consequências dessa intrusão. (STENGERS, 2015, p. 37)

O que sentimos quando pronunciamos “Gaia”? Pavor? Insegurança? Zombaria? A filósofa tem plena consciência que o ato de nomear é um risco. Um risco que aceita correr:

por que então recorrer a um nome que pode se prestar a mal-entendidos? Por que, um amigo me propôs, não nomear isso que faz intrusão de Urano ou Cronos, os terríveis filhos da Gaia mitológica? A objeção deve ser entendida: se nomear é operar, e não definir – ou seja, se apropriar –, o nome não poderia ser arbitrário. No caso presente, sei que a escolha deste nome, Gaia, é um risco, mas *aceito o risco*, pois para mim se trata também de fazer sentir e pensar aqueles e aquelas que poderiam ficar escandalizados com a ideia de uma Gaia cega e indiferente. Quero conservar a memória de que este nome, Gaia, estava vinculado em primeiro lugar, no século XX, a uma proposição de origem científica. Ou seja, *quero transmitir a necessidade de resistir à tentação de uma oposição brutal entre as ciências e os saberes chamados de “não científicos”, cuja articulação será necessária se tivermos de aprender como responder ao que já começou.* (STENGERS, 2015, pp. 37-38, grifos meus)

A partir dos cientistas James Lovelock e Lynn Margulis, Stengers nomeia Gaia e sua intrusão como uma espécie de “ato epistemológico” radicalmente dissonante da tradição científica moderna: uma tradição que considera *venenosa*, no sentido de um *pharmakon* mal manipulado (STENGERS, 2010, pp. 28-41). Em seu texto *Reativar o Animismo*, ela nos diz:

Reativar significa reativar aquilo de que fomos separados, mas não no sentido de que possamos simplesmente reavê-lo. Recuperar significa recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou. Assim, a necessidade de lutar e a necessidade de curar, de modo a evitar que nos assemelhemos àqueles contra os quais temos de lutar, tornam-se irremediavelmente aliadas. Deve-se regenerar os meios envenenados, assim como muitas de nossas palavras, aquelas que – como “animismo” e “magia” – trazem com elas o poder de nos tornar reféns: você realmente acredita em...? Essa palavra, “reativar” [to reclaim], chegou até mim como presente de bruxas neopagãs contemporâneas e outros ativistas dos Estados Unidos. Também chegou até mim o impactante clamor da neopagã Starhawk: “A fumaça das bruxas queimadas ainda paira nas nossas narinas”. Os caçadores de bruxas certamente não estão mais entre nós, e não levamos mais a sério a acusação de adoração do diabo outrora atribuída às bruxas. Pelo contrário, nosso meio é definido pelo orgulho moderno da capacidade de interpretar tanto a bruxaria como a caça às bruxas em termos de construções, crenças sociais, linguísticas, culturais ou políticas. O que esse orgulho deixa passar despercebido, no entanto, é que somos herdeiros de uma operação de erradicação cultural e social – precursora do que foi cometido em nome da civilização e da razão. Qualquer coisa que classifique a memória de tais operações como sem importância ou irrelevante só contribui para torná-las mais bem-sucedidas. (STENGERS, 2017, pp. 8-9, grifos meus)

Especulamos que Bachelard, ao rotular como obstáculo a ser superado – rompido – toda uma série de conhecimentos ancestrais e tradicionais (que ele chama de “primitivos”), está aliando-se a “uma operação de erradicação cultural e social – precursora do que foi cometido em nome da civilização e da razão”. Nomear Gaia, na proposição cosmopolítica de Stengers (2018), não seria um “obstáculo epistemológico”, mas uma operação pragmática que busca a “necessidade de lutar e a necessidade de curar, de modo a evitar que nos assemelhemos àqueles contra os quais temos de lutar”. Logo, se Bachelard está do lado dos alquimistas, Stengers está do lado das bruxas¹⁰. No livro *A Invenção das Ciências Modernas* (2002), a autora critica “a formação do espírito científico” de Bachelard:

o fato de que a denúncia da não-ciência, na qualidade de opinião, seja mais segura, no texto de Bachelard, que a definição de ciência, tem consequências bastante sérias: a desqualificação da opinião impede que se oponha à definição que uma ciência dá de seu “objeto” tudo aquilo a que o objeto assim definido não confere sentido ou nega. Pois seria então a “opinião”, interessada naquilo que o objeto nega, que seria chamada a testemunhar contra a ciência. No limite, essa negativa pode, em si mesma, “ser prova da ciência”: esta demonstra sua ruptura ousando menosprezar aquilo que “antes” interessava a todo mundo. Quanto mais o trabalho do luto com relação ao passado exigido pareça penoso e mutilador, mais o tema da ruptura se mostra eficaz. (STENGERS, 2002, pp. 37-38,

10 Para uma crítica feminista de espectro marxista sobre o epistemicídio e o genocídio das mulheres “condenadas” como bruxas na Idade Média ver Silvia Federici, *O Calibã e a Bruxa* (2019).

grifos meus)

É com certa “ironia metafísica” (BACHELARD, 1996, p. 25) que o misticismo cristão de Bachelard – o aspecto “penoso e mutilador” desse “trabalho de luto em relação ao passado” – pode ser colocado em maior evidência através de uma filósofa que tece alianças com bruxas neopagãs. Ou, melhor dizendo, é com certo *humor*. Afinal, enquanto Bachelard afirma que “longe de maravilhar-se, o pensamento objetivo deve ironizar” (BACHERLARD, 1995, p. 2), Stengers preza pelo *humor*: “Chamarei de ‘humor’ a capacidade de se reconhecer como produto da história cuja construção procuramos acompanhar, e isto num sentido em que o humor se distingue antes de tudo da ironia” (STENGERS, 2002, p. 84). Pois lhe interessa, sobretudo

[...] *a qualidade do riso*. Não quero um riso de troça ou um riso que seja de desprezo, da ironia que identifica sempre e sem risco o mesmo para além das diferenças. Eu gostaria de tornar possível o *riso de humor que compreende, aprecia sem esperar a salvação e pode recusar sem se deixar aterrorizar*. Queria tornar possível um riso que não se abra as expensas dos cientistas, mas que possa, idealmente, ser compartilhado com eles. (STENGERS, 2002, p. 29, grifos meus)

Não se trata, portanto, de rir de Bachelard e sua epistemologia. Não se trata de ridicularizar sua obra para então descartá-la; menosprezá-la. Mas de perceber, em uma prática de “atenção imanente” (STENGERS, 2017), como Bachelard, no seu processo de romper com obstáculos epistemológicos, acaba criando e sustentando outros obstáculos epistemológicos característicos dos “Modernos” (LATOOUR, 1994 e 2019). Podemos até argumentar que nos encontramos – considerando os paradigmas científicos dos últimos três séculos – em um nível de abstração totalmente “novo”. Todavia, estamos bem longe do “reino epistemologicamente novo” de Bachelard. E, se a linguagem científica é uma metalinguagem para iniciados, a linguagem filosófica que “reativa o animismo” também é. Não é à toa que Bruno Latour argumenta que a ecologia possui as suas próprias maneiras de nos enlouquecer:

Sem dúvida, a ecologia nos enlouquece; e é daí que precisamos partir. Não com a ideia de se tratar, mas para *aprender a sobreviver sem se deixar levar pela denegação, pela hbris, pela depressão, pela esperança de uma solução razoável ou pela fuga para o deserto. Não existe cura para o pertencimento ao mundo*. Mas, pelo cuidado, é possível se curar da crença de que não se pertence ao mundo; que essa não é a questão essencial; que o que ocorre com o mundo não nos diz respeito. O tempo em que podíamos esperar “sair disso” não existe mais. De fato, estamos, como se diz, “em um túnel”, só que “não veremos seu fim”. Nesses assuntos, a esperança é má conselheira, já que não estamos em uma crise. Isso não vai “passar”. Será preciso lidar com isso. É definitivo. (LATOOUR, 2020, p. 31, grifos meus)

Atualmente, com o destaque assombroso de pautas como o movimento antivacina, o terraplanismo e, sobretudo, o negacionismo climático, a “defesa do espírito científico” adquire uma nova urgência. Será que darmos “mil nomes” para Gaia (STENGERS, 2014) realmente é o *pharmakon* que nos ajudaria a sobreviver neste “enlouquecimento”? Não estaríamos cortando mais lenha para jogar em uma fogueira que precisamos extinguir a qualquer custo? Contudo, a “proposição cosmopolítica” e a nomeação múltipla de Gaia sugerem que, enquanto enxergamos a “cortina de fumaça”, ainda não sabemos muito

bem de onde o fogo está vindo. Se não sabemos a origem do fogo, como apagá-lo? Além disso, quais agências seriam então responsáveis pelo combate ao fogo? O Estado, os Empresários, a Ciência? E quando a própria Política – com P maiúsculo – parece petrificar-se diante da “intrusão de Gaia”, “quem ainda confia hoje nas instituições”? “Nos nossos dias, parece que apontar o dedo para as instituições pode servir como arma para criticá-las, mas certamente não restaurar a confiança nas verdades estabelecidas” (LATOURE, 2019, pp. 16-17). Afinal, nas palavras da filósofa Déborah Danowski, mesmo quando “97% dos cientistas que hoje trabalham no campo das chamadas Ciências do Clima concordam” a respeito das causas antrópicas do aquecimento global, poucas ações são de fato tomadas na esfera política:

A inércia, essa força descoberta por Newton no século XVII como uma propriedade dos corpos, hoje parece caracterizar muito mais os sujeitos e as políticas humanas do que os objetos do mundo físico. Há várias razões para isso, mas talvez a mais importante seja o enorme esforço (político e financeiro) que vem sendo despendido pelas grandes companhias de combustíveis fósseis, de agronegócio e de mineração para semear a “dúvida”, ou melhor, a percepção pública de que ainda há dúvida e controvérsia entre os cientistas a respeito da realidade, causa ou gravidade das mudanças climáticas. Com raras exceções, a negação do aquecimento global se tornou a posição padrão dos políticos da direita republicana norte-americana. Em menor intensidade e número, ela se encontra em quase todos os matizes do espectro político no mundo inteiro. (DANOWSKI, 2018, pp. 8-9, grifos meus)

Porém, se por um lado, facilmente identificamos os lobbies negacionistas das empresas petrolíferas e dos governos de extrema direita, por outro lado:

Muitos que negam as mudanças climáticas o fazem simplesmente por não suportarem pensar na radicalidade das mudanças que seriam necessárias para enfrentá-las e, sobretudo, na radicalidade das mudanças que seremos obrigados a enfrentar, cada vez mais. “Somos todos negacionistas”, como alguns já disseram. E, afinal, quem seria capaz de receber de frente e de peito aberto todas as desgraças do mundo? (DANOWSKI, 2018, p. 16, grifos meus)

Ao recusarmos a radicalidade das mudanças, tornamo-nos “todos negacionistas”. Logo, “o que poderia ter sido uma crise passageira *se transformou numa profunda mudança de nossa relação com o mundo*. Parece que nos tornamos aqueles que teriam podido agir trinta ou quarenta anos atrás – e que não fizeram nada, ou fizeram muito pouco” (LATOURE, 2020, p. 25, grifos meus). Como vimos, para Bachelard (1996, p. 18 e 20), “o homem torna-se uma espécie mutante, ou melhor dizendo, uma espécie que tem necessidade de mudar, que sofre se não mudar”; “aceder à ciência é rejuvenescer espiritualmente, é aceitar uma brusca mutação que contradiz o passado”. Mas se sofremos por não mudar, também sofremos por mudar. Percebe-se como estamos em uma violenta contradição com nossa herança “moderna”; uma encruzilhada; uma hesitação que altera nossa percepção da passagem do tempo: “O futuro deixa de ser feito da mesma matéria que o passado, torna-se radicalmente outro, não-nosso, um tempo que exige a nossa desaparecimento para aparecer. A história se degrada metafisicamente, tornando-se passageira como qualquer fenômeno, justamente, histórico” (DANOWSKI; VIVEROS DE CASTRO, 2017, p. 41). Se adotarmos esta interpretação de que estamos suspensos em meio a uma “mutação” da história – em uma transformação da própria

“matéria” que compõe o tempo –, a metáfora da inércia utilizada por Danowski pode ressoar com maior intensidade.

Segundo Bruno Latour, outro pensador que participa da cosmologia cristã, essa “inércia” se deve ao fato de que há um descompasso entre cientistas e o público geral representante do “senso comum”. Isto é, a fé que os cientistas possuem na “formação do espírito” é uma fé “da qual jamais se falou”. Falar sobre essa fé é o papel [o roteiro; o *script*]¹¹ assumido pela disciplina conhecida como *Science Studies* (Sociologia das Ciências):

Queríamos compreender por meio de quais instrumentos, qual maquinário, quais condições materiais, históricas, antropológicas, era possível produzir objetividade. E, claro, sem apelar para alguma Certeza transcendente que, de repente e sem discussão, levantaria a Ciência – com C maiúsculo – contra a opinião. Aos nossos olhos, a objetividade científica tinha um valor muito importante para que sua defesa fosse deixada exclusivamente nas mãos do que se chama, usando um termo genérico, de “RACIONALISMO”, cuja utilização consiste muitas vezes em interromper qualquer discussão acusando de irracionalidade seus adversários demasiado insistentes. Muito antes que as questões ecológicas passassem a ocupar o centro da política, nós já duvidávamos que a distinção entre racional e irracional fosse suficiente para encerrar as disputas sobre os componentes do MUNDO COMUM. (LATOURE, 2019, p. 18)

Mas se a distinção entre racional e irracional é insuficiente, no que consiste essa fé da qual nunca se falou? Para Latour, trata-se dos modos de produção de objetividade pelos Modernos através de um dispositivo único: a bifurcação Natureza/Cultura; “a pedra de toque [...] que começou a se estabelecer no século XVII entre dois mundos: o da Natureza e o da Sociedade, o mundo dos não humanos e o mundo dos humanos” (LATOURE, 2019, p. 20). Tanto Latour quanto Stengers adotam a ideia de “bifurcação da natureza” a partir de outro filósofo de cosmologia cristã, Alfred North Whitehead. No prefácio do livro de Stengers, *Thinking with Whitehead, a free and wild creation of concepts*, Latour argumenta:

Bifurcação é o que acontece toda vez que pensamos que o mundo está dividido em dois conjuntos de coisas: um que é composto pelos constituintes fundamentais do universo – invisível aos nossos olhos, conhecido pela ciência, real mas sem valor – e outro que é constituído pelo que a mente tem de adicionar aos blocos básicos de construção do mundo a fim de que façam sentido. Esses “acréscimos psíquicos”, como Whitehead os chama, são partes do senso comum, de fato, mas infelizmente não possuem nenhum uso para ciência, uma vez que não possuem realidade, apesar de serem as coisas que constroem nossos sonhos e valores. Se eu pudesse resumir o Whitehead de Stengers por um tipo de silogismo, poderia ser o seguinte: a filosofia modernista da ciência implica uma bifurcação da natureza em objetos que possuem qualidades primárias e secundárias. Entretanto, se a natureza realmente é bifurcada, nenhum organismo vivo seria possível, uma vez que ser um organismo significa ser o tipo de coisa cujas qualidades primárias e secundárias – se elas existissem – são infinitamente turvas. Como somos organismos cercados de muitos outros organismos, a natureza não se bifurcou.

11 Scripts são os papéis; as *ficções*; os *cursos de ação* que as inúmeras agências inseridas em um complexo rizomático *ator-rede* seguem através de *atos organizadores/organizados* (LATOURE, 2019, pp. 316-317).

(LATOUR apud STENGERS, 2011, pp. XII-XIII, tradução minha)¹²

Nas palavras de Whitehead, em seu clássico livro *O Conceito de Natureza*:

Existiriam, portanto, duas naturezas: uma é a conjuntura e a outra, o sonho. Outro modo de enunciar essa teoria contra a qual estou argumentando é bifurcar a natureza em dois segmentos, a saber, a natureza apreendida pela percepção e a natureza que é causa da percepção. A natureza, enquanto fato apreendido pela percepção, traz dentro de si o verdor das árvores, o gorjeio dos pássaros, a calidez do sol, a rigidez das cadeiras e a sensação do veludo ao tato. A natureza enquanto causa da apreensão é o sistema hipotético de moléculas e elétrons que afeta a mente de modo a produzir a apreensão da natureza aparente. O ponto de convergência dessas duas naturezas é a mente, sendo a natureza causal influente e a natureza aparente, efluente. (WHITEHEAD, 2009, pp. 38-39)

Ao que Latour, em *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*, complementa:

Foi, no entanto, dessa generalização indevida que se originou essa operação estranha, que possibilitou desanimar uma seção do mundo, declarada objetiva e inerte, e superanimar outra, declarada subjetiva, consciente e livre. É essa estranha distribuição – o que Whitehead chamou de *bifurcação da natureza* – que pesa, quatro séculos depois, sobre toda interpretação da teoria de Gaia. É porque Gaia não se encaixa no esquema Natureza/Cultura – da mesma forma que a Terra em movimento de Galileu não se encaixa no cosmos medieval – que é preciso ter alguma cautela para julgá-la. (LATOUR, 2020, p. 142)

Observamos, portanto, que a “psicanálise do conhecimento objetivo” proposta por Bachelard é incompatível com a “intrusão de Gaia”. Não porque Gaia seria um “obstáculo animista”, mas porque, talvez, a própria passagem “do natural para o humano, da representação para a abstração” seja o principal “obstáculo epistemológico” dos Modernos. Ao invés da “experiência primeira” como o grande obstáculo (os sentimentos e o senso comum, aquilo que Whitehead chama de “acréscimos psíquicos”), o “racionalismo”: a fé silenciosa em uma objetividade esclarecida. Isto é, Bachelard – corporal e fenomenologicamente situado em meio a uma cosmologia cristã europeia –, acredita que seja possível bifurcar a natureza e assim nos “purificar” dos “erros do passado”. A sua esperança é a de uma “distinção definitiva entre Ciência e Política”; Natureza e Cultura (LATOUR, 2019, p. 21). O Antropoceno demonstra que esta divisão feita pela frente modernizadora nunca se concretizou efetivamente: de certa maneira, jamais fomos modernos (LATOUR, 2002).

Em suma, Bachelard não percebeu como sua epistemologia também é um tipo de crença. Uma crença “especial”, típica da *cosmologia negacionista* dos Modernos:

12 Da fonte, em inglês: “Bifurcation is what happens whenever we think the world is divided into two sets of things: one which is composed of the fundamental constituents of the universe-invisible to the eyes, known to science, real and yet valueless-and the other which is constituted of what the mind has to add to the basic building blocks of the world in order to make sense of them. Those ‘psychic additions’, as Whitehead calls them, are parts of common sense, to be sure, but they are unfortunately of no use to science, since they have no reality, even though they are the stuff out of which dreams and values are made. If I could summarize Stengers’s version of Whitehead by a sort of syllogism, it could be the following one: modernist philosophy of science implies a bifurcation of nature into objects having primary and secondary qualities. However, if nature really is bifurcated, no living organism would be possible, since being an organism means being the sort of thing whose primary and secondary qualities-if they did exist-are endlessly blurred. Since we are organisms surrounded by many other organisms, nature has not bifurcated”.

crença que *nega* saberes de povos tradicionais – presunçosamente tachados como “primitivos” ou “pré-científicos”. Nosso problema passou por diversos desvios, mas esperamos que agora esteja finalmente formulado: diante da extinção de inúmeras formas de vida na Terra (KOLBERT, 2015), os obstáculos epistemológicos de Bachelard, ao serem construídos com os blocos da bifurcação da natureza, também são um tipo de negacionismo climático, pois nos impedem de, cosmopoliticamente¹³, “comporm com Gaia” (STENGER, 2015, p. 47). Cientistas e filósofos que desejam herdar Bachelard devem estar cientes dos riscos envolvidos em sua consagrada epistemologia. Pois as belezas e os riscos envolvidos em seu pensamento estão justamente na hibridizacão entre a poesia do messianismo cristão e a prosa do espírito científico: “tudo o que a filosofia pode esperar é tornar poesia e a ciência complementares, uni-las como dois contrários bem-feitos” (BACHELARD, 1994, p. 2). A partir deste pontapé inicial, teríamos que nos perguntar até que ponto seu “reino epistemologicamente novo” está imbuído de uma metafísica da branquitude colonialista liberal que crê no progresso “civilizado”, “único” e “linear” da “humanidade”, mas que fora materialmente construída através de violências que antecedem em séculos os horrores da Segunda Guerra Mundial; violências que encontraram seu *laboratório científico* neste grande *experimento* chamado *América* (LOWE, 2015). Como diz Stengers: “o problema não é polemizar, mas aceitar o risco, experimentar a aventura, explorar o que a rejeição da bifurcação da natureza nos obriga a pensar” (STENGER, 2011, p. 40, tradução minha)¹⁴.

Mas as conexões também podem ser necessárias para curar e aprender. *No que diz respeito à perigosa arte de animar para ser animado, o fator de conexão pode ser o aprendizado prático sobre a atenção imanente (crítica) necessária.* Não em relação ao que é bom ou ruim em si, mas ao que Whitehead chamou de realização (realization). Mais uma vez, não se pode tomar nenhum modo de realização como modelo, apenas como a reivindicação de uma reinvenção pragmática. A fim de honrar a criação de conexões, de protegê-las contra os modelos e normas, pode ser necessário empregar um nome. *O animismo poderia ser o nome atribuído a essa arte rizomática.* Reativar o animismo não significa, então, que tenhamos sido animistas. *Ninguém jamais foi animista, porque nunca se é animista “no geral”, apenas em termos de agenciamentos que geram transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados – e também de sentir, pensar e imaginar.* O animismo, no entanto, pode ser um nome a serviço da recuperação desses agenciamentos, uma vez que nos leva a sentir que a reivindicação de sua eficácia não nos cabe. *Contra a insistente paixão envenenada por desmembrar e desmistificar, o animismo afirma o que todos os agenciamentos exigem para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo.* (STENGER, 2017, p. 15, grifos meus)

Com algum toque de humor, argumentamos que a “psicanálise do conhecimento objetivo” – a “psicanálise do fogo” – não é à prova de fogo: do fogo que move nosso modo de vida capitalista; do fogo que vai dos combustíveis fósseis até as cortinas de fumaça na Amazônia; do fogo dos negacionistas climáticos; do fogo da nossa sedução

13 Sobre o cuidado em não confundir o cosmopolitismo kantiano com a cosmopolítica, ver Marco Antonio Valentim (2018).

14 Da fonte, em inglês: “The problem is not to polemicize but to accept the risk, to try the adventure, to explore what the rejection of a bifurcation of nature obliges us to think”.

pelo dinheiro; mas também do fogo que nos anima em protestos; do fogo que nos reúne em comunhão; do fogo da nossa paixão pela vida. “Basta um entardecer de inverno, o vento ao redor da casa, um fogo claro, para que uma alma dolorosa fale, ao mesmo tempo, de suas lembranças e de suas penas: É uma voz baixa que se encanta / Sob a cinza do inverno / O coração, fogo encoberto, / Que se consome e canta” (BACHELARD, 1994, pp. 4-5). O fogo carrega mais almas do que pensamos.

Referências bibliográficas:

BACHELARD, G. *A Psicanálise do Fogo*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *A Formação do Espírito Científico*. Tradução: Esteia dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BECKETT, S. *Company etc*. Londres: Faber & Faber, 2009.

_____. *Companhia e outros textos*. Tradução: Ana Helena Souza. São Paulo: Globo, 2012.

BERTOCHÉ, G. *A objetividade da ciência na filosofia de Bachelard*. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 2006. Disponível em: [https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2013/11/bertoche-aobjetividade-da-cic3aancia-na-filosofia-de-gaston-bachelard.pdf](https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2013/11/bertoche-aobjetividade-da-ciencia-na-filosofia-de-gaston-bachelard.pdf). Acesso em: 04 dez. 2020.

COSTA, C. L. F. O pensamento científico em Bachelard. *VI Colóquio Internacional “Educação e Contemporaneidade”*, São Cristóvão-SE/Brasil. 20 a 22 de setembro de 2012. Disponível em: http://educonse.com.br/2012/eixo_15/PDF/7.pdf. Acesso em: 04 dez. 2020.

DANOWSKI, D. *Negacionismos*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?: Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DOMINGUINI, L.; BENONI DA SILVA, I. Obstáculos a construção do espírito científico: reflexões sobre o livro didático. *Congresso Internacional de Filosofia e Educação*, Caxias do Sul, maio, 2010. Disponível em: https://www.uces.br/ucs/tplcinfe/eventos/cinfe/artigos/artigos/arquivos/eixo_tematico10/OBSTACULOS%20A%20CONSTRUCAO%20DO%20ESPIRITO%20CIENTIFICO.pdf. Acesso em: 04 dez. 2020.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa*. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HARAWAY, D. *Staying with the trouble*. Durham: Duke University Press, 2016.

KOLBERT, E. *A Sexta Extinção: uma História não Natural*. Tradução: Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

LANE, A. Waiting: Samuel Beckett's life in letters. *The New Yorker*, 2009. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2009/03/30/waiting-10>. Acesso em: 04 dez. 2020.

LATOURETTE, B. *Jamais Fomos Modernos*. Tradução: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. *Investigação Sobre os Modos de Existência*. Tradução: Alexandre Agabiti Fernandez. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2019.

_____. *Diante de Gaia*. Tradução: Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu, 2020.

LOWE, L. *The Intimacies of Four Continents*. Durham: Duke University Press, 2015.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

POVINELLI, E. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2016.

STENGERS, I. *A Invenção das Ciências Modernas*. Tradução: Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. *Cosmopolitics I*. Tradução: Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

_____. *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Tradução: Michael Chase. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

_____. Gaia, the urgency to think (and feel). *Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*, Rio de Janeiro, 15 a 19 set., 2014. Disponível: <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2020.

_____. *No tempo das catástrofes*. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. Reativar o animismo. In: *Caderno de leituras*. N. 62. Trad.: Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017. Disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2020.

_____. A proposição cosmopolítica. Trad.: Raquel Camargo e Stelio Marras. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, n. 69, pp. 442-464, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>. Acesso em: 05 dez. 2020.

VALENTIM, M. A. Amazona vittata: Notas sobre cosmopolítica e xenocídio. *Rev. Direito Práx.*, Rio de Janeiro, vol. 9, n. 4, pp. 2439-2460, out., 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2179-89662018000402439&lng=en&nr m=iso. Acesso em: 09 dez. 2020.

WHITEHEAD, A. N. *O Conceito de Natureza*. Tradução: Júlio B. Fisher. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

YUSOFF, K. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

Recebido em: 25/Mar/2021 - **Aceito em:** 06/Jul/2021.

Sobre a mimesis em Platão

Sur la mimèsis chez Platon

Mateus Lima dos Santos

Mestre em Filosofia pela UFSCar

Bolsista CAPES

mtslima42@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9610-4140>

Resumo: Platão projeta uma reformulação da poesia grega de acordo com princípios éticos-teológicos em *A República* – o poeta deve ser moralmente bom e o poema deve fazer uma representação correta do divino. Todavia, essa readequação parece perder-se na obra, uma vez que é igualmente defendida a necessidade de afastar toda a poesia da cidade teorizada. Na verdade, há um problema com um conceito platônico importante para sua teoria poética: a *mimesis*. Trata-se da dificuldade de determinar a natureza desse fenômeno. Proponho examinar o problema sob a ótica da distinção entre dois processos considerados miméticos cujas especificidades são passíveis de serem constatadas em autores do século V a.C.: um em que o próprio imitador se torna semelhante ao modelo, outro em que o imitador produz um artefato que é semelhante ao objeto imitado. Nos dois casos, as razões que levam Platão a criticá-los são diferentes.

Palavras-chave: Platão; *mimesis*; poesia.

Résumé: *Platon projette une reformulation de la poésie grecque selon des principes éthiques et théologiques dans La République - le poète doit être moralement bon et le poème doit faire une représentation correcte du divin. Cependant, ce réajustement semble se perdre dans l'œuvre, une fois qu'est également défendu la nécessité de supprimer toute la poésie de la cité théorisée. En fait, il y a un problème avec un concept platonicien important pour sa théorie poétique : la mimèsis. Il s'agit de la difficulté de déterminer la nature de ce phénomène. Je propose d'examiner le problème sous l'angle de la distinction entre deux procédés considérés comme mimétiques dont les spécificités sont susceptibles d'être vérifiées chez les auteurs du Ve siècle av. J.-C. : l'un dans lequel l'imitateur lui-même devient semblable au modèle, un autre dans lequel l'imitateur produit un artefact similaire à l'objet imité. Dans les deux cas, les raisons qui poussent Platon à les critiquer sont différentes.*

Mots-clés: *Platon; mimèsis; poésie.*

1. Introdução: sobre a noção de *mimesis* na *República*

Na *República*¹, Platão delinea as principais características de uma constituição ideal. Entre suas propostas mais controversas está o afastamento de toda a poesia da cidade sob o pretexto de se tratar de uma arte mimética (X 595c-607b). Antes disso, porém, o filósofo lhe concede um lugar especial na educação de jovens que deveriam vir a ser, segundo as palavras de sua personagem Sócrates, “piedosos e semelhantes aos deuses tanto quanto é possível a um homem” (III 383c). Essa divergência de posições, no tocante ao lugar que a poesia ocuparia na cidade desenhada pelo filósofo, tem sido objeto de um amplo debate entre os comentadores². Isso porque, além de *A República* defender posições antagônicas em relação ao lugar social da arte das Musas, há um problema referente ao conceito mais importante para a teoria poética de Platão: a *mimesis*. Trata-se da dificuldade em determinar o modo como as definições propostas para o termo estão relacionadas no *corpus* da obra. Observe-se que, num caso, “imitar (*mimeisthai*)” diz respeito a “fazer-se semelhante ao imitado” (III 393c), noutra, refere-se a “produzir uma imagem semelhante a um modelo” (X 595c-598b). Embora divirjam as tentativas de solucionar o problema, parece haver concordância a respeito do fato de no livro III o vocábulo designar uma espécie de “impersonificação dramática”, ao passo que, no livro décimo, designaria a “representação artística” (MARUŠIČ, 2011, pp. 219-221).

A hipótese de que as definições supracitadas seriam diferentes, mas conciliáveis mediante a compreensão de que o livro décimo ofereceria um sentido “mais amplo” para o termo e o livro terceiro construiria um “sentido restrito”, mobiliza parte das tentativas de solucionar o problema da mimese na *República*. De um modo geral, supõe-se que o livro III apresentaria um significado limitado à poesia, uma vez que se refere somente ao processo em que o imitador “fala como se fosse (*hosper autos on... legei*)” (393a) outra pessoa, enquanto o livro décimo apresentaria um sentido geral, pois nesse caso, tanto o poeta quanto o pintor seriam imitadores por produzirem imagens. O fio que liga as duas definições dadas ao termo seria visível a partir de uma “solução semântica”, que aposta na mobilização das noções de sentido restrito e sentido amplo para esclarecer o problema³. Todavia, estabelecer uma conexão desse tipo parece acarretar no apagamento da primeira discussão sobre o tema e, conseqüentemente, numa dificuldade para compreender a possibilidade de uma “boa imitação (*kalos mimeisthai*)” (395b), conforme apresentada no livro III. O argumento do livro décimo contra os imitadores seria o remate, que acarretaria na expulsão das artes miméticas da cidade vindoura, de uma crítica que se iniciou nos primeiros livros da *República*⁴.

Com efeito, essa opção interpretativa poderia conceder uniformidade à visão de Platão sobre as experiências miméticas. Ou seja, o livro décimo proporia uma reavaliação dessa noção sob o prisma da hipótese das formas (X 596a), de modo que

1 Utilizo a tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, editada pela Martins Fontes, 2014. Quando necessário, faço algumas modificações e coloco o grego original em nota, cuja versão utilizada é a estabelecida por John Burnet.

2 Um debate clássico acerca do tema é travado entre GREENE (1918) e TATE (1928).

3 Para um exame da bibliografia especializada, assim como das tentativas recentes de solucionar o problema mediante a hipótese da distinção semântica do termo *mimesis*, ver MARUŠIČ, 2011, p. 219.

4 Trata-se de uma opção interpretativa explorada por NUNES LOPES (2002).

a passagem 595c, em que Sócrates pergunta pelo significado de mimese (*mimesin... pot' estin*);, mostraria que a primeira discussão sobre o tema não havia determinado sua natureza (MURRAY, 2003, p. 190). Parece-me, porém, que há um custo para seguir essa via interpretativa: unificar processos que são distintos sob uma roupagem que não lhes convém. Quer dizer, as atividades que Platão apresenta sob o mesmo signo parecem difíceis de serem conciliadas sob o viés da crítica do livro décimo. No presente artigo, pretendo mostrar que o filósofo utiliza o léxico de “imitar (*mimeisthai*)” para denotar dois processos que são essencialmente diferentes: um em que o imitador se torna semelhante ao objeto imitado, se modelando de acordo com ele, outro em que o imitador produz um segundo objeto que é semelhante ao modelo. Reconhecer essa diferença pode conduzir a uma posição mais cética no que diz respeito à possibilidade de reduzir a “boa imitação”, consoante apresenta-se no livro III, à negatividade da crítica construída no último livro da *República*.

2. Sobre o verbo *mimeisthai*

A palavra *mimesis* pode designar situações distintas e bastante variadas. De um modo geral, esse vocábulo, junto a seus cognatos, indica a relação entre um modelo e algo que é feito para se assemelhar a ele⁵. Já antes de Platão, o verbo denominativo *mimeisthai* era utilizado para se referir a diversos fenômenos⁶, como a mímica nas performances dramáticas, fossem elas teatrais ou musicais, a imitação do comportamento de uma pessoa e a representação do aspecto visual de algo em uma forma material, na pintura ou na escultura (ELSE, 1958, p. 79). Platão o utiliza com a mesma variedade. Para dar um exemplo, na *República* é afirmado que imitar é “fazer-se semelhante a um outro, ou na voz ou na postura” (III 393c5-6); que um mau imitador irá imitar “trovões, rumor do vento e do granizo, ruído dos eixos e das roldanas, flautas... e ainda a voz de cães, ovelhas e pássaros” (III 397a); que os ritmos dos poemas “são imitações (*mimemata*) deste ou daquele gênero de vida” (III 400a); que ao contemplar as formas inteligíveis, os “filósofos tentam imitá-las e assemelhar-se a elas” (VI 500c); também que os pintores pretendem imitar “o que aparece como aparece” (X 598b).

De acordo com Else (1958, p. 79), no século V a.C., os cognatos de *mimos* dizem respeito sobretudo à imitação de seres animados através do corpo e da voz. Originalmente, o léxico de mimese estaria relacionado às representações dramáticas e sua extensão para formas não dramáticas, como a pintura e a escultura, deveria ter tido um desenvolvimento secundário. O sentido mais básico do termo estaria ligado à mímica, enquanto um sentido ético (i.e., a imitação da ação de uma pessoa por uma outra) e o sentido de criar uma réplica (i.e., imitar uma pessoa ou uma coisa em um meio inanimado) seriam duas de suas extensões naturais (ELSE, 1958, p. 79). Desse modo, o autor propõe uma classificação dos usos do verbo *mimeisthai* em três eixos: para denotar (a) a mímica das aparências, das ações e dos sons dos animais ou dos homens, através da fala, dos sons e da dança, isto é, uma representação dramática;

5 Cf. MURRAY, 2003, p. 3; MARUŠIČ, 2011, p. 222; MCKEON, 1952, p. 152; ELSE, 1958, pp. 78-79.

6 Else (1958, p. 74) defende que o termo *mimesis* e seus cognatos teriam sua origem no substantivo *mimos*: “Now the first and most obvious thing about *mimeisthai*, whatever its meaning, is that it is a denominative verb based on *mimos*”.

(b) a imitação de uma pessoa por outra sem o uso da mímica, isto é, um sentido ético;
(c) a produção de uma réplica, cópia, imagem ou efígie de uma pessoa ou coisa em uma forma material.

Essa classificação pode servir de guia heurístico no presente artigo, visto que Platão apresenta as mesmas experiências relacionadas ao âmbito da imitação na *República*. Quero chamar atenção, entretanto, para uma distinção mais anterior em relação aos processos considerados miméticos. É possível distinguir duas maneiras de realizar a mimese: (i) o imitador pode fazer a si próprio semelhante ao imitado ou (ii) ele pode produzir um segundo ente que se assemelha ao modelo, uma imagem, cópia ou réplica. No primeiro caso, utiliza-se o próprio corpo como instrumento de imitação, então o agente modifica sua voz, sua postura e seus movimentos (III 393c-396e) – e.g., os sentidos (a) e (b)⁷. Nessa perspectiva, imitar consiste em agir sobre si próprio: modificar o corpo e, por consequência, o caráter (III 393c-397d). De acordo com o terceiro livro de *A República*, se uma atividade desse tipo fosse executada por muito tempo, ela tenderia a tornar-se “hábito e natureza (*ethe te kai physin*)” (395d) para os imitadores. Já a segunda maneira de imitar envolve recursos externos ao próprio imitador: um meio material. No décimo livro da *República*, essa concepção é apresentada através da analogia com a pintura (X 595c-602b). O agente que se engaja nessa prática, tal como o pintor, toma a aparência de um artefato sensível como modelo e engendra um segundo objeto, que reproduz as características do imitado, ou seja, uma “imagem (*eidolon*)” – e.g., o sentido (c).

3. Sobre fazer-se semelhante

A primeira definição do termo mimese é oferecida no terceiro livro da *República*. Consoante a personagem Sócrates explica, o poeta estaria imitando quando deixasse de falar como ele próprio para falar como se fosse uma de suas personagens. Observemos a seguinte passagem:

se ele [o poeta] pronuncia um discurso como se fosse outro, não diremos que, nesse momento, faz que sua fala (*autou lexin*) se assemelhe (*homoiooun auton*) o mais possível à de cada um que, segundo indicação sua, terá a palavra? [...] E fazer-se semelhante (*homoiooun heauton*) a um outro, ou na voz ou na postura, não é imitar (*mimeisthai*) aquele a quem se faz semelhante?⁸ (III 393c)

Ora, o poeta imita porque fala como se fosse uma outra pessoa, mas também e sobretudo porque “faz a si próprio semelhante (*homoiooun heauton*)” à pessoa cuja fala é imitada. Realizar a *mimesis* consiste em imitar a fala de alguém e por isso se tornar semelhante ao imitado. Como bem observa Havelock (1996, p. 39), parece haver um *non-sequitur* operando aqui: a premissa faltante para a conclusão que é proposta seria a de que “Qualquer poeta que faz com que seu modo de falar se assemelhe ao

7 Trata-se de um sentido construído através do uso do pronome reflexivo “si mesmo (*heautou*)”, acompanhado de verbos do campo semântico de “semelhante (*homoios*)” – como “tornar semelhante (*homoioo*)”, “representar como semelhante (*apeikazo*)” – e também de expressões como “moldar-se (*auton ekmattein*)” (396d).

8 Tradução de PRADO, 2014, com modificações. Orig.: “ἀλλ’ ὅταν γέ τινα λέγη ῥῆσιν ὡς τις ἄλλος ὢν, ἄρ’ οὐ τότε ὁμοιοῦν αὐτὸν φήσομεν ὅτι μάλιστα τὴν αὐτοῦ λέξιν ἐκάστω ὄν ἂν προείπη ὡς ἐροῦντα; [...] οὐκοῦν τό γε ὁμοιοῦν ἑαυτὸν ἄλλῳ ἢ κατὰ φωνὴν ἢ κατὰ σχῆμα μιμεῖσθαι ἐστὶν ἐκεῖνον ὃ ἂν τις ὁμοιοῖ;”

falante está se assemelhando ele próprio ao falante” (HAVELOCK, 1996, p. 39). Homero imita quando “fala como se fosse o próprio Crises e tenta o mais que pode fazer que pareça que não é Homero quem fala, mas o sacerdote, um ancião” (III 393b). Ao imitar a personagem falando (a ação), o poeta está imitando o próprio falante (o agente) e, por isso, tornando-se semelhante ao imitado.

A despeito desse significado de mimese, é importante chamar atenção para o modo como Sócrates o constrói. O “imitador assemelha (*homoion*)” o seu “próprio modo de falar (*autou lexin*)” ao modo de falar da personagem cujo aspecto pretende aderir (III 392c). O uso do pronome reflexivo “si mesmo (*heautou*)”, na passagem 393c, mostra que *mimesis* designa uma ação que é praticada pelo poeta sobre ele próprio. Tornar-se semelhante implica em ocultar as características que particularizam o imitador, como a voz e a postura, para que se sobressaiam as características do imitado. Isso quer dizer que assemelhar-se ao outro implica em tornar-se diferente de si mesmo. O exemplo escolhido por Sócrates é bastante fortuito, uma vez que a *Ilíada* é composta por uma enorme diversidade de personagens, de modo que Homero deveria ter assumido, nele próprio, todas as características dos modelos que imitou. Em algum momento, ele deveria ter se assemelhado ao digno Príamo, em outros, ao corajoso Aquiles e à desafortunada Briseida, também ao astuto Odisseu e à fiel Penélope.

Já se observou que o significado dado ao termo *mimesis* no livro terceiro parece estar muito mais próximo das práticas exercidas por atores e recitadores do que por poetas compositores. De acordo com Havelock,

[...] a suposição de Platão seria quase verdadeira caso se aplicasse, não à criação de um poema, mas a um ator ou recitador que o repete. Sob certos aspectos, ele precisa realmente “identificar-se” com o original que lhe é fornecido pelo artista criador. Ele precisa atirar-se ao papel exatamente porque não o está criando, mas reproduzindo, e esta reprodução é feita para um público cujo interesse e atenção ele precisa prender. (HAVELOCK, 1996, p. 39)

É verdade que o exemplo oferecido por Platão parece supor que Homero esteja diante de um público de ouvintes recitando os primeiros versos da *Ilíada* (III 393a-394b). Todavia, antes de admitir a hipótese da existência de uma incongruência na discussão acerca do tema, é necessário compreender os elementos subjacentes ao processo mimético que Platão nos apresenta nessas páginas. Proponho, então, o recurso ao uso do léxico relacionado ao termo, realizado por um comediógrafo situado no período do quinto século, a fim de buscar subsídios que possam esclarecer essa concepção de imitar, designando a identificação entre imitador e modelo, que, consoante Platão a entende, está relacionada com a composição do poema.

Na *Tesmoforiantes* (411 a.C.) de Aristófanes⁹, o vocábulo *mimesis* aparece para designar um processo em que os poetas deveriam se engajar durante a composição de seus dramas. Na comédia, a personagem Agatão veste roupas femininas a fim de criar um argumento feminino para a obra que escreve (v. 147-170). Questionado por seu interlocutor acerca do motivo dos trajes, Agatão lhe responde:

Coordeno pensamento com vestuário.
Para poetar, mister é se adequar

9 Utilizo a tradução de Trajano Vieira, editada pela Perspectiva, 2011.

ao que compõe, a obra cunha o modo.
Se o tema for mulher, o corpo deve
participar da gíngua feminina.
[...] Se poetas sobre homens, tens no corpo
o necessário. A imitação procura
aquilo que não tem, se o tema o clama. (v. 148-156)

O trabalho do poeta requer que ele alinhe seus próprios “modos (*tropoi*)” com o drama que compõe. Quando escreve sobre personagens masculinos, o corpo já possui seus traços naturais. Todavia, em relação às coisas que faltam ao compositor, a imitação apareceria como um meio para buscar o que precisa. Se está compondo obras com papéis femininos, o corpo também deverá compartilhar os modos femininos. Aristófanes decerto propõe uma sátira desse procedimento mimético utilizado na composição dos poemas, uma vez que as roupas femininas de Agatão são ocasião para situações cômicas que envolvem a personagem. Mas a exacerbação caricata desse procedimento não deixa de colocar alguma luz sobre nossa questão. De acordo com Aristófanes, o poeta precisa se modelar em consonância com a natureza da personagem que pretende imitar, a identificação entre o imitador e o que se imita ocorre a partir desse alinhamento entre os modos do autor e os modos da personagem.

Na *Tesmoforiantes*, Agatão prossegue afirmando que um poeta é obrigado a escrever o que é semelhante a si próprio, uma vez que “o canto só traduz nossa natureza (*homoia gar poiein ananke tei physei*)” (v. 167). Os exemplos que são citados ilustram essa ligação entre o compositor e o drama que ele escreve. Frínico, por exemplo, tinha uma bela aparência e usava belas roupas, por isso, suas tragédias também eram belas; o poeta Fílocles, conhecido por ser ruim, escreveu coisas ruins e os dramas de Teógnis, assim como ele, eram todos frígidos (v. 159-170). Isso porque não há como o poeta escapar da conexão entre ele e o drama composto (v. 171-172). O uso da mimese parece servir para transgredir essa limitação da criação poética. O poeta pode se modelar de acordo com as características de qualquer personagem que pretenda imitar. Agatão, no exemplo citado, veste-se com roupas femininas para compor uma tragédia feminina, é a composição do drama que exige que ele modele a si próprio de acordo com a personagem de sua obra.

Convém notar que na comédia de Aristófanes, a imitação em que o agente faz a si próprio semelhante ao imitado também diz respeito à composição poética. De fato, ela não designa o ato da criação, mas um processo que o antecederia, no qual o poeta se engajaria para adquirir “material” para a obra. Parece haver uma ligação intrínseca entre o caráter do compositor e aquilo que ele compõe, de modo que a mimese surgiria como um subterfúgio para que o compositor criasse obras distintas de sua natureza. Ele poderia “emular” uma natureza diferente da sua própria e o drama a ser composto refletiria as propriedades do que foi emulado. A esse respeito, Regali (2016, p. 205) explica que a aparição do vocabulário associado à prática mimética ocorre quando Aristófanes descreve a necessidade de o poeta representar o outro através de si mesmo: Agatão quer compor uma tragédia feminina que não tem relação com sua natureza masculina (REGALI, 2016, p. 205). Nesse caso, a imitação vem em seu auxílio. O autor observa ainda que a comédia *Tesmoforiantes* apresenta o princípio de que

existe uma relação de semelhança entre o caráter do poeta e o teor do poema, uma vez que a produção literária refletiria a natureza de seu criador (REGALI, 2016, p. 205).

A comédia de Aristófanes pode nos oferecer uma chave de leitura para as páginas do livro III da *República* por dois motivos. Primeiro porque mostra que o sentido de mimese que se aproximaria de uma performance teatral consistiria num processo que envolveria, de algum modo, a composição poética. Na *Tesmoforiantes*, Agatão se comporta como um ator, fazendo a si próprio semelhante à personagem que aparecerá em sua tragédia. Mas ele também recita seu poema (v. 101-129) e, quando questionado acerca das roupas que veste, responde que está poetando, pois, “mister é se adequar / ao que compõe” (v. 149-150). O segundo motivo diz respeito à introdução do princípio de que a natureza do poeta está intrinsecamente ligada àquilo que ele compõe. Em algum sentido, o drama composto deveria ser um reflexo do caráter de seu autor.

Se nos voltarmos às páginas da *República*, veremos que a discussão sobre a natureza dos deuses, das divindades e dos heróis a ser representada na poesia se desdobra, no livro terceiro, numa discussão sobre a natureza do próprio poeta. De acordo com a primeira exposição de Sócrates acerca dos conteúdos a serem transmitidos em poesia, é tarefa do poeta “reproduzir a figura do deus justamente como ele é, quer em versos épicos, líricos ou trágicos” (II 379a). Após um longo exame das representações que deveriam ser censuradas, especialmente aquelas feitas por Homero e Hesíodo, Sócrates passa a considerar o tema da *mimesis*. O modelo de “poeta estrangeiro”, expulso da cidade teorizada, é criticado por ser “capaz de assumir todas as formas e imitar todas as coisas” (III 398a) e Homero é censurado justamente por afirmar que “os deuses, sob a figura de forasteiros de origem vária, usando muitos disfarces percorrem as cidades” (II 381d). Ora, essa simetria entre o mau poeta e a má representação da divindade não parece arbitraria. Sócrates parece chamar atenção para a existência de uma forte ligação entre o caráter do autor e o próprio poema. O protótipo do poeta exilado é aquele que, sendo um estrangeiro que vive a mudar de forma, retrata os deuses como forasteiros que se transformam em todas as coisas. Este homem, se “quisesse pessoalmente declamar seus poemas”, seria venerado como uma “pessoa sagrada, admirável e grata”, mas seria enviado a outra cidade (III 398a).

No terceiro livro da *República*, mimese designa um processo em que o imitador se engaja para fazer-se semelhante ao imitado. O poeta, que a cidade vindoura elege como seu cidadão, é moralmente bom e resiste em mudar sua própria forma, pois se envergonharia em se identificar com aquilo que lhe é inferior (III 396d-e). A imitação seria útil em sua atividade não para que emulasse uma natureza diferente da sua própria, que se refletiria no poema composto, mas sim para que colocasse seu próprio caráter em consonância com o bom e com o belo, o que se refletiria em seus poemas. A caracterização da “boa imitação” parece pressupor certos critérios para que o agente venha a tirar proveito dessa prática. Além de ser moralmente virtuoso, o poeta deveria ser capaz de reconhecer sua própria bondade. Trata-se da condição para que buscasse alinhar-se ao semelhante e evitar o dissemelhante. É preciso, de acordo com Sócrates, “reconhecer loucos e maus (*gnosteon men gar kai mainomenous kai ponerous*)”, pois “o que é próprio deles nada se deve fazer ou imitar (*poieteon de ouden touton oude mimeteon*)” (III 396a). Em outras palavras, o imitador que fosse naturalmente bom seria apto a selecionar os modelos com os quais deveria se identificar.

Uma *mimesis* avessa a essa comportaria uma indistinção entre o superior e o inferior. Prova disso é sua caracterização como uma prática indiscriminada. O mau imitador não julga nada indigno de imitar porque ele próprio não reconhece as manifestações do bom e do belo. Um imitador desse tipo, “quanto mais reles (*phauloteros*) for, mais imitará tudo e nada julgará indigno de si” (III 397a). A inferioridade desse poeta parece ser uma grandeza diretamente proporcional à sua pretensão de imitar todas as coisas. O sufixo *-teros*, que acompanha o adjetivo *phaulos* (reles), indica essa proporcionalidade de grau entre a inferioridade do imitador e a variedade dos modelos que ele imitaria. A circunstância de ser moralmente bom poderia restringir a imitação à identificação com os bons modelos. Quer dizer, o bom não deseja assemelhar-se a tudo e muito menos àquilo que lhe é indigno. Ora, “tudo o que está bem ou por natureza ou por arte ou pelas duas só admite uma mudança mínima sob a ação de um outro” (II 381b); mas quando é ele próprio agente da mudança, impossível seria que “deus ou homem, de bom grado se faria pior, seja sob o aspecto que fosse” (II 381c).

No livro terceiro, a mimese é concebida como o ato de “auto modelar-se (*auton ekmattein*)” (396d). Não se entende, por imitar, produzir imagens, mas sim engajar-se num processo que poderia acarretar na mudança do próprio caráter (III 395d). Ao praticá-la, o imitador deveria “modelar” a si próprio de modo que reproduzisse as características do imitado. É verdade que a semelhança seria conquistada a partir da diferença – se assemelhar ao outro consiste em alinhar-se ao diferente e sujeitar-se à mudança. Entretanto, quando se alinharem a bondade do imitador e a do imitado, tratar-se-ia de uma mudança benéfica, uma vez que haveria proveito para os que nela se engajassem. Seu resultado seria a presença, momentânea, das características que particularizam o imitado: a voz, a postura e também o caráter¹⁰. O problema que envolve sua prática não está atrelado à inferioridade de um produto resultante, mas sim ao poder que a imitação teria de se tornar hábito e segunda natureza para o próprio imitador¹¹ (III 395c-d). Trata-se, na realidade, de uma atividade com consequências éticas. Entende-se, por imitar, envolver-se numa profunda identificação emocional com o imitado, uma vez que “falar na voz de uma outra pessoa é, em algum sentido, se tornar aquela pessoa e, portanto, adquirir os hábitos da pessoa; a imitação afeta o comportamento do imitador” (MURRAY, 2003, p. 170, tradução nossa).

4. Sobre produzir semelhanças: o sentido produtivo de *mimesis*

O décimo livro da *República* é particularmente conhecido por sua severa crítica aos artistas imitadores, sobretudo aos poetas. Em uma célebre passagem desse livro, Sócrates diz: “Era de se esperar que, dadas suas características [da poesia], a tivéssemos banido de nossa cidade, pois a razão nos coagia a fazê-lo” (X 607b). Isso porque “de forma alguma se deve admitir tudo quanto ela tem de imitativo” (X 595a-b). A possibilidade de um bom uso da mimese, que, como vimos, se defende no livro terceiro, parece ser

10 “E quanto ao modo de elocução e às palavras? Não acompanham o caráter da alma?” (III 400d). A respeito da relação entre a forma de se expressar e o caráter, ver MURRAY, 2003, pp. 170-171.

11 Há uma discussão, no período dos séculos V e VI a.C., acerca de a virtude poder ou não ser ensinada (cf. SHOREY, 1909). Atribui-se a Demócrito a crença de que o ensino seria capaz de criar uma “segunda natureza” (SHOREY, 1909, pp. 188-189).

esquecida pela personagem Sócrates¹². O afastamento da poesia será justificado a partir da constatação de que essa prática não teria valor para a cidade e para os cidadãos. Em outras palavras, todas as artes imitativas seriam negativas – a saber, estariam três vezes longe da ideia, seriam uma produção de “imagens (*eidola*)”¹³, que captura uma “aparência (*phainomenon*)” dos artefatos sensíveis, os imitadores não conheceriam os modelos que imitam e essas imagens produzidas não teriam qualquer utilidade (X 595a-602b).

Na cena que inaugura o último livro da obra, chama atenção o fato de Sócrates se referir à recusa da poesia imitativa como se fosse uma posição comum aos interlocutores. As respostas que obtém de seus ouvintes – “O que queres dizer?”, “Em que pensas ao falar isso?” (X 595b) – fazem com que reavalie sua afirmação. Sócrates se esqueceu do que fora afirmado sobre o assunto?¹⁴ Glauco e Adimanto parecem notar que algo novo está sendo dito em relação a um tema já discutido. A personagem se justifica, então, afirmando que isso lhe parece ser o mais correto: “segundo me parece (*emoi dokei*)” (595a). Sua fala seguinte é ainda mais curiosa, visto que admite não saber o que é a mimese, embora tenha desejado recusá-la de imediato: “A imitação, no seu todo (*mimesin holos*), poderias dizer-me o que ela é? Eu não sei bem o que ela significa” (X 595c). Ora, como recusar algo sem antes conhecer a natureza do que se recusa, isto é, dar razões que justifiquem a própria recusa?

Uma investigação se mostra necessária aos interlocutores. A introdução das formas inteligíveis na discussão permitirá que a pesquisa avance. Vejamos a passagem:

Queres então que, a partir desse ponto, comecemos nosso exame, segundo nosso método habitual? Estamos habituados a estabelecer uma ideia, uma só, para cada grupo de coisas múltiplas às quais impomos o mesmo nome. [...] Se estás de acordo, por exemplo... Há muitas camas e mesas. [...] Mas ideias relativas a esses móveis são só duas. Uma é a ideia de cama e a outra, a de mesa. E não costumamos dizer que o demiurgo de cada um desses móveis *volta seus olhos* para a ideia, e assim um deles fabrica as camas e o outro, as mesmas que nós usamos, e que com as outras coisas se dá o mesmo? É que a ideia em si, *não a fabrica nenhum dos demiurgos*. Como poderia? (X 596a-b, grifos nossos).

Os homônimos sensíveis recebem um nome comum graças à relação que mantêm com uma mesma ideia. Tudo o que pode ser nomeado cama, por exemplo, faz referência à forma da cama. Examina-se, a partir da constatação de que o demiurgo produz a cama particular através de um contato direto com a ideia, um segundo tipo de produção, executada por alguém que “faz todos (*panta poiei*) os objetos quantos faz cada um dos que trabalham com suas mãos” (X 596c). Ora, tratar-se-ia de um agente privilegiado, pois sua competência resultaria na possibilidade de criar tudo o que os

12 Greene chama atenção para esse “esquecimento” da primeira discussão sobre a mimese. De acordo com o autor, Platão “(a) makes an inaccurate statement about the conclusion reached in the earlier discussion of art” (GREENE, 1918, p. 54).

13 O imitador captura uma pequena parte do modelo, uma “imagem (*eidolon*)”. O que ele produz com base nessa percepção recebe o mesmo nome: imagem. Ver NEHAMAS, 1982, p. 62.

14 O contexto dramático inviabiliza acusações a Platão, como aquela feita por Greene (1918, pp. 54-55), seguido por Else (1986, pp. 44-45), segundo a qual o filósofo teria negligenciado, no livro X, a primeira discussão sobre a imitação. Como poderia, se suas próprias personagens parecem notar que as afirmações de Sócrates destoam do que fora afirmado a respeito da mimese?

primeiros demiurgos produzem. A resposta irônica do interlocutor socrático diante dessa possibilidade – “Falas de alguém, disse, espantosamente sábio (*sophisten*)” (X 596d) –, coloca em dúvida o lugar favorecido desse produtor. Afinal, que tipo de sofista possuiria tal competência? Na verdade, não se trataria de um trabalho relativamente simples e que “pode ser realizado de muitas maneiras e com rapidez”, bastando que se desse “voltas por aí levando um espelho nas mãos” (X 596d-e)? Criar-se-ia, com uma ação desse tipo, “aparências (*phainomena*), mas não o que é na realidade”¹⁵ (X 596e). A ampla utilização do vocábulo “todo (*pas*)”, na passagem 596c-596e, contrasta com essa conclusão de Sócrates. Aquele que quer “produzir tudo (*panta poiei*)” (596c): todos os móveis, tudo que nasce da terra, todos os animais e além de tudo isso, pretende produzir tudo o que há no céu, engendra uma única coisa: a aparência.

Até aqui, Sócrates distingue três tipos de objetos e dois tipos de produção. Em relação aos objetos: “forma”/“artefato”/“aparência”; no tocante à produção: “produção de artefatos” e “produção de aparências”. Nesse primeiro momento, em que a hierarquia entre os tipos de produção começa a ser tecida, menciona-se a impossibilidade de as formas inteligíveis serem criação humana. Isto é, se elas fossem resultado de um tipo de produção, essa produção não deveria ser realizada nem pelo demiurgo de artefatos particulares (X 596b), nem tampouco pelo produtor de aparências (X 596e). Em suma, um agente humano “não produz a forma inteligível (*ou to eidos poiei*)”, que é “o que a cama é (*einai ho esti kline*)” (X 597a). Sócrates explica, a despeito desses dois tipos de produção:

Logo, se produz o que não é, não produz o que é, mas algo semelhante ao que é, mas que não é. Se alguém afirmasse a respeito do trabalho do moveleiro ou de qualquer outro artífice que ele é de maneira perfeita o que é, correria o risco de fazer afirmações não verdadeiras?¹⁶ (X 597a, grifos nossos)

Apenas as formas, que pertencem ao grupo dos inteligíveis, devem ser consideradas “aquilo que é (*to on*)” (597a), visto que somente o inteligível é plenamente o que é. Os homônimos sensíveis (os artefatos particulares e as suas pinturas) devem ser considerados “semelhante ao que é (*ti toiouton oion to on*)” (597a).

Convém notar a especificidade do sentido de mimese utilizado aqui. Não se trata, como no livro terceiro, de “fazer-se semelhante (*homoion heauton*) a um outro, ou na voz ou na postura”, o que consistiria em “imitar aquele a quem se faz semelhante” (III 393c). Trata-se sim de “produzir (*poieo*)” um segundo objeto, que é “semelhante ao que é (*oion to on*)” (597a). No livro III, a relação de semelhança liga o imitador e o modelo imitado, podendo ser positiva, na medida em que os bons imitadores, ao se assemelharem aos bons modelos, identificar-se-iam com a bondade. No livro X, a semelhança liga o modelo e uma aparência engendrada, que é o produto resultante da imitação. A semelhança é negativa por dois motivos: em primeiro lugar, a “imagem (*eidolon*)” – i.e., o resultado desse processo – é essencialmente inferior ao modelo que imita, em segundo, sua produção parece envolver o desejo de enganar. Conforme

15 Tradução nossa. Orig.: “φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῆ ἀληθείᾳ”.

16 Tradução de PRADO, 2014, com modificações. Orig.: “οὐκοῦν εἰ μὴ ὁ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιῶι, ἀλλὰ τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὃν δὲ οὐ: τελέως δὲ εἶναι ὄν τὸ τοῦ κλινουργοῦ ἔργον ἢ ἄλλου τινὸς χειροτέχνου εἴ τις φαίη, κινδυνεύει οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγειν;”.

Sócrates afirma ao tecer uma analogia entre a “arte de imitar (*mimetike*)” e a pintura, “as crianças e os homens tolos ele [o pintor] enganaria, se fosse um bom pintor, porque desenharia um construtor e, mostrando-o de longe, a eles realmente pareceria ser um construtor” (X 598c). As imagens, do mesmo modo que as pinturas do tipo *trompe-l’oeil*, reproduzem as características externas dos objetos que imitam e, por isso, podem assumir, aos olhos de observadores inexperientes, o lugar desses modelos graças à semelhança que os ligam (X 598b-d).

O termo grego que traduzo por “imagem” (*eidolon*) ocorre poucas vezes no *corpus* da *República*¹⁷, mas sua aparição, nos livros IX e X, parece remontar a um sentido específico, como “duplo”, empregado a partir de Homero (VERNANT, 2007, pp. 1731-1733). No livro IX, por exemplo, Sócrates se refere à imagem de Helena, na Palinódia de Estesícoro¹⁸, em uma analogia para falar sobre os prazeres de um tirano – “são objeto de disputa como o fantasma (*eidolon*) de Helena, que, como diz Estesícoro, por ignorância da verdade, veio a ser objeto de disputa” (IX 586c, grifos nossos). Estesícoro teria composto uma segunda versão do mito de Troia, diferente da mais popular, aquela utilizada na *Ilíada*. Em seu relato, Helena teria permanecido no Egito sob a proteção de Proteu, enquanto Páris prosseguia viagem levando uma réplica da rainha para Troia (FARIA, 2008, p. 239). É importante ressaltar que o poeta mélico não diz que os troianos saíram sem levar nada de Esparta, mas que eles estariam carregando um “fantasma” de Helena (IX 586b-c)¹⁹. A imagem, na Palinódia, tem uma função específica: substituir o original graças à sua semelhança com ele.

No relato supracitado, a imagem seria forjada para que viesse a substituir o modelo, na visão de quem a observasse, graças à relação de semelhança que os liga. Em outras palavras, ela seria produzida com a intenção de enganar um espectador. A analogia entre a arte de imitar e a pintura *trompe-l’oeil*, proposta no livro décimo da *República*, é bastante instrutiva para compreendermos a noção de imagem que está sendo utilizada. O pintor referido por Sócrates é aquele que mira o engano e se aproveita da distância espacial da qual os espectadores observam as pinturas (X 602c-d). Vistas de longe, as obras pintadas tenderiam a assumir o aspecto de seus modelos e substituí-los na visão dos espectadores (X 598c). Com razão, Schuhl afirma que Platão devia ter em mente, ao mencionar a “pintura com sombreados (*skiagraphia*)” (602d), aquela vertente representada sobretudo por Apolodoro²⁰, que conquistara a perspectiva e a utilizara para promover uma pintura ilusionista. Aliás, o próprio Sócrates afirma que “a pintura com sombreados nada fica a dever à arte do feiticeiro (*goeteias*), como também o ilusionismo (*thaumatopoiia*) e muitos expedientes como esses”²¹ (X 602d). A arte de imitar está relacionada com as artes ilusórias e as comparações propostas por

17 II 382b, III 386d, IV 443c, IX 586c, IX 587d, X 598b, X 599a.

18 Trata-se de um poeta mélico que viveu entre os séculos VII-VI a.C., também citado por Platão no *Fedro*, na passagem 243a.

19 Platão faz referência a essa versão também no *Fedro* (243a): “Não é verídica esta versão, / Não andastes em naus bem cobertas, / Não viestes às torres de Troia”.

20 Famoso pintor ateniense do século V, responsável por introduzir inovações na pintura grega. A respeito da importância de Apolodoro para o desenvolvimento das técnicas ilusórias, ver SCHUHL, 2010.

21 Tradução de PRADO, 2014, com modificações. Orig.: “ἡ σκιαγραφία ἐπιθεμένη γοητείας οὐδὲν ἀπολείπει, καὶ ἡ θαυματοποιία καὶ αἱ ἄλλαι πολλαὶ τοιαῦται μηχαναί”.

Sócrates fazem referência a um domínio muito específico, que traz consigo as noções de “encantamento” e “antídoto”²².

A respeito dessa noção de *mimesis*, Else explica que no quinto século é possível encontrar um uso da terminologia para denotar um sentido de replicação (ELSE, 1958, p. 79), ou de cópia (ELSE, 1986, p. 26). A ocorrência dos cognatos desse termo, na literatura do período, pode dar um exemplo ilustrativo de sua singularidade, que parece importante para a definição construída no livro décimo. O fragmento de um drama satírico de Ésquilo (*Theoroi*), mostra um coro se aproximando do templo de Poseidon carregando retratos deles próprios (ELSE, 1958, p. 78). Trata-se dos seguintes versos: “[Considere se] esta imagem (*eikou[s]*) poderia ser [como] minha aparência (*eidolon*), esta reprodução de Dédalo (*Daidalou m(e)[i]mema*); tudo o que falta é uma voz”²³ (ELSE, 1958, p. 78). Nesse sentido, a mimese consistiria numa produção de réplicas ou efígies (ELSE, 1958, p. 78). O espanto dos sátiros diante das imagens que carregam, que em tudo reproduzem seus modelos, coloca luz sobre a semelhança que liga o original e a imagem: “tudo o que falta é a voz”. Sendo assim, o resultado da produção mimética devia denotar uma cópia exata de algo (ELSE, 1958, p. 78).

Esse espanto, ilustrado no drama de Ésquilo, provavelmente retrata uma sensação que se tornava comum entre os gregos do quinto século. A fidelidade com que as artes plásticas começavam a reproduzir o mundo fornecia material para a imaginação poética, que falava sobre o perigo de as estátuas virem a se mover (SCHUHL, 2010, p. 135). As obras de Dédalo, personagem mitológica referida por Ésquilo no trecho supracitado, também são citadas por Eurípides mediante o mesmo tom de desconfiança: “Todas as estátuas de Dédalo parecem mover-se e ter olhar” (Fr. 373 apud SCHUHL, 2010, p. 147). É verdade que a sensação de que as estátuas estariam “vivas” era retratada em uma série de textos nesse contexto de inovação das artes plásticas²⁴, mas a inferioridade da cópia diante de seu modelo era igualmente ressaltada. Em sua tragédia *Helena* (412 a.C.), cuja versão do mito de Troia é a mesma utilizada por Estesícoro, Eurípides compõe um relato que ilustra a inferioridade da imagem em sua ligação com o engano. Nessa versão, Páris teria carregado para sua cidade uma réplica da rainha de Esparta, enquanto a verdadeira Helena teria permanecido no Egito. A “imagem (*eidolon*)” (v. 34), ou “imitação (*mimema*)” (v. 74, 875), forjada pela deusa Hera, deveria substituir a rainha graças à sua semelhança com ela (v. 31-35). As noções de semelhança e de uma intenção ilusória subjacentes à sua composição definem a imagem no drama de Eurípides. Mas não só, ela também parece denotar uma cópia vazia da espartana, uma mera aparência feita de vento para substituí-la. Ao se revelar a natureza da rainha levada à cidade de Troia, pela qual gregos e troianos entraram em guerra, ressalta-se a inutilidade da batalha (v. 703-708). Afinal, foi por uma “nuvem” que ela se desenrolou? A imagem encarna, aos olhos de alguém, a presença de um modelo ao qual se assemelha. No entanto, trata-se de uma presença que se manifesta também como ausência (VERNANT, 2007, p. 1732)

22 Não aprofundo esses temas no presente artigo. Para uma interpretação dessas noções relacionadas à poesia, ver HALLIWELL, 2011, pp. 241-266.

23 Utilizo a tradução proposta por Else (1958, p. 78): “[Consider whether] this image could be more [like] my looks, this Daedalus reproduction; all it lacks is a voice”. Orig.:“(v. 1): ὁρῶντες εἰκοῦ[ς] οὐ κατ’ ἀνθρώπους; (v. 6-7) εἶδωλον εἶναι τοῦτ’ ἐμῆ μορφῆ πλέον, τὸ Δαιδάλου μ(ε)[i]μημα φωνῆς δεῖ μόνον”.

24 Ver SCHUHL, 2010.

– não é o próprio original que está ali, diante dos olhos, mas algo que o presentifica precariamente graças à semelhança que os liga.

Na *República*, a inferioridade da imagem é mostrada não somente através da contraposição aos particulares sensíveis, que lhes servem de modelo, mas em sua oposição à “forma inteligível (*eidos*)”, que é a realidade verdadeira. A forma deveria servir de paradigma para qualquer tipo de produção. Porém, a arte de imitar não privilegia a realidade original, mas imita o modo como os entes sensíveis aparecem diante da visão do imitador (X 598a). Tal como a pintura *trompe l’oeil*, seu objetivo não é o de imitar o ser tal qual ele é, mas sim “de imitar o que aparece como aparece”, i.e., ela toma como modelo um “fantasma (*phantasmatos*)” e não a “realidade (*aletheias ousa*)” (X 598b). Por isso, condenada a uma tripla distância do inteligível. Destarte, diz Sócrates, “longe da verdade está a arte de imitar, e, ao que parece, ela é capaz de fazer todas as imitações porque só alcança um pouquinho de cada coisa, que não passa de uma imagem inane (*eidolon*)” (X 598a). O demiurgo de camas produz um artefato útil porque toma a ideia da cama como modelo em suas produções. Ele volta seus olhos para a forma (X 596b), enquanto o imitador volta os olhos para as aparências (X 598b-c). Os agentes que pretendem produzir tudo através de um “saber universal”, são peritos em criar uma única coisa: a imagem dos artefatos sensíveis. Tratar-se-ia, contudo, de uma produção trivial, que poderia ser realizada por qualquer um, bastando que se desse voltas por aí com um espelho (X 596d). Ora, não é essa a natureza dos produtos resultantes da arte de imitar: reflexos que reproduzem as aparências dos modelos sensíveis?

5. Conclusão: sobre a diferença entre os dois sentidos de *mimesis*

Para definir a prática mimética no livro terceiro, Sócrates utiliza sobretudo o pronome reflexivo “si mesmo (*heautou*)”, acompanhado de verbos do campo semântico de “semelhante (*homoios*)”²⁵, além de expressões como “moldar-se (*auton ekmattein*)” (396d). Entenda-se, por *mimesis*, um processo no qual um agente se engaja e pratica uma ação que se reflete nele próprio. Se praticada por muito tempo, ela tende a tornar-se “hábito e [segunda] natureza (*ethe te kai physin*)” (395d) para os imitadores. Essa especificidade do sentido do termo, contrastante com a definição construída no livro décimo, coloca uma dificuldade para conciliar os dois sentidos propostos na obra. Como sustentar a hipótese da existência de uma distinção entre “sentido restrito” e “sentido amplo”, que seriam utilizados respectivamente entre os livros III e X, se as definições apresentadas parecem não se enquadrar nessas duas categorias? Quer dizer, se em seu todo, a mimese consiste numa produção de aparências inúteis, ao modo que aparentemente pretende o argumento do livro X (595a-602b), como ela poderia ser pensada sem esses elementos que a definiriam de uma maneira tão singular: a “produção” e a “imagem” (produto)? Na verdade, “fazer-se semelhante a um outro” não só é diferente de “produzir um ente semelhante a algo”, as implicações desses dois processos e os motivos que levam Sócrates a criticá-los também são bastante diferentes. No livro décimo, a crítica se desdobra a partir da constatação da inutilidade

25 Por exemplo, “ser semelhante (*homoioo*)”, “representar como semelhante (*apeikazo*)”.

e da inferioridade dos produtos da arte de imitar (i.e., as imagens); no livro terceiro, o perigo está relacionado às implicações éticas da identificação entre imitador e imitado.

No livro décimo, a mimese produtiva é severamente atacada devido ao fato de ser uma prática exercida por agentes que visam produzir todas as coisas e se consideram superiores aos demiurgos, apesar de só produzirem imagens²⁶. Esses objetos criados, por serem engendrados através de uma relação indireta com o inteligível, seriam inferiores e reproduziriam de maneira precária as características da ideia. A pintura de uma cama, por exemplo, reduz-se a uma semelhança vazia com a cama particular – distante da plenitude, da estabilidade e da unidade que caracterizam o inteligível. O perigo da imitação como “auto modelamento”, em contrapartida, está relacionado ao seu poder de fazer com que os imitadores se acostumem com o vício e o tornem uma segunda natureza (III 395c-d), porém, se submetida a critérios específicos, essa prática seria benéfica para os agentes que nela se engajassem e, por consequência, positiva também para a cidade. Ou seja, se o próprio imitador se faz semelhante ao imitado, quando procurasse identificar-se aos bons modelos, poderia se acostumar com as virtudes de modo que as tornaria parte intrínseca de seu caráter (III 395c-396e). Além disso, ainda que não se trate de um tipo de produção, esse processo mimético envolveria a composição poética, uma vez que o poeta deveria alinhar sua natureza com o drama composto.

Com efeito, a leitura aqui proposta, que mostra as diferenças entre os dois processos designados por *mimesis* na *República*, não apresenta algo que ainda não tenha sido observado entre os comentadores: que a atitude de Platão em relação a essa noção dificilmente pode ser reduzida a um único ponto de vista, como o normalmente suposto, de que o filósofo teria mantido uma visão unificada e essencialmente negativa a seu respeito (HALLIWELL, 2002, p. 24). Os intérpretes desse diálogo tendem a ver com alguma desconfiança a crítica às artes miméticas que é construída no último livro da obra. Compreender a diferença entre os dois processos apresentados sob o mesmo léxico, respeitando as especificidades que os caracterizam, pode ser ocasião para sustentar uma posição mais cética em relação à possibilidade de reduzir a “boa imitação”, conforme Platão nos apresenta no livro III – i.e., a ocorrência de identificação entre o bom imitador e o bom modelo –, à negatividade da crítica construída no décimo livro da *República*, que mostra a inferioridade das imagens e seu perigo de enganarem o público.

Referências bibliográficas

ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

ARISTÓFANES. *Lisístrata e Tesmoforiantes*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2011.

26 No *Sofista* (235b), são distinguidos dois tipos de “produção de imagens (*eidolopoiike*)”: a “produção de simulacros (*phantastike*)” e a “produção de cópias (*eikastike*)”. Enquanto a primeira seria essencialmente negativa, a segunda teria a vantagem de engendrar imagens que reproduzem corretamente as características dos modelos sensíveis.

BELFIORE, E. A Theory of imitation in Plato's Republic. *Transactions of the American Philological Association*, Chicago, vol. 114, pp. 121-146, 1984.

BOLZANI, R. Mímesis em República III: uma flutuação semântica de vocabulário. *Philósophos*, Goiânia, vol.19, n. 2, pp. 245-265, 2014.

CROSS, R. C.; WOOZLEY, A. D. *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. London: Macmillan Education, 1991.

ELSE, G. "Imitation" in the Fifth Century. *Classical Philology*, Chicago, vol. 53, no. 2, pp. 73-90, 1958.

ELSE, G. *Plato and Aristotle on Poetry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986.

EURÍPIDES. *Helena*. Trad. José Ribeiro Ferreira. Porto Alegre: Movimento, 2009.

FARIA, G. R. *Imagens de Afrodite: variações sobre a deusa na mélica grega arcaica*. 2008. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

FERRARI, G. Socrates in the Republic. In: McPHERRAN, M. L. (ed.). *Plato's "Republic": A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11-31, 2010.

FREIRE, A. *Gramática Grega*. Rio de Janeiro: Livraria A. I., 1948.

GREENE, C.W. Plato's Views of Poetry. *Harvard Studies in Classical Philology*, Harvard, vol. 9, pp. 1-75, 1918.

HALLIWELL, S. W. La mimèsis reconsidérée: une optique platonicienne. In: DIXSAUT, M. (dir.). *Études sur la République de Platon*, vol. 1. Paris: Vrin, pp. 43-63, 2005.

HALLIWELL, S. *The Aesthetics of Mimesis*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu. Campinas: Papirus, 1996.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.

_____. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

JANAWAY, C. *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

LOPES, R. *A República, Livro X: Tradução, ensaio e comentário crítico*. 2002. Dissertação (Mestrado em Linguística – Letras Clássicas) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

MARUŠIČ, J. Poets and mimesis in the Republic. In: DESTÉE, P.; HERRMANN, G. (ed.). *Plato and the poets*. Leiden, Brill, 2011, pp. 217-240.

MURRAY, P. *Plato on Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

NEHAMAS, A. Plato on Imitation and Poetry in Republic 10. In: MORAVCSIK, J. M. E.; TEMKO, P. (eds.). *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*. Totowa: Rowmann and Littlefield, pp. 47-78, 1982.

PLATÃO. *A República*. 2. ed. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

REGALI, M. Dopo Aristofane: la mimesis di sé tra Platone, Teocrito e Filodemo. *Prometheus: Rivista di Studi Classici*, Firenze, vol. 44, n. 1, pp. 49-70, 2018.

SCHUHL, M. *Platão e a arte de seu tempo*. Trad. Adriano Machado Ribeiro. São Paulo: Discurso Editorial: Editora Barcarolla, 2010.

SHOREY, P. Φύσις, Μελέτη, Ἐπιστήμη. *Transactions of the American Philological Association*, vol. 40, pp. 185–201, 1909.

TATE, J. "Imitation" in Republic. *Classical Quarterly*, vol. 22, no. 1, pp. 16–23, jul./oct., 1928.

TATE, J. Plato and "Imitation". *Classical Quarterly*, vol. 26, no. 3/4, pp. 161-169, jul./oct., 1932.

VERNANT, J.-P. *Oeuvres: Religions, rationalité, politique*. Vol. 2. Paris: Seuil, 2007.

Recebido em: 27/Abr/2021 - **Aceito em:** 06/Jul/2021.

Resenha

Judith Butler: Filósofa da vulnerabilidade

Samara Almeida de Oliveira

Mestranda em Educação pela UFSJ
Bolsista UFSJ
samarasolivera1804@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3617-4750>

Resenha de DEMETRI, Felipe. *Judith Butler: Filósofa da vulnerabilidade*. Salvador, BA: Editora Devires, 2018.

A obra *Judith Butler: Filósofa da vulnerabilidade* escrita por Felipe Demetri, mestre e doutorando em psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC, se configura como uma iniciação ao pensamento da filósofa americana cujas discussões sobre gênero, reconhecimento e precariedade da vida têm contribuído para reflexões contemporâneas no campo da filosofia política e ética.

O livro, que tem sua origem na dissertação de mestrado do autor, foi publicado em 2018 pela editora Devires e se desenvolve através de uma leitura que segue a ordem cronológica da obra de Judith Butler. Nesse sentido, a partir de uma investigação sobre a teia estrutural em que se organizam as concepções da filósofa, Demetri elege o conceito de vulnerabilidade como chave de compreensão de sua obra.

A partir de então, o autor busca provocar novas inquietações ao relacionar o tema da vulnerabilidade, amplamente explicitado por Butler, à realidade nacional brasileira marcada pela precarização de determinadas vidas. Para tanto, o texto é dividido inicialmente em duas partes, a primeira intitulada *Sujeito e poder; performatividade e linguagem*, e a segunda *Precariedade e política; ética e despossessão*. Antes, porém, de dar encaminhamento à análise da obra de Judith Butler, o livro apresenta um prólogo no qual o autor introduz o tema a partir de uma reflexão sobre a violência cometida contra determinados grupos no Brasil, como travestis, transexuais etc., reflexo do que há muito Butler vem nos dizendo: que algumas vidas são vistas com menos valor, “são consideradas menos relevantes” (DEMETRI, 2018, p. 17).

Judith Butler, ao tomar como exemplo a guerra, denuncia em seus textos as condições sociais de desvalorização às quais são vítimas determinadas vidas, cuja morte não é chorada porque sequer são consideradas como vidas. Ao realizar essa aproximação, Demetri busca desenvolver uma estreita relação entre a concepção butleriana e o atual cenário brasileiro, revelando uma preocupação urgente: “a gestão das vidas consideradas com pouco valor” (DEMETRI, 2018, p. 18). Nessa perspectiva, nada mais assertivo que o conceito de vulnerabilidade como base para esta reflexão.

Demetri chama a atenção para o entendimento de vulnerabilidade como algo inerente às populações mencionadas, e afirma que tratar a vulnerabilidade como

pressuposto não questionado, “difícilmente terá resultados positivos em qualquer campo de estudos” (DEMETRI, 2018, p. 19). Nesse viés, para Judith Butler, pensar vulnerabilidade só faz sentido se pensarmos em resistência. Aprofundar essa perspectiva é, como percebemos, um dos objetivos da presente obra resenhada.

Na parte I do livro, o autor demarca a correspondência entre vulnerabilidade e corpo no pensamento da filósofa. Para Judith Butler, o corpo é figura central no desenvolvimento da ideia de vulnerabilidade, seguindo o ponto de vista pós-estruturalista através do qual busca-se entender o corpo “no seu aspecto relacional, histórico, temporal, aberto, dependente, subordinado, subversivo” (DEMETRI, 2018, p. 35). Butler afasta-se, assim, de uma compreensão de corpo como essencialmente vulnerável, precário. Segundo Demetri, a filósofa articula essa discussão como resposta à sua rejeição à ideia de corpo como “superfície de inscrição”. De forma concisa, em suas reflexões sobre corpo, Judith Butler caminha por diversos campos, na fenomenologia, por exemplo, dialoga com a teoria merleau-pontyniana de quem a filósofa extrai a ideia de corpo como um constante materializar-se, no sentido de que não há uma essência. Nas palavras de Demetri, “o corpo não carrega um sentido inerente, mas somente o faz mediante de um conjunto específico de disposições numa dada cultura” (DEMETRI, 2018, p. 38); o que contribui também para as reflexões da filósofa sobre a questão de gênero, que lhe garantiu reconhecimento internacional.

Para Judith Butler, não é possível pensar o corpo sem uma dependência a um conjunto de relações e discursos. Desse modo, evidencia-se no livro uma preocupação do autor em transmitir as críticas e aproximações de Butler a autores que discorrem sobre essas questões, entre eles destacam-se a concepção foucaultiana de gênero e sexualidade. Nessa perspectiva, o sexo, assim como o gênero, deve ser compreendido como uma construção cultural. O que Butler propõe, segundo Demetri, é abandonar o pressuposto de sujeito definido da metafísica; o sujeito, o corpo, o sexo e o gênero são construídos em processos sócio históricos por aquilo que a filósofa chama de “uma constante materialização”.

Nessa lógica, Butler desenvolve sua teoria do sujeito a partir de uma análise sobre a ideia de poder. Em *The psychc life of power* (1997), a filósofa afirma que a sujeição é um processo de, ao mesmo tempo, tornar-se subordinado ao poder como de se tornar sujeito. Ao longo do capítulo, Demetri resgata a concepção butleriana em que o poder é algo que nos precede e com o qual possuímos uma relação de dependência. O sujeito nessa visão (de origem foucaultiana) é também posterior ao poder, pois se configura como uma espécie de produto das relações de poder, reafirmando a teorização da filósofa americana: o poder tanto possibilita a existência do sujeito como “continua se reiterando na própria existência do sujeito” (DEMETRI, 2018, p. 67).

Dando sequência à leitura, Demetri demarca outros pontos discutidos por Butler em sua obra, como a questão da normatividade. A norma é responsável por produzir um campo de inteligibilidade que regula quais sujeitos serão reconhecidos, de modo que não há sujeitos fora dos regimes de inteligibilidade socialmente em vigor, pois ele só adquire existência em “um mundo de regras e normas que lhe é anterior” (DEMETRI, 2018, p. 56). Butler defende então que se deve ampliar os limites da inteligibilidade, para que mais vidas possam ser apreendidas como vidas que importam, que são passíveis de luto e cuja perda tem importância.

Percebemos assim a interlocução entre normatividade e vulnerabilidade evidenciada pelo autor, uma vez que, há uma vulnerabilidade em ser o que se é, em um mundo regulamentado por normas que não escolhemos. Nesse sentido, o ser é também vulnerável ao discurso e ao poder exercido no nível da linguagem; para a filósofa, um corpo se constitui e adquire existência social quando é reconhecido, e esse reconhecimento ocorre no discurso. A vulnerabilidade linguística, portanto, decorre de discursos de ódio sobre certos grupos. Neste sentido, para Demetri:

É nessa operação psíquico-normativa que Butler situa uma “agressão melancólica” direcionada aos infligidos com AIDS, gays, prostitutas, populações precárias em geral: se eles já estão “mortos”, é lícito matá-los novamente, retirá-los completamente da cena social. É nesse sentido que podemos talvez entender o desejo de reconhecimento de certos grupos precarizados: esse desejo não é propriamente um “amor às suas amarras”, um desejo pela subordinação, mas a própria possibilidade de existência no fluxo de inteligibilidade social que garante, em última análise, uma existência material. (DEMETRI, 2018, p. 72)

O texto evidencia essa interlocução entre corpo e discurso, de modo que não existe corpo fora do discurso. Assim, compreendemos que a vulnerabilidade linguística não se distancia da vulnerabilidade física, uma vez que fala e corpo são inseparáveis. O ato de falar não existe sem um corpo; e o sujeito, por sua vez, só existe mediante um reconhecimento que se dá através do discurso, de forma que não há sujeito anterior à interpelação. Judith Butler busca, por meio de sua teoria, questionar os regimes de inteligibilidade que regulam quais vidas são reconhecidas e quais não são reconhecidas socialmente, sendo que estas, por essa razão, não são choradas, não são enlutadas, e cujo desaparecimento não é relevante.

Demetri explicita em um “Entreato” de dez páginas o novo engajamento da filósofa após o atentado de 11 de setembro, a partir do qual ela busca relacionar de forma mais acentuada a questão da vulnerabilidade às concepções de precariedade, luto e enquadramento. Nessa perspectiva, Butler constrói seu discurso sobre a guerra e sobre quem conta ou não como vida humana, resultando em uma das principais obras da filósofa americana: *Precarious Life* (2004).

Nessa mesma linha, a segunda parte do livro busca caracterizar o contorno político que dá forma às obras da filósofa escritas após os ataques de onze de setembro. Judith Butler reflete sobre a forma como determinadas populações são mais expostas à violência que outras, e questiona sobre o que possibilita que uma vida seja enlutada, uma vez que é o luto, a capacidade de enlutar, que unifica uma comunidade política em que corpos socialmente construídos estão a todo momento vulneráveis à violência.

Para a filósofa, a violência explora a vulnerabilidade de alguns, no caso da guerra, por exemplo, uma das estratégias usadas para se proteger da violência é o repúdio à vulnerabilidade. Os países cuja população se apresenta mais vulnerável estão mais expostos à violência; por isso, segundo a filósofa, países como os EUA se esforçam para afirmar sua soberania. Butler defende que vulnerabilidade é também dependente do reconhecimento; vida precária é aquela que foge do que é reconhecido como vida (a autora cita como exemplo os prisioneiros de Guantánamo); as vidas não são choradas, não são enlutadas, porque, desde seu nascimento, sequer contam como vidas. A própria formação do sujeito está entregue às normas e regulações que condicionam quais

corpos serão reconhecidos. E essas normas, por sua vez, concebem um valor desigual a determinadas vidas. Demetri dialoga com a filósofa nesse sentido ao trazer essas questões para refletirmos sobre o que ele nomeia como a “nossa guerra”, a guerra do tráfico, na qual vidas são perdidas no anonimato, frente aos mecanismos normativos que operam para uma aceitação social.

Através do livro percebemos que as reflexões de Butler sobre a concepção de vulnerabilidade ganham um novo desfecho ao decorrer de suas obras, passando a ser tratada não apenas como uma abertura do sujeito às normas, mas “como algo próprio do corpo” (DEMETRI, 2018, p. 139). Para Butler, todo corpo é vulnerável pois todos somos vidas precárias. O problema, no entanto, não é a questão da vulnerabilidade, característica intrínseca da vida, uma vez que segundo a filósofa, qualquer vida depende de condições que a precedem. O que Butler questiona é a forma desigual pela qual essas condições são distribuídas, possibilitando maiores chances de vida a alguns e maior exposição ao perigo a outros. Por fim, Demetri argumenta que para Butler a questão principal não é incluir mais vidas nessa “categoria” do humano, mas pensar outros modos de se apreender uma vida que não tenha como pressuposto a exclusão de outras.

Trazer tais reflexões para o cenário atual de nosso país, como o fez Demetri, possibilita-nos pensar em estratégias de resistência, em novos termos de aparição e reivindicação por reconhecimento. O livro, portanto, se configura não apenas como um ensaio sobre os conceitos e a obra da filósofa americana, mas como um convite a reflexões sobre a precarização de populações cada vez mais vulneráveis em nosso entorno, tendo em mente as palavras otimistas que encerram o texto e que nos cabem tão bem: “sempre há a possibilidade de submeter e resistir, mesmo quando os asseclas da lei insistem na inviolabilidade do comando” (DEMETRI, 2018, p. 188).

Recebido em: 14/Jan/2021 - **Aceito em:** 18/Mar/2021.

Poesia

Poemas

Francisco Prata Gaspar

Professor de Filosofia da UFSCar
francisco.gaspar81@gmail.com

A lâmina e eu

Brilho reluzente da lâmina afiada
A relampejar naquela noite da Cidade
Golpe, estocada, pele, tecido,
Carne.

Fria como homem que virou
Homem, que virou de fora, que
Fora alguma coisa boa e não
Mais.

Quente onde já escorria caudaloso
Vivente ainda e reluzente, fonte,
O que é comum a nós.
Sangue.

A noite se iluminava finalmente,
Caído, olhos abertos ao céu, pleno
Da certeza que ali esfumaçava-se.
Eu.

Lar

da lama que cheira putrefação
eu colho um pouco
e ergo uma casa.
do lixo esquecido no saco escuro
eu seleciono os móveis
e em casa me sento.
da poeira infindável e incorrigível
eu monto meu telhado
e acoberto minha casa
meus móveis.
das rugas sujas do mendigo
(andrajoso que carrega sacos também)
eu retiro as linhas curvas
e enfeito as entradas.
da sombra da noite poluída sem estrelas
eu abocanho a massa corrida
e deslizo o acabamento.
do inigualável vermelho do poente
do frescor verdejante das árvores
do avassalador canto dos pássaros
eu me protejo.

Chegada

Doce
o perfume
em minhas narinas
sussurrando ao espírito
a chegada.
Longe
de muito longe
você vinha,
pelo ar, pelo mar,
caminhar.
Azul
vermelho azul
o vestido reluzia, esvoaçava
o vento
tempo.
Beijo
na fronte fonte
entre cabelos, olhos,
entre eu, você,
mistério.
Doce.

Poesia

Gordofobia

Cristóvão José Santos Júnior

Doutor em Literatura e Cultura pela UFBA
cristovao_jsjb@hotmail.com

Os estereótipos da dor estética
rejeitam nossos corpos invisíveis
conjugando a crueldade mais asséptica
que faz dos nossos prantos combustíveis!

Somos lançados vivos na cosmética
fogueira de Sorrisos irascíveis!
Somos feitos de tolos por uma ética
que nos nega a existência em quaisquer níveis!...

Nós também merecemos ser amados!
Nós também desejamos um Afeto!
Nós não somos apenas tristes fados...

E, assim, ocuparemos suas praias,
pois nossa liberdade, então, decreto!
serei meu Corpo mesmo ao som de vaias.