

e-ISSN 1984-4255



A

Revista de Filosofia

ARGUMENTOS

Ano 14 - N.º 27 - 2022

**Dossiê**

**Benedito  
Nunes**



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal do Ceará.



DOSSIÊ  
**Benedito Nunes**

Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal do Ceará - UFC

Argumentos - ano 14 - n. 27 | Fortaleza, jan./jun. 2022



## **UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**

### **REITOR**

Prof. José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

### **PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**

Prof. Jorge Herbert Soares de Lira

### **DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA**

Joaquim Melo de Albuquerque

### **DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**

Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

## **ARGUMENTOS**

Revista de Filosofia

## **COMITÊ EDITORIAL**

### **Editor Executivo**

Odílio Alves Aguiar (UFC)

### **Ética e Filosofia Política**

Luiz Felipe Sahd (UFC), Evanildo Costeski (UFC)

### **Filosofia da Linguagem e do Conhecimento**

Cícero Barroso (UFC), Kleber Carneiro Amora (UFC)

### **Editora do Dossiê**

Jovelina Maria Ramos de Souza (UFPA)

## **CONSELHO EDITORIAL**

Adriano Correia (UFG)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

André Duarte (UFPR)

André Leclerc (UNB)

Cícero Barroso (UFC)

Claudinei Aparecido de F. da Silva (UNIOESTE/PR)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)

Cláudio Ferreira Costa (UFRJ)

Edmilson Azevedo (UFPB)

Eduardo Castro (Univ. da Beira interior)

Ernani Chaves (UFPA)

Fernando Eduardo de Barros Rey Punte (UFMG)  
Fernando Magalhães (UFPE)  
Giuseppe Tosi (UFPB)  
Guido Imaguire (UFRJ)  
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)  
Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)  
João Branquinho (Univ. Lisboa)  
João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)  
Jorge Adriano Lubenow (UFPB)  
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE) - *In memoriam*  
Luis Manuel Bernardo (UNL)  
Marco Rufino (UNICAMP)  
Marcos Silva (UFAL)  
Maria Cecília Maringoni de Carvalho (UNIC)  
Mário Vieira de Carvalho (UNL)  
Pedro Santos (Univ. do Algarve)  
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)  
Rosalvo Schutz (UNIOESTE/PR)

### EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Lara França da Rocha  
PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos  
IMAGEM DA CAPA: Dina Oliveira (artista plástica paraense)

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)  
Fortaleza - CE - CEP 60455-760  
Site: [www.periodicos.ufc.br/argumentos](http://www.periodicos.ufc.br/argumentos)  
E-mail: [argumentos@ufc.br](mailto:argumentos@ufc.br)

SOLICITA-SE PERMUTA  
PERIODICIDADE: SEMESTRAL



ANPOF

Catálogo na Fonte  
Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2022

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 14, n. 27, semestral, jan./jun. 2022.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

# Sumário

Editorial **5**

## ARTIGOS ORIGINAIS

Benedito Nunes, idealizador e professor do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Pará  
Elizabeth Assis Dias **7**

Universidade e Regionalismo em Benedito Nunes  
Jorge Sarmento **18**

Benedito Nunes, leitor de Foucault: entre as palavras e as coisas, entre Belém e Paris  
Ernani Chaves **26**

*Quid sit bene dictum*  
Pedro Paulo da Costa Coroa **35**

Filosofia como paixão e tarefa  
Henry Burnett **45**

O belo nas poesias de Carlos Drummond na perspectiva filosófica de Benedito Nunes  
José Roberto Nunes, Michele Menezes da Silva **54**

'Só sente nos ouvidos o próprio coração'  
Jovelina Maria Ramos de Souza **68**

## VARIA

Érick Weil e a *Filosofia do direito* de Hegel  
Patrice Canivez **82**

Desejo, imaginação e criação: crítica social e crítica histórica em André Breton  
João Emiliano Fortaleza de Aquino **95**

Tensão doxástica  
Frank Thomas Sautter **106**

Conformation of conditionals and Carnap's reduction sentences  
Miguel López-Astorga **114**

O que faziam os amigos: Hannah Arendt e a filosofia  
Christina Ribas **120**

Hannah Arendt e o nascimento dos conselhos  
José João Neves Barbosa Vicente **130**

Um medalhão para a fortuna e uma *virtù* para pandora: Machado de Assis e Maquiavel  
Daniel Benevides Soares **138**

Releituras do simbólico e da Lei na teoria de gênero de Judith Butler  
André Luiz dos Santos Paiva **154**

## RESENHA

Como se faz a história? Uma nova biografia de Alexandre Kojève  
Judikael Castelo Branco **164**

# Editorial

A proposta do Dossiê “Benedito Nunes” se insere no contexto da homenagem prestada ao professor, filósofo, ensaísta e crítico literário paraense, Benedito José Vianna da Costa Nunes, pela passagem dos dez anos de sua morte, em 27 de fevereiro de 2011. Na ocasião, um grupo formado por antigos alunos e/ou frequentadores do gabinete da Casa da Estrella, atualmente professores da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará, se reuniu em torno do “Seminário in memoriam de Benedito Nunes”, para honrar a memória do grande e saudoso mestre, responsável pela fundação do curso de Filosofia da UFPA.

O presente Dossiê é composto por uma mostra de distintas abordagens acerca da obra e do pensamento de Bendito Nunes, que se dividem na sua atividade como professor, na sua relação com a Universidade, na sua produção como filósofo e crítico literário, oferecendo a comunidade filosófica nacional, o resultado do olhar de uma geração de pesquisadores que assistiram seus cursos ou foram seus orientados, compartilhando entre si a impressão, de que é impossível falar de Benedito Nunes, sem lembrar de traços distintos de seu modo de ser, como a gentileza, a generosidade, a cordialidade, a simplicidade, a fala mansa, a acuidade intelectual, o corpo franzino, a intensidade das ideias, a paixão pela poesia e pela filosofia, marca do legado deixado por ele, que repercute nas pesquisas desenvolvidas por alguns de seus antigos alunos.

No artigo “Benedito Nunes, idealizador e professor do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Pará”, Elizabeth de Assis Dias (UFPA) traça um panorama da atuação docente de Benedito Nunes, mostrando seu papel na criação do curso de Filosofia da UFPA, além de seu empenho e dedicação, seja para a constituição de um corpo docente consistente, seja com a formação do corpo discente.

No artigo “Universidade e Regionalismo em Benedito Nunes”, Jorge Alberto Ramos Sarmiento (UFPA) apresenta a reflexão de Benedito Nunes sobre o processo de criação de uma Universidade na Amazônia, resulta dos movimentos intelectualistas que se disseminaram por toda a região XVIII, que culmina com a criação da Universidade Federal do Pará, em 1957.

No artigo “Benedito Nunes, leitor de Foucault: entre as palavras e as coisas, entre Belém e Paris”, Ernani Pinheiro Chaves (UFPA) aponta como a saída intempestiva de Benedito Nunes do Brasil, para se fixar em Paris após o golpe militar de 1964, lhe propicia um encontro com o Michel Foucault de *As palavras e as coisas*, mostrando o impacto desta obra sobre o pensador paraense.

No artigo “Quid sit Benedictum”, Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA) mostra como a relação entre filosofia e crítica literária, são elementos congêneres entre si, sendo ambas pensadas por Banquete, como modos de concepção de mundo, pensando tanto a filosofia como a poesia, como uma espécie de obra de arte.

No artigo “Filosofia como paixão e tarefa”, Henry Burnett Martin Júnior (UNIFESP) reflete sobre os caminhos da formação em filosofia no Brasil, a partir do modo como Benedito Nunes recepciona e dialoga com Oswald de Andrade, articulando a aproximação entre filosofia e a escrita poético-literária de autores brasileiros.

No artigo “O belo na poesia de Carlos Drummond na perspectiva filosófica de Benedito Nunes”, José Roberto Gomes e Michele Silva (UFAM) retomam a poética de Carlos Drummond de Andrade, para compreender a temática do belo na poesia, sob a perspectiva de Benedito Nunes.

No artigo “Só se sente nos ouvidos o próprio coração”, Jovelina Maria Ramos de Souza (UFPA) propõe pensar a relação literatura e filosofia, em Clarice Lispector e Benedito Nunes, a partir da abordagem existencialista de *Uma aprendizagem* ou *O livro dos prazeres*.

No percurso aqui apresentado, o leitor se depara com as várias faces de Benedito Nunes, o professor, o filósofo, o crítico literário, o ensaísta, que permite compreender a abrangência e a atualidade de sua produção filosófico-literária, que pensando em Clarice Lispector, se autodefine em *Meu caminho na crítica* (2005, p. 289), do seguinte modo:

Não sou um duplo, crítico literário por um lado e filósofo por outro. Constituo um tipo híbrido, mestiço das duas espécies. Literatura e filosofia são hoje, para mim, aquela união convertida em tema reflexivo único, ambas domínio em conflito, embora inseparáveis, intercomunicantes.

A leitura de Benedito Nunes é instigante e atual, sendo este um convite a leitura e a valorização da pesquisa filosófica no corpo de sua vasta e variada obra.

Além do Dossiê Benedito Nunes, o número contará, também, com artigos de reconhecidos pesquisadores nacionais e internacionais, contemplando assuntos da Filosofia Teórica e da Filosofia Prática. Fazem-se presentes autores como Patrice Canivez, Frank Thomas Sautter, Miguel Lopes-Astorga, Emiliano Aquino, Cristina Ribas, José João Neves, Daniel Soares e André Luiz dos Santos Paiva. A qualidade desse número, sem dúvida, convida todos a uma excelente e prazerosa leitura.

*Os Editores*

## ARTIGOS ORIGINAIS

# Benedito Nunes, idealizador e professor do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Pará

Benedito Nunes, creator and professor of the  
Philosophy Course at the Federal University of Pará

**Elizabeth Assis Dias**

<https://orcid.org/0000-0003-0951-6313> - E-mail: elizabethdias28@gmail.com

## RESUMO

O objetivo do presente artigo é prestar uma homenagem à memória de Benedito Nunes, tendo em vista os dez anos de seu falecimento. Nossa pretensão é destacar o seu papel na criação do curso de Filosofia da Universidade Federal do Pará, seu empenho para a composição e formação do corpo docente do curso, bem como para o seu crescimento e qualidade. Iremos também, rememorar alguns aspectos de sua atuação, enquanto professor do curso e formador das novas gerações, que o sucederam.

**Palavras-chaves:** Filosofia. Legado. Curso de Filosofia. Ensino de Filosofia.

## ABSTRACT

The objective of this paper is to pay homage to the memory of Benedito Nunes, considering the ten years of his death. Our intention is to highlight your role in the creation of the Philosophy course at the Federal University of Pará, your commitment to the composition and training of the course's faculty, as well as to its growth and quality. We will also recall some aspects of his performance as a teacher of the course and trainer of the new generations that followed him.

**Keywords:** Philosophy. Legacy. Philosophy course. Philosophy teaching.

## Introdução

O ano de 2021 marca o décimo aniversário de morte de Benedito Nunes. Trata-se, não apenas de um momento triste, cujo aniversário nos trás a memória sua partida e a lacuna que deixou no meio acadêmico, mas também, de uma oportunidade para refletirmos sobre seu legado, evidenciarmos suas realizações e o seu valor enquanto pensador dedicado ao estudo da filosofia e da literatura.

Benedito Nunes, conhecido nacional e internacionalmente, escolheu Belém, ou melhor, sua residência em Belém na travessa Estrela, como espaço ideal para produzir suas reflexões. Lugar que ele reputava como sendo de “voluntária reclusão” dentro da outrora “cidade das mangueiras” e com o qual criou raízes, que lhe entrelaçaram (NUNES, 2009, p. 91). Tinha consciência que se pode pensar e escrever em qualquer lugar desde que houvesse as mínimas condições para tal. E para ele bastava o papel e a caneta e, também, uma boa biblioteca, pois sua residência abrigava milhares de livros. Mais tarde, incorporou a sua rotina, o “traíçoeiro computador” (NUNES, 2009, p. 91), que lhe possibilitou organizar melhor sua produção. Foi com essas condições mínimas, isolado do mundo, vivendo sob o intenso calor da cidade de Belém, que produziu sua imensa obra. Fez, desta forma, do escrever o seu modo de vida (NUNES, 2012a, p. 214).

Os inúmeros escritos que produziu - livros, artigos, ensaios, capítulos de livros - frutos de pesquisas que realizou no campo da filosofia e da literatura, constituem o seu principal legado, de valor inestimável e que vem sendo estudado por pesquisadores de todo o país e exterior. E será também, objeto de investigação de gerações futuras que venham a se interessar por temáticas relativas a essas áreas, as quais dedicou a maior parte de suas reflexões.

Mas, além de sua produção bibliográfica, há um outro legado, pouco evidenciado de Benedito Nunes, esse diz respeito a sua atuação como docente na Universidade Federal do Pará (UFPA). Nesta instituição, se tornou referência obrigatória, não apenas pelos escritos que produziu, mas também, pela sua grande contribuição para o ensino da Filosofia, ao propor a criação de um curso de Filosofia e lutar para que as suas condições de oferta ocorressem dentro de um padrão de qualidade, bem como pela sua atuação como docente. Formou gerações de professores, que o sucederam no antigo Departamento de Filosofia e lhes ensinou que para estudar e ensinar Filosofia bastava dedicação, um certo talento e modéstia intelectual.

No presente trabalho, nosso objetivo é prestar uma justa homenagem a Benedito Nunes, ao procurar evidenciar o seu papel como idealizador do curso de Filosofia da UFPA e seu empenho para que esse curso fosse desenvolvido com êxito. E também, destacar a sua atuação enquanto professor do curso. Pretendemos mostrar que ele foi uma pessoa ímpar, extremamente dedicada ao curso e que serviu de exemplo a todos os seus alunos pela sua humildade e pelo seu esforço constante de arrebanhar novos *philos* para a filosofia.

## 1 Benedito Nunes idealizador do Curso de Filosofia da UFPA

O curso de Filosofia da UFPA foi criado em 1973, por meio da Resolução do nº 169, de 22 de junho de 1973, do CONSEPE, mas só começou a funcionar, efetivamente, a partir de 1975, quando ocorreu o primeiro vestibular para Filosofia, entretanto, pouco se sabe da história do curso. Os registros são poucos, os documentos que existem sobre sua criação são os referentes a pareceres e resoluções que o aprovaram, mas a proposta com a exposição de motivos sobre a importância de sua criação, atas das unidades e instâncias as quais foi submetida à apreciação,

se perderam. Temos apenas a memória e o testemunho de quem vivenciou os momentos, nos quais foi pensada uma proposta de criação de um curso de Filosofia na UFPa, e de quem, na qualidade de aluno e/ou professor como eu, vivenciou os primeiros anos de oferta do curso. É importante observar que naqueles anos duros de regime militar, era uma ousadia muito grande alguém pensar em criar um curso de Filosofia e, além disso, estudar Filosofia. O caminho da criação à consolidação do curso é permeado de percalços e dificuldades, que foram sendo superadas pouco a pouco, graças ao esforço do seu idealizador, Benedito Nunes.

Poderíamos dizer que o curso de Filosofia da UFPa foi a concretização de um sonho, que ele não conseguiu realizar, o de estudar Filosofia na Universidade Estadual de São Paulo (NUNES, 2012b, p. 201). E, como na época não existiam cursos de Filosofia em Belém, teve que optar pelo Direito. Mas nem por isso, se desviou de seu ideal, pois o que não pode estudar em um curso de Filosofia, aprendeu sozinho, como autodidata. E nenhum curso de Filosofia poderia lhe proporcionar o aprendizado e o patamar que conquistou em termos de conhecimento de Filosofia, por seus próprios esforços. Mas, se ele não realizou o seu projeto de cursar uma graduação em Filosofia, possibilitou que muitos tivessem essa oportunidade. Hoje a maior parte do corpo docente do curso é composta por seus ex-alunos. E é, justamente, porque hoje temos um curso de Filosofia na UFPa, consolidado, que não podemos esquecer aquele, que nos primeiros anos da década de 70, ousou pensar, que uma universidade para ser uma verdadeira *universitas*, precisava ter em seu âmbito, um curso de Filosofia, e essa pessoa foi Benedito Nunes.

Mas, o projeto de um curso de Filosofia na UFPa já se fazia presente na sua cabeça desde a existência da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, criada em 1955, que ironicamente trás em seu nome o termo filosofia, sem ter um curso de Filosofia em seu âmbito e formava professores de Filosofia para o ensino secundário. Situação, hoje considerada inconcebível, mas naquela época não era exigido à habilitação específica para se ministrar a disciplina. Em seu discurso, pronunciado por ocasião do quinto aniversário da Faculdade de Filosofia, Benedito Nunes define como objetivo dessa Faculdade:

[...] o preparo de professores habilitados pelos seus conhecimentos e por uma formação didática adequada, a transmitir aquilo que aprenderam, servindo-se dos métodos mais eficazes, com economia de tempo e esforço. O professor, formado em qualquer curso, é um profissional que fará da História ou das Matemáticas, da Geografia ou da Filosofia a sua especialidade, dominando a disciplina que escolheu e dentro da qual se aperfeiçoou, com o fim de torná-la acessível aos estudantes de letras ou de ciências no curso secundário (NUNES, 2012c, p. 186).

Mas, acrescenta um outro objetivo que sintetiza o “sentido do labor intelectual” em uma Faculdade de Filosofia e que ele considera como uma “etapa dialética de maior e de mais completa integração dos conhecimentos e técnicas” que se adquire em seu âmbito. Trata-se da “elaboração da cultura, do espírito filosófico e, mais especialmente, do professor de Filosofia” (NUNES, 2012c, p. 186). Vista da perspectiva deste “estágio supremo” a Faculdade de Filosofia se define como uma “escola do pensamento e o veículo da cultura” (NUNES, 2012c, p. 186).

Nota-se que na cabeça de Benedito Nunes já havia a ideia de que a Faculdade de Filosofia deve ser uma escola de pensamento e, enquanto tal, é o espaço no qual se produz o professor de Filosofia e não o filósofo. Deixa claro este propósito quando afirma: “É obvio que a Faculdade de Filosofia não se destina a produzir filósofos, que não se improvisam nem se formam apenas estudando os programas do curso apropriado e tomando contato com as disciplinas filosóficas” (NUNES, 2012c, p.186-187). E considera que mesmo o professor de Filosofia, que seja “um expositor de sistemas, doutrinas e conceitos” precisa possuir um certo talento, certas “habilidades

morais e intelectuais, que não se adquirem em qualquer curso regular disciplinado por rígidos programas” (NUNES, 2012c, p. 187).

Mas, a ideia de um curso de Filosofia precisava ser amadurecida, pois no espaço da Faculdade de Filosofia, no qual faltavam recursos que assegurassem a sua própria subsistência e cuja existência e função não eram bem compreendidas, chegando alguns a pensar que na Faculdade de Filosofia só se estudava Filosofia e a objetar que o Pará não precisa de filósofos, ali ainda não havia as condições necessárias para a criação de um curso de Filosofia (NUNES, 2012c, p. 196). Na verdade, as duas únicas disciplinas filosóficas, que se estudava nessa Faculdade, eram a Ética, ministrada pelo próprio Benedito Nunes para o Curso de Ciências sociais e a História da Filosofia, ministrada pelo Professor Carlos Coimbra para o Curso de Pedagogia (COIMBRA, 2011b, p. 208).

Posteriormente, com a reforma universitária e a criação do ciclo básico, que visava suprir as deficiências da formação intelectual do estudante que ingressava na Universidade, Benedito Nunes elaborou um projeto para a inclusão da disciplina Introdução à Filosofia no âmbito de todos os cursos da área de Ciências Humanas. Mas, ele tinha em mente um projeto mais ambicioso, pensava incluir tal disciplina na grade curricular de todos os cursos da UFPa, entretanto, esbarrou com algumas dificuldades para sua concretização (COIMBRA, 2011, p. 208). Um desses problemas foi a carência de professores graduados em Filosofia. O pequeno grupo de docentes, incumbido de assumir o magistério daquela disciplina, não possuía a formação filosófica adequada para ministrá-la. Conforme ressalta Gueiros:

Belém, não contava, à época, com graduados em Filosofia, de modo que nós, oriundos do Direito, da Pedagogia, da Teologia, precisávamos estudar intensamente o programa proposto num patamar adequado ao aluno iniciante e, simultaneamente, firmarmos como grupo aplicado ao aprofundamento indispensável dos estudos filosóficos (GUEIROS, 2011a, p. 203).

Um outro problema dizia respeito ao próprio programa da disciplina Introdução à Filosofia, que carecia de uma certa unidade em seus conteúdos e bibliografia (COIMBRA, 2011b, p. 208). Para superar essas dificuldades Benedito Nunes elaborou um único programa de Introdução à Filosofia, passando este a ser constituído por uma unidade introdutória na qual se tratava das acepções da palavra filosofia, distinções e relações entre filosofia e ciência e, em seguida, se abordava os problemas filosóficos: teóricos, práticos e poéticos e as questões metafísicas, com os desdobramentos necessários para as áreas da Teoria do Conhecimento, da Lógica, da Ética, da Política e da Metafísica. Propôs também, uma bibliografia básica, indicativa de textos a serem estudados em cada unidade. Tratava-se de um programa ambicioso, que pretendia abordar as diferentes áreas da Filosofia da perspectiva de seus problemas. Durante anos, todos os professores que ministravam tal disciplina adotaram esse programa ou o tomaram como referência.

Definido o conteúdo programático da disciplina, Benedito Nunes procurou solucionar os problemas decorrentes das limitações da formação filosófica dos docentes selecionados para ministrá-la. Nesse sentido, formou um grupo de estudo permanente. Este grupo se reunia à noite, fora do horário de expediente da UFPa, para aprofundar seus estudos de Filosofia sob sua orientação. Tratava-se de um curso de aperfeiçoamento em Filosofia e História da Filosofia. Ele indicava o filósofo e as obras a serem lidas por todos e assim, dentre outros, foram estudados Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre, Foucault, Ricoeur (COIMBRA, 2011, p. 208). Foi no âmbito deste grupo de professores que ele plantou a ideia de criação de um curso de Filosofia na UFPa e, visando concretizá-la, deu continuidade a formação filosófica do grupo para que pu-

desse assumir, as cadeiras de Lógica, Ética, Teoria do conhecimento, História da Filosofia e Filosofia Geral, disciplinas que iriam compor a grade curricular do novo curso.

Mais tarde, esse grupo coeso de professores que se dedicou arduamente e com seriedade ao estudo da Filosofia, passou a constituir o corpo docente do curso de Filosofia. A este respeito Gueiros esclarece:

Éramos seis naquele pequeno grupo, movidos por um encantamento peculiar comum aos que se encontram com a Filosofia e a atividade que lhe é correspondente [...]. A seriedade e a dedicação do grupo aos estudos possibilitaram, mais tarde a implantação do Curso de Filosofia na Universidade Federal do Pará (GUEIROS, 2011a, p. 203-204).

Os seis eram: o próprio Benedito Nunes, Armando Avellar, Carlos Coimbra, José Carlos Castro, Hidelberto Bitar, Terezinha Gueiros. A esse grupo vieram somar-se outros, na medida em que foram sendo realizados concursos na UFPa, nos quais Benedito Nunes estava sempre a frente procedendo a avaliação e seleção dos candidatos. Ele, era também, o líder do grupo de Filosofia e a quem competia fazer a distribuição das disciplinas entre os professores, conforme seus potenciais e interesses por determinada área da Filosofia.

O curso de Filosofia surge assim, com um pequeno grupo de professores, que não são graduados em Filosofia, mas que obtiveram sua formação filosófica à luz dos cursos de aperfeiçoamento de Benedito Nunes e tem a pretensão de formar licenciados plenos em Filosofia, sem futuro, diga-se de passagem, pois, naquela época, a Filosofia havia sido excluída dos currículos das escolas do antigo segundo grau<sup>1</sup> pelo regime militar. É importante notar, que a proposta inicial do curso, não tinha a pretensão de formar bacharéis em Filosofia e, dessa forma, deixava de fora outros estudantes, que muito embora tivessem talento para o estudo da Filosofia não tinham interesse pelo magistério.

O currículo do curso foi organizado tendo por base o parecer nº 277/62 do CFE que define o "currículo mínimo" de Filosofia e na Resolução nº 01/72, do CFE, que fixava o tempo de duração e carga horária das diferentes licenciaturas. Assim, em consonância com a legislação vigente na época, a estrutura curricular do curso era constituída das disciplinas obrigatórias do primeiro ciclo (ciclo básico), correspondentes à área de Filosofia e Ciências Humanas<sup>2</sup>; disciplinas do currículo mínimo e complementares obrigatórias, a saber: Teoria do conhecimento I e II, Lógica I, II e III, Filosofia geral I, II e III, História da Filosofia II, III e IV, Antropologia filosófica, Antropologia Cultural I, Teoria da história, Matemática I, Fundamentos de Matemática elementar I, Estudos de problemas brasileiros (EPB) I e II; disciplinas optativas e disciplinas da formação pedagógica, comuns a todas as licenciaturas<sup>3</sup>.

Mas, os desafios de Benedito Nunes, para a criação do Curso não se resumiram na elaboração da exposição de motivos, na organização do currículo, na seleção e preparação do quadro docente. Com a realização do primeiro vestibular, em 1975, que selecionou apenas 20 alunos para cursar a licenciatura em Filosofia de um total de 40 vagas ofertadas, surgiram outros problemas. Havia as dificuldades dos alunos com o estudo da Filosofia; a carência de livros de Filosofia na biblioteca; o número reduzido de professores; a limitação de textos para as aulas, esses eram poucos, geralmente, datilografados a partir do livro do filósofo e/ou de Histórias da

<sup>1</sup> O ensino de segundo grau corresponde hoje ao Ensino Médio.

<sup>2</sup> As disciplinas do primeiro ciclo da área de Ciências Humanas eram: Introdução à Filosofia, Introdução à Sociologia, Introdução à Economia, Introdução à Metodologia das Ciências sociais, Língua portuguesa e comunicação, Introdução à psicologia, História da Filosofia I, duas disciplinas optativas.

<sup>3</sup> As disciplinas da formação pedagógica eram as seguintes: Introdução à Educação, Psicologia da Educação, Estrutura e Funcionamento do ensino de 1º Grau, Estrutura e Funcionamento do Ensino de 2º Grau, Didática Geral e Prática de Ensino I e II.

Filosofia; a ausência de um espaço adequado para a realização do estágio curricular em Filosofia, pois com salientei com o regime militar, que se instaurou no país, a Filosofia havia sido banida dos currículos das escolas de segundo grau, e seu lugar foi ocupado por Organização Social e Política Brasileira (OSPB) e Educação Moral e Cívica (EMC). Essas dificuldades não eram estranhas a Benedito Nunes, que envidou esforços para que fosse adquirido um acervo mínimo de Filosofia para a biblioteca, e, na qualidade de editor, para que as obras completas de Platão, cujos direitos autorais pela tradução haviam sido doados a UFPa, por Carlos Alberto Nunes, fossem publicadas pela editora dessa Universidade. Disponibilizava também, o acervo de sua biblioteca particular para seus alunos que não dispunham dos livros indicados na bibliografia das disciplinas que ministrava. Atitude generosa e louvável, naquela época que os únicos livros disponíveis para o aluno estudar Filosofia eram os da coleção “Os pensadores”, editada pela Abril Cultural.

Benedito Nunes esteve à frente do movimento nacional pelo retorno da Filosofia aos currículos das escolas de ensino de segundo grau, que de certa forma viria sanar o problema do estágio supervisionado do curso de Filosofia, pois dada a ausência da Filosofia nos currículos dessas escolas, os alunos realizavam o estágio curricular em turmas das disciplinas de Educação Moral e Cívica, de Organização Social e Política Brasileira e, por vezes, de História. Elaborou, também, uma proposta de reintrodução da Filosofia nos currículos das escolas estaduais do Pará, na qual apresentou várias razões para o seu retorno e apontou o que ela poderia proporcionar em termos de mudança de “mentalidade instrumental e imediatista” dos estudantes (NUNES, 1986, p. 121).

A proposta procurava ressaltar também, a concepção de ensino da filosofia, que a nor-teava. Esse não devia ser visto como “transmissão pura e simples de determinada ordem de conhecimentos”, mas sim seguindo o dito kantiano, “como um gênero de prática do pensamento a ser despertado” (NUNES, 1986, p. 121). Nesse sentido, o retorno da filosofia constituía uma forma de se “reinstalar no Curso Médio a potencialidade fecundante desse modo de pensar” (NUNES, 1986, p. 121) e não de se acrescentar aos currículos das escolas uma nova disciplina que viesse a suprir certas deficiências da formação dos estudantes do Ensino médio.

Benedito Nunes pensou ainda, em sua proposta, critérios para nortear a elaboração dos programas, que levavam em conta o caráter “propedêutico”, “interrogativo”, “dialógico”, “textual”, “diversificado” e “gradual” do ensino da Filosofia (NUNES, 1986, p. 122-123). Com base nesses critérios propôs quatro programas diferenciados, que procuravam contemplar as diferentes modalidades e habilitações do ensino de segundo grau da época. Um primeiro, destinado à formação geral, era composto de um repertório de temáticas básicas, referentes à natureza da Filosofia e a reflexão crítica, a indagações sobre a natureza, a linguagem, a sociedade e a cultura, o conhecimento, a criação artística e a ciência. O segundo, para atender aos cursos de Eletrônica, Construção civil e Mecânica, cujos conteúdos visavam tratar de questões referentes à lógica, ao método científico, às ciências físico-matemáticas, à evidência, à probabilidade e à verdade, dentre outros temas. O terceiro, estava voltado para os cursos da área de saúde, e procurava dar ênfase às questões dessa área, tais como, a biologia como ciência, o domínio do orgânico, evolucionismo e teorias evolucionistas, a vida na escala de valores. E, por fim, o quarto, destinado aos cursos de Comércio, Administração, Crédito e Finanças, procurava abordar questões referentes à sociedade e trabalho, à moral, à liberdade e responsabilidade, à vida política e o Estado, ao humanismo e tecnologia. Observa-se na elaboração desses programas todo um compromisso de Benedito Nunes com o ensino da Filosofia e um cuidado para que a Filosofia pudesse ser significativa para cada área que fosse estudada, de modo a possibilitar o exercício da reflexão filosófica dos estudantes.

Consoante à proposta de reinclusão da Filosofia, Benedito Nunes pensou um curso de treinamento para os licenciados em Filosofia visando à atualização da disciplina e a melhoria do desempenho didático no seu ensino. Esse curso foi pensado tendo em vista os programas propostos para aquele nível de ensino. Visava assim, um estudo “ordenado e sistemático” dos conteúdos programáticos, de modo a possibilitar a “aquisição de um primeiro nível de experiência teórico-prática” (NUNES, 1986, p. 125-126), que servisse de apoio a atuação competente dos docentes da disciplina.

Nesse sentido foi celebrado um convênio entre a UFPa e Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC), no qual as partes envolvidas definiram seus compromissos. A UFPa, através do seu Departamento de Filosofia, assumiu, dentre outros compromissos, o de ofertar, semestralmente, cursos de atualização tendo como foco os programas da disciplina Filosofia do ensino de segundo grau; a avaliação e revisão periódica dos mesmos; promover palestras e conferências sobre temáticas filosóficas e a publicação de textos de Filosofia destinados ao ensino da disciplina no ensino de segundo grau. E, a SEDUC, por sua vez, comprometeu-se a só admitir como docentes, os que frequentaram com aproveitamento os cursos de atualização; não modificar os conteúdos programáticos da disciplina Filosofia, sem prévia discussão com a Universidade e também permitir, quando fosse solicitado, o estágio de alunos do curso de licenciatura em Filosofia nas escolas de ensino de segundo grau (Convênio UFPa/SEDUC apud MONTEIRO, 2000, p. 139-140). Assim, com fruto desse convênio, se criou um campo de estágio, nas escolas estaduais, para os alunos do curso de Filosofia.

Podemos dizer que foram anos de dedicação de Benedito Nunes a esse “filho” que ele idealizou, viu crescer e muitas vezes manifestou seu descontentamento com os rumos que ele tomou, em avaliações severas que fez do curso, ao observar o desempenho dos alunos face aos critérios de avaliação que cada docente utilizava; a falta de definição de um nível de exigência mínimo no ensino das disciplinas; a imprecisão dos objetivos dos docentes, no que diz respeito aos programas das disciplinas que ministravam; a falta de diálogo entre eles sobre as suas leituras e as suas preocupações teóricas. Julgava que o curso havia perdido sua identidade, na medida em que cada professor procedia isoladamente e respondia por si mesmo e não pelo curso. Faltava, assim, ao curso, conforme resalta Nunes, “o exercício de um ensino responsável, pelo intercâmbio interno, pela colaboração mútua entre nossas disciplinas gerando entre nós o liame comum do estudo e da reflexão, por onde passa a identidade própria do Curso de Filosofia” (NUNES, avaliação do curso de Filosofia s/d, p. 3). Considerava que só se poderia resgatar a identidade do curso e seu padrão de qualidade pela prática da atividade acadêmica, que ele resumiu nos seguintes termos: “informação, atualização, confrontação dialogante entre nós, convivência dialogal entre nós e os estudantes” (NUNES, avaliação do curso de Filosofia s/d, p. 3).

A preocupação de Benedito Nunes era tão grande com a identidade do curso e em elevar o seu nível de qualidade que chegou, inclusive, a propor, como meio de se superar as dificuldades enfrentadas, uma união dos docentes, em torno de um “compromisso moral e intelectual livremente assumido e que cada qual honraria como um princípio de ação comum, profissional, uma espécie de frente ética que [se] adotasse, em benefício da reviravolta qualitativa do nosso curso” (NUNES, avaliação do curso de Filosofia s/d, p. 3).

Observa-se, assim, que no que diz respeito ao curso de Filosofia, que se propôs a criar, Benedito Nunes sempre envidou esforços para que esse curso tivesse uma identidade própria e um padrão de qualidade, que não deixasse nada a dever, se comparado ao de outras grandes universidades brasileiras.

Mas, a dedicação e o cuidado de Benedito Nunes com o Curso de Filosofia da UFPa não se manifestaram apenas, enquanto ele atuou como coordenador e líder do grupo de Filosofia, mas também, enquanto professor desse curso, o que iremos mostrar a seguir.

## 2 Bendito Nunes, professor do curso Filosofia

Benedito Nunes se considerava, antes de tudo, um professor (NUNES, 2012a, p. 214) e foi como tal, que dedicou muitos anos de sua vida ao ensino da Filosofia e a formação de novas gerações de professores de Filosofia, que hoje integram o corpo docente de várias instituições de ensino superior, inclusive da UFPa., e escolas de ensino médio.

Como professor do curso de Filosofia, assumiu o encargo de ministrar várias disciplinas, dado o seu notável saber. No geral, seus cursos se concentravam na área de História da Filosofia e Filosofia Geral. Era uma autoridade nas disciplinas que ministrava, não a autoridade arrogante, que se julga dotada de muitas verdades e as arrota aos ignorantes. Era portador da humildade e modéstia socrática, não ostentava um saber, sua humildade estava na profundidade de sua sabedoria. Sabia conduzir os alunos pelos caminhos da Fenomenologia de Husserl; pela Filosofia de Heidegger, da mesma forma que os conduzia pela Filosofia Antiga, Medieval, pela Patrística, pela Escolástica, pela Filosofia iluminista, para citar alguns assuntos de seus cursos. E muito embora, fosse especialista em determinados filósofos nunca teve a pretensão de dogmatizá-los ou de considerá-los superiores a outros. Tinha consciência de que o dogmatismo não se coaduna com a Filosofia e que qualquer atitude de “arrogância magisterial, qualquer pretensão à doutrina definitiva” é incompatível com a Filosofia (NUNES, 2012c, p. 192). Diz ele: “Não me limitei a sentar praça numa Filosofia determinada, ao som do clarim da especialidade” (NUNES, 2012b, p. 204). Preferia assumir a atitude cética e indagativa. E era esta atitude que procurava ensinar a seus alunos: “a duvidar de tudo, a tudo interrogar adequadamente com conhecimento de causa” (NUNES, 2012b, p. 203-204).

Com suas aulas procurava provocar a admiração, no sentido grego de *thaumatsein*, que nos leva a busca do saber e concedia ao aluno, o direito de ser ouvido, de questionar, de pensar, naqueles tempos em que pensar era proibido. Suas atitudes como professor destoavam do autoritarismo de outros, que se viam como transmissores de sistemas e conceitos filosóficos, muitas vezes reproduções de manuais ou de Histórias da Filosofia, e para os quais uma simples pergunta de um aluno era vista como um incômodo, uma interrupção do seu pensamento ou da sua exposição. Situação difícil para o aluno, que tinha que ouvir e ficar calado, naqueles anos de aulas da década de 70, em salas calorentas, às 14 horas, nos pavilhões do ciclo básico da UFPa. Benedito Nunes, ao contrário, via o discurso do professor como dialógico, que requer não apenas a presença do outro, como também, uma correlação com ele (2012a, p. 214). Nesse sentido, considerava a palavra do professor como “a sua pedra de toque sob a abóboda do silêncio, onde outra palavra, a do ouvinte, pode ressoar em diálogo” (2012a, p. 214). Essa sua posição aberta ao diálogo possibilitava que o aluno expressasse suas dúvidas e questões. Ele próprio reconhece que essa sua atitude, como docente, foi fruto de um aprendizado: “Ensinei-me a jamais abordar um assunto de que não tivesse suficiente conhecimento, a ouvir o estudante, a ser por ele inquirido e confessar-lhe minha ignorância quando fosse o caso” (NUNES, 2012b, p. 203).

Via o ensino da Filosofia como sendo dialético e que deve por a razão em atividade de modo a desencadear o processo do pensamento, o que, no seu entender, não constitui “tarefa fácil e tão comum”. Esse ensino deve ter como virtudes primeiras e fundamentais a inquietação e a insatisfação. E ter como regra o “não conformismo absoluto” e a “total independência”

(NUNES, 2012b, p. 192). Tais ideias acerca do ensino da Filosofia pôs em prática em suas aulas. E muito embora não tenha feito nenhum curso de didática, e aprendido a ensinar a duras penas, como ele mesmo declarou em seu discurso "Quase um plano de aula" (NUNES, 2012b, p. 201), praticava uma didática própria à Filosofia, a da exposição dialogada, a de organizar os conteúdos das aulas expositivas em esquemas - verdadeiros roteiros de estudos - que eram fornecidos aos alunos, depois de datilografados no estêncil e reproduzidos no mimeógrafo. Nessa sua didática, estava presente não apenas a apresentação rigorosa e lúcida dos conteúdos, mas também, a abertura para o diálogo, para o questionamento, para a reflexão, bem como, uma orientação para o aluno iniciante na Filosofia, estudar sozinho através dos roteiros que fornecia. Qualidades, que se reputa, como sendo de uma boa aula de Filosofia.

É importante, evidenciar ainda, quanto à atuação de Benedito Nunes como professor, que nas disciplinas, ministradas por ele, não se faziam presentes apenas seus alunos regularmente matriculados, mas também, outros ouvintes - docentes, ex-alunos e discentes de outras áreas - interessados em seus cursos e ensinamentos, dado o aprofundamento e o teor de suas análises. E, que além das aulas ministradas na Universidade, promovia cursos em sua residência para grupos de alunos interessados em aprofundarem certas temáticas filosóficas. E, ademais, ali recebia alunos de Filosofia para orientá-los em suas leituras, momento em que ocorria um diálogo bastante instigante que lhes possibilitava novas reflexões.

## Considerações finais

Benedito Nunes nos deixou um grande legado em termos de produção bibliográfica, que ainda precisa ser estudado e analisado em todas as suas dimensões e sutilezas de modo a se evidenciar suas contribuições para a Filosofia e Literatura, principais áreas, as quais dedicou suas pesquisas.

No que diz respeito as suas contribuições para o ensino da Filosofia criaram, no âmbito da UFPa, o primeiro curso de Filosofia do estado do Pará e se empenhou para manter a identidade e o padrão de qualidade do curso em tempos difíceis, em que estudar Filosofia era uma forma de resistência, face o regime militar que se instaurou no país. E, enquanto professor do curso foi o mestre exemplar, sabia conduzir suas aulas de uma forma dialogada, que possibilitava ao aluno o exercício da interrogação, da reflexão e da busca do saber. Seus cursos, além dos alunos matriculados, atraíam a atenção de vários ouvintes, interessados em seus ensinamentos.

Muito embora fosse dotado de profundos conhecimentos filosóficos, Benedito Nunes não se julgava portador de uma grande sabedoria, era humilde e modesto, se considerava um aprendiz. E, como ele próprio declarou, foi o que fez a vida toda "aprender a aprender" (NUNES, 2012b, p. 199). Era o que ensinava a seus alunos, a serem sempre aprendizes, ou melhor, amantes da *sophia*, já que a própria filosofia não se define pela posse de um saber, mas sim pela sua busca constante.

E, por fim é importante ressaltar, que se Benedito Nunes considerava que pouco ou nada devia a Universidade, porque esta não lhe possibilitou as condições necessárias para realizar suas pesquisas e produzir seus livros, pois escrevia em sua residência, consultava o acervo de sua própria biblioteca (NUNES, 2012b, p. 203), nós não podemos dizer o mesmo com relação a sua pessoa. Ele nos deixou um curso, o seu exemplo de humildade e acima de tudo, sua Filosofia, presente nas inúmeras obras que escreveu, que estão disponíveis para serem pesquisadas e estudadas. E cabe enfatizar que o curso de Filosofia da UFPa sobreviveu durante muito tempo a sua sombra e, depois de sua aposentadoria, a duras penas teve que atingir sua maioridade e deixar de ser tutelado.

Sua faina como pesquisador e seu trabalho como professor será sempre lembrado por todos aqueles que tiveram a oportunidade de conviver com ele, como eu, e de usufruir de seus cursos e reflexões bastante lúcidas e instigantes.

## Referências

COIMBRA, C. "Na confluência que nos une numa só transa filosófico-poética". In: CHAVES, L.S. (Org.). *O amigo Bené: fazedor de rumos*. Belém: SECULT, 2011b.

CONSELHO FEDERAL DE EDUCAÇÃO (CFE). Parecer nº 277/62 do Conselho Federal de Educação (CFE).

CONSELHO FEDERAL DE EDUCAÇÃO (CFE). Resolução nº 01/72, do Conselho Federal de Educação (CFE).

GUEIROS, T. M. "Éramos seis ....". In: CHAVES, L.S. (Org.). *O amigo Bené: fazedor de rumos*. Belém: SECULT, 2011a.

MONTEIRO, M.N. *Filosofia da Educação no Ensino Médio em Belém*. Belém: E.F.S., 2000.

NUNES, B. "A filosofia nossa de cada dia". Entrevista concedida ao jornal Mão livre. In: *Revista Asas da palavra: Revista do Curso de graduação em Letras e do Programa de Pós-graduação em Comunicação, Linguagem e Cultura da Universidade da Amazônia (UNAMA)*. v. 12, n. 25, 2009.

NUNES, B. "Avaliação do Curso de Filosofia" da Universidade Federal do Pará. Não publicada e sem data.

NUNES, B. "Discurso de agradecimento por ocasião da titulação de doutor *honoris causa* pela Universidade da Amazônia". In: PINHEIRO, V.S. *Do Marajó ao arquivo: breve panorama da cultura no Pará*. Belém: SECULT/Pa. e Ed. da UFPA, 2012a.

NUNES, B. "Discurso pronunciado da sessão comemorativa do quinto aniversário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Pará". In: PINHEIRO, V.S. (Org.). *Do Marajó ao arquivo: breve panorama da cultura no Pará*. Belém: SECULT/Pa.; Ed. UFPA, 2012c.

NUNES, B. "Proposta para o ensino de filosofia no segundo grau". In: NIELSEN NETO, H. (Org.). *Ensino de Filosofia*. São Paulo: Sofia Editora; SEAF, p. 119-126, 1986.

NUNES, B. "Quase um plano de aula". In: PINHEIRO, V.S. *Do Marajó ao arquivo: breve panorama da cultura no Pará*. Belém: SECULT/Pa; Ed. UFPA, 2012b.

Resolução do nº 169, de 22 de junho de 1973 do CONSEP/UFPA.

Termo de convênio celebrado entre a Universidade Federal do Pará e a secretaria de Estado de Educação do Pará, em 10/12/1984. In: MONTEIRO, M.N. *Filosofia da Educação no Ensino Médio em Belém*. Belém: E.F.S., 2000.

### **Sobre a autora**

#### **Elizabeth Assis Dias**

Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. É professora titular, em regime de dedicação exclusiva, da Universidade Federal do Pará, vinculada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia e ao Curso de graduação em Filosofia. Desenvolve pesquisas na área de Filosofia da ciência e, também, sobre o Iluminismo Francês.

Recebido em: 08.07.2021.  
Aprovado em: 02.08.2021.

Received: 08.07.2021.  
Approved: 02.08.2021.

# Universidade e Regionalismo em Benedito Nunes

University and regionalism in Benedito Nunes

Jorge Sarmento

<https://orcid.org/0000-0002-7969-0299> - E-mail: jars@ufpa.br

## RESUMO

O Presente trabalho tem por objetivo apresentar algumas reflexões a respeito da temática em questão, tomando por base a aula inaugural apresentada pelo professor Benedito Nunes em abril de 1999, envolvendo uma fase pré-universitária e a existência de uma *intelegentsia* local na Amazônia, inspirada pelo regionalismo, e que influenciou de forma decisiva a criação da Universidade Federal do Pará.

**Palavras-chaves:** Amazônia. Naturalismo. Regionalismo. Universidade.

## ABSTRACT

The Present work has for objective to present some reflections regarding thematic in question, taking for base the inaugural lesson presented by the professor Benedict Nunes in April of 1999, involving a phase daily pay-college student and the existence of a local *intelegentsia* in the Amazônia, inspired for the regionalism, and that it, influenced of decisive form the creation of the Federal University of Pará.

**Keywords:** Amazônia. Naturalism. Regionalism. University.

## Introdução

Em aula inaugural proferida no ano de 1999 na Universidade Federal do Pará, o professor Benedito Nunes desenvolveu importantes abordagens a respeito de dois termos, aparentemente desconexos, mas no entanto capazes de levar à compreensão da realidade amazônica e do papel desenvolvido pela universidade no contexto da referida região, marcada ao longo de sua história por uma série de percalços relacionados principalmente com o *desenvolvimento econômico*, o qual alternou períodos expansivos e recessivos, em função das necessidades diretas da economia mercantil da metrópole e, a partir da metade do século XIX, até a crise da economia da borracha, do processo de desenvolvimento industrial dos países capitalistas centrais; *ocupação*, que na busca de uma solução através da imigração, criou-se outros problemas sociais e econômicos. A esse respeito, destaca-se que a incorporação da Amazônia ao Brasil se fez:

Por herança do patrimônio colonial português, pela unidade de formação cultural fundada nas mesmas matrizes básicas, e pela emigração de cerca de meio milhão de nordestinos conduzidos à Amazônia nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do XX, para a exploração dos seringais nativos. (RIBEIRO, 2006, p. 278).

c) *integração* em relação as outras regiões, o que levou a construção de rodovias integradoras, tornando a Amazonia cada vez mais dependente em relação às regiões mais dinâmicas e economicamente mais desenvolvidas, observando-se que mesmo após o período pós-30, com o significativo processo de industrialização do país, poucas ações foram empreendidas pelo governo central no sentido do estabelecimento da integração da Amazonia ao projeto econômico nacional. Mais recentemente a instalação dos Grandes Projetos, concebidos durante a lógica desenvolvimentista pouco acrescentou para melhoria da região, que até os dias atuais ainda traz o estigma de ser a região mais rica, com uma população pobre. Com relação a esse aspecto, destaca Ribeiro (2009, p. 278):

Essa integração territorial, cultural e humana se vem fazendo orgânica, nos últimos anos, graças às comunicações diretas estabelecidas através dos rios que correm do planalto central para o Amazonas e das rodovias recém-abertas para ligar Brasília ao Rio-Mar e, incipientemente, para cortar transamazonicamente a floresta, de norte a sul, de leste a oeste.

Apesar de todos os percalços, a Amazonia apresenta uma história que ignorada por muitos, reflete seu contexto cultural e intelectual, na confluência de várias correntes de pensamento, como o positivismo, modernismo e naturalismo, entre outras, e que não deixaram de exercer sua influência na literatura, nas artes e criações, bem como na formação de uma gama de intelectuais que contribuíram para a construção de um pensamento capaz de traduzir o universal nos valores regionais. Delinear essa parte da história da Amazônia constitui o ponto central do discurso do professor Benedito Nunes, figura notável e reconhecida internacionalmente, ao abordar a temática relativa à universidade e o regionalismo.

## 1 A importância da Amazônia e a fase pré-universitária

Ao discutir a temática relacionada entre universidade e regionalismo, o professor Benedito Nunes primeiramente aponta para o fato da lógica de ocupação do território nacional, verificado durante o período colonial, mostrando que o extrativismo das drogas do sertão que se estabeleceu na Amazônia produziu um movimento orientado pelo litoral, fixando bastiões

de defesa na embocadura dos rios, na luta contra as invasões estrangeiras, de ingleses, franceses e holandeses, fato que produziu o condicionamento da diversificação regional do espaço nacional. Nesse sentido, as palavras “regional e regionalidade” passam a estabelecer diferenças localistas, vinculadas à questão topográfica. Entretanto, a ideia de regionalismo é a “tendência que consagra o regional e não o universal como medida de valor do conhecimento, da arte e da literatura” (NUNES, 1999, p. 3). Vistos a partir dessa perspectiva, os conceitos de “Universidade” e “regionalismo” parecem desconexos. No entanto, o professor Benedito argumenta que existem boas razões para se pensar na união de tais termos.

A primeira razão reside na importância que a Amazônia representou a partir do século XVIII em diante como importante objeto de pesquisa para as mais diferentes áreas do conhecimento, o que a transformou num *locus* privilegiado de atividades científicas, tanto para os brasileiros como estrangeiros. O século XVIII representa o período marcado pelo pensamento iluminista, marcado pela confiabilidade na razão, sendo esta o caminho para o desenvolvimento e progresso da humanidade. A esse respeito, é interessante ressaltar a percepção de Benedito Nunes sobre a peculiaridade desse movimento intelectual no Pará, que se deu sem à margem do “contato subversivo” com o pensamento europeu, assim como a ausência de universidades e de uma imprensa.

Singular Iluminismo o do Pará, sem contrapartida político-social. Pois, ao que parece, faltou à então província do Pará e do Maranhão aquele contato subversivo com a Europa que ativou a Inconfidência Mineira e que introduziu os livros insurrecionais nas livrarias particulares dos prelados. Se nos faltavam universidades e imprensa, esta introduzida por Felipe Patroni em 1822 e que, anos depois, nos traria as ideias do extremista Babeuf pela propaganda do frade Luis Zagalo, como poderíamos ter tido antes e depois de Landi as luzes do esclarecimento? (FIGUEIREDO; NUNES, 2020, p. 24).

Já a segunda razão deriva da motivação que se produziu para a criação de uma Universidade da Amazônia no ano de 1955, fato que repercutiu na criação da Universidade Federal do Pará, em 1957, através do Plano Quinquenal da Superintendência do Plano de Valorização Econômica para a Amazônia.

A existência de uma fase pré-universitária é destacada como pressuposto que permite esboçar uma parte da história intelectual dessa Região que ainda não foi escrita. E o delineamento de algumas passagens desse período, que se dá na transição do século XIX para o século XX mostra a existência de uma *intelligentsia* local que adquiriu identidade própria no desenvolvimento de investigações exploratórias das terras amazônicas.

A recordação dessa fase passada permite esboçar uma parte da história intelectual da Amazônia, interrupta e descontínua, que ainda não foi escrita [...]. Mas, pelo menos, será preciso delinear-lhe algumas passagens, principalmente aquelas que se salientaram, na transição do século XIX para o século XX, quando uma parcela da *intelligentsia* local conquistou, atuando nos vários planos, didático, artístico e científico da atividade intelectual, sob o influxo de “ideias novas” perfilhadas pela geração de 1870, identidade própria no trabalho de abrir as diversas frentes de investigação exploratória das terras amazônicas. (NUNES, 1999, p. 4).

A composição dessa *intelligentsia* era em grande parte constituída de médicos, advogados e professores, os quais, embora em sua maioria não possuíssem formação acadêmica especializada, através do autodidatismo atingiu a conquista de sua identidade intelectual, fato relevante para a formação de um espírito acadêmico, levando-se em conta que foi através desse grupo de autodidatas que em 1924 surgiu o primeiro projeto de fundação de uma universidade, - a Universidade Livre do Pará. Projeto esse que não se tornou exequível, e que conforme as palavras do professor Benedito, “foi sepultado no papel em que o riscaram”. Esse abandono a

tal projeto é tido como um “misto de deslumbramento e decepção”, tal como Euclides da Cunha expressa sua percepção sobre a Amazônia em *À margem da história*, em função da abundância de espaço físico não ter sido preenchida pela presença significativa de sociedades humanas, enquanto uma condição necessária para o desenvolvimento das relações históricas. Em *Um paraíso perdido*, Euclides da Cunha expressa seu pensamento sobre a Amazônia no sentido de colocá-lo à altura de “Os sertões”, numa tentativa de vingar a *Hiloe* de todos aqueles que a macularam desde o século XVII, procurando mostrar que a aquela região

é uma terra que ainda se está preparando para o homem que a invadiu fora do tempo, impertinente, em plena arrumação de um cenário maravilhoso. Hei de tentar demonstrar isto. Mostrarei talvez, esteirando-me nos mais secos números meteorológicos, que a natureza, aqui, soberanamente brutal ainda na expansão de suas energias, é uma perigosa adversária do homem. Pelo menos em nenhum outro ponto lhe impõe mais duramente o regime animal (CUNHA, 1997, p. 266).

Euclides da Cunha se situa no rol dos intelectuais brasileiros adeptos das “ideias novas” cujo caráter filosófico se apoiava no positivismo de Comte e no evolucionismo de Spencer. E paralelamente a essas duas correntes surge na literatura, e mais especificamente no romance, o naturalismo, concepção segundo a qual “a pura natureza, fosse o sexo ou mesmo a hereditariedade, constituiria a causa profunda e verdadeira das ações humanas” (1999, p. 5). O francês Emile Zola é considerado como o precursor do naturalismo e em sua obra “O romance experimental” de 1880, vamos encontrar a maior expressão desse movimento, que no Brasil se destaca pela preocupação por parte dos escritores em descrever os problemas da realidade social, política e econômica. Nesse sentido, o conjunto de transformações que foi o final do século XIX apresentou um cenário ideal para a expressão daquela concepção como as mudanças ocorridas no projeto social escravista; a guerra do Paraguai e sua farsa política; o movimento da Cabanagem no Norte liderado pelas classes menos favorecidas; o fim do império etc.

Na medida em que a concepção naturalista possibilitou uma visão que valorizava o meio físico, ela permitiu a adoção do regionalismo, que exerceu forte influência na literatura brasileira, destacando-se na Amazônia o pensamento de Inglês de Souza e José Veríssimo, ambos nascidos na cidade de Óbidos, no Estado do Pará. Representativas da cultura erudita de sua época, as obras de Inglês de Souza e José Veríssimo se destacam e se unem, segundo Benedito Nunes, pela “imaginação material”, termo cunhado por Gaston Bachelard para caracterizar o embate entre as forças humanas e as forças naturais do trabalho operante e criativo do homem em relação às resistências da matéria. Assevera o referido professor que “no seu conjunto, os contos e romances de Inglês de Souza constituem enorme painel sociopolítico do Pará e de toda a Amazônia, elaborado por narrativa ficcional de extrema acuidade nos detalhes da ação e no caráter dos personagens, cuja escrita, assimilando os termos das línguas indígenas à linguagem oral dos nortistas, ainda nos seduz com a sua aptidão para criar a atmosfera de ambiências locais” (1999, p. 8). Essa aptidão transparece na descrição do caboclo por Inglês de Souza

É naturalmente melancólica a gente da beira do rio. Face a face toda a vida com a natureza grandiosa e solene, mas monótona e triste do Amazonas, isolada e distante da agitação social, concentra-se a alma em um apático recolhimento, que se traduz externamente pela tristeza do semblante e pela gravidade do gesto.

O caboclo não ri, sorri, apenas; e a sua natureza contemplativa revela-se no olhar fixo e vago em que se leem os devaneios íntimos, nascidos da sujeição da inteligência ao mundo objetivo, e dele assoberbada. Os seus pensamentos não se manifestam em palavras por lhes faltar, a esses pobres tapuios, a expressão comunicativa, atrofiada pelo silêncio forçado da solidão (SOUZA, 2012, p. 19).

Por seu lado, José Veríssimo apresenta uma capacidade admirável de descrever o cenário amazônico com o olhar de etnólogo, muito embora que por sua atitude de pedagogo influenciado pelo positivismo o leve a uma percepção prejudicada da perfectibilidade humana que se obtém pelo progresso, tendo em vista que o modo de vida e os costumes dos povos da Amazônia não apresentam uma boa compatibilidade com tal ideal, tão caro ao positivismo. Sobre essa questão que perpassa pela degradação racial em relação as gentes mestiças, o professor Benedito argumenta a respeito do princípio da antropologia que nega a existência de raças puras, além do que, “pelo seu enorme contingente populacional caldeado, a Amazônia comprova o fato incontestável da superioridade intelectual no Brasil dos mestiços” (SOUZA, 2012, p. 10), apontando também para a dizimação dos povos silvícolas, que não tiveram sua cultura respeitada, nem pelo colonizador e nem pelo catequista.

Na perspectiva de Veríssimo, existe um aspecto positivo na mestiçagem na medida em que ela possa valer predominar a hegemonia dos caracteres raciais superiores.

A América é o vastíssimo cadinho em que se fundem hoje as diversas raças e gentes do globo. Porventura sua missão história é dar, servindo de campo para o cruzamento de todas (*sic*) elas, unidade étnica à humanidade, e, portanto, nova face às sociedades que hão de viver no futuro. [...] Em regra geral, cada novo (*sic*) cruzamento aproxima o mameluco, o filho do branco e do índio (curiboca, ou mameluco propriamente dito) da raça branca (VERÍSSIMO, 1970, p. 11-14).

Veríssimo fez sucesso na imprensa no período de 1870 e 1880, escrevendo crônicas, críticas literárias e ensaios de caráter histórico e etnográfico, atuando em quase todos os jornais do Pará, sendo o fundador da *Revista Amazônia*, em 1883, cujo objetivo era a divulgação literária, científica e artística principalmente de intelectuais locais, como contribuição para o avanço das letras na Região, tendo escrito vários livros.

No período áureo da Borracha, que embora tenha sido um período expansivo do ponto de vista econômico, contando inicialmente com a mão de obra indígena forçada e gratuita, sendo posteriormente substituída pelos emigrantes nordestinos, vítimas da grande seca de 1877, não trouxe benefícios para a região nem para o grosso de sua população, mas apenas uma prosperidade temporária agravada pela desigualdade social. Dos frutos dessa fase se destaca a urbanização de Belém no estilo europeu da época (*Art nouveau*), com praças ajardinadas, teatro e biblioteca em estilo neoclássico, momento em que os intelectuais adeptos das “ideias-novas” como José Veríssimo, Lauro Sodré, Barbosa Rodrigues, Marques de Carvalho e outros compartilhavam de uma mesma mentalidade. Esses intelectuais tinham, no jornalismo da época o principal instrumento de projeção pública, sendo que também ideias progressistas como o anarquismo e o socialismo, assim como os ecos da I Internacional eram tematizadas em jornais como A Tribuna Operária e a Voz do Povo, tendo, na figura de Juvenal Tavares, um dos seus primeiros porta-vozes. Destaca-se nesse contexto a omissão sobre os primeiros habitantes dessa região, os indígenas, vítimas de massacres, e que não entravam na história e “morriam fora das cenas dos feitos portugueses”, aos quais somente a perspectiva crítica e ampla de sua história tal como revelam as pesquisas dos novos historiadores a Universidade.

## 2 O surgimento da Universidade Federal do Pará

Esse quadro histórico, traçado de forma muito breve pelo professor Benedito serve de referência para se compreender que o surgimento da Universidade, no ano de 1957 não seria percebido sem a existência de uma *intelligentsia* local, que através da formação de uma cultura erudita irá se estabelecer naquela instituição.

A nossa Universidade parece dever tudo ao presente e nada a esse passado que acabamos de recompor em rápidas linhas. No entanto, o trabalho local de da *intelligentsia* que a precedeu e a que me referi, já formara uma cultura erudita, sem a qual nossa Universidade não teria existido. É também verdadeiro que criado esse estabelecimento de ensino superior, surgia em 1957, algo novo – a formação universitária – que no Brasil foi uma tardia floração da terceira década deste século, próspero no Sul e Nordeste, ente 34, data da fundação da Universidade de São Paulo e 46, data do aparecimento da Universidade de Pernambuco, a do Distrito Federal, depois da Universidade do Brasil, e a da Bahia aparecidas, respectivamente, em 35 e 46. É evidente que a cultura erudita, já antes desenvolvida, vai radicar-se na Universidade, como fonte institucionalmente forte do ensino superior de técnicas, antes, letras, ciências e filosofia (NUNES, 1999, p. 12).

Enquanto instância de produção do conhecimento a Universidade propicia a instauração de uma cultura universitária como um setor privilegiado, na medida em que é incrementado por grupos particulares ou pelo Estado, e por esse motivo se torna, por muitas vezes o lugar de embate entre tendências críticas, visando a mudança social e política.

Observa-se que desde o século passado os saberes em que se traduz o conhecimento produzido passam por mudanças de caráter conceptual e metodológico, cujos desdobramentos nos levam a adentrar no que Paul Ricoeur chama de “época da suspeita”. Suspeita do conhecimento totalizador, abrangente, suspeita do consenso entre sábios, no qual repousa a verdade científica. Tal período é marcado pelo excesso de informação produzida pelos meios de comunicação de massa, os quais terminam agindo como “poderosos veículos de controle uniformizador da opinião pública”, tornando-se, na visão de teóricos contemporâneos, produtos de indústria cultural e passando a infiltrar-se nas instituições de ensino e conseqüentemente, nas universidades. A prática da interdisciplinaridade, assim como um programa consistente de publicações de livros e revistas é apontada pelo referido professor como forma das universidades se protegerem dos efeitos danosos do processo midiático assim como das crises que ocorrem nas ciências.

No que tange à interdisciplinaridade se destacam dois aspectos: aquela baseada na colaboração entre ciências, produzindo um domínio científico mais amplo que o das disciplinas convergentes e oriunda de um intercâmbio conceptual entre diferentes disciplinas; o outro aspecto se refere ao confronto dialogal, crítico e interpretativo, “a cargo de estudantes e professores, entre disciplinas, onde através de debates se procura entrosá-las de forma teórica para compreendê-las e melhor aproveitar seus benefícios da aplicação prática, que as geram” (NUNES, 1999, p. 16). Nesse segundo aspecto de interdisciplinaridade se destacam os trabalhos realizados por Eidorfe Moreira, de magistral reflexão filosófica sobre a paisagem amazônica. Após a criação da UFPA o Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) passou a exercer o diálogo crítico e interpretativo das Ciências Humanas, tendo à frente desses trabalhos o professor Armando Mendes, responsável pela concepção e instalação daquele Núcleo.

Apesar da UFPA ter surgido concomitante ao SPEVEA/SUDAM, que foi a agência governamental de planejamento para a Amazônia, concebida pelos governos militares da década de 60, o NAEA não representou uma réplica acadêmica daquela agência, tornando-se imune às injunções políticas e pressões de grupos de interesse, transformando-se numa “usina de ideias”, graças ao regime de estudos interdisciplinares que desenvolveu, através do qual se tornou possível, em última análise, “interligar o particular da região à universalidade do conhecimento sobre ela produzido” (NUNES, 1999, p. 17). Tal interligação, que se verifica nos diversos projetos de pesquisas que envolvem todas as áreas do conhecimento, das várias faculdades, aponta para o fato de que o regional, a regionalidade, ou de maneira mais clara o regionalismo é o marco da formação universitária, da mesma forma que o foi durante a cultura erudita que surgiu na transição do século XIX para o século XX fruto de uma inteligência local.

No que se refere ao objetivo-fim da instituição universitária, o referido professor conclui que apesar de seus déficits a Universidade Federal do Pará não pode ser considerada um fracasso, faltando-lhe, no entanto, muito dinheiro, no sentido de que aquela instituição possa atingir esses objetivos e ter a sua identidade amplificada.

[...] A Universidade Federal do Pará precisa, antes de tudo, de muito dinheiro para alcançar, com meios suficientes, a plenitude de seus fins próprios e conquistar sua identidade amplificada de Universidade da Amazônia. [...]. Mas não necessita só de dinheiro. Precisa de dinheiro para combater a desigualdade financeira entre os cursos, que os divide em “primos pobres” e “primos ricos”, sinal exterior da crise institucional em que debate. (NUNES, 1999, p. 18).

O programa de interiorização, a desigualdade financeira existente entre os cursos, o cumprimento de programas editoriais, com a publicação de livros e revistas pelas faculdades são citados como exemplos da necessidade da aplicação de recursos no âmbito da UFPA, que nos últimos anos tem sofrido com os sucessivos cortes em seus orçamentos. Mas não é só de dinheiro que a UFPA necessita. Além de dinheiro, ressalta o referido professor que a UFPA necessita de uma visão que seja capaz de superar as dificuldades impostas pelos novos mecanismos midiáticos, os quais se encontram orientados pela ação da indústria cultural, como por exemplo, o mito do auto-ensino, fazendo com que o professor se torne uma peça obsoleta, e o mito da superação do livro pelo processo de informatização que a cada dia nos impõe novos desafios e novas dificuldades. Ressalta o professor Benedito que não se quer dizer que esses mecanismos tecnológicos não possam ensinar, mas que para a existência de uma comunidade universitária se torna necessário a predominância de relações afetivo-intelectuais as quais se articulam pelos professores e estudantes, os quais se constituem como seus legítimos parceiros.

## Considerações finais

As análises procedidas em torno dos conceitos universidade e regionalismo pelo professor Benedito Nunes, revelam um quadro singular e capaz não só de dialogar com os grandes expoentes da literatura nacional, assim como, através de uma visão crítica e questionadora, e que busca de forma permanente o sentido das criações humanas na literatura, nas artes e nas ciências, apresentar uma nova perspectiva e uma nova leitura, através de um espírito voltado para a compreensão do significado do mundo, da cultura e da própria história, que é comum ao pensamento filosófico. Nesse ponto de vista, a peculiar e atenta reflexão sobre um período quase esquecido, senão ignorado pela maioria da população da região, é capaz de revelar elementos imprescindíveis para uma melhor percepção da história amazônica, como o desenvolvimento de um regionalismo, como resultado das expressões literárias da época, a existência de um período pré-universitário, o surgimento e o *modus operandi* de uma *inteleghentsia*, formadora de uma cultura erudita, sem a qual não seria possível a existência da Universidade Federal do Pará.

Enquanto instituição que prioriza a produção e a universalidade do conhecimento, a socialização do saber, assim como a formação de profissionais e pesquisadores, a universidade encontra-se nesse sentido articulada com tendências que consagram o regional como medida de valor do conhecimento, da arte e da literatura. Nos dias atuais, não há como desconsiderar os grandes desafios que se impõem, tanto no contexto regional, quanto nacional para as instituições universitárias e o seu papel frente às sociedades complexas e plurais que caracterizam

o momento contemporâneo. Vivemos tempos de transformações e incertezas frente a uma pandemia que nos tem obrigado a repensar os novos mecanismos de ensino, assim como conviver com situações inesperadas e com uma educação pública cada vez mais precarizada contexto no qual as universidades devem assumir cada vez mais o seu papel, e onde o regionalismo passa a ser o marco da formação universitária, enquanto contribuição para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

## Referências

CUNHA, Euclides da. *Um paraíso perdido: ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1994.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; NUNES, Benedito. Luzes e sombras do Iluminismo paraense. In: BEZERRA NETO, José Maria; GUZMÁN, Décio de Alencar (Orgs.). *Terra Matura. Historiografia & História Social na Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2002.

NUNES, Benedito. *Universidade e regionalismo* (Aula inaugural do ano de 1999). Belém: DAVES/UFPA: 1999.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOUZA, Inglês de. *Contos Amazônicos*. São Paulo: Martin Claret, 2012.

## Sobre o autor

### Jorge Sarmiento

Licenciado em Filosofia (UFPA), Mestre e Doutor em Ciências Sociais (UFPA), possuindo Bacharelado em Administração (UFPA) e Pós-Graduação (*Lato sensu*) em Educação e Problemas Regionais (UFPA). É professor associado da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Possui experiência na área de Filosofia Política, Ciência Política, Filosofia do Direito, Sociologia do Direito e Ética.

Recebido em: 31.07.2021.

Received: 31.07.2021.

Aprovado em: 02.09.2021.

Approved: 02.09.2021.

# Benedito Nunes, leitor de Foucault: entre as palavras e as coisas, entre Belém e Paris

Benedito Nunes, reader of Foucault: between words and things, between Belém and Paris

Ernani Chaves

<https://orcid.org/0000-0002-8988-1910> – E-mail: [ernanic6057@gmail.com](mailto:ernanic6057@gmail.com)

## RESUMO

Ao precisar sair do Brasil por problemas com o regime militar, Benedito Nunes chegou em Paris em 1967, um ano depois da publicação de *As palavras e as coisas*, ou seja, em plena onda estruturalista. O objetivo deste artigo é mostrar o impacto do livro de Foucault sobre Benedito Nunes, cujo resultado imediato foi a publicação, em 1968, da primeira resenha sobre o livro publicada no Brasil. Além disso, pretendo não apenas reconstituir os argumentos mais importantes dessa leitura mas também, ao mesmo tempo, compreender sua importância e sua originalidade, por contraste com a interpretação de Roberto Machado. O pano de fundo, memorialístico, é o Brasil da ditadura militar e do jovem aluno de Benedito Nunes, autor desse artigo.

**Palavras-chave:** Arqueologia. Ciências humanas. Linguagem.

## ABSTRACT

When he needed to leave Brazil due to problems with the military regime, Benedito Nunes arrived in Paris in 1967, a year after the publication of *The Order of Things*, that is, in the middle of a structuralist wave. The purpose of this article is to show the impact of Foucault's book on Benedito Nunes, whose immediate result was the publication, in 1968, of the first review of the book published in Brazil. Furthermore, I intend not only to reconstitute the most important ar-

guments of this reading but also, at the same time, to understand its importance and its originality, in contrast to Roberto Machado's interpretation. The backdrop is the Brazil of the military dictatorship and the memories of the young student of Benedito Nunes, author of this article

**Keywords:** Archeology. Human sciences. Language.

Aquele que lê a "Cronologia" estabelecida nos *Dits et écrits*, de Michel Foucault, verá que ele visitou Belém duas vezes: em junho de 1973 e em novembro de 1976. Na primeira vez, como turista, logo depois das conferências *A verdade e as formas jurídicas*, proferidas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, no final de maio de 1973. Antes de Belém, ele passara por Belo Horizonte e outras cidades de Minas Gerais até chegar a Amazônia, indo primeiro a Manaus. A segunda, cumprindo uma promessa feita a Benedito Nunes nessa primeira viagem de 1973, de que voltaria a Belém para fazer conferências. Esse primeiro encontro se deu na casa de Machado Coelho, influente intelectual paraense, na ocasião Cônsul Honorário da França em Belém. Foucault cumpriu sua promessa. Assim, quando em 1976, ele organizou sua viagem ao Brasil, sob a coordenação da Alliance Française, pediu que Belém fosse incluída no roteiro. Desse modo, nos dias 6, 7 e 8 de novembro daquele ano, ele falou em francês, para um público seletivo, no Auditório do então Centro de Letras e Artes da UFPA. Benedito Nunes foi o mediador durante o debate, servindo de tradutor. Creio que Foucault aceitou o convite de Benedito Nunes não apenas pela possibilidade de rever uma cidade que o havia agradado bastante durante a primeira visita, mas também por ter ficado impressionado em encontrar em Belém, no norte do Brasil, alguém que não só conhecia a sua obra, mas também que já havia escrito sobre *As palavras e as coisas*.

De uma forma muito especial e significativa, os caminhos de Foucault e Benedito Nunes se cruzaram antes de 1973, antes do primeiro encontro pessoal deles. Além de professor na Faculdade de Filosofia, Nunes era envolvido com o teatro desde o final da década de 1950 e foi Coordenador da Escola de Teatro da UFPA entre 1962 e os começos de 1967, ou seja, já em plena ditadura militar brasileira.

Foi como diretor da Escola de Teatro que Nunes começou a sofrer, como ele mesmo conta em uma anotação de seu diário, datada de 3 de janeiro de 1967, "perseguições políticas" as quais, inclusive, o estavam impedindo de sair do país, uma vez que não estava conseguindo obter um passaporte (CHAVES, 2011, p. 42). Além disso, sofria um processo na esfera da Justiça Militar. Certamente, "sair do país", naquela época, era uma das opções dos intelectuais brasileiros para escapar da prisão e Benedito Nunes começou então a projetar viajar para a França, a fim de realizar em Paris, seu Doutorado. Nessa mesma anotação do começo de 1967, ele se referiu àquela época como se ela estivesse sob o domínio do "espírito de gravidade" do *Zaratustra*, de Nietzsche. Da seção "De velhas e novas tábuas", da terceira parte desse livro, ele anota a seguinte passagem: "...e consideraremos como falsa toda verdade que não venha acompanhada de risos". Uma época triste, de perseguições a todos os que eram considerados inimigos do regime e, em breve, de institucionalização da tortura, nada produz a não ser "verdades falsas".

Após longa negociação entre a Reitoria da UFPA e os órgãos de segurança, Benedito Nunes e sua esposa Maria Sylvia conseguem viajar e chegam a Paris, em outubro de 1967, ele, com o intuito de escrever uma Tese de Doutorado sobre o Modernismo brasileiro, no Instituto de Estudos Portugueses e Brasileiros da Sorbonne. Ou seja, o casal Nunes chegou em Paris às portas do maio de 1968 e um pouco depois de outro acontecimento, que abalou a cena

filosófica e intelectual francesa: um ano e meio antes desse outubro de 1967, em abril de 1966 mais exatamente, é publicado em Paris, *As palavras e as coisas*. Em 10 de agosto de 1966, uma matéria no *Le Nouvel Observateur* dedicada a venda de livros no verão daquele ano, tem como título “Foucault comme des petits pains”, se referindo ao sucesso inesperado do livro em alusão à presença cotidiana do pão na culinária francesa.

Os três mil e quinhentos exemplares da edição de abril se esgotaram rapidamente; em junho, uma reimpressão de cinco mil, em julho mais três mil, em setembro, mais três mil e quinhentos, conforme registra Didier Eribon em sua biografia de Foucault (ERIBON, 2011, p. 266). O sucesso continuou em 1967: quatro mil em março e mais cinco mil em novembro. Poderíamos imaginar a cena (trata-se apenas de imaginação): Benedito Nunes saindo para comprar “pãezinhos” e voltando com um exemplar de *As palavras e as coisas*! Em resumo: Benedito Nunes chega a Paris não apenas às vésperas do maio de 1968, mas também em meio ao estrondoso sucesso do livro de Foucault e da onda estruturalista.

Em 1988, na “Apresentação” que escreveu ao meu livro *Foucault e a psicanálise*, Benedito Nunes referiu-se à “rara beleza verbal” de *Les mots e les choses*! (CHAVES, 1988, p. XI). Certamente foi essa beleza que o atraiu, de início, para a intensa leitura do livro, tantas eram as marcas de leitura contidas no seu exemplar pessoal, que manuseei diversas vezes na sua biblioteca. Mas, mais que a beleza do estilo de Foucault, o que Benedito Nunes encontrava a cada página do livro era a presença de outro pensamento, ele reconhecia na arquitetura central do livro o toque decisivo do filósofo que ele já havia escolhido como referência maior de sua própria perspectiva filosófica: Martin Heidegger.

Benedito Nunes voltou ao Brasil em 1969, sem ter concluído o seu doutoramento. Entretanto, foi ainda na temporada parisiense, que ele escreveu um artigo intitulado “A arqueologia da arqueologia”, no qual jogando Foucault contra ele mesmo, procurava mostrar que era preciso fazer uma “arqueologia” da perspectiva de Foucault, o que nos levaria, de todo modo, a Heidegger. Dessa perspectiva, a referência maior, segundo Nunes, para o projeto de uma arqueologia das ciências humanas seria o modo pelo qual Heidegger teria compreendido o processo de formação e desenvolvimento do pensamento ocidental. Esse artigo foi publicado em quatro partes, entre outubro e novembro de 1968, no “Suplemento Literário” do jornal *O Estado de São Paulo*, para quem Benedito Nunes colaborava já há algum tempo. Trata-se, portanto, de artigo pioneiro na recepção brasileira de *As palavras e as coisas*, e que foi logo em seguida incluído na primeira edição de *O dorso do tigre*, um conjunto de ensaios de Benedito Nunes, publicado em 1969, pela Editora Perspectiva.

*O dorso do tigre* desde o título e da epígrafe carrega as marcas da leitura de *As palavras e as Coisas*: “...não deveria ser lembrado que estamos presos ao dorso de um tigre?”, a epígrafe, retoma as mesmas palavras de Foucault ao final da seção IV, do capítulo IX do livro.<sup>1</sup> Essa interrogação arremata uma problemática central da arqueologia das ciências humanas, que Foucault empreendera naquele momento, qual seja, a consideração do homem no interior da “analítica da finitude” própria ao século XIX e que na esteira de Kant leva à conclusão de que o homem seria um “estranho duplo empírico-transcendental”: “O homem -escreve Foucault - na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento” (FOUCAULT, 1981, p. 334).

<sup>1</sup> Na verdade, a expressão “dorso do tigre” é retirada por Foucault do texto de Nietzsche “Verdade e mentira no sentido extramoral”, num contexto muito interessante e significativo no interior da argumentação de Foucault acerca do lugar da linguagem entre as ciências empíricas. Em 1973, na 1ª conferência de *A verdade e as formas jurídicas* Foucault retoma esse texto de Nietzsche (FOUCAULT, 2002, p. 13-14).

O aparecimento das “ciências empíricas” no século XIX – a biologia, a economia e a linguística – modifica radicalmente a “episteme” da representação vigente na Idade Clássica (séculos XVII e XVIII). É apenas assim, que poderíamos compreender o aparecimento das chamadas “ciências humanas”, nas quais o sujeito e o objeto são os mesmos, isto é, o homem.

A presença de Kant no livro de Foucault não escapa a Benedito Nunes, que começa o artigo comparando o empreendimento de Foucault – o de fazer uma “arqueologia das ciências humanas” – com o de Kant na *Crítica da razão pura*, que teria feito uma “arqueologia das ciências da natureza”. Para tal, Benedito Nunes parte da concepção foucaultiana de “positividade”, que é bem diferente, entretanto, da acepção kantiana, pois se apresenta como contrária ao tipo de historiografia própria de uma história das ideias e que “repousa numa secreta sedimentação histórico-filosófica”, que ele, Benedito Nunes, vai “procurar identificar”. Ora, essa espécie de segredo, que a “arqueologia da arqueologia” pretende revelar, acabaria trazendo à luz a importância crucial do pensamento de Heidegger, cuja ontologia é considerada a “matriz geradora da arqueologia de Foucault”. Tal referência não se contrapõe àquela que ele fizera a Kant no começo do artigo. Muito pelo contrário, Benedito Nunes se refere ao fato de que o Kant de Foucault em *As palavras e as coisas* era o Kant de Heidegger, em especial o do artigo “Kant e o problema da Metafísica”, relação absolutamente confirmada pelos estudos foucaultianos posteriores. No Prefácio à 1ª edição desse texto, de 1929, o próprio Heidegger o considera como uma espécie de explicitação e complemento necessário à mesma problemática, tal como fora trabalhada em “Ser e Tempo”. Logo no começo da “Introdução”, Heidegger reitera sua afirmação ao dizer: “A seguinte investigação se propõe a tarefa de interpretar a *Crítica da razão pura* de Kant como uma fundamentação da metafísica. O problema da metafísica é enfocado pois como o problema de uma ontologia fundamental” (HEIDEGGER, 1996, p. 11).

Neste diapasão, Roberto Machado faz um comentário esclarecedor, a respeito dessa mesma questão: é Kant e não Descartes o limiar da modernidade para Foucault (MACHADO, 2000, p. 93). Com Kant, continua Machado, a “crítica” inaugura uma nova concepção de filosofia, segundo a qual se procura explicar “a possibilidade de conhecer os objetos através de uma submissão necessária dos objetos ao sujeito humano”. Trata-se, em última instância, de criticar a “filosofia da representação” vigente de Descartes aos Ideólogos do século XVIII, uma filosofia que não é mais uma “análise”, mas sim uma “analítica”, ou seja, uma reflexão sobre as condições de possibilidade do conhecimento, inclusive sobre as condições de possibilidade da própria representação. É o próprio Foucault quem autoriza essa interpretação:

Por muito diferentes que sejam pela sua forma, seu estilo e seu intento, a questão kantiana e a dos Ideólogos têm o mesmo ponto de partida: a relação das representações entre si. Mas essa relação – o que a funda e a justifica -, Kant não a requer no nível da representação, mesmo atenuada em seu conteúdo até não ser mais, nos confins da passividade e da consciência, do que pura e simples sensação; interroga-a na direção do que a torna possível em sua generalidade. Ao invés de fundar o liame entre as representações por uma espécie de escavação interna que o esvaziasse pouco a pouco até a pura impressão, estabelece-o sobre as condições que definem sua forma universalmente válida” (FOUCAULT, 1981, p. 256-257).

Mas, Foucault não para aí. Ele vai além dessa constatação, que pode parecer inteiramente estabelecida pelos exegetas da *Primeira Crítica*. E esse além vai lhe ser dado, justamente, pela interpretação de Heidegger. Pois é Heidegger quem vai destacar a dimensão da “finitude” presente no argumento kantiano – “A finitude do conhecimento humano deve ser buscada, primeiramente, na finitude da intuição que lhe é peculiar” (HEIDEGGER, 1996, p. 31) – e que Roberto Machado sintetiza da seguinte maneira: “Desse modo, a interpretação heideggeriana, que insiste em destacar o papel fundamental da “finitude”, da relação entre a es-

sência do conhecimento e a essência finita do homem mediada por uma intuição própria ao homem, considera a “essência finita do homem” como “um tema principal” da *Primeira Crítica* (MACHADO, 2000, p. 93).

Daí, poderíamos compreender porque o pensamento de Kant é tão estratégico e tão fundamental para a constituição das ciências humanas, segundo Foucault: é porque com Kant, a modernidade filosófica propriamente dita se instaura, na medida em que nem a filosofia nem a ciência são compreendidas pelos limites da representação; agora, ambas, filosofia e ciência, de maneiras diferentes, escapam da representação e se atribuem duas tarefas muito diferentes, uma vez que enquanto a ciência se ocupa dos objetos e portanto das empiricidades, a filosofia se ocupa do sujeito, do fundamento transcendental do conhecimento, se tornando desse modo uma reflexão sobre a possibilidade de todo conhecimento e, ao mesmo tempo, de uma analítica de tudo o que diz respeito à experiência moderna do homem. Com isso, a Modernidade “inventa” o homem como sujeito e objeto, ao mesmo tempo, de conhecimento. Nas sínteses empíricas, o homem é objeto, é fato. Na analítica transcendental, ao contrário, se torna sujeito, se torna, enfim, “um estranho duplo empírico-transcendental” (FOUCAULT, 1981, p. 334; MACHADO, 1982, p. 71; MACHADO, 2000, p. 94).

Entretanto, já na época um profundo conhecedor do pensamento de Heidegger, Benedito Nunes não hesita em afirmar o quanto *As palavras e as coisas* é um livro devedor de Heidegger ou mesmo do projeto fenomenológico como um todo, o que não deixa de integrar o pensamento de Husserl, sobre o qual não falaremos aqui, porque isso nos levaria longe demais<sup>2</sup>. É assim, portanto, que a ideia de uma “positividade” da *episteme* é reconduzida às ideias de “compreensão” e “originário”, tão caras ao universo fenomenológico. Sem mais ser um agente do conhecimento para se tornar apenas uma espécie de efeito da *episteme*, o conhecimento passa a ser considerado como dependente, em cada época, de um processo exterior, estranho à consciência. Segundo Nunes, “à intencionalidade consciente do sujeito sobre-põe-se o apelo do pensamento impessoal, que se infiltra na consciência e lhe impõe uma *compreensão* preliminar do mundo” (NUNES, 1987, p. 74), como se as verdades científicas estivessem agora dependentes da verdade originária derivada dessa compreensão. Aos conceitos de “compreensão” e “verdade” por sua vez, dever-se-ia acrescentar o de *episteme* como igualmente devedor do pensamento de Heidegger, embora este o empregue de forma diferente e ao qual poder-se-ia igualmente juntar a “teoria das concepções do mundo” de Dilthey e a “teoria das formas de cultura de Splenger” (NUNES, 1976, p. 75). Entretanto, saindo do âmbito mais geral e indo para um campo mais específico, depois de indicar a importância de “Kant e o problema da metafísica”, Nunes sintetiza a importância desse texto para compreendermos a arqueologia de Foucault:

A questão que Kant levantou, nos limites da Ciência da Natureza do século XVIII e graças à crítica da experiência feita por Hume foi, sem dúvida, a questão dos juízos sintéticos *a priori*. Mas o desenvolvimento desse problema chegaria, ainda dentro do pensamento kantiano, a fixar-se na oposição irremediável entre o homem e a natureza, que permitiu conceber o sujeito humano como ‘doublet empirique transcendental’, ser natural e empírico por um lado, e ser moral e transcendental por outro. Estaria assim aberto o caminho que, passando por Husserl, vai de Kant a Heidegger, e ao longo do qual a analítica do conhecimento se transformaria na analítica da finitude ou da existência. Em Foucault a analítica da finitude integrará a arqueologia das ciências humanas” (NUNES, p. 75-76).

<sup>2</sup> Ver por exemplo a respeito Goris (2014); Spaak (2014) e Rogove (2014).

Se aqui fiz o percurso cronologicamente inverso, ou seja, expus inicialmente a interpretação de Roberto Machado, elaborada em dois livros tão distantes um do outro, na tese de doutorado publicada em 1982 e no livro posterior de 2000 foi para mostrar, de início, o quanto a interpretação de Benedito Nunes acerca da presença de Heidegger em *As palavras e as coisas* era correta. Por outro lado, entretanto, a interpretação de Machado já não parte, como é conhecido, de uma insistência em tornar a Fenomenologia, em especial na sua versão heideggeriana, como a grande filosofia que teria antecipado a arqueologia de Foucault e sedimentado o caminho que este seguiu. Ao contrário, Machado procede a partir da confrontação de Foucault com a epistemologia francesa de Bachelard e Canguilhem no livro de 1982 e no livro de 2000, mesmo mantendo o ponto de partida de sua interpretação na crítica de Foucault à epistemologia ele acrescenta o nome de Nietzsche.<sup>3</sup>

Dessa perspectiva, podemos dizer que Roberto Machado segue mais de perto a interpretação foucaultiana, mantendo-se no nível da análise de uma fonte de Foucault – o texto de Heidegger sobre Kant – enquanto em Benedito Nunes a interpretação foucaultiana é remetida para além do texto de Heidegger sobre Kant, para incluir a arqueologia foucaultiana como uma espécie de variante, nem sempre fiel, do projeto fenomenológico. De todo modo, resta ainda acrescentar que o próprio Foucault, em diversas ocasiões, declarou a importância de Heidegger, chegando até mesmo a afirmar, corroborando Benedito Nunes, que Heidegger teria sido a sua maior influência: “Heidegger foi sempre para mim o filósofo essencial (...) Todo o meu devir filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger” embora acrescenta imediatamente:

Mas, reconheço que foi Nietzsche que me arrebatou (...). Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor do que o que tenho de Heidegger; mas resta que ambos foram as duas experiências fundamentais que fiz. É provável, que se não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche. Tentei ler Nietzsche nos anos cinquenta, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada! Enquanto Nietzsche e Heidegger, isso sim foi um choque filosófico” (FOUCAULT, 1994, p. 703).

Como vimos, mesmo unindo Nietzsche e Heidegger, Foucault não conseguiu impedir que Machado e Nunes seguissem direções opostas. Aquele, por privilegiar Nietzsche, este, Heidegger.<sup>4</sup>

Podemos imaginar que o encontro de Benedito Nunes com Michel Foucault em junho de 1973, o fez lembrar dessa sua leitura de *As palavras e as coisas* e do profundo impacto que ela lhe provocou. De tal modo que, quando confirmada alguns meses antes a vinda de Foucault a Belém para novembro de 1976, Benedito Nunes reuniu o pequeno grupo de professores da Faculdade de Filosofia, para ministrar um curso introdutório à filosofia de Foucault. Mesmo já conhecendo os livros posteriores de Foucault, em especial *Vigiar e Punir*, Benedito Nunes ministrou um curso exclusivamente sobre *As palavras e as coisas*. Em 1976, dez anos depois de sua publicação e quando a filosofia de Foucault já havia tomado outras direções, para Benedito Nunes *As palavras e as coisas* ainda continuava sendo “o” livro de Foucault. Na entrevista que concedeu a mim e ao Prof. Marcio Benchimol de Barros, em 2004, mas publicada apenas em 2008, ele reitera sua admiração por esse livro. Quando perguntei a ele qual o legado de Foucault à posteridade, ele respondeu: “*Les mots et les choses* e o livro sobre o sexo”. Referindo-se a *Les*

<sup>3</sup> Ver especialmente a respeito o capítulo “A loucura”, no qual Machado retoma as linhas gerais da explicitação do projeto arqueológico de Foucault, exposta no livro de 1982 (MACHADO, 2000, p. 15-52) ou ainda passagens de *Impressões de Michel Foucault* (FOUCAULT, 2017, p. 28-29).

<sup>4</sup> Roberto Machado, entretanto, sempre desconfiou da “sinceridade” de Foucault nas suas entrevistas e por isso afirma nunca ter utilizado demais “seus ditos e pequenos escritos” (MACHADO, 2017, p. 49).

*mots et les choses*, dirá, destacando, mais uma vez, o que já havia mostrado no artigo de 1968: “É muito importante o fato de ele ter firmado uma noção de positividade, como marca de cada época, com seu regime de pensamento, que é ao mesmo tempo regime de linguagem. Isso me parece uma contribuição muito grande” (NUNES, 2008, p. 22).

Entretanto, a vinda de Foucault ao Brasil em 1976, um ano depois de ter interrompido seu curso na Universidade de São Paulo, ao se solidarizar com os estudantes daquela instituição, que estavam em greve para protestar contra a ditadura militar, representava para Foucault, um desafio.<sup>5</sup> Logo após sua adesão à greve dos estudantes e sua presença no ato ecumênico realizado na Catedral de São Paulo para lembrar o sétimo dia da morte do jornalista Vladimir Herzog em 25 de outubro de 1975, numa conhecida prisão paulista onde prisioneiros políticos eram interrogados, torturados e, por vezes, mortos, foi expedida uma ordem de prisão contra Foucault, que não se realizou pelo temor da repercussão negativa nacional e internacional, que isso ocasionaria.<sup>6</sup>

Mesmo não sabendo ainda de todos esses detalhes, Benedito Nunes sabia muito bem que em nossa universidade havia agentes infiltrados, alunos que eram, na verdade, policiais dos órgãos de segurança. Penso que ele organizou uma lista de convidados para as palestras de Foucault, para evitar os “infiltrados”. Da mesma forma, combinou com Foucault que ele faria as conferências sem tradução e que só o debate seria traduzido. Todas essas medidas foram tomadas e devemos ao prestígio de Benedito Nunes, o fato de que elas foram cumpridas à risca. Não houve nenhuma interferência na organização das conferências, que ficaram inteiramente a cargo dele. No fundo, ele queria “blindar” Foucault, como dizemos hoje, ele queria salvaguardá-lo ao máximo de qualquer problema político. E quando nos dias posteriores às conferências, Benedito Nunes foi inquirido pelos órgãos de segurança para entregar a lista dos presentes às conferências ele não só se recusou a entregá-la, como também a destruiu. É importante sempre lembrar desses pequenos grandes gestos de Benedito Nunes, para resistir às apropriações conservadoras que teimam em fazer de sua pessoa e de sua obra.

Gostaria de finalizar devolvendo a palavra a Benedito Nunes para mostrar a presença de *As palavras e as coisas* em dois momentos diferentes de sua obra e posteriores a essa sua primeira consideração a propósito de Foucault.

O primeiro se encontra em um artigo de 1976, publicado inicialmente na série “Letras e Artes” dos Cadernos da PUC-RJ, a mesma série na qual as conferências de Foucault naquela mesma instituição, em maio de 1973, hoje as famosas conferências sobre “A verdade e as formas jurídicas”. O artigo de Benedito Nunes a propósito de Guimarães Rosa se chama “Literatura e Filosofia (Grande sertão: veredas)”. Ao discutir a relação entre poesia/literatura e filosofia, na seção 2 do “Prólogo não muito curto”, Benedito Nunes se utiliza de *As palavras e as coisas* para marcar, juntamente com episteme moderna o *aparecimento da literatura* (grifos dele). Vale a pena reproduzir esse parágrafo porque nele reencontramos a argumentação do artigo de 1968, só que, desta feita, sem polemizar com Foucault, reconhece de bom grado sua contribuição para o entendimento do lugar e da função da literatura na nossa modernidade, mesmo que só como ponto de partida:

Com a partilha do saber na Idade Moderna, depois da época clássica, verifica-se, ao mesmo tempo que o *aparecimento da literatura* – “isolamento de uma linguagem singular, cuja modalidade própria é ser literária” – da qual nos fala Foucault, a organização das ciências

<sup>5</sup> Ver a respeito Marques Neto (2017, p. 21-23).

<sup>6</sup> Ver a respeito Rodrigues (2016), inclusive pelo acesso que dá ao leitor aos documentos que compunham a pasta “Michel Foucault” no DOPS, o famigerado Departamento de Ordem Política e Social.

humanas. Abrir-se-á já no ciclo da metafísica em crise – pela primeira vez posta globalmente em questão na *Crítica da razão pura* (1781) – e da filosofia colocada em face de sua originária historicidade – o perpétuo debate entre o conhecimento filosófico e as ciências humanas, estas reivindicando, 'como seu objeto próprio, aquele que teria antes constituído o domínio da filosofia' (NUNES, 2013, p. 142).

A segunda referência se encontra nas duas últimas edições de seu livro *Filosofia contemporânea*. A partir da terceira edição do livro, de 2004, pela Editora da UFPA (a 1ª edição, é de 1967, na Coleção "Buriti" da EDUSP, a 2ª edição, pela Editora Ática é de 199, enquanto a 4ª edição, de 2019, também pela EDUFPA), Benedito Nunes acrescentou duas seções sobre Foucault. A primeira, intitulada "Arqueologia e Hermenêutica" e a segunda "Genealogia do Saber". "Arqueologia e Hermenêutica" se abre, como não poderia deixar de ser, com *As palavras e as coisas*:

O primeiro grande projeto de topologia desse domínio do conhecimento, como história diferencial, delineia-se na arqueologia de Michel Foucault desde *Les mots et les choses*. 'O que possibilita as ciências humanas?' é a pergunta kantiana dessa obra pioneira. A resposta que ela dá é que tal possibilidade se encontra fora das disciplinas e da função do sujeito transcendental, num *a priori* histórico, a episteme da época moderna, que articulou, abrindo espaço para a Biologia, a Economia e a Linguística, uma constelação de conceitos favoráveis ao estranho conhecimento do homem – estranho porque conhecimento de uma realidade privilegiada e invasora, capaz de originar o tipo de positividade fraca, anômala, persistente e desdobrável das ciências humanas. Conceitualizado e teorizado, o homem passou a existir como objeto de discurso. Hermenêutica complexa a "arqueologia" de Foucault, que transfere a filosofia crítica moderna, o pensamento de Kant, revisto por Husserl e Heidegger, a posição de interpretante! Pois o homem, como objeto de discurso, funda, ao mesmo tempo sem reduzir-se a objeto empírico, na qualidade de sujeito transcendental, o conhecimento acerca de si mesmo" (NUNES, 2019, p. 197).

Como se vê, Benedito Nunes manteve-se fiel ao princípio que norteava sua interpretação de *As palavras e as coisas* desde o artigo de 1968: no artigo sobre Guimarães Rosa, ele retoma a questão da *episteme*, lembrando que para Foucault a "literatura" surge apenas na modernidade em consonância com o aparecimento das ciências humanas, na esteira de Kant e de sua releitura por Heidegger, os se trata de coloca a filosofia "em face de sua originária historicidade"; no capítulo introduzido no livro bem antigo, da década de 1970, ele insere Foucault, mais uma vez, na tradição que ele mais apreciou, ou seja, a da fenomenologia de Husserl e Heidegger, cujo começo é inevitavelmente Kant.

O fato de que seu jovem aluno, o autor dessas mal traçadas linhas e que começou a estudar Foucault por indicação dele, não tenha seguido essa mesma linha interpretativa mostra a face do mestre *par excellence* que foi Benedito Nunes, qual seja, a de permitir que seus alunos pudessem encontrar seus próprios caminhos. O recente falecimento de Roberto Machado, com quem Benedito Nunes foi ligado por profundos laços de amizade – Roberto Machado veio diversas vezes a Belém, entre 1982 e 2009, sempre a convite de Benedito Nunes, para cursos e palestras – me lembrou mais uma vez o quanto para Benedito Nunes a amizade e o respeito pelos que pensavam diferente dele sempre foi uma marca de sua figura humana e de seu trabalho de pensamento.

## Referências

- CHAVES, L. S. (Org.). *O amigo Bené, fazedor de rumos*. Belém: SECULT, 2011.
- ERIBON, D. *Michel Foucault*. Édition revue et enrichie. Paris: Flammarion, 2011.

- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.
- FOUCAULT, M. "Le retour de la morale". In: *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Galimard, 1994.
- GORIS, W. "L' a priori historique chez Husserl et Foucault". *Philosophie*, n. 123, été 2014.
- HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Mexico DF: Fondo de cultura económica, 1996.
- LÉBRUN, G. "Transgredir a finitude". In: JANINE RIBEIRO, R. (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MACHADO, R. *Ciência e saber. A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- MACHADO, R. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: n\_1 Edições, 2017.
- MARQUES NETO, J. C. "No táxi com Michel Foucault. Memórias de um estudante de filosofia aos 22 anos". *Revista Cult*, n. 225, jul/2017.
- NUNES, B. "Apresentação". In: CHAVES, E. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- NUNES, B. "Entrevista". *Trans/form/ação*. Marília, n. 31, p. 9-23, 2008.
- NUNES, B. *Filosofia Contemporânea*. 4ª ed. Belém: EUFPA, 2019.
- NUNES, B. "Literatura e filosofia (Grande sertão: Veredas)". In: *A Rosa o que é de Rosa*. Literatura e Filosofia em Guimarães Rosa. Rio de Janeiro, DIFEL, 2013.
- NUNES, B. *O dorso do tigre*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- RODRIGUES, H. de B.C. *Ensaio sobre Michel Foucault no Brasil. Presença, efeitos, ressonâncias*. Rio de Janeiro: Lamparina Edições/FAPERJ, 2016.
- ROGOVE, J. "La phenomenologie manquée de Foucault: Husserl et le contre-modèle de l'anthropologisme kantien". *Philosophie*. n. 123, été 2014.
- SPAACK, C. V. "L'être de l'homme à travers limites et finitude: Foucault et la critique de l'ontologie heideggerienne". *Philosophie*. n. 123, été 2014.

## Sobre o autor

### Ernani Chaves

Doutor em Filosofia (USP, 1993). Professor Titular da Faculdade de Filosofia da UFPA. Áreas de pesquisa: os pensamentos de Foucault, Nietzsche, Walter Benjamin, assim como as relações entre Filosofia e Psicanálise.

Recebido em: 02.08.2021.  
Aprovado em: 11.09.2021.

Received: 02.08.2021.  
Approved: 11.09.2021.

## *Quid sit bene dictum*

### What it is to be well said

**Pedro Paulo da Costa Coroa**

<https://orcid.org/0000-0002-9854-7914> - E-mail: pcoroa@ufpa.br

#### RESUMO

O nosso objetivo com este artigo é mostrar que a relação entre filosofia e crítica literária, em Benedito Nunes, mais que uma vocação pessoal, é o pendor natural às boas práticas, tanto filosóficas quanto as literárias, em sentido amplo. Estamos falando de uma congeneridade originária, como afirma o próprio Benedito Nunes. E essa perspectiva se consolida no pensamento moderno graças a Kant e suas críticas, sobretudo sua *Kritik der Urteilskraft*, obra que altera os rumos da história da filosofia ao deslocar seu centro da ciência para a estética.

**Palavras-chave:** Filosofia. Literatura. Estética. Crítica.

#### ABSTRACT

Our objective with this article is to show that the relationship between philosophy and literary criticism, in Benedito Nunes, more than a personal vocation, is the natural tendency to good practices, both philosophical and literary, in a broad sense. And this perspective is consolidated in modern thought thanks to Kant and his criticisms, especially his *Kritik der Urteilskraft*, work that changes the course of the history of philosophy by shifting its center from science to aesthetics.

**Keywords:** Philosophy. Literature. Aesthetics. Criticism.

## Benedito Nunes e a koinophilia entre Filosofia e Poesia

Escrever sobre o “Professor” Benedito Nunes exige de nós, que tão de perto o conhecemos, paradoxalmente, uma atitude impessoal e objetiva. Mas, talvez, esta seja a única forma de mostrar o respeito que ele, invariavelmente, sempre fez por merecer. Jamais valerá a pena emitir uma mera opinião sobre ele – sobre sua vida e profissão – que expresse, apenas – por mais importante que isso possa ser para cada um de nós, individualmente –, a amizade e o sentimento que cultivamos por ele durante muitos anos. Por isso mesmo, discorrer acerca da atividade intelectual de Benedito Nunes só vale à pena se isso quer dizer falar sobre o que a ele sempre interessava – e despertava nele o desejo de vínculo. A palavra “interesse”, aliás, vem do latim *inter-esse*, “estar entre”. E aquilo “entre que” o Professor Benedito sempre se sentiu à vontade, por ter se tornado o seu *locus* próprio – portanto, seu “lugar natural” –, o sítio que define, precisamente, o seu modo de ser-entre, seu *inter-esse*, é, na verdade, um *interregnum*, ou seja, uma fronteira – sem frente e sem fundos – entre dois domínios: o da filosofia e o da poesia. E nessa linha imaginária que as separa, ele soube, como poucos, pousar seu pensamento – e mantê-lo em equilíbrio.

Em 2005, em um texto escrito sob a forma de memorial para o III Ciclo de Conferências “Caminhos do Crítico”, promovido pela Academia Brasileira de Letras, e com o título “Meu caminho na crítica”, o eixo temático em torno do qual Benedito Nunes constrói seu depoimento é, como sempre, a relação e a imbricação existentes entre suas pesquisas filosóficas e suas análises como crítico literário. Mas, já na apresentação, somos convidados a lembrar que: “... desde Kant a filosofia também foi chamada de crítica” (NUNES, 2005, p. 289).

Embora o contexto específico ao tipo de academia a que deveria ser ambientada sua exposição parecesse exigir um maior acento e ênfase na abordagem que nós, tradicionalmente, tomamos como literária, o memorialista – por exemplo, na comparação entre a *Ética*, de Espinosa, e a *Divina Comédia*, de Dante – busca para as obras que cita, sem cessar, uma função comum, por ele resumida da seguinte forma: “Uma e outra, (...) como obras de linguagem posta em ação – fontes da palavra ativa, atuante – permitem-nos discernir o real para além do dado imediato, empírico” (NUNES, 2005, p. 293). Afinal, como Benedito dirá mais à frente em seu texto, “a Filosofia não é uma ciência real, mas virtual, que se extrema nas concepções metafísicas do Universo” (NUNES, 2005, p. 297). É no espaço lógico ou poético de suas linguagens que o mundo se constitui e se resolve, e isso sob condições que não podem ser puramente fáticas, mas – para falar como o Wittgenstein do *Tractatus* – transcendentais, sendo o mundo, nesse sentido, uma imagem refletida (*Spiegelbild*) de um “sujeito metafísico” (WITTGENSTEIN, 1994, 5.641, p. 247). Um sujeito que determina não o que “é”, mas o “como” as coisas são; ele “é anterior ao como, não é anterior ao quê [*ist vor dem Wie, nicht vor dem Was*]” (WITTGENSTEIN, 1994, 5.552, p. 241).

Essa função comum à filosofia e à literatura – seria melhor dizer à poética –, é, como se vê, derivada de um *telos meta ta physika*, reconhecido em ambas. Ambas são, nas palavras de Benedito Nunes, “tipos de compreensão” do mundo “por nós criadas como se fossem obras de arte”. Em termos contemporâneos: estão, as duas, identificadas, também, por um constante e radical estado de crise. Afinal, não é apenas a filosofia, sobretudo em sua imagem enquanto uma modalidade de saber metafísico, que se vê confrontada com a positividade científica do real. Essa é uma questão que, segundo Adorno, emerge de nosso esforço em compreender a natureza da arte e de tudo a que atribuímos valor estético, pois sua pretensão à “liberdade absoluta”, “que é sempre a liberdade num domínio particular”, entra “em contradição com um estado perene de não-liberdade no todo”. Por isso, à “realidade” da arte está agregada uma sus-

peita quanto a sua justificação, já que falharam, diz Adorno, “todas as tentativas” de indicar o seu lugar “através de uma função social” (ADORNO, 1988, p. 11), objetiva. E assim como ainda se pergunta e perguntará, como Heidegger, “*Qu’est-ce que la philosophie?*” e/ou “Que é metafísica”, Adorno aponta para “a incerteza do ‘para quê’ estético”:

Não se sabe se a arte pode ainda ser possível; se ela após a sua completa emancipação, não eliminou e perdeu os seus pressupostos. A questão brota a partir do que ela foi outrora. As obras de arte destacam-se do mundo empírico e suscitam um outro com uma essência própria, oposto ao primeiro como se ele fosse igualmente uma realidade (ADORNO, 1988, p. 11-12).

Benedito e Adorno estão, desde há muito, bem acompanhados, tanto no que diz respeito à filosofia quanto no que se refere à arte. A maioria de nós, creio, sabe do valor superior dado por Aristóteles à poética, comparada, em seu modo próprio de narrar, com o que chamaríamos hoje de descrição objetiva dos fatos pela *epistémé* denominada história. Lemos na *Poética*, capítulo IX, que, manifestamente [*phaneròn*], “não é ofício do poeta [*poietou*] narrar o que aconteceu, e sim o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade” (ARISTÓTELES, *Poética*, 1451a 36). Aristóteles deriva a superioridade da poética – assim como o faz quando do estabelecimento da superioridade da sabedoria filosófica, na *Metafísica* – daquela “liberdade absoluta”, como diz Adorno, com que se apresentam frente a *empeiria*, afinal, “a linha de demarcação entre a arte e empiria não deve ser ofuscada de nenhum modo” (ADORNO, 1988, p. 15). E como lemos na *Poética*: “a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal (*tà katholou*), e esta o particular (*kath’ekaston*)” (ARISTÓTELES, *Poética*, 1451b).

Em *O tempo na narrativa*, de 1988, os vários elementos em que a verossimilhança e a necessidade não só se aliam como vinculam fortemente o mundo metafísico e ficcional são muitíssimo evidentes. E desde as primeiras linhas, Benedito Nunes, ancorado em Thomas Mann, assinala a exigência autoimposta pelo romancista, que para bem ordenar sua narrativa quer entender como distribuí-la no tempo. Ora, logo o tempo, que no *Timeu*, de Platão, não se reduz meramente à imagem móvel – e indireta – da eternidade; e que Aristóteles, no livro IV de sua *Física*, distingue por conter uma aporia, já que ele pode ser abordado tanto como infinito quanto por meio de períodos artificialmente compostos, ou *kai ho àpeiros kai ho aei lambanòmenos chrónos* (ARISTÓTELES, *Física*, 218a). Uma vez que o tempo é condição incontornável da narrativa, para Thomas Mann a questão é saber: “Pode-se narrar o tempo, o próprio tempo, o tempo como tal e em si [*diese selbst, als solche*]” (MANN, 1980, p. 601). Isso cobra que saibamos o que “é” o tempo, e o ficcionista se converte em filósofo, o problema da narrativa passa a ser ontológico.

Como podemos notar, o que o Benedito faz ao falar de seu modo crítico de filosofar – que é, como ele mesmo o admite, kantianamente regulado, sem jamais ser kantianamente determinado –, é, por ser crítico, radicalmente antidogmático. E esse antidogmatismo na filosofia – ao qual Kant fornece a ideia reguladora –, para quem foi minimamente alfabetizado nele, como o próprio Benedito, é o signo da recusa em reduzir a filosofia à condição de mera ciência e uma, muitíssimo consequente, reaproximação, via *Critica do Juízo*, do *eros* que atrai, indistintamente, o *sophós* e o *poietés*. Esse antidogmatismo oriundo da visão crítica é uma espécie de antídoto, um *pharmachon*, à esquizofrenia que nós, lá no começo da história da filosofia, atribuímos, justa ou injustamente, a Platão, que já era, então, apesar de tudo que dizemos dele à distância, *poietés kai sophós*, poeta e filósofo. Aliás, e isso é muito importante aqui: primeiro, poeta... depois, filósofo.

Talvez seja exatamente por isso que Benedito Nunes escreve, em *Hermenêutica e Poesia*, subtítulo: “O pensamento poético” – o que desfaz a esquizofrenia a que me referia –, o seguinte:

“Desde o seu nascimento, a filosofia nunca foi indiferente à poesia” (NUNES, 1999, p. 13). Em seu memorial, ao fazer um balanço da repercussão, entre os contemporâneos de Kant, da estética como domínio filosófico autônomo, era inevitável apontar, entre os Românticos, para “a coincidência da Filosofia com a Poesia como equivalência entre gêneros” (NUNES, 2005, p. 294).

Essa proximidade entre filosofia e poesia, que nós atualizamos como filosofia e estética – pelo que nos indicam os poucos pontos de que tratamos na abordagem dada ao tema –, mais que nos sugere, ainda que tendamos a acentuar supostas diferenças entre Aristóteles e Platão, de um lado, e Kant e o Romantismo, por outro, recobrando isso tudo, a óbvia regularidade do vínculo congênito entre o que nós, certamente, continuaremos a chamar de dois domínios distintos. Mas, essa congeneridade só pode ser desfeita – e é isso que o Professor Benedito evita, creio, quase instintivamente – com o risco para os dois gêneros, pares siameses que são, até no que ambos têm de problemático.

Por ser um pensador cauteloso, Benedito Nunes, aparentemente, aceita, como ele mesmo escreve em *Hermenêutica e Poesia*, que é na filosofia moderna que “prosperou, depois de Kant, o interesse filosófico pela poesia e pela arte” (NUNES, 1999, p. 13). Acontece que ele mesmo nunca respeitou nem a datação, nem a limitação na escolha das obras e dos autores no trânsito que tinha entre eles e elas. A bibliografia que produziu é a prova disso. E a “passagem para o poético”, que dá nome ao seu livro mais conhecido, é um tema cuja abordagem remete à ontologia e a filosofia contemporânea, por meio de Heidegger. Mas o apoio teórico, que cimenta toda a análise vem da *Metafísica*, de Aristóteles, obra que nos proporcionou a primeira história filosófica, portanto, crítica, da filosofia.

E creio ser possível dizer que, para a forma como pensa Benedito Nunes, fazer uma história “crítica” da filosofia não diferiria em quase nada do tratamento dado por Aristóteles ao assunto no Livro Alfa de sua obra mais importante. É que assim como, tanto em seu memorial quanto em *Passagem para o poético* ou em *Hermenêutica e Poesia* – só para ficar nessas referências –, o Professor Benedito arrola, indistintamente, Homero, Hesíodo, Platão, Aristóteles, Lucrecio, Shakespeare, Santayana, Schlegel, Novalis, Baudelaire, Goethe, Carlos Drummond, Dante, Kant, Espinosa, Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty, etc., Aristóteles, na busca da *epistémē* a que chama de *sophia*, não tem o menor pudor em colocar na lista daqueles que buscavam conhecer as primeiras causas e os primeiros princípios – e a quem chamou, expressamente, de primeiros filósofos [*ton próton philosophesánton*] –, os *philómythos*, ou seja, os mitólogos, que nada mais eram do que *poietés*, poetas. Diz o texto de Aristóteles: “o que ama os mitos [*philómythos*] é, em certo sentido, *philósophos* [o que ama a sabedoria]” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982 b 17).

É certo que a imagem do professor Benedito, talvez até aquela em que ele se via refletido, é a de um pensador “contemporâneo”. Mas, talvez isso se deva a um desses equívocos da linguagem – e próprios de sua função de *idola*, como dizia Francis Bacon. Creio ser possível dizer que Benedito Nunes, relativamente às fontes seguras de que lançava mão frequentemente, era um “moderno”. Bastaria lembrar em quantas ocasiões, ao tratar da filosofia e da poesia, ele nos aponta que “tudo começa com Kant”, quando se trata do reconhecimento mais recente do valor filosófico das questões de ordem estética. Levando em conta a metafísica, apenas, Nietzsche já nos tinha dito que “tudo começa com Platão”. Conhecedor que era do *Ion*, é o próprio Benedito Nunes quem resolve, creio eu, a questão – ou, um dos eternos mal-entendidos que levam tantos “filósofos” a falar contra a própria filosofia em nome da poesia –, ao escolher a epígrafe de seu memorial à Academia. Na trilha de Novalis, quando este escreve: “O poeta conclui, assim que começa o traço” (NOVALIS, 2001, p. 121), Benedito Nunes concentra sua “solução” em uma frase de Hermann Bloch, extraída de *A morte de Virgílio*, em que se lê: “Onde Platão acertou, a Filosofia converteu-se em Poesia”.

Pois bem: é correto quando Benedito Nunes toma Kant como ponto de partida, principalmente, é claro, identificando o contexto desse começo ao texto da *Crítica do Juízo*, que diferente de suas duas primeiras grandes obras, não visa oferecer um fundamento doutrinal à filosofia e sim meramente enciclopédico. Daí poder-se dizer que teoria do juízo de reflexão estético faz parte da perspectiva crítica, mas sem nenhuma vocação dogmática. Nas palavras de Kant: “Uma introdução enciclopédica [...] não pressupõe, eventualmente, uma doutrina, uma doutrina aparentada e preparatória para a doutrina que se enuncia como nova, mas a ideia de um sistema, que somente com aquela se torna completo” (KANT, 1995, p. 80).

O que ocorreu depois da terceira das críticas – e que nos ajuda a entender o espírito da atividade crítico-filosófica de Benedito Nunes – foi o que nós poderíamos, em princípio, chamar de mudança do centro de gravidade e uma aceleração inesperada do giro copernicano no interior do conceito “moderno” de filosofia, antes fortemente marcado e condicionado pela influência da física de Newton. Com a ajuda de Kant, ainda na primeira crítica, no entanto, deixando o pudor de lado, creio que poderíamos afirmar que o que ocorre de fato é a recuperação do autêntico e originário conceito de filosofia, reconhecível não só nas palavras grafadas e legíveis, até hoje, de Platão e Aristóteles, mas naquilo que o pensamento de ambos tem de verdadeiramente metafísico. É uma verdade que pertence tanto à letra quanto ao espírito de suas obras.

Por isso, o pensamento contemporâneo do Professor Benedito Nunes, que escreveu, aliás, uma obra intitulada *Filosofia contemporânea*, só é contemporâneo, filosoficamente falando, no sentido pobre em que fazemos uso dessa palavra. Um uso contingente e inessencial, já que esse registro momentâneo, histórico, limitado artificialmente no tempo, é um registro empírico que, como vimos, pouco importa à filosofia e ao modo como Benedito Nunes mobiliza todo o repertório fornecido pela história da cultura. Mas, como ele mesmo nos mostra ao com-pôr Spinoza e Dante, nem a literatura, mesmo aquela praticada com pretensos fins realistas, como a de João Cabral de Melo Neto, é uma mera expressão linguística de fatos empíricos.

Na contemporaneidade, Benedito Nunes só fez filosofia, e também – e justamente por isso anulando as diferenças –, só fez crítica literária em alto nível, por se ter posto num plano extemporâneo. O ser e o tempo, o problema da determinação ontológica do mundo na tensão entre tempo e eternidade (*chronos* e *aion*), e a necessidade de reconhecer em *chronos* a figuração do que sempre é e nunca muda, porém somente na condição, inevitável, do movimento, essa diferença entre tempo puro e tempo empírico que, como nos mostra Newton, no mesmo instante, atrela um ao outro dando-lhes um sentido, ainda que vago, é o que torna contemporâneo o pensamento elevado. E é isso que ocorre no “caso” do Professor Benedito Nunes. Nele vemos “um” caso de pensador contemporâneo porque nele se atualiza o que sempre é, e o que sempre é, justamente, não é da ordem empírica. É, isso sim, *meta ta physika*. A filosofia autêntica é, invariavelmente – metafisicamente, portanto – contemporânea, como dizemos que as obras de arte, e de filosofia, aquelas que realmente merecem esse nome, são obras eternas.

## Do acabamento estético da filosofia moderna e contemporânea

A partir de agora, meu objetivo é mostrar como Benedito Nunes, ao reunir em seus escritos filosofia e crítica literária (romance e poesia), alinha-se a uma tradição do pensamento alemão em que a “passagem” para a reflexão estética se mostra o início (aqui estou pensando em Kant) e o fim (e aqui estou pensando em Schelling e Schopenhauer) de toda ação reflexiva. Início porque, apesar de Baumgarten, é com a *Crítica do Juízo* que temos a determinação aca-

bada das condições de elaboração de uma estética filosófica autônoma; e o fim, no sentido de que esse acabamento estético é entendido, pelo idealismo alemão, sobretudo por Schelling, Hölderlin e, depois, Schopenhauer, como o acabamento da própria filosofia. Os amigos Hegel, Hölderlin e Schelling, aparentemente, se situavam na mesma ordem de consideração kantiana, no que tange à valorização filosófica da estética. É o que podemos deduzir do famoso fragmento reconhecido como o mais antigo programa sistemático do idealismo alemão, segundo o qual “a Ideia que unifica tudo” é

a Ideia de *beleza*, tomada a palavra em seu sentido superior, platônico. Pois estou convicto de que o ato supremo da Razão, aquele em que ela engloba todas as Ideias, é um ato estético, e de que *verdade e bondade só estão irmanadas na beleza*. O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta. (SCHELLING, 1984, p. 42).

Ninguém estranharia se este texto fosse parte de um manifesto romântico, como uma declaração de princípios que desloca a imagem do filósofo, indo daquelas tradicionais, em que ora aparecia o cientista, ora aparecia o moralista, para a imagem do poeta, cujo arquétipo é o gênio de Homero. E o Romantismo, ainda que possa ser considerado um caso especial e *sui generis* de filosofia, como pretende Nicolai Hartmann (HATTMANN, 1983, p. 189-272), é a encarnação plena desse novo centro emanador do pensamento, que é o juízo-de-reflexão estético, uma modalidade de pensamento que não se detém ou não se autolimita e fixa em conceitos acabados. Há um fragmento de Novalis em que essa liberdade infinita da reflexão é exaltada:

Onde o genuíno pendor ao refletir, não meramente ao pensar deste ou daquele pensamento, é dominante, aí há também progressividade. Muitíssimos doutos não possuem esse pendor. Aprenderam a concluir e inferir, como um sapateiro a confecção de sapatos, sem jamais caírem na ideia de, ou esforçarem-se para, encontrar o fundamento dos pensamentos. Contudo, a salvação não está em nenhum outro caminho. Em muitos esse pendor dura apenas por um tempo. Cresce e diminui, muito frequentemente com os anos, frequentemente com a descoberta de um sistema, que só procuravam para, a seguir, ficar dispensados da fadiga de reflexão. (NOVALIS, 2001, p. 62).

Por isso, se entendemos corretamente o sentido da unidade que a terceira crítica dá ao sistema kantiano, é possível afirmar que a nova modalidade de reflexão aí exposta, a reflexão estética, pode ser considerada como a autêntica base afirmativa do pensamento, e como tal, o fundamento originário, mesmo para suas formas mais rígidas, doutrinárias e abstratas. Certamente, a figura intelectual de Benedito Nunes, como de outros pensadores contemporâneos, é marcada por esse pendor reflexivo de que fala Novalis. Por isso, pode ser interessante e instrutivo, estabelecer um paralelo entre a produção filosófico-literária de Benedito Nunes e o fenômeno, também filosófico-literário, ocorrido na Alemanha em fins do século de XVIII e início do século XIX, e que recebeu o nome, prenhe de ambiguidades, dada sua recepção multívoca, de Romantismo.

Para diminuir os rodeios e evitar alguma infidelidade, farei uso de um texto do próprio Benedito Nunes, derivado do material utilizado em uma de suas aulas sobre “Hermenêutica e poesia”, subtítulo: “o pensamento poético”, de um curso por ele ministrado na UFMG, em 1994. A aula em questão intitula-se, justamente, “Romantismo e idealismo germânico”. Trata-se de um texto muito adequado já que a ideia é associar a redescoberta da importância da produtividade poética do pensamento em fins do século XVIII e o rigor conceitual que levou, para espanto geral, à valorização das formas livres de ajuizamento, consideradas aqui como anteriores aos esforços tradicionais em determinar critérios unívocos (quer dizer: conceituais) de ordenação do nosso conhecimento e dos nossos valores morais.

Em fins do Século XVIII, com uma espécie de arqueologia transcendental, Kant tentou mostrar como as funções dos nossos juízos, reconhecidas desde Aristóteles por meio de três

padrões de pensamento, vão se alargando, na medida em que passamos das reflexões teóricas às reflexões morais e, dessas últimas, aos nossos juízos sobre o gosto. Esse alargamento do pensamento é descrito como um recuo gradual do uso restritivo de conceitos, até culminar em uma espécie de “*epoché*” dos mesmos, liberando nossa imaginação de toda regra determinante no ato de pensar, ou seja, na própria reflexão. Nisso, Kant reúne duas coisas aparentemente inconciliáveis, afinal, o resultado do programa crítico é justamente essa associação entre rigor analítico e liberdade, que, no pensamento, está associado à produtividade imaginativa. E é exatamente isso que gostaríamos de fazer notar nos trabalhos que nos deixou o Professor Benedito Nunes. É que apesar da independência que ele se outorgou com a escolha do estilo ensaístico para seus trabalhos – o que, aliás, tanto interessava a figuras ilustres, como Goethe –, quando me refiro, no título, ao que é *bene dictum*, estou pensando no cuidado conceitual que, como diria o Kant da terceira crítica, embora não domine a expressividade do pensamento, serve-lhe de referência, não virando nunca as costas, na criação compositiva, à verdade. Talvez não seja uma blasfêmia falarmos aqui como Benedito Nunes ao analisar as ideias contidas em *A educação pela pedra*, de João Cabral de Melo Neto, em um análogo do que aí se denomina “A máquina do poema” (NUNES, 2009, p. 257-267).

De todo modo, o que me interessa explorar na obra filosófico-literária de Benedito Nunes é o reconhecimento, nela, de uma tendência que, independentemente de seus descaminhos (que são muitos), mudou, em grande medida, os rumos da filosofia, uma vez que tirou seu centro de gravidade das formas mais rigidamente controladas do pensamento, quais sejam, a ciência e a moral. A filosofia imediatamente pós-kantiana, de certo modo, deixou de ser, predominantemente, uma epistemologia, ou pelo menos não poderia mais ser reduzida a ela, e o filósofo não era mais confundido, diretamente, com o moralista, embora, como nos diz Schiller, os princípios éticos que a filosofia desvenda pelo kantismo sejam “antigas exigências da razão comum”, e que “mereceram sempre o consenso entre os homens” (SCHILLER, 1995, p. 24). Mas, como lemos, também, nas cartas sobre *A educação estética do homem*, o enorme esforço do entendimento para pensar abstratamente exige uma limitação do espírito e do mundo por meio dele representado. E libertar o espírito, diz-nos Schiller, é tirar “as severas algemas da lógica”, o que propicia o “livre andamento da força poética” do pensamento (SCHILLER, 1995, p. 44). Fiel às consequências que podemos tirar da terceira crítica, Schiller escreve:

o domínio da faculdade analítica rouba necessariamente a força e o fogo à fantasia, assim como a esfera mais limitada de objetos diminui-lhe a riqueza. Por isso, o pensamento abstrato tem, frequentemente, um coração *frio*, pois desmembra as impressões que só como um todo comovem a alma. (SCHILLER, 1995, p. 42).

Há uma passagem em *Hermenêutica e poesia*, em que Benedito Nunes diz:

Na filosofia moderna, prosperou, depois de Kant, o interesse pela poesia e pela arte. Interesse cognoscitivo pela poesia como meio de conhecimento, que o neokantismo aprofundou (particularmente Cassirer), quando o Romantismo já concebera a associação entre o filosófico e o poético. (NUNES, 1999, p. 13).

O que eu gostaria de acentuar nessa passagem é como, por compreender perfeitamente o que ocorre nesse movimento iniciado com a última crítica, Benedito Nunes aponta para o fato de o interesse pela poesia ser de natureza cognoscitiva, ou seja, integrada ao escopo epistemológico da filosofia transcendental, apesar de o resultado da análise crítica do gosto redefinir a relação que temos com o objeto estético, liberando-o, como diz Schiller, das “severas algemas da lógica”. Benedito Nunes não antecipa as coisas, não se precipita, por mais econômico que seja na referência a Kant. A especificidade do objeto estético, assim como do juízo de gosto é

determinada, ou seja, rigorosamente delimitada, a partir da uma investigação tão consistente e exigente quanto o fora no caso dos princípios objetivos da ciência e da moral, nas duas primeiras críticas. É que a base formal, ou seja, a estrutura primária de toda e qualquer forma de pensamento é, e tem de ser, a mesma, servindo tanto à analítica transcendental quanto à analítica do belo. A não saber para aqueles que queiram abrir mão da reflexão. E isso é, certamente, reconhecido por Benedito Nunes, ao afirmar que é graças a Kant como referência no redirecionamento da filosofia moderna que não se fala de pensamento “e” poesia, mas de “pensamento poético”, cuja forma lógica é o juízo de reflexão ou estético.

A compreensão dessa base formal, ainda que livre, sobre a qual se estrutura o juízo de gosto é resumida com precisão em uma passagem de *Hermenêutica e poesia*, nos seguintes termos: “Kant está retirando a Estética” de “dentro da problemática relativa” ao “conhecimento teórico e suas relações com o conhecimento ético, moral ou prático”. E continua:

Mas é no próprio círculo da crítica e, portanto, no âmbito da possibilidade de estabelecer certas espécies de juízo, que Kant coloca o Belo e também as Belas Artes. Dizer que ele fundamentará a Estética significa então dizer que fundamentará o Belo como objeto de juízo de gosto estético. Gosto não é apenas um sentimento, como pensavam os críticos ingleses, mas é também a especificidade de um juízo, o juízo de gosto, e é essa especificidade que constitui a matéria da experiência estética” (NUNES, 1999, p. 33).

E há algo mais, segundo Benedito Nunes, pois a valorização da imaginação produtiva, ou seja, poética – frente à imaginação empírica ou meramente reprodutiva –, a cujas representações Kant chama de “ideias estéticas”, é o que nos permite pensar além da objetivação do sensível, ou seja, além da via da lógica transcendental, que é puramente abstrata. O que a imaginação representa aqui, nas “ideias estéticas”, não pode ser cotejado com nenhum conceito. Por isso, “a beleza na arte, se torna símbolo, enquanto representação indireta de possíveis conceitos”. E essa saída do empírico sustentada na representação do Belo é o que faz, diz Benedito, da “Terceira crítica, na sua primeira parte”, “o primeiro manifesto romântico” (NUNES, 1999, p. 35). Segundo Benedito, nessa página: “O poeta romântico vai passar do típico, do genérico do classicismo para o característico, para a singularidade individual, por meio do gênio, considerado como faculdade produtiva”.

Para Benedito Nunes, o objetivo do Romantismo, como o dele próprio, era “encontrar o elemento comum do que é artístico”, e esse elemento comum tem uma designação que muitos haverão de estranhar, pela falta de rigor com que “acham” que seja a emergência da estética, na medida em que levam em conta, apenas, o fato desta, a estética, ser posta ou encontrar-se fora dos limites da epistemologia e da moral. E não é esse o caso, pois então a descoberta em questão seria cega, às apalpadelas e sem critério firme que a guiasse e garantisse. É que esse elemento buscado remete a um conceito tradicionalíssimo e, para muitos, simplesmente dogmático, pois tal elemento é “a reflexão da consciência de si, autodelimitando-se numa forma” (NUNES, 1999, p. 39). Portanto, o foco é a atividade do Eu, tida, nesse caso, não apenas como atividade originária, mas, também, infinita. Isso exige, de quem deseja conhecer verdadeiramente o Romantismo alemão, um mergulho na obra de Kant e Fichte, coisas que poucos, principalmente na filosofia mais recente, são ou foram capazes. Uma exceção importante é citada por Benedito Nunes. Trata-se de Walter Benjamin, que escreveu uma obra, muito mal compreendida, mesmo entre especialistas, chamada *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, e que começa suas análises afirmando: “O pensamento que reflete sobre si mesmo na autoconsciência é o fato fundamental do qual partem as considerações gnosiológicas de Friedrich Schlegel e, em boa medida, também as de Novalis” (BENJAMIN, 1988, p. 41). Não é à toa que essa é uma obra incompreensível àqueles que fogem da filosofia rigorosa, coisa de que Benedito

Nunes nunca temeu ou se esquivou. Muito pelo contrário, afinal era, como tenho dito, a preocupação com o rigor que dava à sua crítica literária o respeito e a profundidade que justificam sua reputação.

O ponto aqui é entender o que é uma atividade não só reflexiva, mas, também, criadora e poética para os românticos. E é, diz Benedito, “nessa mesma reflexividade que a filosofia se fundamenta. Assim, arte e filosofia procederiam de um elemento reflexivo comum, como nos mostra o conhecido trabalho de Walter Benjamin” (NUNES, 1999, p. 39). E a reflexividade, tomada como o ater-se da consciência em si mesma e o considerar a si mesma, “é o elemento gerador da intuição intelectual” buscada pelos românticos, embora rejeitada por Kant, que não vê aí um valor teórico. Mas, o que interessa perceber no conceito de crítica de arte romântica, segundo Benjamin, quando da delimitação de seu problema, é o fato de que:

Uma determinação do conceito de crítica de arte seria impensável sem alguns pressupostos gnosiológicos, como também sem alguns pressupostos estéticos; não só porque estes últimos implicam os primeiros, senão que, sobretudo, porque a crítica contém um momento cognoscitivo (...). Desse modo, também a determinação romântica do conceito de crítica de arte foi construída inteiramente sobre premissas gnosiológicas. (BENJAMIN, 1988, p. 29-30).

Portanto, não há uma reflexão acerca da arte, e, no caso do Professor Benedito Nunes, acerca da poesia e da literatura em geral, sem uma base sólida. E essa base é invariável, quando se quer pensar filosoficamente e não de modo meramente retórico e envolvente. Se o filósofo, assim como o crítico, no sentido de que deles falam Kant e Benjamin, dominam sua própria atividade, isso se deve ao fato de manterem, nesse espaço mais leve e menos repressivo logicamente a que damos o nome de reflexão estética ou mesmo de pensamento poético, o cuidado mínimo, que é exatamente o rigor que nos leva a expressar – ainda mais em público e para o público – o que não apenas pode, mas o que deve ser *bene dictum*, seja ele Nunes ou tenha ele outro sobrenome.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- ARISTÓTELES. *Poetik* (Griechisch/Deutsch). Stuttgart: Philipp Reclam, 1991.
- BENJAMIN, W. *El concepto de crítica de arte em el romanticismo alemán*. Barcelona: Ediciones Península, 1988.
- HATTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- KANT, I. *Das introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- MANN, T. *A montanha mágica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- MANN, T. *Der Zauberberg*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1997.
- NOVALIS. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- NUNES, B. *Hermenêutica e poesia – O pensamento poético*. Belo Horizonte: Humanitas, 1999.
- NUNES, B. Meu caminho na crítica. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 19, n. 55, p. 289-305, 2005.
- NUNES, B. *O dorso do tigre*. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- NUNES, B. *O tempo na narrativa*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

SCHELLING, F. W. J. *Obras escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

### **Sobre o autor**

#### **Pedro Paulo da Costa Coroa**

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Pós-Doutorado pela Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Docente da FAFIL/PPGFIL da UFPA, com pesquisas em Ética e Estética.

Recebido em: 07.08.2021.

Aprovado em: 09.09.2021.

Received: 07.08.2021.

Approved: 09.09.2021.

# Filosofia como paixão e tarefa

## Philosophy as passion and task

**Henry Burnett**

<https://orcid.org/0000-0001-6806-8333> - E-mail: [henry.burnett@unifesp.br](mailto:henry.burnett@unifesp.br)

### RESUMO

Partindo da recepção da obra de Oswald de Andrade na crítica de Benedito Nunes, o texto reflete sobre os caminhos da formação em filosofia no Brasil, recuperando alguns textos-chave do filósofo paraense. Com isso, pretendemos apontar alguns caminhos abertos por sua inovadora perspectiva de reaproximar filosofia e poesia dentro de um contexto brasileiro.

**Palavras-chave:** Benedito Nunes. Filosofia. Oswald de Andrade.

### ABSTRACT

Starting from the reception of Oswald de Andrade's work in Benedito Nunes' critique, the text reflects on the paths of training in philosophy in Brazil, recovering some key texts by the philosopher from Pará. With this, we intend to point out some paths opened by its innovative perspective of bringing together philosophy and poetry within a Brazilian context.

**Keywords:** Benedito Nunes. Philosophy. Oswald de Andrade.

Gostaria de começar dizendo que sou pouco habilidoso para momentos como este, que guardam alguma solenidade mesmo quando estamos entre colegas, amigos e estudantes. Apesar disso, quando recebi o convite aceitei prontamente e espero não desapontá-los com as notas que tomei para esta fala, cujo formato é de todo inédito para mim.

A primeira dificuldade que se enfrenta quando pensamos em uma aula inaugural para um curso de filosofia é que as diversas portas de entrada e possibilidades temáticas, sem falar na sua longa história e suas centenas de autores, acabam por nos apequenar diante da responsabilidade de escolher este ou aquele autor, ou algum problema comum. No entanto, quando pensei na direção que daria a esta intervenção, algo me pareceu inescapável: o fato de que nunca foi tão importante não apenas falar de filosofia, mas defendê-la contra os fatos que assolam nossa vida social e política. Não estando eu, propriamente, dentro da área de filosofia política, e, portanto, inapto por princípio para uma boa análise conjuntural, tudo parecia apontar para o retumbante fracasso do expositor. Ainda assim, com tudo parecendo conspirar contra, pela primeira vez me senti verdadeiramente inspirado para falar aos estudantes que agora iniciam uma trajetória cujo desfecho é incerto e insondável, talvez sempre tenha sido, mas agora com um agravante de tensão nunca antes experimentado. Peço apenas que não esperem de mim alguma sugestão de reviravolta teórica ou, sobretudo, algum tipo de voto de otimismo. Ambos não estão no horizonte próximo da nossa área.

Diria, para começar, que há muitas formas de se entrar no movediço terreno onde a filosofia se assenta. Já superamos, espero, a ideia de que a porta de entrada são os fragmentos pré-socráticos, de onde partiríamos para *entender* a história da filosofia como uma linha contínua e rigorosamente progressiva – nada mais equivocado, como todos sabem. Eu proporia o seguinte caminho: que tentássemos reencontrar uma ligação antiga que talvez nos ajudasse nesse rito de passagem – se é que há de fato um rito necessário, na medida em que muitos de vocês já estudaram filosofia no Ensino Médio ou tem com ela algum vínculo autodidata –, ou talvez o rito seja o *espanto*, como preferiam os antigos. No meu caso pessoal, devo este reencontro, ou meu espanto filosófico, aos textos de Benedito Nunes, que dedicou parte significativa de sua obra para apontar caminhos de (re)aproximação entre a filosofia e a poesia, que ele considerava interditados.

Embora sua obra seja uma referência para muitos de nós, não vejo exemplos de uma assimilação de seu legado, restando o isolamento de sempre entre as duas formas seculares, com algumas notáveis exceções que não tenho espaço e tempo para lhes mostrar no detalhe. De resto não é difícil entender a descontinuidade de sua influência sobre nossos cursos de filosofia. O filósofo profissional, talvez a maioria dos que sustentam a área hoje, não acredita muito nessa conexão da filosofia com a poesia, desconfia dela, talvez por lhe parecer mais um abismo, um sem chão, leia-se: uma falta de razão, do que uma promessa teórica séria. Enfim, uma filosofia da poesia, chamemos assim, é uma ponte que esse profissional não parece querer atravessar ou sequer tomar conhecimento. Não o culpo, porque nossa área demorou muito para se consolidar no quadro do Ensino Superior nacional e não pode jogar com o próprio destino em razão de sua própria continuidade, principalmente nos dias que correm onde a filosofia e suas irmãs são ameaçadas constantemente pelos órgãos oficiais da administração federal. Falo, obviamente, de uma questão de ordem pragmática, que nos leva à beira da paranoia quando pensamos que a filosofia e as disciplinas humanísticas podem um dia ser banidas dos currículos oficiais.

Mesmo assim quero lembrar que a filosofia, como a poesia, não se expressa apenas em tratados filosóficos e poemas; ambas podem surgir fora do espaço destinado aos mais aptos ao filosofar e ao poetar. Essa revelação espantosa manifesta através da filosofia ou da poesia pode, entretanto, ser desperdiçada com facilidade, pode até mesmo não ser percebida por quem se depara com ela ao longo da vida. Arrisco dizer que essa revelação é um privilégio de poucos, o que pode gerar o equívoco de pensar que só o filósofo e o especialista a detém.

Ocorre que, muitas vezes, o próprio filósofo não passa de um profissional tecnicamente bem treinado, passando muito longe daquela possível revelação, que também poderíamos

chamar – tomando de empréstimo o título da canção homônima de Chico César – de um *estado de poesia*, na falta de nome melhor, algo que, temo dizer, a leitura de um texto ou de um poema ainda possa efetivamente causar em nós, e que, desconfio, gradativamente vem se perdendo. Esta seria uma das possíveis ligações entre a filosofia e a poesia, o momento em que nos vemos transportados para dentro de um conteúdo de verdade oposto aos saberes consolidados; onde podemos jogar racionalmente com a força do mito sem temer conclusões e arremates, onde podemos, por fim, pensar em perspectiva, como ensinou Nietzsche.

Mas não pensem que esta sugestão é aleatória ou que ela tende ao abstrato ou ao delírio catártico. Quando Benedito Nunes formulou essa aproximação, ele o fez amparado em exemplos colhidos de uma tradição doméstica muito próxima de nós: o modernismo de 1922, ou, mais especificamente a obra de Oswald de Andrade, esta, sem dúvida, foi uma de suas maiores transgressões no campo da filosofia da arte brasileira e da qual faço aqui, a partir de agora, um resumo.

Ao lado de livros sobre Heidegger (*Passagem para o poético*), especialidade do mestre belenense, Benedito Nunes escreveu estudos referenciais sobre Clarice Lispector (*O drama da linguagem*), Guimarães Rosa (*A Rosa o que é de Rosa*) e João Cabral de Melo Neto (*João Cabral. A máquina do poema*), sem falar nos artigos sobre Machado de Assis e seus estudos sobre poetas próximos dele, como o paraense Max Martins. Apesar desse generoso leque, foi estudando Oswald de Andrade que Benedito Nunes foi mais fundo no que poderíamos chamar licenciadamente de uma filosofia do modernismo. Tomo aqui apenas dois exemplos: o pequeno volume da editora Perspectiva, *Oswald Canibal* (de 1979) e o texto de apresentação para um dos volumes das obras completas de Oswald, intitulado “A antropofagia ao alcance de todos”. Em ambos, encontramos uma chave de interpretação até então inédita sobre o autor do *Manifesto antropófago*. Começemos por uma passagem marcante do segundo texto:

Nenhuma exposição do conteúdo do Manifesto Antropófago, que é o avesso do discurso lógico, pode compensar a falta das imagens e dos trocadilhos que nos dá o seu texto, cheio de intuições penetrantes. Respeitando-lhe a flexibilidade, o tom apologético, a alusividade [tendendo ao alegórico, HB] e o caráter doutrinário, distinguimos nele, para efeito de análise, os três planos seguintes: o da simbólica da repressão ou da crítica da cultura; o histórico-político da *revolução caraíba*; e o filosófico, das *ideias metafísicas* (NUNES, 2011, p. 23).

Lido ainda hoje penso que pode causar alguma estranheza entre os filósofos esse conteúdo do *Manifesto antropófago*, principalmente o que Benedito Nunes chama de filosófico. Atribuir “ideias metafísicas” ao poeta que não pôde prestar as provas do concurso para a cátedra de filosofia da USP, porque não tinha graduação na área, não é apenas um motivo para boas risadas, talvez seja uma anedota que acaba por dizer alguma coisa sobre nós e nossos cursos – mas este não é meu assunto principal, isto é, a querela entre filosofia e história da filosofia brasileiras, nível máximo de nossa discussão meta-filosófica. Gostaria de seguir na rota do nosso comentador, a quem presto aqui, vale dizer, uma modesta homenagem.

Se há, de fato, estranheza na aproximação entre Oswald e um programa filosófico isso se deve a um dado simples: Oswald de Andrade não é lido na maioria dos cursos de filosofia, o que dispensa comentários. Sabendo disso, imagino que Benedito Nunes tenha sido propositalmente mais específico na sua explicitação, como na passagem abaixo.

Oswald de Andrade tirou do capítulo XXXI dos *Essais* de Montaigne a própria ideia da vida primitiva. Costumes são quanto à liberdade matrimonial e à propriedade comum da terra, o gosto do ócio e o prazer da dança, virtudes naturais que a “ingenuidade originária” inspirava, instituições sóbrias e sábias que a Platão fariam inveja, formam o retrato que o humanista traçou da sociedade selvagem, equilibrada e feliz, incomparavelmente superior à dos

civilizados, não obstante a antropofagia, ato de vindita menos bárbaro do que a crueldade com que os europeus, incapazes de comer um homem morto, torturam e estraçalham um corpo humano vivo, “sob pretexto de piedade e de religião” (NUNES, 2011, p. 27).

Notemos que a estratégia é bem amparada em um empréstimo de legitimidade, firmado através da linhagem que faz recuar o modernista até Montaigne, um autor clássico; pode ser uma coincidência, mas devemos lembrar que esta filosofia brasileira de corte modernista, ao se ver espelhada no inventor do ensaio filosófico moderno, Montaigne, junta várias pontas, de Nietzsche a Adorno, de Deleuze a Agamben, e o mais importante, acaba por ser identificada a um traço singular da filosofia contemporânea mais avançada: o ensaio filosófico. Tendo ou não pensado nisso, no que duvido, o crítico deixa entrever uma grata vinculação, que, a bem da verdade, ele não inventou, mas detectou nos textos de Oswald, ou seja, suas ramificações eruditas. Ainda no texto “A antropofagia ao alcance de todos”, ele mostra qual seria uma das fontes filosóficas do nosso modernista:

Oswald, generalizando indevidamente a antropofagia ritual (...) ligou essa purgação do primitivo à origem da saúde moral do *Raubentier* nietzschiano, do homem como animal de presa que, segundo a imagem digestiva empregada por Nietzsche em *A genealogia da moral*, assimila e digere, sem resquício de ressentimento ou de consciência culposa espúria, os conflitos interiores e as resistências do mundo exterior (NUNES, 2011, p. 28).

Devemos notar, entretanto, que não se trata de uma assimilação passiva e unilateral da crítica de Nietzsche no interior do modernismo brasileiro. Por isso é importante que formemos o quadro completo, que nos ajuda a entender o rigor da aproximação e os fundamentos desse modernismo filosófico que nos escapa desde sempre, com as exceções de praxe. Não sendo o que chamamos hoje de nietzscheano – outra designação que não diz quase nada –, Benedito Nunes foi um dos primeiros comentadores no interior da cena filosófica brasileira a compreender o lugar da obra de Nietzsche no quadro mais amplo da filosofia contemporânea; enquanto muitos seguiam considerando-o um filósofo menor, Benedito afinava sua leitura com o que havia de mais avançado na Pesquisa-Nietzsche internacional, mesmo sem nunca ter perseguido a ela.

Não bastasse esse lugar que ele ocupa para todos os leitores-comentadores de Nietzsche no Brasil, ele foi ainda mais fundo ao estabelecer o paralelo entre filosofia e poesia que estamos tentando apresentar aqui em seus traços principais a partir do exemplo escolhido. Esse vínculo entre Oswald e Nietzsche – que hoje pode ser encontrado, por exemplo, na obra assinalada e muito discutida de Eduardo Viveiros de Castro, quando este se apropria do conceito nietzscheano de *perspectivismo* – foi indiscutivelmente antecipado pelo crítico.

O que talvez possa impressionar é que as duas leituras, de Benedito e Viveiros de Castro, em vários aspectos são próximas. Nos dois casos a questão parece menos uma tentativa de intervir no que chamaríamos de pressupostos da filosofia como disciplina universitária do que nos fazer olhar para a obra de Oswald a partir de uma revisão interna de sua importância. Claro que para Viveiros de Castro trata-se de uma revisão da antropologia como disciplina, e o que tudo isso acarreta dentro daquele âmbito, mas esse não é nosso ponto aqui. Basta reter de seu esforço a necessidade de ler a obra de Oswald a partir de um rigoroso método de análise, situando-a entre as fontes incontornáveis de um pensamento brasileiro, ou melhor, de uma filosofia brasileira, com todas as letras.

É este o ponto de contato com a crítica de Benedito Nunes. Ambos trabalham sob a égide absurda do desvelamento. Digo absurda porque estamos falando de um autor cuja obra se inscreve na origem da formação do pensamento crítico brasileiro e que consideramos co-

nhecida e reconhecida ou pelos menos incensada há décadas; considerando a distância que separa os dois autores, Benedito e Viveiros de Castro, parece que a necessidade de lermos essa obra com mais atenção permanece um ponto cego para aqueles que retornam periodicamente a Oswald. Não pretendo neste espaço restaurar o pensamento do modernista na sua totalidade, mas acho que posso chamar a atenção para uma questão que considero com alguma seriedade. Voltemos a Benedito Nunes em uma passagem fundamental, agora de seu livro *Oswald Canibal*:

Dois conceitos bastaram a Oswald de Andrade para traçar a esquemática filosofia de história que expôs em sua tese de concurso, *A crise da filosofia messiânica: o Matriarcado e o Patriarcado* como totalidades sócio-históricas. O Matriarcado inclui determinadas relações de parentesco (o filho de direito materno) e de produção (a propriedade coletiva do solo), correspondendo a relações sociais abertas (sociedades sem classes), incompatíveis com a existência do estado. É uma forma orgânica de convivência, mais próxima da Natureza, atendendo aos valores sintetizados na *atitude antropofágica* – a transformação do tabu em totem, como expressão afirmativa da práxis guiada por impulsos primários, ainda não reprimidos, e que se exteriorizariam, em sua natural pujança, na antropofagia ritual das sociedades primitivas. Como essa atitude é considerada básica, Oswald de Andrade associou o Matriarcado a uma cultura antropofágica, de índole orgiástica ou dionisiaca. (NUNES, 1979, p. 59).

Notemos que a proximidade, antes considerada aqui mesmo com alguma estranheza, agora não deixa dúvidas quanto ao teor rigoroso da assimilação de parte da crítica nietzscheana para a construção de uma ideia de país; este parece ser, como para Mário de Andrade, outro modernista leitor dos alemães, muito mais que uma exegese de textos, que uma entrada no ambiente refratário da pesquisa séria, como se diz. Oswald integrava um grupo bem amplo de críticos, das mais variadas matrizes, que interrogaram a história do país querendo intervir de algum modo nela. Com certeza o pendor normativo de seu outro companheiro modernista, Mário de Andrade, está ausente no programa oswaldiano, é aí que entra Nietzsche na análise certa de Benedito Nunes.

A leitura direta de Nietzsche por Oswald permite a este não apenas se antecipar às leituras extremadas, mas também de se permitir uma incorporação de linhas mestras daquele pensamento na sua proposta modernizante. Curiosamente, Nietzsche permite a Oswald defender o primitivismo brasileiro através de uma aceitação, sintetizada na frase paradigmática que todos já ouvimos, “a [dita] contribuição milionária de todos os erros”; esses erros, assim eu interpreto, contém muito do que, de lá até aqui, costumamos não aceitar como nossos constitutivos naturais de formação. Eu diria, para ilustrar, que a modernização do país em Mário de Andrade era procurada em modelos e exemplos da alta cultura europeia, enquanto Oswald considerava nossas mazelas a própria formação pela via do inconsciente, que deveria, no entanto, ser sempre retroalimentada pelo exterior, mas com este servindo de alimento e não de modelo a ser obedecido.

Vejam como Eduardo Viveiros de Castro retoma essa ideia ao afirmar que:

A Antropofagia Oswaldiana é a reflexão metacultural mais original produzida na América Latina até hoje. Ela joga os índios para o futuro e para o ecúmeno; não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. Era e é uma teoria realmente revolucionária. (...) Se Mário foi o grande inventariante da diversidade, Oswald foi o grande teórico da multiplicidade – coisa muito diferente” (epígrafe da tese de doutorado *Antropofagia - palimpsesto selvagem*, de Ana Beatriz Sampaio Soares Azevedo, USP, 2012).

Benedito Nunes insere o programa modernista de Oswald na esteira do projeto instaurado por Nietzsche contra a modernidade, e não custa lembrar que o ataque desferido contra

os valores estabelecidos tinha, em Nietzsche, um forte pendor antidogmático, sem falar no combativo manifesto contra a filosofia e a ciência clássica. Não penso ser casual ou ilustrativa essa aproximação dos programas nietzscheano e oswaldiano. Há no entanto uma intenção da parte do nosso crítico que nem sempre é exposta em toda a sua extensão. O problema, por assim dizer, dos dois filósofos – agora já não precisamos medir palavras para categorizar nosso modernista como tal –, tomadas as devidas proporções, é a invenção do novo. Tanto um quanto outro buscavam, ou tentavam, revigorar o espaço da cultura nos quais estavam inseridos. É desnecessário elencar as diferenças entre a Alemanha, e a Europa como um todo, no final do século XIX e o Brasil da década de 1920 em diante. Vamos então pensar um pouco sobre as semelhanças.

Enquanto Nietzsche se voltava contra a filologia, disciplina que dava o tom nas instituições alemãs naquele momento, imprimindo a ideia de uma objetividade científica que deveria recobrir tudo, até mesmo a filosofia e as artes, Oswald vivia em um país recém e canhestamente desenvolvido, ainda assim de modo desigual e caótico. Se Nietzsche se opunha a uma tradição secular que remontava até Aristóteles, sem falar na Revolução Industrial plenamente estabelecida na Europa, Oswald participou do primeiro momento em que algo parecido com uma crítica, ou um pensamento brasileiro, passou a se desenvolver entre nós. Não havia nem ciência, nem filosofia, nem qualquer traço de autonomia nacional em comparação com o nacionalismo alemão, dos quais fosse preciso se livrar; era invenção, não revisão. Literalmente o modernismo procurava um país que pudesse se auto-reconhecer como tal. Tivéssemos tempo para comparar os projetos individuais de Mário e Oswald de Andrade veríamos que o modernismo podia ser tudo menos homogêneo, mas nosso foco é outro. Que país Oswald desejou forjar a partir da língua da poesia? Retorno a Benedito Nunes:

A atitude antropofágica, firmada no Manifesto de 1928, sofreu em *A crise da filosofia messiânica*, uma forte influência do esteticismo nietzscheano. Muito próximo do Nietzsche de *A origem da tragédia*, para quem a existência, em sua tragicidade, torna-se um fenômeno estético, e a arte um meio de “devorar” o conteúdo trágico da vida, a antropofagia, nessa versão de 1950, é uma filosofia trágica, que incorpora a psicologia orgiástica integrante dos ritos de sacrifício, ligados às matrizes primordiais das relações religiosas entre o homem e o universo. O homem da cultura antropofágica, assumindo a dureza de Zaratustra, afirma dionisiacamente a sua vontade de poder; “devorando” o que há de trágico na existência, transforma todos os tabus em totens, isto é, em valores humanos e em obras de arte (NUNES, 1979, p. 66).

Um nietzscheano mais empedernido diria que o crítico ignorava a recepção e a Pesquisa-Nietzsche, só isso poderia justificar uma ancoragem tão grave tomando *O nascimento da tragédia* como referência. Seria subestimar um grande intérprete. O que Benedito Nunes compreendeu antes de qualquer outro filósofo – a exceção é notável, me refiro a Haroldo de Campos – é que o corpus fragmentário da obra de Oswald de Andrade estava irmanado ao autor de *Assim falou Zaratustra* não apenas pelo estilo aforismático, poético e ferino, mas sobretudo pela coesão e pela responsabilidade. A tese de concurso *A crise da filosofia messiânica* é interpretada como um tratado estético, e não como uma epistemologia filosófica, sugerindo um conagraamento do país desencontrado com sua arte nova, ainda que primitiva sob todos os aspectos formais. Eis aí um grande enigma que ainda teremos de enfrentar; afinal, essa proximidade de Nietzsche com as ideias de Oswald através de uma reinterpretação dos ritos de sacrifício não mostra que, para ambos, importava menos um desenvolvimento dos aspectos formais, seja na música seja na poesia, do que um reencontro com uma certa materialidade? A resposta afirmativa permite compreender a paixão de Nietzsche pelo Sul europeu, sobretudo italiano e francês,

como antídoto contra a arte nórdica orientada pelo wagnerismo oficial, mas também nos ajuda a perceber alguns pontos fundamentais da nossa querela doméstica.

Eu diria que o programa oswaldiano é lido por Benedito em duas frentes: na primeira, temos essa defesa de uma força filosófica construída a partir de espelhamentos em Montaigne e Nietzsche, entre outros, autores que o próprio Oswald elencou em entrevistas, como Sartre, Simone de Beauvoir, Camus, a lista é longa; não preciso defender a importância dessa sugestão como um convite à leitura detida de uma obra tão falada quanto pouco frequentada em nossos cursos de filosofia no Brasil. Para hoje, entretanto, outra frente mostra-se mais necessária e quase urgente: a interpretação do país a partir de Oswald.

Não considero que possamos incluir Benedito Nunes entre os leitores mais entusiastas de Nietzsche, no sentido de assumir para si aquela postura desmedida, típica na obra juvenil. Mas é justamente sobre a obra central daquele período que Benedito sustenta sua interpretação, *O nascimento da tragédia*. Isso dá o que pensar. Quando comenta sobre o que chama de “retorno à antropofagia”, já em torno de 1950 e, portanto, bem longe da famosa Semana, ele afirma:

A Antropofagia, que transportou para o campo das ideias políticas e sociais o espírito de insurreição artística e literária do Modernismo, teve um estilo de ação – a agressividade verbal sistematizada, que revelam as descomposturas, os ataques pessoais, as frases-choque, os provérbios e fábulas, publicados nos 15 números das *Revista de Antropofagia* (2ª fase), então sob o controle exclusivo do grupo que Oswald de Andrade liderava. Afetando o desprezo dadaísta pela literatura, mas usando a literatura como instrumento de rebelião individual, à maneira dos surrealistas, os nossos *antropófagos* foram críticos da sociedade, da cultura e da história brasileiras. Ideologicamente, eram contra as ideologias; opunham, segundo a fórmula do Manifesto de 28, que se insurgia contra as ideias “cadaverizadas”, a liberdade individual ao dogma e a existência concreta ao sistema. Em declarado conflito com os padrões de comportamento coletivo, os antropófagos chegaram ao problema político pelo ideal utópico da renovação da vida em sua totalidade (NUNES, 1979, p. 51).

Esta citação poderia, tirando a referência às vanguardas, ser aplicada sem emendas ao programa ético de Nietzsche. Que toda essa matéria seja lida a partir do filtro da arte é o ponto mais importante, porque com isso nós podemos de fato pensar não a partir de ambientes hipotéticos, mas sobre o que interessava aos nossos antropófagos em termos de criação e linguagem artísticas. A poesia de Oswald não poderia servir de exemplo melhor para ilustrar o X do problema que estamos enfrentando aqui. Sendo eu incapaz de uma rigorosa leitura interna de sua poesia, no sentido de uma análise crítico-literária, penso que não incorro em nenhum equívoco se pensarmos não sobre a poética oswaldiana isoladamente, mas sobre seus desdobramentos e influências sobre a arte brasileira ulterior. Tudo o que hoje chamamos de vanguarda nas artes brasileiras está ligada de um modo ou de outro à poesia de Oswald de Andrade e à antropofagia. Poderia mencionar os mais óbvios exemplos, como o concretismo e o tropicalismo, mas prefiro visitar um texto de Augusto de Campos, onde a extensão da obra de Oswald é posicionada sem meio termo, ao mesmo tempo próximo da crítica de Benedito Nunes e também mais ampla nos exemplos:

Contra a cultura “messiânica”, repressiva, fundada na autoridade paterna, na propriedade privada e no Estado, [Oswald] advogava a cultura “antropofágica”, correspondente à sociedade matriarcal e sem classes, ou sem Estado, que deveria surgir, com o progresso tecnológico, para a devolução do homem à liberdade original, numa nova Idade de Ouro. Conotação importante derivada do conceito de “antropofagia” oswaldiano é a ideia da “devoração cultural” das técnicas e informações dos países superdesenvolvidos, para reelaborá-las com autonomia, convertendo-as em “produto de exportação” (...). Atitude

crítica, posta em prática por Oswald, que se alimentou da cultura europeia para gerar suas próprias e desconcertantes criações, contestadoras dessa mesma cultura.

Tudo somado, o grande pecado de Oswald parece mesmo o de ter escrito em português. Tivesse ele escrito em inglês ou francês, quem sabe até em espanhol, e sua antropofagia já teria sido entronizada na constelação de ideias de pensadores originais e inortodoxos como McLuhan, Buckminster Fuller (*Utopia or Oblivion*), – a utopia tecnológica – mais uma contribuição para a marcha das utopias, John Cage (“Como melhorar o mundo. Você só tornará as coisas piores”) e o mais recente Norman O. Brown, que em *Love’s Body* ressuscita os temas do canibalismo freudiano e do matriarcado de Bachofen. Pensadores da América, todos eles, por sinal. (CAMPOS, 2015, p. 153).

Augusto de Campos, com a erudição que é marca dos irmãos Campos, lança luzes sobre o programa antropofágico, mas sobretudo sobre o lugar onde devemos situar Oswald, isto é, entre os grandes inventores americanos do século XX – não por acaso, igualmente pouco frequentados quando não totalmente desconhecidos de nós. Se mobilizo tantos nomes e sugestões, não é simplesmente para chamar a atenção de vocês para um escritor brasileiro; isto seria mero ufanismo. Na verdade, é contra o ufanismo e a intolerância que se amplia a cada dia que escolhi o tema que orienta esta fala. Precisamos perceber que existem formas mais amplas de falar e pensar o Brasil que as que estão na ordem do dia, que assumir a tarefa de leitores e intérpretes hoje, como é o caso da maioria de vocês, não pode significar somente o deslumbramento intelectual que nossa disciplina carrega, em muitos casos não sem alguma empáfia, ou cumprir o receituário dos órgãos de fomento à cata de bolsas e financiamentos.

A poesia e o programa oswaldiano talvez seja apenas o pretexto que escolhi para me aproximar de outras questões, menos poéticas do que eu gostaria. Se Augusto de Campos não hesita em afirmar que “a Antropofagia, que – como disse Oswald – ‘salvou o sentido do modernismo’, é também a única filosofia original brasileira e, sob alguns aspectos, o mais radical dos movimentos literários que produzimos” (CAMPOS, 2015, p. 154), e se uma frase como esta deveria ser referenciada por quem faz filosofia no Brasil, sinto que o momento pede mais do que o reconhecimento desse degredado filósofo brasileiro. Talvez eu quisesse chamar a atenção para o que indiretamente pode ser necessário dizer em momentos como este, onde se espera uma fala alvissareira já que a aula inaugural originalmente era chamada de “oração de sapiência”. Então o que fazer quando os saberes dizem sim mas os fatos dizem não? Defender a solidão melancólica dos bem formados na grande área das Humanidades, uma solidão que habita ou habitará cada um de vocês à medida em que suas leituras se aprofundarem? Uma condição para todos nós que nos refugiamos nas palavras tentando encontrar algo no que se segurar quando tudo em volta parece desabar. É verdade que não posso deixar aqui nenhum voto de otimismo, como disse no início, mas devo dizer que o pensamento e o exercício filosófico precisa ser assumido por vocês com um grau de responsabilidade jamais visto. Trata-se não apenas de desenvolvimento pessoal e esclarecimento, de formação e aprimoramento, de enfrentar questões teóricas e dominar conceitos; trata-se a meu ver de enfrentar a ignorância com paixão absoluta e inegociável.

## Referências

CAMPOS, A. de. “Revistas Re-Vistas: Os Antropófagos”. In: *poesia antipoesia antropofagia & cia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NUNES, B. “A antropofagia ao alcance de todos”. In: ANDRADE, O. *A utopia antropofágica*. 4ª ed. São Paulo: ed. Globo, 2011.

NUNES, B. *Oswald canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

## Sobre o autor

### Henry Burnett

Professor livre-docente do Departamento de Filosofia da EFLCH/UNIFESP. Possui Graduação em Filosofia pela UFPA (Belém, 1997). Mestrado e Doutorado em Filosofia pela UNICAMP (Campinas, 2000 e 2004) - com estágio na Universidade de Leipzig (Alemanha, 2003-4). Pós-Doutorado pela USP (São Paulo, 2006), pelo CESEM - Centro de Estudos de Sociologia e Estética Musical - Universidade Nova de Lisboa (Lisboa 2013-2014) e pela Universität Leipzig (2015-2016). Atua nas áreas de Filosofia e Ciências Humanas e Fundamentos e Crítica das Artes. Publicou *Cinco Prefácios Para Cinco Livros Escritos: Uma Autobiografia Filosófica de Nietzsche* (Belo Horizonte: Tessitura Editora, 2008); *Nietzsche, Adorno e um Pouquinho de Brasil* (São Paulo: Unifesp, 2011); *Para Ler O Nascimento da Tragédia de Nietzsche* (São Paulo, Loyola, 2012) e *Para Ler O Caso Wagner de Nietzsche* (São Paulo, Loyola, 2018), além de seis álbuns autorais e um DVD. É membro do Conselho Editorial da Editora PHI e das revistas *Limiar*, *Anãnsi* e *Apoena*. Integra o grupo de pesquisa *Crítica e Modernidade (CRIM)* da UNICAMP e é membro da *Red Iberoamericana de Estudios Nietzscheanos (RIEN)*. Atualmente integra o corpo permanente de docentes dos PPG em Filosofia da UNIFESP e do PPGFIL da UFPA. Foi professor visitante na Universidade Nova de Lisboa (2013-2014) e na Universidade de Leipzig (2015-2016). Atualmente é bolsista de PQ/CNPq nível 2.

Recebido em: 27.07.2021.  
Aprovado em: 02.09.2021.

Received: 27.07.2021.  
Approved: 02.09.2021.

# O belo nas poesias de Carlos Drummond na perspectiva filosófica de Benedito Nunes

The beautiful in the poetry of Carlos Drummond in the philosophical perspective of Benedito Nunes

**José Roberto Nunes**

<https://orcid.org/0000-0002-7114-6627> – E-mail: robertogomes@ufam.edu.br

**Michele Menezes da Silva**

<https://orcid.org/0000-0002-2213-4371> – E-mail: silvamm372@gmail.com

## RESUMO

Este artigo tem como objetivo principal compreender em que consiste o belo na poesia pela perspectiva filosófica de Benedito Nunes a partir dos poemas de Carlos Drummond de Andrade. Especificamente faremos o percurso que fizeram alguns filósofos na sua discussão sobre o que é o belo para em seguida demonstrar como o pensamento de Heidegger influenciou o modo de pensar filosófico de Benedito Nunes e por fim demonstrar como a poesia expressa o mundo sensível pelos poemas de Carlos Drummond de Andrade, percebendo a relação com os aspectos filosóficos e literários e de como o Belo se configura nesse contexto. Para o alcance dos objetivos optamos em realizar uma pesquisa descritiva e bibliográfica, seguindo o percurso teórico de Benedito Nunes, a partir da obra *Crivo de Papel* (1998). A pesquisa dialoga com duas grandes áreas humanas Filosofia e Literatura estão interligadas ao falarmos sobre a poesia, e de como o Belo como está presente de forma particular na nossa experiência sensível.

**Palavras-chave:** Belo. Poesia. Filosofia. Carlos Drummond. Benedito Nunes.

## ABSTRACT

The main objective of this article is to understand what is beautiful in poetry from the philosophical perspective of Benedito Nunes based on the poems of Carlos Drummond de Andrade.

Specifically, we will take the path that some philosophers made in their discussion of what is beautiful, and then demonstrate how Heidegger's thought influenced Benedito Nunes' philosophical way of thinking and finally demonstrate how poetry expresses the sensitive world by Carlos' poems. Drummond de Andrade, realizing the relationship with the philosophical and literary aspects and how Belo is configured in this context. To achieve the objectives, we opted to carry out a descriptive and bibliographic research, following the theoretical path of Benedito Nunes, from the work Crivo de Papel (1998). The research dialogues with two major human areas Philosophy and Literature are interconnected when we talk about poetry, and how the Beautiful as it is present in a particular way in our sensitive experience.

**Keywords:** Belo. Poetry. Philosophy. Carlos Drummond. Benedito Nunes.

## 1 Articulações entre o pensamento de Heidegger e Benedito Nunes

Neste tópico pretendemos discutir sobre a influência do pensamento de Heidegger em Benedito Nunes no que tange a compreensão do belo. A filosofia de Heidegger é a filosofia sobre o sentido do ser. Nesse sentido, Nunes tenta discutir e refletir os dois elementos, arte e poesia a partir da perspectiva de Heidegger sobre o sentido do ser.

Como hermenêutica, a filosofia de Heidegger, na medida em que tomou para seu tema a questão do sentido do ser [...]. O exame desse problema constitui a meu ver, o indispensável prólogo à leitura de "A origem da obra de arte", escrito heideggeriano [...] que centraliza esta minha tentativa de reflexão sobre a experiência pensante da arte e da poesia nesse filósofo (NUNES, 1998, p. 89).

Heidegger considera que a questão mais relevante da Filosofia é a busca pelo sentido do ser. Heidegger faz a escolha pela arte como aquela que guarda em si o segredo sobre o ser. Na obra de arte temos acesso marginal ao ser, pois o ente é obra de arte que vela a Arte (o ser). Nesse sentido, a poesia é a ao mesmo tempo ente que não se determina por uma essência prévia à maneira de um objeto como também é aquele que revela o ser, isto é, a poesia é projeto do ser. Se partimos deste teor da verdade em sua completude, acabaremos descobrindo o seu sentido poético, ou seja, na poesia apesar de vir questões que vislumbrem a realidade, há também questões das estruturas que desvelam o ser.

A partir desse direcionamento Heidegger pensa a obra de arte como algo que nasce do sensível que não está no objetivável ou no visto. Por meio dela revela-se o cotidiano, e essa revelação acontece por meio de uma compreensão poética de como se ver o mundo. O que importa é uma primeira abertura da vista para o fato de o caráter de coisa da coisa só se aproximarem de nós se pensarmos o ser do ente. Para isso é necessário que primeiramente caiam as barreiras dos ilusórios conceitos correntes. Para Heidegger que o originário está na obra de arte e no artista porque na obra da arte a verdade do ente se pôs em obra. Desse modo, essência da arte seria pôr-se-em-obra da verdade do ente. Afirma Nunes em sua leitura sobre Heidegger:

Em *A Origem da Obra de Arte*, podemos perceber que a preocupação inicial de Heidegger está relacionada ao originário, que ele diz ser aquilo a partir do que é algo é o que ele é e como ele é, ou seja, o originário provém da essência. Então se o originário é através da essência, onde está essência e originário quando nos referimos a arte? Na própria obra de arte ou no artista (NUNES, 2014, p. 12).

Ambos são origem um do outro, arte e artista. Um depende do outro. E nessa busca da essência da arte, o filósofo vê a obra de arte como coisa, ou seja, ela é natural. Num processo

de coisificação é que a essência se encontra, por isso a dependência para se existir obra de arte e artista. Logo, esses dois são dependentes para se obter a essência. Dessa forma, “a essência da obra de arte não reside nem na sua criação pelo artista nem no ato de contemplá-la, e sim na sua origem – no ser mesmo que se desvela na obra, que assoma em sua organização sensível, ôntica [...]” (NUNES, 2000, p. 111).

Para Benedito Nunes, Heidegger pensa a arte como o poético, irrupção do ente que faz a verdade acontecer, abrindo espaço de sua aparição a partir da terra que se desvela, antecede a ideia e a possibilidade (NUNES, 1998, p. 103). Que terra se desvela, antecede a ideia e a possibilidade? Terra é o mundo em que se instala o ser da obra. Mas o que é isto, um mundo? Aonde a obra se recolhe e o que deixa vir à luz nesse recolher-se, a isso podemos chamar mundo. Na medida em que a obra instala um mundo, elabora a terra. A pedra, a rocha, as plantas, o homem, a mulher são elementos que na obra fundam um sentido do ser na medida em que a obra instala um mundo, elabora a terra. O elaborar é aqui para ser pensado no sentido estrito da palavra. Por certo o poeta usa a palavra, mas não como o falante e escrevinhador habituais usam as palavras, e sim de tal forma que a palavra se torna pela primeira vez verdadeiramente uma palavra e assim permanece.

Nesse sentido, ao tomarmos o pensamento de Heidegger sobre a poesia, coloca-se em discussão a linguagem, já que para ele a linguagem tem um papel fundamental. Adentrando nessa questão, pensemos sobre a essência da verdade. Para Heidegger tal essência está por detrás do enunciado e nunca nele, logo, podemos pensar que mais detrás ainda se encontra a não-verdade. É a reflexão que direciona o pensamento sobre determinada essência; assim para se concretizar essa reflexão entram como ferramentas a linguagem e a poesia. São elas que vão esclarecer que a verdade é algo muito mais profundo, é a base concretizadora do homem na terra, do ser no mundo, o *Dasein*<sup>1</sup>.

Sob esse foco, a compreensão do ser, manifesta em tudo quanto pensamos, enunciamos, expressamos ou fazemos, é o que distingue o homem como *Dasein*, isto é, como aquele ente que existe compreendendo o ser, e que pode, por isso, interpretar de uma certa maneira a si mesmo e ao mundo, co-assumido nessa compreensão (NUNES, 1998, p. 91).

Os elementos fundamentais para o desenvolvimento do *Dasein*, para abertura do ser-no-mundo, são a disposição e a compreensão. A linguagem vem em seguida como modo com o que o *Dasein* usa para mostrar o que é compreendido sobre seu envolvimento com o mundo. A função da linguagem é a de expressar o que é articulado no discurso e na interpretação, ela é composta por um conjunto de símbolos e é um fenômeno posterior à analítica existencial; o *Dasein* abre-se para a linguagem pelo ato do discurso.

Dentro desse contexto, a poesia é a ferramenta utilizada pelo poeta e que deve vir à tona. Não pode ser vista simplesmente como atividade de criação e como questionamento ou reflexão sobre determinado contexto. É por meio do poeta que a poesia ganha uniformidade, que ela se funda; e, esse ato fundador tem consistência. Não é criado sem fundamentos, pois a poesia é fundação que ocorre na palavra, pela palavra e é nela que o poeta tem o seu maior bem para exprimir seu contato originário com o sensível. Portanto, o ato do discurso que se materializa na palavra faz suscitar a essência do poeta, a *poiesis*.

Heidegger tem precisamente na linguagem poética o lugar privilegiado da manifestação do ser. Heidegger vê na obra de Hölderlin um impulso de compreensão que se traduz

<sup>1</sup> Termo heideggeriano que se traduz por ser-aí. Significa *presença* em meio aos entes. O *Dasein* é o único ente a possuir sentido, o único capaz de criar, desejar, construir que se põe em relação com os demais entes.

pela poesia em instrumento que prepara o homem, que ensina quem ele é, não se deixando levar ou se convencer com qualquer discurso. Logo, a linguagem poética torna possível a abertura para a compreensão do *Dasein* porque exprime a existência em sua naturalidade própria, isto é, antes que haja o poema há o fazer poesia como atividade criadora.

Nessa perspectiva, “o acontecimento da arte enquanto poesia, e a poesia enquanto instauração da verdade, fornecem-nos o quadro compreensivo dos estudos sobre Hölderlin [...]” (NUNES, 2000, p. 112).

Mas a palavra poética não delega a verdade ao *Dasein*. É ao próprio ser, culto ou revelado através dela, que a verdade pertence. Se o *Dasein* está na verdade, ele o está como aquele que ocupa a abertura na direção da qual se move. O que, finalmente, Heidegger aprende de Hölderlin é a finitude do homem como *Dasein*, sujeito aos poderes contraditórios da linguagem: jogo inocente com as palavras, o exercício da poesia é a mais perigosa das ocupações, porque, mexendo com a linguagem, mexe com a abertura e seu velamento, com a verdade e a não verdade (NUNES, 2000, p. 117).

A característica principal da poesia de Hölderlin é seu horizonte amplo em que se estabelece toda determinação humana. A essência de sua poesia nunca se define por uma mera determinação real, uma simples definição ou descrição, ela na verdade se impõe como acontecimento fundamentado no ser. Não há a descaracterização da sua essência mais ocultação que é o mistério que se desvela pelas palavras. De acordo com Heidegger, para Hölderlin a poesia enseja a habitação dos homens, pois lhes permite habitar poeticamente a terra.

Por tal motivo, é a fundação (das *Stiften*) aquilo que se mantém próximo da origem, aquilo que permanece, porque a fundação, como caminhada pudica/temerosa à nascente, apenas dificilmente pode abandonar o lugar da proximidade. O que este fundar funda enquanto permanecer que indica, pois, é ele mesmo. O permanecer é aqui o permanente. O poeta pode chamar o “fundado” de um permanente. Apenas este fundado é aquilo que ele pensa tal como é, a saber, “o que fica” (HEIDEGGER, 2002, p. 167).

A obra de arte assim como a poesia, essa caracterizada a partir do Hölderlin, amplia o horizonte de reflexão, fugindo da mera determinação real, daquilo que está na palavra, na superficialidade, mas atua como interrupção, ou seja, naquilo que está por detrás da palavra, nos intermédios dos discursos.

Cada poeta permanece então por si mesmo aberto dentro do aberto, que se ilumina do “alto Éter até o fundo do abismo”. A abertura do aberto conforma-se àquilo que chamamos de “um mundo”. Apenas por isso, conforme esses poetas, os sinais e as ações do mundo entram na luz; pois os poetas não são carentes de mundo. Conquanto os poetas, segundo a sua essência, pertençam ao sagrado, e sejam inspirados ao pensarem o espírito, isto é, a realidade de todo o real, devem eles ao mesmo tempo ser admitidos ao real e ali ficar presos (HEIDEGGER, 2002, p. 170).

Desse modo, Heidegger coloca a poesia e a filosofia numa relação recíproca. Apropriando-se desse pensamento, Benedito Nunes fala da interação entre filosofia e poesia ao falarmos de sua essência e de seu poder de expressividade, ou seja, ambas carregam teores de reflexão e questionamentos diante de determinadas temáticas, contextos e espaços. A poesia dialoga filosoficamente, assim como a filosofia dialoga poeticamente em um: “[...] movimento de vai e vem, ora da poesia para a filosofia ora da filosofia para a poesia” (NUNES, 2000, p. 105).

Ao tratar da arte, ou particularmente da literatura e da poesia, o filósofo já se defrontava com os problemas mais gerais do pensamento – o ato de conhecer, a linguagem, o Eu, a relação entre alma e corpo, o sono e o sonho, a simulação, a sinceridade, as regras morais – que também faziam parte do da experiência do poeta [...] (NUNES, 2000, p. 115).

Por isso, Benedito Nunes traz para a literatura a filosofia e oferece a esta a literatura como nascedouro para pensar a linguagem. Nesse processo, as experiências do poeta e do filósofo se entrecruzam. Entre essas experiências o espanto torna-se um ponto importante. O espanto não determina de como as coisas devem ser, mas são como são e não diferentes. Logo, como destacado: o conhecimento, a linguagem, o Eu, dentre outros elementos fazem parte das experiências tanto do poeta quanto do filósofo.

No momento em que a imaginação colabora no mecanismo da invenção, tem-se aí um afloramento da poética, incluem-se nela os sábios, não ficando de fora os filósofos. É nesse mecanismo integrante que se encontram presentes “[...] o dos que vão da poética à filosofia e o dos que vão da filosofia à poética” (NUNES, 1998, p. 67).

Ao pensarmos nos dois caminhos que se entrecruzam, também, devemos levar em consideração e destacar a matéria enquanto expressão artística. É justamente a matéria que exprime e ao mesmo tempo solicita as atitudes construtivas de quem tem contato com ela.

A matéria, que solicita a sensibilidade e a imaginação, também convoca o ato de pensamento, como projeto que se transforma em acontecimento: a obra, produto de um fazer inteligível, sendo ela mesma um entendimento ativo, operatório – chamado de forma – consumado num instante de tempo (NUNES, 1998, p. 70).

O poema como obra de arte, por meio do ato do pensamento se transforma em acontecimento, é a solidificação ativa e operatória. Sua materialidade por meio da linguagem é edificada; é através das metáforas trazidas por ela que se tem a ideia do que é belo em um pensamento mais universal e abstrato. Segundo Nunes, Sócrates já antecipou em seus diálogos que a linguagem já secretamente edificaria, pela força de suas metáforas, a ideia de belo universal e abstrato (1998, p. 72).

Há de se considerar a linguagem como elemento de análise de estudo da filosofia. Vários filósofos, tomaram a linguagem como ponto de reflexão filosófica, já que ela é a mediadora da expressão do pensamento. A literatura, não obstante, também toma a linguagem como elemento de expressividade

Nessa perspectiva, se pensarmos historicamente na relação entre filosofia e literatura, elas se destacam na história do pensamento ocidental. Tal relação vem desde os pensadores pré-socráticos até os autores contemporâneos. Quando destacamos especificamente a história da filosofia, vemos dentre os autores da literatura, em meio aos seus textos, produzirem grandes e profundas reflexões filosóficas, dentre esses, Homero, Cícero, Shakespeare dentre outros. Não diferente, temos filósofos que utilizam os recursos literários ao expressarem sua filosofia, como: Platão, Santo Agostinho, Sartre entre outros. Destaca Magalhães: “A relação entre filosofia e literatura pertence à história de ambas em sua especificidade e em alguns momentos ambas confundem-se, pois muitas vezes o pensar filosófico se dá na literatura e a literatura refrata os grandes debates desenvolvidos na filosofia” (2009, p. 47).

A relação entre filosofia e poesia tem em comum o mesmo solo, pois nascem do ser no mundo que coloca nas suas investigações (filosofia) e nas suas descrições (poemas) o que se apresenta no mundo sensível. Filosofar e poetizar são atos criacionais no sentido de *poesis*. Por isso, uma disciplina estética não tem como ser ensinada, pois antes que se aprenda sobre ela já estamos nela inseridos pelo mundo sensível que habitamos.

Vê-se, portanto, que o regime normativo da Estética, enquanto disciplina filosófica, apenas externava o fenômeno da subjetivação generalizada, soberana, na apreciação do belo e na produção artística. “A obra de arte é colocada como ‘objeto’ para um ‘sujeito’, comenta Heidegger. Essa consideração baseia-se na relação sujeito-objeto, fundamentalmente a relação sensível (NUNES, 1998, p. 99).

Portanto, nessa relação entre literatura e filosofia, e entre os aspectos que estão presentes nessas duas grandes áreas do conhecimento é que pretendemos realizar a análise dos poemas de Carlos Drummond na perspectiva de Benedito Nunes, com o intuito de perceber como tais aspectos se fazem presente e como eles se articulam dentro da poesia.

## 2 O belo nas poesias de Carlos Drummond de Andrade por Benedito Nunes

Neste tópico estudaremos três poemas do poeta, cronista e contista Carlos Drummond de Andrade que são tomados por Benedito Nunes em sua obra *Crivo de papel*, que tem sido a base investigativa orientadora deste artigo. O *Crivo de papel* segue a lógica de apresentar como filosofia que se une a poesia e vice-versa; assim, como Hördellin através de seus poemas esteve para Heidegger em sua busca de compreensão sobre o belo Drummond está para Benedito Nunes na sua exposição sobre o que é o belo. Embora no *Crivo de papel* ele tome outros poetas, como Guimarães Rosa, a escolha por Drummond se deve a paralelos que se aproximam mais de Hördellin na forma de composição do poema.

É interessante começar esta análise pelo título da obra: *Crivo de papel*. Crivo significa crítica ou prova, avaliação detalhada sobre algo ou alguém que não passou por uma avaliação e ainda pode ser peneira de fio metálico para separar fio metálico, de arame utilizada para separar pedras, migalhas e pedras preciosas. Detendo-nos nessas significações sobre crivo já conseguimos perceber o sentido empregado por Benedito Nunes. Através de um cuidadoso trabalho crítico-avaliativo se passa por uma peneira de papel a busca de Benedito Nunes em reavaliar no decorrer da história literária qual o sentido do Belo na Arte e para isso transita desde Platão passando por Aristóteles, Hegel, Kant, Valéry para chegar em Heidegger, a quem toma como aquele que conseguiu captar de melhor o sentido iniciado pelos anteriores na compreensão do belo. Ainda é interessante que o crivo é de papel e não de metal, pois as palavras expostas ao longo do tempo pelos mais diversos poetas e filósofos são como peneiradas para ficar no crivo apenas as migalhas ou pedras preciosas. Mas quê migalhas? Quê pedras preciosas?

Carlos Drummond de Andrade se situa no período modernista e é considerado um dos maiores escritores brasileiros. Os poemas a serem analisados são *O sobrevivente* e *Explicação*, ambos contidos na obra *Alguma poesia* (2013); e *Passagem da noite* na obra *A rosa do povo* (2012). Nesse sentido, nosso objetivo é analisá-las em duas perspectivas: literária e filosófica de modo a buscar o belo nesses dois textos. Embora no *Crivo de papel* estejam apenas recortes dos poemas optamos por trazê-los na íntegra e fazer apontamentos sobre alguns trechos no sentido de alargar a reflexão de Benedito Nunes.

O primeiro poema a ser analisado é *O sobrevivente*. Construído com aspectos lírico, de insatisfação, de incômodo, de sarcasmo, de ironia, todos trabalhados com o cuidado de preservar o belo poético e a reflexão literária e filosófica.

O sobrevivente  
Impossível compor um poema a essa altura da evolução da humanidade.  
Impossível escrever um poema – uma linha que seja – de verdadeira poesia.  
O último trovador morreu em 1914.  
Tinha um nome de que ninguém se lembra mais.  
Há máquinas terrivelmente complicadas para as necessidades mais simples.  
Se quer fumar um charuto aperte um botão.  
Paletós abotoam-se por eletricidade.

Amor se faz pelo sem-fio.  
Não precisa estômago para digestão.  
Um sábio declarou a O Jornal que ainda falta  
muito para atingirmos um nível razoável de  
cultura. Mas até lá, felizmente, estarei morto.  
Os homens não melhoram  
e matam-se como percevejos.  
Os percevejos heroicos renascem.  
Inabitável, o mundo é cada vez mais habitado.  
E se os olhos reaprendessem a chorar seria um segundo dilúvio.  
(Desconfio que escrevi um poema) (ANDRADE, 2013, p. 56).

Percebemos que o poema de Drummond, apresenta uma multiplicidade de temas e se constrói numa expressividade muito rica. Procura mergulhar de forma profunda no campo da condição humana, pelo título do poema já observamos tal expressividade de condição *O sobrevivente*. O título nos condiciona a pensar, a refletir de algo ou alguém que sobreviveu sobre determinada situação, momento ou condição, mesmo sem nos direcionarmos ainda para o texto integral do poema. Para o poeta se sobrevive e não se vive. Aí temos um aspecto filosófico importante, o impulsionado do pensar que nos direciona a perceber aquilo que está além mesmo que não esteja explícito e ao mesmo tempo nos leva a olhar para o que é sobreviver.

Pensando o poema há nele uma crítica direta a substituição dos elementos do cotidiano por algo cujo contato direto com o objeto não se tem mais, como se observa no fragmento “há máquinas terrivelmente complicadas para as necessidades mais simples”. Atualmente o ser humano se apegou às máquinas para suprir necessidades simples, que antes não se percebia tanto, como os relacionamentos e as boas conversas entre amigos. O celular exemplifica bem esse contexto, ao mesmo tempo que aproxima as pessoas, separa-as. Entre tantas outras máquinas para necessidades simples. Parece que trocamos com as máquinas o viver e pelo sobreviver.

A tonalidade de humor e ironia, o emprego da síntese utilizada de uma forma a relacionar palavra e realidade, com senso de autocrítica, envolvem os versos do poema *O sobrevivente*. Estruturado em versos livres, ele é escrito a partir dos aspectos da emoção, assim como é a vida, impregnada por momentos de emoção. O poeta diz que é se “Impossível compor um poema a essa altura da evolução da humanidade. Impossível escrever um poema – uma linha que seja – de verdadeira poesia”. Ao mencionar tal expressão ele nos possibilita pensar que a sociedade se encontra perdida com a evolução tecnológica, levou-a a perder o contato com o mundo sensível e, que a escrita enquanto uma das partes expressivas do poema não consegue se quer ter expressividade de modo a fazer um poema de verdadeira poesia. É como se Drummond se perguntasse se ele faz poesia já que é impossível diante da evolução e afastamento do sensível.

Nesse sentido, se compreende o teor irônico apocalíptico lançado pelo poeta ao citar: “O último trovador morreu em 1914. Tinha um nome de que ninguém se lembra mais”. Ao citar a data de 1914, o poeta, provavelmente está prevendo o acontecimento da I Guerra Mundial, e quando fala da morte do último trovador, deve estar se referindo ao poeta Augusto dos Anjos que faleceu em 12 de novembro de 1914. Drummond o cita pelo fato de ser um poeta bastante crítico quanto ao idealismo egocêntrico que se apresentava em sua época. Como o poema fala desse processo egocêntrico que o homem se tornou, Drummond utiliza a figura de Augusto dos Anjos como um representante crítico dessa realidade sobrevivida pelo sujeito que não mais vive, mas sobrevive.

Na terceira estrofe temos: “um sábio declarou ao jornal que ainda falta muito para atingirmos um nível razoável de cultura. Mas até lá, felizmente, estarei morto”. O poeta vive nesse

momento o seu tempo de pessimismo, pois acredita ser impossível ver a população vivenciar o seu nível de cultura. Porém, demonstra ironia ao dizer que felizmente até lá já estará morto, ou seja, da forma como o homem está sobrevivendo, ele nunca chegará ao nível razoável, pois vivencia sua mesquinhez diante do contexto tecnológico, no qual o homem vive numa dependência maquinária, essa fazendo parte de forma exacerbada do cotidiano, afetando também os relacionamentos afetivos. Parece que o homem descrito pelo poeta se recusa a viver e aceita o que lhe impõe.

Ao comentar que os homens não melhoram e se matam como percevejos, há aí um sentimento de não preservação da própria raça, que o homem não vê o outro como ser humano, e que diante dessa luta, somente os percevejos heroicos renascem ou sobrevivem, isto é, só os fortes e resistentes viverão diante dessa grande realidade usurpadora da vida. Concluindo com: "Inabitável, o mundo é cada vez mais habitado. E se os olhos reaprendessem a chorar seria um segundo dilúvio. (Desconfio que escrevi um poema.);", o poeta ressalta com a frase "desconfio que escrevi um poema" que quer sobreviver apesar de toda essa realidade que corrói a alma humana, e que para mudar essa realidade é necessário uma nova poesia, pois é a poesia que traduz o belo e vida na sua melhor performance embora Drummond desconfie se o que faz seja poesia, pois até esta estaria ameaçada com a recusa do viver.

Insatisfação consigo mesmo, incômodo e "dificuldade de ser", a torção a que um "anjo torto" condenou o poeta, compensou-se com as tônicas da irrisão e do sarcasmo, levadas até o cerne da expressão lírica, colocada sob a suspeita da inautenticidade (NUNES, 1998, p. 263).

Ironismo e prosa tomam conta da poesia *O sobrevivente* de Drummond, revelando-se um poeta além do seu tempo, da realidade que vivenciava. Bosi (1975, p. 491-492) diz que Drummond é um "[...] hiato entre o parecer e o ser dos homens e dos fatos que acaba virando matéria privilegiada de humor. [...] negativo na medida em que se ensombra com os tons cinzentos da acídia, do desprezo e do tédio, que resulta na irrisão da existência". Bem presente está o negativismo, momentos cinzentos, desprezo e ódio nas linhas poéticas do poema supracitado, porém escrito com beleza, mestria, reflexão além do explícito, e isso só é possível se perceber a partir de um olhar filosófico e literário, visto que são essas duas perspectivas que por detrás das palavras o belo desnuda naquilo que está realmente presente no nosso cotidiano, a vida no mundo sensível.

No poema *Explicação* um eu lírico se apresenta, ocorre um processo de encenação, expressão do eu, quase que um retrato autobiográfico, culminado numa individualidade irônica. Para termos uma visão do poema, apresentamos:

Explicação  
Meu verso é minha consolação.  
Meu verso é minha cachaça. Todo mundo tem sua, cachaça.  
Para beber, copo de cristal, canequinha de folha-de-flandres,  
folha de taioba, pouco importa: tudo serve.  
Para louvar a Deus como para aliviar o peito,  
queixar o desprezo da morena, cantar minha vida e trabalhos  
é que faço meu verso. E meu verso me agrada.  
Meu verso me agrada sempre...  
Ele às vezes tem o ar sem-vergonha de quem vai dar uma cambalhota  
mas não é para o público, é para mim mesmo essa cambalhota.  
Eu bem me entendo.  
Não sou alegre. Sou até muito triste.  
A culpa é da sombra das bananeiras de meu país, esta sombra mole, preguiçosa.  
Há dias em que ando na rua de olhos baixos

para que ninguém desconfie, ninguém perceba  
que passei a noite inteira chorando.  
Estou no cinema vendo fita de Hoot Gibson,  
de repente ouço a voz de uma viola...  
saio desanimado.  
Ah, ser filho de fazendeiro!  
A beira do São Francisco, do Paraíba ou de qualquer córrego vagabundo,  
é sempre a mesma sen-si-bi-li-da-de.  
E a gente viajando na pátria sente saudades da pátria.  
Aquela casa de nove andares comerciais  
é muito interessante.  
A casa colonial da fazenda também era...  
No elevador penso na roça,  
na roça penso no elevador.  
Quem me fez assim foi minha gente e minha terra  
e eu gosto bem de ter nascido com essa tara.  
Para mim, de todas as burrices a maior é suspirar pela Europa.  
A Europa é uma cidade muito velha onde só fazem caso de dinheiro  
e tem umas atrizes de pernas adjetivas que passam a perna na gente.  
O francês, o italiano, o judeu falam uma língua de farrapos.  
Aqui ao menos a gente sabe que tudo é uma canalha só,  
lê o seu jornal, mete a língua no governo,  
queixa-se da vida (a vida está tão cara)  
Se meu verso não deu certo, foi seu ouvido que entortou.  
Eu não disse ao senhor que não sou senão poeta? (ANDRADE, 2013, p. 74).

O título nos chama a atenção: “Explicação”, o eu lírico vai comentar e explicar de que forma a sua vida é, como os fatos ocorrem e o que é mais significativo para ele. Atentamos que as duas primeiras estrofes são bem curtas, a primeira planejada em 4 (quatro) versos e a segunda em 3 (versos). O eu lírico nessas duas primeiras estrofes coloca de forma bem simples de que forma cada um se consola diante de alguma decepção ou faz para aliviá-la. Para Drummond, o que o consola e o alivia das dores é o seu verso, a sua poesia, por isso a expressão “meu verso é minha consolação” e “e meu verso me agrada”.

É importante perceber que o eu lírico ao falar do consolo de outras pessoas cita instrumentos materiais “cachaça”, “copo de cristal”, “canequinha de folha-de-flandres”, “folha de taioba”, “morena”. Porém, para ele o verso que é um instrumento não material é que o mantém vivo. Percebe-se então que o Belo da vida e a sua felicidade não está apenas nos bens materiais. O belo expressa o mundo sensível experienciado e vivido intensamente em suas nuances. Não importa se é a cachaça ou copo de cristal ou a olha de taioba ou o verso é o viver que nos possibilita essa experiência que pode ser sagrada perante algo.

A terceira estrofe se constrói em 21 (vinte e um) versos, vamos dizer que ocorre um desabafo melancólico que ainda corrói a alma do eu lírico. Toda essa tristeza que o acompanha tem um culpado: “a culpa é da sombra das bananeiras de meu país, esta sombra mole, preguiçosa”. Esse fragmento remete há algo que tenha vivenciado ou que estava vivenciado e de repente fora arrancado de tal contexto. Há uma coisa que lhe deixa desanimado, o encontro entre o campo e a cidade, entre o desenvolvimento e o não desenvolvimento, entre a agitação e a calmaria, ao citar: “estou no cinema vendo fita de Hoot Gibson, de repente ouço a voz de uma viola...saio desanimado”. O cinema nesse caso aparece como indício de modernidade, contrapondo-se ao som da viola, que o faz lembrar de sua vida na fazenda. Tal situação exige que ele reconheça ser um ser sensível: “é sempre a mesma sen-si-bi-li-da-de”.

O eu lírico vive as contraposições em sua vida devido a brusca mudança, ou pela falta de uma identidade mais sólida, por isso a grande luta interna: “no elevador penso na roça, na roça

penso no elevador". A quarta estrofe colabora para entender essa fragmentação identitária na qual o eu lírico se encontra, porque pela indicação deve ter raízes europeias: "para mim, de todas as burrices a maior é suspirar pela Europa", todavia critica essas raízes e por ter vivido nesse local. Exalta o local onde está vivendo, nesse caso o Brasil, e tipifica dizendo "aqui ao menos a gente sabe que tudo é uma canalha só, lê o seu jornal, mete a língua no governo, queixa-se da vida (a vida está tão cara) e no fim dá certo". Isso de Drummond de reconhecer identidade ganha em Benedito Nunes a ideia de brasilidade de se sentir impregnado pelo modo de ser brasileiro.

Na última estrofe, o eu lírico, joga a responsabilidade para o leitor, caso verso não tenha o atingido e ele não tenha compreendido, foram os seus ouvidos que distorceram o sentido do poema, e finaliza: "eu não disse ao senhor que não sou senão poeta?", ou seja, ele assume o seu papel de poeta que é a de manter a poesia viva, pois é ela que o mantém de pé, apesar desse grande vai e vem da vida, das transformações resultantes das mudanças temporais, físicas e geográficas.

Em relação a que o "verso" lhe serve de consolo senão aos aspectos múltiplos da vida cotidiana? Evidentemente suas dores, seus devaneios, seus instantes são experiências suas, mas, constituem também facetas comuns ao gênero humano. Drummond procura caracterizar no espaço da vida moderna a solidão do homem, ao andar "na rua de olhos baixos" para que não se fragilize diante dos outros, revelando-lhes suas frustrações; presença da cultura de massa a partir de seus veículos de lazer e de informação; o apego aos materiais; e, sobretudo, o sentimento de ambivalência do que se compreende como cultura e civilização.

Os versos livres nesse poema, sem rima, sem estrutura representam a desconstrução do eu lírico, ou melhor, esse processo que ele vivencia diante do moderno e do antigo, do civilizatório e não civilizatório, do estar e do não estar. Vale destacar que a única coisa que o sustentou foi a poesia, porque para ele ela era a representação da vida, do novo, do desapego.

Por isso, Benedito Nunes ao unir o "Sobrevivente" e a "Explicação" afirma: "Para esse sobrevivente de uma outra época, o verso unido à prosa da vida, à matéria prosaica, impura, do cotidiano, ainda é 'consolação' e 'cachaça' e [...] às vezes tem o ar sem-vergonha de quem vai dar uma cambalhota" (NUNES, 1998, p. 263).

O terceiro poema em análise é *Passagem da noite*, esse está estruturado em duas estrofes, cada uma contendo 20 (vinte) versos. A quebra da passagem da primeira estrofe para a segunda é realizada pela conjunção adversativa "mas", que rompe com o conjunto de repetição de palavras, ou seja, as anáforas "é noite", repetida 9 (nove) vezes. Estabelecendo um processo contrastivo, de mudança, da primeira estrofe para a segunda.

Passagem da noite  
É noite. Sinto que é noite  
não porque a sombra descesse  
(bem me importa a face negra)  
mas porque dentro de mim,  
no fundo de mim, o grito  
se calou, fez-se desânimo.  
Sinto que nós somos noite,  
que palpitamos no escuro  
e em noite nos dissolvemos.  
Sinto que é noite no vento,  
noite nas águas, na pedra.  
E que adianta uma lâmpada?  
E que adianta uma voz?  
É noite no meu amigo.  
É noite no submarino.

É noite na roça grande.  
É noite, não é morte, é noite  
de sono espesso e sem praia.  
Não é dor, nem paz, é noite,  
é perfeitamente a noite.  
Mas salve, olhar de alegria!  
E salve, dia que surge!  
Os corpos saltam do sono,  
o mundo se recompõe.  
Que gozo na bicicleta!  
Existir: seja como for.  
A fraterna entrega do pão.  
Amar: mesmo nas canções.  
De novo andar: as distâncias  
as cores, posse das ruas.  
Tudo que à noite perdemos  
se nos confia outra vez.  
Obrigado, coisas fiéis!  
Saber que ainda há florestas,  
sinos, palavras; que a terra  
prossegue seu giro, e o tempo  
não murchou; não nos diluímos.  
Chupar o gosto do dia!  
Clara manhã, obrigado,  
o essencial é viver! (ANDRADE, 2000, p. 41).

Percebemos na primeira estrofe que a palavra “noite” e a persistência em “é noite” toma conta desse primeiro momento do eu lírico. Esse momento de obscuridade é interno e pessoal: “mas porque dentro de mim, no fundo de mim, o grito se calou, fez-se desânimo”. Posteriormente essa escuridão (noite) vai tomando conta dos outros que vivem ao seu redor: “Sinto que nós somos noite, que palpítamos no escuro e em noite nos dissolvemos”. Tal atmosfera sombria parte do eu para o nós e depois vai se restaurando também nos elementos da natureza e no que está presente nela, como no vento, nas águas, na pedra, no submarino e na roça grande. O eu lírico está vivenciado nesse primeiro momento uma situação sombria, melancólica, no qual projeta esse sentimento em tudo o que vê e no que está ao seu redor.

Porém, pensamos na noite, ela é passageira, por isso o título do poema *Passagem da noite* que remete esse momento temporal. O “efeito de aurora” que vem sendo produzido pode parecer paradoxal já que, nos versos imediatamente precedentes, existe um “pico de escuro”, que significa a dominação das sombras pelo mundo a fora. Mas, este possível paradoxo se resolve quando pensamos no título *Passagem da noite*. Essa passagem indica algo circunstancial, em fase de transição, algo que não será permanente. Portanto, é de se esperar que a noite, embora tratando-se de um processo lento, chegue a um fim.

Como é passageira, o segundo momento vivenciado pelo eu lírico é de luz, introduzido como já citamos pela conjunção “mas” que tem grande peso semântico dentro desse contexto que comentaremos mais à frente. Vejamos como ocorre essa passagem e o que vivencia o eu lírico nos 4 (quatro) primeiros versos: “mas salve, olhar de alegria! E salve, dia que surge! Os corpos saltam do sono, o mundo se recompõe”. A vida é recomposta pela alegria ao raiar do dia, com a chegada da luz, o corpo salta, vive, e tudo se recompõe.

Após esse momento, o eu lírico exalta todas as coisas existentes ao seu redor, pois ver luz em tudo e finaliza o segundo momento com os três versos: “chupar o gosto do dia! clara manhã, obrigado, o essencial é viver!”. O verbo chupar está no sentido de aproveitar, aproveitar o máximo possível o dia proporcionado e que o mais importante de tudo é viver.

Apontamos duas fases do ser humano nesse poema. A primeira fase que se refere à escuridão é o momento em que o ser humano se encontra em grandes dificuldades, perdido em meio ao obscuro ou se fecha para se proteger, pois não se sente seguro diante da realidade em que está inserido, por isso opta em viver na escuridão. Na segunda fase, o ser humano encontra soluções para os seus problemas e não consegue se prender neles. Quer aproveitar o dia e aquilo que está ao seu redor, pois o mais importante, o mais essencial é viver e não se entregar.

Soprado a Drummond pela voz daquela sua “musa filosófica” [...], esse motivo noturno recorrente, [...], realça aliado às imagens de dissolução, desgaste, perda – para não falarmos do frio e do sono em que também se investe – sobretudo nos poemas elegíacos, a partir de *A Rosa do povo*, o tema geral da finitude da condição humana, sujeita ao tempo e à morte (NUNES, 1998, p. 264).

Os três poemas de Drummond trazem à tona vários aspectos filosóficos e literários, traduzidos em questionamentos sobre a vida, sobre a realidade e sobre as circunstâncias delas, encontrando sempre soluções diante dos problemas apresentados. Percebemos que a arte poética se relacionando com a vida, que apesar de apresentar suas mais variadas facetas nebulosas, o belo constrói sua estrutura não só das palavras que compõe o poema, mas das ações cotidianas cuja poesia é solo de nascedouro do poema.

## Considerações finais

A pesquisa em Benedito Nunes na compreensão sobre o belo, primeiramente mostrou o vínculo que há entre o filosófico e o literário na escrita desse filósofo brasileiro. Essa relação foi demonstrada pelos filósofos aqui apresentados: Platão, Aristóteles e Heidegger e no campo da literatura com Carlos Drummond. A poesia está para a filosofia e esta para aquela como duas mãos que se tocam mutuamente. Essa dialética conduz-nos a um pensamento poético e a uma poesia pensante. Esse movimento ininterrupto precisa ser re/descoberto para permitir compreender a poesia como *poiesis* assim como a filosofia tem se esforçado para ser. Benedito Nunes nos ensina através de seus textos, particularmente com o *Crivo de papel*, estabelecer a relação da filosofia com a poesia ou do pensamento com a poesia de modo que habitemos a *poiesis* como lugar onde se emerge o belo.

Assim, chegamos a segunda compreensão objeto principal deste artigo, a compreensão do que é o belo. Pela exposição que foi feita chegamos à conclusão que o Belo é o Sensível<sup>2</sup>, o ser, que se expressa nas realidades sensíveis percebidas pelo percebedor que mantém com ele uma relação de reciprocidade. A experiência sensível do “ser-no-mundo”, na ordem do que é vivido e não apenas do que é pensado, pois a experiência perceptiva do corpo pode ser considerada pré-objetiva. Isso se dá pela relação eu, o outro e as coisas em estado pré-reflexivo, admitindo uma expressão vital primordial, que desencadeia numa relação que a linguagem torna seu nascedouro.

O belo na perspectiva filosófica de Benedito Nunes não consegue ser descrito em sua totalidade pelas palavras, pois são aproximativas. O belo é vivência das realidades sensíveis como descritas pelos poemas de Drummond. Fala-se de uma realidade que se traduz nas pala-

<sup>2</sup> Não confundir Sensível com aspectos subjetivos, mas na esteira de Heidegger como algo ontológico voltado para a relação intrínseca que se estabelece entre os entes.

bras, mas que ao mesmo tempo que desvela tal realidade ele se vela novamente. Nem mesmo a interpretação consegue cumprir seu papel de trazer plena luz às realidades expressas.

A partir da visão de Benedito Nunes entendemos que o belo se desenvolve na linguagem poética e que ela se traduz e está relacionada com a vida, com o ser humano, com as coisas, e com tudo aquilo que se faz presente ao nosso redor. As três poesias selecionadas: *O sobrevivente*, *Explicação* e *Passagem da noite* apresentam em toda a sua extensão o belo.

Portanto, ao chegarmos ao fim textual deste artigo procuramos responder ao problema desta pesquisa, porém já vislumbramos um leque de possibilidades de investigação que não se reduz a este artigo. Perguntas como: por que o belo é expressão do ser? Que ser? Por que o viver é expressão autêntica do belo alcançado somente pela percepção? Para respondê-las muito pode contribuir Benedito Nunes com sua filosofia. E como a poesia e a filosofia precisam serem sempre revisitadas para compreendermos o belo que habitamos e que nos habita.

## Referências

- ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. 21ª ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2000.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Alguma poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- BOSI, Alfredo. *Histórica concisa da literatura brasileira*. 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 1975.
- GREUEL, Marcelo da Veiga. Da “teoria do belo” a “estética dos sentidos”: Reflexões sobre Platão e Friedrich Schiller. *Anuário de Literatura* 2, pp. 147-155, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. “... poeticamente o homem habita...”. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002c, p. 165-183.
- MAGALHÃES, Antonio. *Partilhas do saber: diálogos entre filosofia e literatura*. Revista Páginas de Filosofia, v.1, n.2, p. 47-59, jul/dez 2009.
- MEDEIROS NUNES, Yamille Fragoso de. *A obra de arte na filosofia de Martin Heidegger*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Estadual de Paraíba, Centro de Educação, 2014.
- NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. 2ª ed. Editora Ática: São Paulo, 1998.
- NUNES, Benedito. *Heidegger e a poesia*. *Natureza Humana* 2(1):103-127, 2000.
- SANTOS, Natália Gonçalves de Souza. Pólos de oposição na poesia drummondiana: uma leitura do poema “passagem da noite”. *Revista Travessias*, v. 1, n. 1, 2007.
- VIANA, Carlos Augusto (2017). Presença do cotidiano e crítica social em Carlos Drummond de Andrade. Disponível em: <file:///D:/TCC%20Michele/Boa%20para%20a%20an%C3%A1lise%20e%20para%20pega%20parte%20te%C3%B3rica%20%20O%20Marrare.html>. Acesso em: 18. maio. 2019.

## Sobre os autores

### José Roberto Gomes

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2019). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2016). Especialista em Psicopedagogia (2013). Graduado em Filosofia (2011). Bacharel em Teologia (2012). Formação em fundamentos da Psicanálise (2021). Professor efetivo da Universidade

Federal do Amazonas – Campus Humaitá. Atua na área de Filosofia e Legislação do Ensino Básico. Pesquisa a Filosofia de Merleau-Ponty. Participa do grupo de pesquisa da Filosofia da Percepção (UFPB) e do grupo de estudos e pesquisa em Filosofia Arandu. Leciona disciplinas de Filosofia e Legislação do Ensino Básico.

**Michele Menezes da Silva**

Graduada em Letras pela Universidade Federal do Amazonas. Participa do grupo de estudos e pesquisa em Filosofia Arandu.

Recebido em: 20.04.2021

Received: 20.04.2021.

Aprovado em: 02.08.2021

Approved: 02.08.2021.

## 'Só se sente nos ouvidos o próprio coração'

'You only sense your own heart in your ears'

Jovelina Maria Ramos de Souza

<https://orcid.org/0000-0002-1249-1068> - E-mail: [jovelinaramos@gmail.com](mailto:jovelinaramos@gmail.com)

### RESUMO

Clarice Lispector, em *Uma aprendizagem* ou *O livro dos prazeres*, resgata elementos da mitologia grega na composição dos protagonistas de sua trama, como uma alusão direta ao canto XII da *Odisseia*, em que Odisseu escapa a sedução do canto das sereias amarrando-se ao mastro do navio. No drama clariciano, a busca de si, a partir do outro, é o elo que tanto une e separa, como inverte a ordem dos personagens homéricos, sendo Loreley, a sereia que ensina seus encantamentos a Ulisses, o professor de filosofia, que se transforma de sedutor em aprendiz. Para entender o matiz poético-filosófico do processo de reconhecimento da consciência que emerge e se recompõe dos dois personagens, proponho revisitar a análise de Benedito Nunes, em *O drama da linguagem* e *O dorso do tigre*.

**Palavras-chave:** Busca de si. Desejo. Paixão. Benedito Nunes. Clarice Lispector.

### ABSTRACT

In *An Apprentice or the Book of Pleasures* Clarice Lispector employs elements of Greek Mythology in the composition of the protagonists of her drama, as we can see in the direct allusion of *Odyssey XX*, where Odysseus escapes the seduction of the siren's songs by binding himself to the masthead of his ship. In the claretian drama, the search for the self, starting from the other, is the link that both unites, divides, and reverses the Homeric characters, being Loreley the siren who teaches her charms to Ulisses, the teacher of philosophy, who thus turns from seducer to apprentice. To comprehend the poetic-philosophical core of the process of recognition of the

consciousness of both characters that surfaces and then is recomposed, I shall revisit the analysis made by Benedito Nunes in both *O Drama da Linguagem* and *O Dorso do Tigre*.

**Keywords:** Search for the Self. Desire. Passion. Benedito Nunes. Clarice Lispector.

## Introdução

Homenagear um mestre querido desperta as paixões mais diversas, e nada melhor para isto do que falar de amor, sob o viés da filosofia e da literatura. A retomada de *Uma aprendizagem* ou *O livro dos prazeres*, de Clarice Lispector, representa a possibilidade de elaborar reconhecimentos, que me permitem recepcionar a mitologia grega, na concepção dos personagens Loreley e Ulisses. Para Nunes (1989, p. 99), Clarice constrói os protagonistas de *O livro dos prazeres*, permeados por um conflito existencial, em que se pode observar:

Autoconhecimento e expressão, existência e liberdade, contemplação e ação, linguagem e realidade, o *eu* e o mundo, conhecimento das coisas e relações intersubjetivas, humanidade e animalidade, tais são os pontos de referência do horizonte de pensamento que se descortina na ficção de Clarice Lispector, como a *dianoia* intrínseca de uma obra, na qual é relevante a presença de um intuito cognoscitivo, espécie de *eros* filosófico que a anima.

Nunes observa que, na tessitura de *O livro dos prazeres*, Clarice utiliza alternadamente, dois recursos discursivos. O primeiro deles é o “monólogo interior”, como a expressão do pensamento (*dianoia*), elemento vastamente encontrado, na maioria de seus romances. O mais interessante é como o sentido dado pela escritora ao diálogo interior, se aproxima da definição dada por Sócrates a Teeteto, quando questionado sobre o que seria o pensar (*dianoeisthai*), em *Teeteto* 189e-190a:

A um discurso que a alma (*psykhen*) discorre consigo mesma acerca das coisas que examina. Digo-te isto como se não soubesse, pois esse é o modo como a alma se me apresenta quando pensa (*dianooumene*): não faz mais do que dialogar (*dialegesthai*), perguntar (*erotosa*) e responder (*apokrinomene*) a si próprio tanto ao afirmar como ao negar. Mas, quando chega a algo definido, seja devagar, seja de repente, lança-se sobre isso, e afirma-o sem vacilar. É a isso que chamamos sua opinião. De modo que, sem dúvida, chamo opinar a fazer um discurso, e à opinião um discurso dito e dirigido não a outra pessoa, em voz alta, mas em silêncio a nós mesmos.

Na narrativa de *Uma aprendizagem*, o pensamento silencioso se insere no contexto de um “romance psicológico” ou de uma abordagem existencial, envolvendo o processo de introspecção de Lóri, na dimensão mais profundo de si, no sentido de reconstituir sua própria existência. O movimento incessante do pensamento da personagem, entre certezas e incertezas, é realizado com a mínima interferência de um interlocutor externo, seja ele Clarice ou o leitor do romance. Neste exercício solitário de reflexão, Lóri mostra pressa em se encontrar, e deixar o mundo que ela desconhece entrar dentro dela, pois “[...] havia alguma coisa que ela precisava saber e experimentar, e não estava sabendo e nunca soubera” (LISPECTOR, 2011, p. 63). Para a protagonista do drama clariciano, ter o domínio de si, se assemelha a um “estado de graça”, uma espécie de potência que lhe dá a lucidez necessária e lhe possibilita ter o domínio de sua até então desconhecida existência: “Só quem já tivesse estado em graça, poderia reconhecer o que ela sentia. Não se tratava de uma inspiração, que era uma graça especial que tantas vezes acontecia aos que lidavam com arte” (LISPECTOR, 2011, p. 134).

A busca do sentido de si, é um fator determinante, na narrativa perpassada por uma abordagem existencialista, de *Uma aprendizagem*. Observando a oscilação entre “unidades monológicas” e “unidades dialogais”, Nunes infere (1989, p. 79): “aquela são mais numerosas no começo; estas, mais frequentes à medida que o romance se desenvolve, predominam no final”, ilustrando o processo de aprendizagem de Lóri e sua capacidade de extrapolar os limites do diálogo consigo própria, para dialogar com Ulisses, a outra parte de si, com quem pretende estreitar a afinidade, em meio a alteridade.

Nos diálogos platônicos, a proposição da reflexão silenciosa da alma consigo mesma, é fundamentada em um argumento epistemológico, no *Teeteto*, e de natureza onto-epistemológica, no *Sofista*, ambos demarcando o movimento investigativo da alma, questionando e respondendo a si mesma, sustentando e se contrapondo às suas próprias opiniões. Neste jogo discursivo, a princípio silencioso, a faculdade cognitiva se manifesta, por meio de um pensamento que expressa sua voz, assumindo a forma de um diálogo e não mais a de um monólogo, como o diálogo que Lóri quer travar com Ulisses, após o processo de imersão em busca de sua identidade. Na escrita platônica, um aspecto importante e necessário a se destacar, é a aguçada perspicácia do filósofo para analisar a estrutura dialógica no todo, mantendo-se atento ao jogo de perguntas e respostas, no sentido de fornecer ao leitor, o justo entendimento, seja acerca da intenção do personagem que questiona, seja daquele que emite a resposta devidamente calculada pelo escritor, não deixando sua atenção de fixar meramente no jogo de cena realizado pelos protagonistas de seu drama filosófico, como pondera Trabattoni (2010, p. 20):

O resultado do texto é sempre a soma desse entrelaçamento; e pode acontecer, com grandes chances, que a contribuição do interlocutor seja pouco relevante, podendo também acontecer (e com chances ainda maiores), que o sentido de um determinado desenvolvimento dialógico ultrapasse largamente as asserções dos dialogantes.

A compreensão dos diálogos platônicos e dos romances claricianos, implica em um exercício de percepção do jogo discursivo entre os personagens, afixados em dois modos distintos de percepção do mundo, o filosófico e o poético, a julgar que o debate sobre a existência remete a uma narrativa de natureza filosófica, apesar de a romancista não ser reconhecida como filósofa, nem o filósofo ser considerado originariamente como poeta, no entanto não se pode negar que ambos utilizam em sua escrita, dois gêneros narrativos afins, o filosófico e o poético. Na intrincada trama tecida por Platão e Clarice Lispector, se pode antever a atenção cuidadosa dos autores com o conjunto de suas obras, nada parece lhes escapar, escrevem como se supusessem a intenção do leitor em concentrar um interesse maior em determinados temas, enquanto não se deixa afetar com a mesma intensidade por outros. No contexto da psicologia platônica, *eros* é a representação do movimento da alma, se movendo entre as três dimensões de desejo e prazeres; na ficção de Clarice representa o processo de autoconhecimento dos personagens.

## O canto e o encanto das sereias

Retomando a concepção de *eros* afixada por Nunes (1989, p. 99), como o elemento impulsionador de um ato de pensamento (*dianoia*), se percebe que em *O livro dos prazeres*, o *eros* que instiga a reflexão, se mostra presente tanto no processo introspectivo da construção da identidade de Lóri, como na elaboração da imagem de um professor de filosofia, sustentado no estereótipo de alguém assexuado, e em conflito com sua própria existência. A busca de autoconhecimento do protagonista masculino, remete a saga de Odisseu/Ulisses, o herói em busca de si, traçada por Homero na *Odisseia*. Para complementar o confronto entre os personagens de

sua trama, Clarice centraliza na figura de Loreley, a professora primária, a representação da sereia sedutora e impulsionada pelos apetites, remetendo o leitor tanto ao episódio das sereias, no Canto XII da *Odisseia*, como ao poema de Heine, *Die Lorelei*, a sereia do Reno, cujo canto suscitava encanto e sedução, de modo similar a representação das sereias homéricas, enfeitando a todos os homens que delas se aproximam, como se pode observar no relato de Circe a Odisseu (v. 41-46):

Quem delas se acercar, insciente,  
e a voz ouvir das Sereias,  
ao lado desse homem nunca a mulher e os filhos  
estarão para se regozijarem com o seu regresso;  
mas as sereias o enfeitam com o seu límpido canto,  
sentadas num prado, e à sua volta estão amontoadas  
ossadas de homens decompostos, e suas peles marcescentes.

O cenário macabro ressalta o poder nefasto do encanto do canto das Sereias, sobre os seus ouvintes, o que leva o leitor a se questionar acerca do conteúdo de um canto, que apesar de seu encanto, é marcado pela fatalidade. No mito homérico, a sedução das Sereias não é de natureza sexual, o límpido canto entoado por elas, é permeado pela promessa de sabedoria, advindo da possibilidade de tudo saber, conforme se percebe na cena da passagem da nau do astuto Odisseu (v. 184-191), em que a sereia entoa:

‘Vem até nós, famoso Ulisses, glória maior dos Aqueus!  
Para a nau, para que nos possas ouvir! Pois nunca é  
por nós passou nenhum homem na sua escura nau  
que não ouvisse primeiro o doce canto das nossas bocas;  
depois de se deleitar, prossegue caminho, já mais sabedor.  
Pois nós sabemos todas as coisas que na ampla Troia  
Argivos e Troianos sofreram pela vontade dos deuses;  
e sabemos todas as coisas que acontecerão na terra fértil.’

Apontado em linhas gerais, o contexto da relação sedução e ilusão, antevista no discurso da sereia a Odisseu, retorno ao *Livro dos Prazeres*, na passagem em que Clarice Lispector, por meio do personagem Ulisses, realiza a associação do nome de Loreley a persona do poema *Die Lorelei*, escrito por Heine em 1823 e publicado em 1824, cujo narrador reforça a imagem da sereia como a mescla entre sedução e destruição, afastando-se da concepção de saber, presente em Homero:

Eu não sei o sentido  
De tristeza tão assaz  
Por um conto de tempo ido  
Que significado a mim não traz.  
O ar fresco e profundo,  
O Reno manso a fluir;  
Das montanhas cintila o cimo;  
Da tarde do sol, o luzir.  
A mais bela moça sentada  
Em maravilhoso lugar,  
Seu cabelo dourado penteia,  
Com o ouro dos adornos a lampear.  
Ela alisa louras cãs caídas aos ombros  
E canta uma canção que alicia,  
Há um assombro

Em sua poderosa melodia.  
O navegante no pequeno navio,  
Capturado por selvagem dor,  
Não divisa o recife rochoso,  
Só visa à face superior.  
Creio, as ondas hão de arrastar  
Ao fundo, navegante e barco  
Eis o que, com seu cantar,  
Lore-ley leva a ato.<sup>1</sup>

No poema de Heine reverbera o som do canto da sereia de Homero, mas também os vestígios da lenda de Lorelei, popularizada por Brentano (1801), em que uma jovem traída pelo amante, é aprisionada em um mosteiro acusada da prática de bruxaria, insatisfeita com a situação, ela salta do alto de um rochedo em direção às profundezas do Reno. Heine recepciona as duas narrativas, em *Die Lorelei*, no entanto potencializa o poder de sedução do canto de Lorelei, aproximando-se da tradição homérica, conforme assinala Brisson (1998, p. 593), “Lore-Ley” é a figura alegórica de uma musa romântica capaz de fascinar, mas cujo canto deve ser temido, pois é justamente ele que faz esquecer a realidade”. Meneses (2020, p. 87), por sua vez, destaca que no poema de Heine aparece

as grandes invariantes do mito das Sereias: a mulher associada a um canto que fascina, a atração que leva à morte, a sedução. E aquilo que se foi agregando ao longo do tempo, no recorte das narrativas folclóricas: os longos cabelos louros, o pente de ouro, o ato de pentear-se enquanto canta.

No entanto, Heine não relaciona a figura da sereia com a concepção de saber, o atrativo com que as sereias tentam seduzir Odisseu. Na representação da persona de seu poema, Heine mescla a imagem da sereia e a da jovem do Reno, reforçando o seu poder de causar medo e dor, aliado à sua falta de compaixão por aqueles que se deixam encantar pelo seu canto enganador e causador de fatalidades, conforme destaca Brisson (1998, p. 595):

A Lorelei só seduz realmente aqueles que, vagando pela vida, pelos bosques, ou pelas águas, não tiveram coragem de fechar os olhos ou os ouvidos para ela, como os marinheiros de Ulisses [...] Lorelei é um avatar romântico e ocidental de um mito universal e intemporal: o da atração e repulsa que presidem a escolha e em particular o compromisso amoroso. Lorelei, mulher fatal, assassina de si mesma, é uma figura alegórica dessa dualidade da escolha.

Na composição de Loreley, Clarice resgata a ambiguidade com que a sereia é representada nos mitemas de Homero e Heine, reunindo na sua natureza, beleza, sedução, boa capacidade de expressão, dotando-a também de características concernentes a uma alma apaixonada, como arrebatamento, desassossego, insegurança, elementos que a levam a mergulhar no mais profundo de si, para tentar superar seus conflitos existenciais. Para Nunes (1998, p. 298), nos personagens de Clarice, a vida introspectiva, longe de levar ao autoconhecimento, se transforma na alienação da consciência de si, resultando em um fracasso da linguagem, uma

<sup>1</sup> “Ich weiss nicht, was soll es bedeuten,/ Dass ich so traurig bin;/ Ein Märchen aus alten Zeiten,/ Das kommt mir nicht aus dem Sinn./ Die Luft ist kühl, und es dunkelt,/ Und ruhig fließt der Rhein;/ Der Gipfel des Berges funkelt/ Im Abendsonnenschein./ Die schönste Jungfrau sitzet/ Dort oben wunderbar,/ Ihr goldnes Geschmeide blitzet,/ Sie kämmt ihr goldenes Haar./ Sie kämmt es mit goldenem Kamme,/ Und singt ein Lied dabei;/ Das hat eine wundersame,/ Gewaltige Melodei./ Den Schiffer im kleinen Schiffe/ Ergreift es mit wildem Weh;/ Er schaut nicht die Felsenriffe/ Er schaut nur hinauf in die Höh./ Ich glaube, die Wellen verschlingen/ Am Ende Schiffer und Kahn;/ Und das hat mit ihrem Singen/ Die Lorelei getan” (HEINE, s/d. p.109). Tradução do alemão de Roberto Saraiva Kahlmeyer-Merten. Disponível em: <http://literaturavivencia.blogspot.com/2012/09/traducao-do-poema-loreley-de-heinrich.html>. Consultado em: 23.jan.2021.

vez que a voz interior (monólogo) deixa de dizer o indizível, para se tornar uma voz reconstruída (diálogo), sustentada pelo espírito agonístico, e, portanto, desprovida da magia da narrativa original, mas apontando novas possibilidades interpretativas:

Em *O livro dos prazeres*, a meditação apaixonada, feita de súbitas iluminações, se produzem de maneira recíproca, provocando o movimento dubitativo, dramático, de uma escrita errante, autodilacerada, à procura de sua destinação, impelida pelo vago objeto do desejo, que desce ao limbo da vida impulsiva para subir a uma forma de improviso intérmino, no qual parece abolir-se a distinção entre prosa e poesia, e que, fluxo verbal contínuo, sucessão de fragmentos da alma e do mundo, já não pode mais receber a denominação de conto, romance ou novela – improviso porque densenrolado tal o *improptu* musical, ao leio de múltiplos temas e motivos recorrentes (autoconhecimento, expressão, existência, liberdade, contemplação, aço, inquietação, morte, desejo de ser, identidade pessoal, Deus, o olhar, o grotesco e o escatológico). (NUNES, 1998, p. 299).

O processo criador de Clarice comporta um jogo de linguagem envolvendo os mais variados componentes, a falta de sincronia no tratamento dos temas abordados pela romancista, leva Nunes (1998, p. 299) a caracterizar sua escrita como “um modo esquizoide de escrever”. O tensionamento e a intersubjetividade fazem parte da estratégia discursiva da escritora, dado sua habilidade em reunir discursos e concepções de mundo dissonantes ao longo de sua trama. Freitag (2014, p. 84), observando a congruência entre o “eu” e o “outro”, representados na tentativa de Lóri demarcar sua identidade (o eu), na relação de afinidade mantida com Ulisses (o outro), assevera sobre *O livro dos prazeres*, “trata-se, neste caso, de um verdadeiro romance de introversão, que relata o esforço bilateral de ambos, de construir uma subjetividade, em que o Eu de Lóri em face do Outro (Ulisses) não seja aniquilado, mas consolidado” (FREITAG, 2014, p. 84). Em Clarice, a busca de identidade não representa um processo de dissolução do eu, a inserção da alteridade no processo da tomada de consciência de si, torna possível manter a afinidade na disparidade, como Lóri, provida do desejo de “buscar na intersubjetividade, o crescimento do EU em confronto com outro EU que lhe permitirá encontrar a felicidade plena, a dois” (FREITAG, 2014, p. 87).

## Eu, caçador de mim

O voltar-se para si, vivenciado por Lóri, a leva a se deparar com algo jamais experimentado por ela antes, a solidão de si mesma e a ausência do outro (Ulisses). O procedimento de “aprendizagem” nos mistérios do amor no qual se encontra submersa, reformula seu próprio modo de se ver e a impulsiona a experimentar novas concepções de mundo, aos quais não estava habituada, aspecto que a incomoda e amplia sua sensação de estar só diante do desconhecido. Loreley se vê tomada, pelo que Nunes (1998, p. 292) aponta como sendo um traço peculiar de Clarice, na tessitura de seus personagens, situá-los “centrados na experiência interior, na introspecção, nos estados de consciência individual”. A dor de estar só acentua sua carência de Ulisses, fazendo-a se questionar acerca do real motivo de ele abandoná-la, e a medir a intensidade de seu afastamento, seria talvez “como se cortasse de uma vez para outra o vínculo? E ambos ficassem em liberdade um do outro?” (LISPECTOR, 1998, p. 109). O intenso sofrimento experimentado por Lóri, ao se deparar com a ausência de Ulisses, inicialmente não lhe permitem associar que ela “já estava” começando a sentir os efeitos do amor direcionado a ele. No entanto, ela associa a carência ao desejo de saciar algo nunca partilhado por eles antes: “Às vezes de noite acordava em sobressalto, sentindo a falta de Ulisses, como se tivesse alguma vez dormido com ele. E não conseguia readormecer porque o desejo de ser possuída por ele vinha forte demais” (1998, p. 109).

A única certeza de Lóri, ao se ver tomada pelos efeitos da ausência de Ulisses, era saber “que se de algum modo lhe manifestasse que já o desejava forte demais, ela reconheceria que era simples desejo e recusaria” (LISPECTOR, 1998, p. 110). A solidão de Loreley, ao mesmo tempo lhe dava a certeza de desejar com toda intensidade unir-se a Ulisses e a incerteza quanto a sua capacidade em seguir sozinha, até ela se aperceber, que talvez “ele tivesse desaparecido para que ela aprendesse sozinha” (1998, p. 114). É quando se dá conta que a paixão causa sofrimento, por abalar os sentidos e as certezas dos amantes, gerando nela, o desejo de “destruir a si mesma que era a fonte daquela paixão” (1998, p. 114). Atordoada pela potencialidade das paixões que afloram nela, liga para Ulisses e diz: “Que é que eu faço, é de noite e eu estou viva. Estar viva está me matando aos poucos, e eu estou toda alerta no escuro” (1998, p. 115). Ao ouvir ele pedir a ela que aguarde, a inquietação acalma e a leva a se dar conta de que a certeza de estar viva, lhe dá a serenidade que necessitava, para dar continuidade ao instigante processo de descoberta de sua própria existência. A descoberta do amor torna possível a compreensão de “como a dor era mais suportável e compreensível” (1998, p. 118), quando alguém se encontra nutrido de vida:

Iniciada, pressentia a mudança de estação. E desejava a vida mais cheia de um fruto enorme. Dentro daquele fruto que nela se preparava, dentro daquele fruto que era suculento, havia lugar para a mais leve das insônias diurnas que era a sua sabedoria de bicho acordado: um véu de alerteza, esperta bastante para apenas pressentir. Ah pressentir era mais ameno do que o intolerável agudo do bom. E que ela não se esquecesse, naquela sua fina luta travada, que o mais difícil de se entender era a alegria.

Acalmada a selvageria das paixões, o encantamento trazido pelo amor dá a Lóri a sensação de felicidade, afastando de sua alma o acorde dissonante que insistia em dominar seus pensamentos. A percepção de que viver é um ato solitário, aquietou seus ânimos, a leva a ultrapassar seus limites, mantendo a calma de quem não tem pressa em esperar, com o olhar atento a novas concepções de mundo. Nesta nova etapa de sua vida, “encontrava-se com Ulisses, na sua busca viajava dentro de si bem longe. E então veio finalmente o dia em que ela soube que não era mais solitária, reconheceu Ulisses, tinha encontrado o seu destino de mulher” (LISPECTOR, 1998, p. 119-120). A sensação de calma absoluta, a leva a se dar conta de sua lucidez, despertando nela o desejo de continuar mais um tempo sem Ulisses, “para poder aprender sozinha a ser” (1998, p. 122). Neste estágio do processo de aprendizagem de Lóri, ela tanto mostra estar consciente de sua existência individual, como do desejo ardente de sentir a presença da outra parte de si, de “absorver Ulisses todo. Essa vontade dela ser de Ulisses e de Ulisses ser dela para uma unificação inteira era um dos sentimentos mais urgentes que tivera na vida”. (1998, p. 122).

Após se encontrar consigo mesma, Lóri anseia pelo reencontro com o outro, no entanto resguardando sua identidade. O impulso inicial, perpassado pelo desejo de se fundir no outro, já não faz parte de sua nova condição de vida, a personagem finalmente parece entender que seu existir depende apenas dela, e não mais da expectativa de aprovação de Ulisses. A angústia de viver a leva a permanecer atenta, de modo a não deixar o seu eu se diluir no outro. A escrita vertiginosa de Clarice, envolve a personagem em um turbilhão de emoções, mas concedendo a ela, o direito de se manter plena, pois mesmo admitindo a carência de Ulisses, consegue expressar a ele a necessidade de se manter sozinha por mais um tempo. A entrega de um ao outro, se assemelha “a entrega de dois mundos incognoscíveis feita com a confiança com que se entregariam duas compreensões” (1998, p. 78), cada um deles preservando a própria identidade, no sentido de resguardar, ou até mesmo encontrar um consenso, entre o amor nutrido por si próprio e o amor direcionado ao outro.

O jogo linguístico de Clarice, na narrativa de *O livro dos prazeres*, às vezes coloca o leitor diante de uma espécie de simbiose entre a figura do narrador do drama e a expressão do pensamento do personagem. A se julgar o narrador como o autor, a mescla entre a narrativa mimética sobre a concepção de mundo dos personagens, e o modo como a romancista concebe o mundo real se amplia ainda mais. As questões de natureza psicológica e existencialista expostas na fala dos personagens, parecem representar o próprio modo de Clarice olhar para si e para o outro, buscando dar um sentido que seja capaz de expressar, por meio da ficção, a sua própria concepção de mundo. Na sua escrita, aponta Nunes (1998, p. 299), retomando a noção de “cisão vertiginosa do sujeito” de Barthes (1987, p. 79), como se em Clarice houvesse “o desdobramento da consciência reflexiva, mas que funda a ficção e, juntamente com ela, o fictício da identidade do narrador que se refere”. A visão de uma concepção existencialista de mundo presente na discursividade de Loreley e Ulisses, parece resultante de uma profunda inquietação de Clarice, e de sua necessidade de esclarecer suas dúvidas existenciais.

A mesma percepção pode se estender ao jogo de sedução entre Loreley e Ulisses, marcado por uma abordagem de natureza psicológica, envolvendo a autorreflexão, o desejo de revelação e descoberta do próprio eu, o anseio de libertar-se de valores preconcebidos, aspectos devidamente detectados pelo leitor, em diversos momentos da trama de *O livro dos prazeres*, dentre os quais destaco o diálogo entre os protagonistas acerca do significado do nome de Loreley, em que Clarice faz uma alusão explícita ao eu poético do poema de Heine:

U: [...] É uma pena que seu apelido seja Lóri, porque seu nome Loreley é mais bonito. Sabe quem era Loreley?

L: Era alguém?

U: Loreley é o nome de um personagem lendário do folclore alemão, cantado num belíssimo poema por Heine. A lenda diz que Loreley seduzia os pescadores com seus cânticos e eles terminavam morrendo no fundo do mar, já não me lembro de mais detalhes. Não, não me olhe com esses olhos, culpados. Em primeiro lugar, quem seduz você sou eu. Sei, sei que você se enfeita para mim, mas isso já é porque eu seduzo você. E não sou um pescador, sou um homem que um dia você vai perceber que ele sabe menos do que parece, apesar de ter vivido muito e estudado muito [...]. (1998, p. 98).

A passagem é de fundamental importância para o viés interpretativo que proponho, a começar pelo jogo de linguagem, em que o alguém, a sereia, permite contrapor o elemento ausente, o ninguém, modo como o intrépido Odisseu se apresenta ao ciclope Polifemo. No jogo cênico entre Ulisses e Loreley, em *O livro dos prazeres*, Clarice realiza a inversão de papéis: o alguém, Loreley, não seduz, é seduzida, contudo não se deixa abater por seu algoz; enquanto o ninguém, Ulisses, seduz, como a sereia, no entanto “sofrendo de vida e de amor” (1998, p. 159). Na sua narrativa, Clarice aos poucos transmuta a esfera do desejo, deslocando-a de uma atração meramente sexual para estendê-la a necessidade de autoconhecimento, não mais afixado em Ulisses, mas estendendo-a a Loreley, sendo ele, inicialmente, o condutor do processo reflexivo, que ela inicia, na busca de compreensão de si mesma. Neste sentido, o desejo de saber emana de Ulisses e atinge Loreley, que se deixa encantar pela possibilidade de ser rever e ao próprio mundo, se deixando seduzir pelo roteiro proposto por Ulisses, como se ele fosse a própria representação da Sereia, que encanta o ouvinte com seu canto e seu saber, conforme expõe Blanchot (2005, p. 3):

As Sereias: consta que elas cantavam, mas de uma maneira que não satisfazia, que apenas dava a entender em que direção se abriam as verdadeiras fontes e a verdadeira felicidade do canto. Entretanto, por seus cantos imperfeitos, que não passavam de um canto ainda por vir, conduziam o navegante àquele espaço onde o cantar começava de fato. Elas não o

enganavam, portanto, levavam-no realmente ao objetivo. Mas, tendo atingido o objetivo, o que acontecia?

No caso da analogia entre Ulisses e a Sereia, o seu canto insólito não vai revelar verdades a Loreley, mas lhe possibilita buscar dentro do que há de mais recôndito nela, um novo modo de se ver, de se ouvir, de desvelar desejos que jamais imaginou ter e ser capaz de expressá-los. Ulisses indica o caminho, contudo o compromisso de realizar o processo de interiorização a procura de si própria, cabe apenas a Loreley. Somente ela pode sair de si e ir além de si, em outras palavras, superar a imagem da sereia sedutora e movida por uma pulsão sexual para descobrir o amor e seus efeitos sobre si e sobre o outro, que também pode ser pensado como sereia, pela sua capacidade de conduzir Lóri, para uma dimensão ainda desconhecida para ela, que é se pensar enquanto um ser pensante e voluntariamente responsável por suas próprias ações. O desagregamento do outro é fundamental no aprendizado de si:

Quando estou só, não sou eu que estou aí e não é de ti que fico longe, nem dos outros, nem do mundo. Não sou o indivíduo a quem aconteceria essa impressão de solidão, esse sentimento dos meus limites, esse tédio de ser eu mesmo. Quando estou só, não estou aí. Isso não significa um estado psicológico, indicando o desaparecimento, a supressão desse direito de sentir o que sinto a partir de mim mesmo como de um centro. O que vem ao meu encontro não é que eu seja um pouco menos eu mesmo, é que existe “atrás do eu”, o que o eu dissimula para ser em si. (BLANCHOT, 1987, p. 253).

Retomo Blanchot, para mostrar o quanto existir implica em um ato solitário. Avaliar a própria existência não significa a dissolução do existir, mas antes a capacidade de resistência diante da descoberta de um outro eu em si mesmo, que no caso de Loreley não leva diretamente a um nós, como cogitou inicialmente, mas a afirmação da individualidade de duas existências marcadas pela intencionalidade de interagir entre si. O debate existencialista, conforme venho enfatizando ao longo de minha análise, é um elemento constantemente presente na estrutura discursiva dos personagens de Clarice Lispector, contudo não se pode confundir a afinidade da escritora com as questões concernentes a filosofia da existência, com o seu próprio modo de produção literária. Benedito Nunes ressalta tal aspecto, em *O drama da linguagem*, apontando que a presença de um discurso sobre a existência, não significa atribuir que a autora recepcione, na sua obra, algumas vertentes do existencialismo, e que estes pressupostos venham a determinar toda sua escrita. Pelo contrário, no contexto de seus romances e contos, a temática existencialista pode ser pensada como uma concepção do seu próprio mundo, sem, contudo, ser identificada a uma filosofia existencialista:

A divergência está na *perspectiva mística* que prevalece afinal e redimensiona os nexos temáticos formadores da *concepção do mundo* de Clarice Lispector – nexos que começam a ser repensados e desfeitos, em *O livro dos prazeres*, “romance de romances”, como o denominamos, onde a temática da obra refluí, para ser avaliada e suspensa a uma negação iminente que ameaça rompê-la. (NUNES, 1989, p. 100-101).

Na concepção de seus personagens, Clarice claramente expõe o conflito entre a interiorização da consciência reflexiva e a exteriorização da existência que leva a própria desagregação do eu. A polarização que marca o intenso desejo de ser do navegante e da sereia, resulta em uma dicotomia, o processo da busca de si no outro, complementado pela busca do outro em si, visualizado no diálogo entre Loreley e Ulisses, ao final de *O livro dos prazeres*:

L: Não encontro ainda uma resposta quando me pergunto: quem sou eu? Mas acho que agora sei: profundamente sou aquela que tem a própria vida e também a tua vida. Eu bebi a nossa vida.

U: Mas isso não se pergunta. E a pergunta deve ter outra resposta. Não se faça de tão forte perguntando a pior pergunta de um ser humano. Eu, que sou mais forte que você, não posso me perguntar “quem eu sou” sem ficar perdido. (1998, p. 158).

O conflito existencial dos protagonistas de *O livro dos prazeres*, é marcado por um jogo linguístico, que alterna, na ordem do discurso, a forma do diálogo e a do monólogo. Os recursos dialógicos utilizados por Clarice, conduzem Ulisses e Loreley, por rumos que levam da manifestação de fala ao que é elaborado no silêncio solitário de cada um deles. Na estrutura cênica do (re)encontro entre personalidades distintas e afins, aponta Nunes (1989, p. 78), “Lori, a personagem de *Uma aprendizagem*, que conhece a extrema solidão desagregadora de G.H., encontra em Ulisses, um professor de filosofia, o interlocutor que a devolve a si mesma e à realidade”. Mas isso não significa que se possa atribuir, a presença de um conflito intersubjetivo entre ambos, posto cada um deles buscar, a seu modo, algo que vai ser encontrado em si, mas também no outro, como bem o delimita Nunes, em *O drama da linguagem* (1989, p. 79):

A ação desse romance, que ainda corresponde a uma busca, podendo ser enfeixada na trajetória que a protagonista percorre da solidão à comunhão, do auto-isolamento ao abandono na pessoa do outro que a identificará consigo mesma, põe face a face, em vez de uma protagonista e de um mediador externo, duas consciências que se reconhecem, a princípio de maneira reticente, para se comunicarem em seguida através do silêncio e da palavra, da carne e do verbo.

O *logos*, o *verbum*, a palavra, concebido desde Heráclito, como o elemento identificador de uma dualidade, o ser um ato de fala, mas também de pensamento, no drama das paixões de Clarice Lispector, assume a condição de um polo catalizador de olhares e perspectivas distintas de existências, que ao longo da narrativa vão se identificando, e aos poucos se complementando.

## O silêncio de nós dois

Mas nem sempre o que se passa na esfera do pensamento é dizível ou transmissível na narrativa, como acentua o narrador: “Por mais intransmissível que fossem os humanos, eles sempre se comunicavam através de gestos, de gaguejos, de palavras mal ditas e malditas” (LISPECTOR, 1989, p. 36), entrecortadas por vazios e faltas de promessas, por um silêncio que “não deixa provas”, “que consiste em não falar dele e de adorá-lo sem palavras” (LISPECTOR, 1989, p. 37).

No contexto de *Uma aprendizagem*, o silêncio não exige respostas, é um estado de quietude, marcado pela suspensão de julgamento e da necessidade de justificativas, como na representação de Odisseu, silenciando para si mesmo, o som do canto e o doce encanto das sereias, movido pelo desejo de ouvi-las, e com elas aprender o que prometem lhe ensinar. Clarice resgata a tensão instaurada na estrutura psíquica de Odisseu, diante da possibilidade de vir a morrer, se se deixar escutar e encantar pelas sereias, do seguinte modo:

O coração tem que se apresentar diante do Nada sozinho e sozinho bater em silêncio de uma taquicardia nas trevas. Só se sente nos ouvidos o próprio coração. Quando este se apresenta todo nu, nem é comunicação, é submissão. Pois nós não fomos feitos senão para o pequeno silêncio, não para o silêncio astral. (LISPECTOR, 1989, p. 38).

Manter o silêncio representa um ato de coragem, em preservar o abandono, sem permitir que os ruídos do pensamento (*dianoia*), o monólogo da alma consigo mesma, e os sons das palavras, a manifestação da voz no diálogo (*dialogos*), sejam afetados pelos mais variados

sons externos. O silêncio também implica na possibilidade de silenciar os sons das palavras, enquanto se ouve as batidas, à primeira vista imperceptíveis, do próprio coração. Para a Clarice de *O livro dos prazeres*, o silêncio implica em lidar com a dor do próprio desagregamento de si, dada a condição de que a dor de existir não pode ser negada ou silenciada. Silenciar significa represar a dor em si mesmo, sem qualquer mediação externa, que a leve a ser internalizada, com graus distintos de intensidade. É preciso vivenciar a dor no seu extremo e o atordoamento que ela gera, para aprender a apaziguá-la, e se dar conta de sua própria humanidade:

O que também salvara Lóri é que sentia que se o seu mundo particular não fosse humano, também haveria lugar para ela, e com grande beleza: ela seria uma mancha difusa de instintos, doçuras e ferocidades, uma trêmula irradiação de paz e luta, como era humanamente, mas seria de forma permanente; porque se o seu mundo não fosse humano ela seria um bicho. Por um instante então desprezava o próprio humano e experimentava a silenciosa alma da vida animal. (p. 43).

O silenciamento da dor, experimentado por Lóri, a leva a se tornar consciente de que é inerente ao ser humano, o ter em si uma inteligência da qual não se possui o devido entendimento, o ser afetado por uma loucura ou um incômodo, que não é patológico, e que mesmo sem ser um transtorno psiquiátrico, deixa os ânimos exaltados, quando a inquietação lhe acomete.

Na trama clariciana, toda a angústia da espera do outro, do abandono de si, concentrada por Homero em Penélope, passa a ser centralizada em Ulisses, que deseja ouvir e se deixar seduzir, pelo canto e pelo encanto de Loreley, enquanto a espera pacientemente, a encontrar o rumo de si:

Lóri: Uma das coisas que aprendi é que se deve viver apesar de. Apesar de, se deve comer. Apesar de, se deve amar. Apesar de, se deve morrer. Inclusive muitas vezes é o próprio apesar de que nos empurra para a frente. Foi o apesar de que me deu uma angústia que insatisfeita foi a criadora de minha própria vida. Foi apesar de que parei na rua e fiquei olhando para você enquanto você esperava um táxi. E desde logo desejando você, esse teu corpo que nem sequer é bonito, mas é o corpo que eu quero. Mas quero inteira, com a alma também. Por isso, não faz mal que você não venha, esperarei enquanto for preciso. (LISPECTOR, 1998, p. 26).

Lóri submerge no seu processo de aprendizagem, com uma certeza, a de que Ulisses a esperaria, apesar de. Ele parece amá-la, no seu desejo de abrandar nela, a selvageria das paixões. Ela parece amá-lo, no seu desejo de renunciar aos desejos selvagens, para descobrir outro modo de amar, apesar de. A ambiguidade é um fator determinante nos dois personagens, ambos cultivam o amor, como um desejo de complementação, a ser buscado no outro, como no mito platônico do andrógino, no *Banquete*. O mais extraordinário, para um leitor de Platão, é reconhecer, na representação de Clarice acerca da impetuosidade das paixões e da ambiguidade da natureza do psiquismo humano, a imagem platônica da parelha alada do *Fedro*, registro talvez de um diálogo, que a autora guardou na memória, entre ela e o amigo filósofo que inspirou a construção do personagem Ulisses, José Américo da Motta Pessanha, levando-a a associar a estrutura psíquica de Lóri, ao cavalo preto selvagem:

Existe um ser que mora dentro de mim como se fosse casa dele, e é. Trata-se de um cavalo preto e lustroso que apesar de inteiramente selvagem, pois nunca morou antes em ninguém nem jamais lhe puseram rédeas nem sela – apesar de inteiramente selvagem tem por isso mesmo uma doçura primeira de quem não tem medo: come às vezes na minha mão. Quando eu morrer, o cavalo preto ficará sem casa e vai sofrer muito. A menos que ele escolha outra casa e que esta outra casa não tenha medo daquilo que é ao mesmo tempo selvagem e suave. (LISPECTOR, 1998, p. 28).

A polaridade entre selvageria e suavidade, acentuada na imagem do cavalo preto por Clarice, no contexto platônico do *Fedro*, ou na teoria psicológica da *República*, representa a ambiguidade do psiquismo, se movendo entre ordens distintas de desejos e prazeres; enquanto para Clarice, demarca a manifestação da consciência que aprende, mostrada por meio de diálogos, que levam Benedito Nunes a considerar *O livro dos prazeres*, como uma espécie de *Einbildungroman*, que permite o reconhecimento de um aprendizado de vida: “uma conversação plena e não distorcida entre dois eu, que se revezam um para o outro na posição pessoal do tu” (LISPECTOR, 1998, p. 79), que ao final se torna um nós, contudo resguardando a identidade de cada eu.

## Considerações finais

O debate instaurado por Clarice Lispector, entre a palavra que espera e a que anseia em fazer acontecer, se move no estreitamento da esfera do poético, seu eixo de atuação, com uma percepção existencialista de mundo, recepcionada no ideário de filósofos e escritores modernistas, impulsionada sobretudo após a Segunda Guerra. A imersão da romancista em temáticas voltadas para o existencialismo não a torna filósofa, como já sustentado anteriormente, contudo seu interesse a faz se mover entre a esfera do poético e do filosófico, como acontece de modo similar em Benedito Nunes (2005, p. 292), que alternando a leitura de poetas e filósofos, “num vai e vem constante entre a imagem e a ideia, entre percepção e conceito”.

Neste incessante movimento entre o filosófico e o poético, o filósofo decifra os mistérios de Clarice, e Clarice, como uma esfinge, não revela seus enigmas, mesclando seus mistérios com os de Lorelei, como ressalta Ulisses (1998, p. 90): “Teus olhos, disse ele mudando inteiramente de tom, são confusos mas tua boca tem a paixão que existe em você e de que você tem medo. Teu rosto, Lóri, tem um mistério de esfinge: decifra-me ou te devoro”. E Clarice se faz decifrar, por meio de Lóri: “Meu mistério é simples: eu não sabia como estar viva” (1989, p. 90). Afinal, não seria este o momento em que Clarice, dando pausa a seu recato, reconsiderou a possibilidade de mostrar seu eu ao mundo? Resgato a sonoridade do refrão de *Clarice*, de Caetano Veloso: “Que mistério tem Clarice?/ Pra guardar-se assim tão firme no coração”, para finalizar meu percurso com uma provocação, Clarice escreve belamente, mas não é filósofa, e como Lóri, sente prazer em viver, mas não consegue esclarecer o mistério da própria existência, o que me leva a propor, se a beleza de seu misterioso discurso, não representaria a manifestação de um certo desejo em não ser plenamente decifrada?

## Referências

- BARTHES, R. *O prazer do texto*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- BLANCHOT, M. *O livro por vir*. Trad. Leila Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BRISSON, F. Lorelei. In: BRUNEL, P. (Org.). *Dicionário de mitos literários*. Trad. Carlos Sussekind et al. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, p. 590-596.
- FRANKEL, R. D. Ser não precisa de predicativo – uma leitura de *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*. *Palimpsesto*, ano 15, n. 22, p. 382-400, 2016.
- FREITAG, B. As cidades formadoras de Clarice Lispector. *Revista Brasileira*. ano III, n. 78, p. 77-89, jan./mar. 2014.

- HOMERO. *Odisseia*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. Introdução e notas de Bernard Knox. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- LISPECTOR, C. *Amor. Laços de família*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998a.
- LISPECTOR, C. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Autor, 1964.
- LISPECTOR, C. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- MARTÍNEZ, H. L. Benedito Nunes, leitor de Clarice Lispector, ou o drama de habitar uma linguagem sitiada. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 25, n. 37, p. 271-287, jul./dez. 2013.
- MENESES, A. B. Sereias: sedução e saber. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 75, p. 71-93, abr. 2020.
- NUNES, B. A narração desarvorada. *Cadernos de Literatura Brasileira*. São Paulo, n. 17/18, p. 292-301, 2004.
- NUNES, B. *Leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Quíron, 1973.
- NUNES, B. Literatura e filosofia: (*Grade sertão: veredas*). In: LIMA, L. C. *Teoria da literatura em suas fontes*, v. 1. Seleção, introdução e revisão técnica Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 199-219.
- NUNES, B. Meu caminho na crítica. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 19, n. 55, p. 289-305, 2005.
- NUNES, B. *O Dorso do Tigre*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- NUNES, B. *O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Ática, 1989.
- NUNES, B. Poesia e filosofia: uma transa. *A Palo Seco. Escritos de Filosofia e Literatura*, Aracajú, ano 3, n. 3, p. 8-17, 2011.
- PLATÃO. *A República*. 15. ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2017.
- PLATÃO. *O Banquete*. Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATON. *La République*. Traduction, introduction et notes par Georges Leroux. Paris: GF-Flammarion, 2002.
- PLATON. *Le Banquet*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1998.
- TRABATTONI, F. *Platão*. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

## Sobre a autora

### Jovelina Maria Ramos de Souza

Graduada em Filosofia (Licenciatura Plena) pela Universidade Federal do Pará (1988), Mestrado em História da Filosofia Antiga pela Universidade Federal de Minas Gerais (2002) e Doutorado em Filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado em Filosofia - UFPB/UFPE/ UFRN (2011). Atualmente é Professora Adjunta III da Universidade Federal do Pará desenvolvendo pesquisas no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e no curso de Graduação em Filosofia. Sócia efetiva da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC). Membro do GT Platão e Platonismo da ANPOF. Tem experiência na área de Filosofia, com

ênfase em Filosofia Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: Platão, Filosofia, Poesia, Retórica. Desenvolve o Projeto de Pesquisa: “A metáfora em Platão: entre o discurso retórico e o filosófico”. Coordena o POIESIS - Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga e Recepção. Vice-Presidente (biênio 2019/2020) e representante da Região Norte, na Sociedade Brasileira de Platonistas (SBP). Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA (01/02/2014 a 30/04/2018). Atualmente Vice Coordenadora (biênio 01/05/2018 a 30/04/2020). Cooperação Internacional com o Prof. Ioannis Petropoulos, da Democritus University of Thrace, Grécia, por meio do edital 04/2018 PROPESP/PROINTER. Pesquisador Voluntário no Programa de Pós-Graduação em Letras da UFC.

Recebido em: 30.07.2021.  
Aprovado em: 02.09.2021.

Received: 30.07.2021.  
Approved: 02.09.2021.

VARIA

## Éric Weil e a *Filosofia do direito* de Hegel<sup>1</sup>

Éric Weil and Hegel's *Philosophy of right*

Patrice Canivez

<https://orcid.org/0000-0001-8105-5051> - E-mail: patrice.canivez@univ-lille.fr

### RESUMO

Este artigo trata da relação do pensamento político de Eric Weil com a *Filosofia do Direito* de Hegel, a partir de dois textos de Eric Weil: "Hegel e o Conceito de Revolução" e "A *Filosofia do Direito* e a Filosofia da História Hegeliana", traduzidos e publicados no Brasil em um volume intitulado *Hegel e nós*. O artigo inicialmente analisa esses dois textos. O primeiro, mostra como o conceito hegeliano de revolução incide mais sobre a "situação revolucionária" - sua problemática - do que sobre a revolução como acontecimento. Isso permite apreender distinções fundamentais em Éric Weil, como a diferença entre revolta e revolução e as duas modalidades de revolução: uma baseada num movimento de massa, a outra que um governo responsável deve implementar para lidar com as mudanças necessárias antes que elas sejam impostas por uma revolta violenta. O segundo texto, situa a *Filosofia do Direito* na teoria hegeliana da história. Isso permite diferenciar entre a atitude teórica de Hegel, da qual procede uma compreensão essencialmente especulativa da história, e a abordagem de Eric Weil que enfatiza a ação. A partir da análise desses dois textos e sublinhando o contexto histórico em que Éric Weil desenvolve seu próprio pensamento, o artigo oferece elementos de comparação e diferenciação entre a *Filosofia do Direito* hegeliana e a *Filosofia Política* publicada por Eric Weil em 1956.

**Palavras-chave:** Hegel. *Filosofia do direito*. Revolução. Filosofia da história. Eric Weil.

<sup>1</sup> Artigo traduzido por Marcelo Perine, Doutor em Filosofia e Professor da PUC-SP.

## ABSTRACT

This article deals with the relationship of Eric Weil's political thought with Hegel's Philosophy of Law, based on two texts by Eric Weil: "Hegel and the Concept of Revolution" and "The Philosophy of Law and the Hegelian's Philosophy of History", translated and published in Brazil in a volume entitled *Hegel e Nós*. The article analyzes these two texts. The first shows how the Hegelian concept of revolution focuses more on the revolutionary situation - its problematic - than on revolution as an event. This allows us to apprehend fundamental distinctions in Éric Weil, such as the difference between revolt and revolution and as two modalities of revolution: one based on a mass movement, the other that a responsible government must implement to deal with the necessary changes before they are imposed by a violent revolt. The second text places the Philosophy of Law in the Hegelian theory of history. This allows us to differentiate between Hegel's theoretical attitude, from which an essentially speculative understanding of history proceeds, and Eric Weil's approach, which emphasizes action. From the analysis of two texts and according to the historical context in which Éric Weil develops his own thought, the article offers elements of comparison and differentiation between the Hegelian Philosophy of Law and Political Philosophy published by Eric Weil in 1956.

**Keywords:** Hegel. *Philosophy of Law*. Revolution. Philosophy of History. Eric Weil.

## Posição do problema

Essa exposição tem como objeto a interpretação de Éric Weil da *Filosofia do Direito* de Hegel, a partir de dois textos traduzidos e publicados no volume *Hegel e nós*: "Hegel e o conceito da revolução" e "A *Filosofia do direito* e a filosofia da história hegeliana". Cada um à sua maneira, os dois textos referem-se à história. Em "Hegel e o conceito da revolução"<sup>2</sup>, trata-se da história no sentido de "situação histórica". O texto trata da relação do pensamento político de Hegel com sua época. Weil mostra como Hegel estava interessado na revolução no sentido de "situação revolucionária" mais do que no evento da revolução. Também é significativo que o texto insista na noção de "situação revolucionária" enquanto o título anuncia o "conceito da revolução". Isso significa que para Hegel, como o lê Weil, o verdadeiro *conceito* da revolução deve permitir-nos compreender a *situação* revolucionária. Em outras palavras, a revolução como conceito se aplica a uma "problemática" mais do que a uma cadeia de eventos ou a um método de ação.

Já o texto intitulado "A *Filosofia do direito* e a filosofia da história hegeliana" trata da história no sentido de história universal (a *Weltgeschichte*), ou seja, a história do gênero humano. Mais especificamente, trata da história das sociedades humanas e dos Estados de que são dotadas. O fato significativo aqui é que na obra publicada pelo próprio Hegel - portanto, sem contar as lições publicadas após sua morte - a filosofia da história forma o capítulo final da *Filosofia do Direito*. Isso significa que a história universal é para Hegel essencialmente uma história *política*. Além disso, a *Filosofia do Direito* é o desenvolvimento da parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* dedicada ao Espírito objetivo. O que segue o Espírito objetivo, no sistema

---

<sup>2</sup> Os textos originais dos artigos em francês constituem os capítulos VII e VIII de *Philosophie et réalité*, vol. I (Paris, Beauchesne, 2003). As referências a esses dois artigos serão dadas pela edição eletrônica da tradução brasileira: *Hegel e nós: Éric Weil*, com a abreviação HN seguida do número da página.

hegeliano, é o Espírito absoluto: é o Espírito presente a si mesmo na religião, na arte e na filosofia. Resumindo a análise de Weil, podemos dizer que a filosofia da história, ao final da *Filosofia do Direito*, prepara o caminho para a passagem ao Espírito absoluto. Isso significa que a filosofia do direito de Hegel e sua filosofia da história pretendem mostrar em que condições históricas, sociais e políticas a filosofia é possível - a filosofia na forma que assumiu em Hegel, isto é, na forma de saber especulativo. Foi necessário que primeiro o Espírito se tenha realizado no mundo para que ele pudesse em seguida se apreender na forma de discurso conceitual. É o tema da filosofia que apreende seu tempo no pensamento.

Voltarei a esses textos em minha exposição, que consistirá em três partes de dimensões desiguais. A primeira parte mais longa será dedicada ao texto intitulado "Hegel e o conceito de revolução" (I). Duas outras partes mais curtas serão dedicadas, respectivamente, ao texto "A *Filosofia do direito* e a filosofia da história hegeliana" (II), e, à relação entre a *Filosofia do direito* de Hegel e a *Filosofia política* de Éric Weil (III).

## "Hegel e o conceito da revolução"

Hegel (1770-1831) viveu uma época de revoluções: não só na França, quando ainda não tinha vinte anos, mas em toda a Europa quando tinha mais de cinquenta: revoluções na França, Bélgica, Itália, Grécia, Rússia. Hegel é também testemunha do início da revolução industrial na Inglaterra, à qual fazem eco certos parágrafos da *Filosofia do direito*.

## *Uma época de viragem na história da humanidade*

Essa é uma época de viragem: é o fim de um mundo e o início de um novo. É uma virada na história da humanidade. Éric Weil cita a respeito as *Lições sobre a filosofia da história* de Hegel. Não retomo essa longa passagem por completo. Retenho apenas as seguintes frases: "o homem se põe na cabeça, isto é, no pensamento e edifica a realidade sobre ele. Anaxágoras foi o primeiro que disse que o *Noûs* governa o mundo, mas é somente agora que o homem chegou a ponto de reconhecer que o pensamento deve governar a realidade espiritual (*geistige Wirklichkeit*)" (HEGEL, 1923, p. 926; HN, p. 132 s.). A "realidade espiritual" é claramente o que Hegel chama de *Espírito objetivo*, isto é, realidade social e política. É o conjunto de instituições que estruturam a sociedade e o Estado, mas também são as representações coletivas e as convicções morais de seus membros. Em poucas palavras: tudo o que a *Filosofia do direito* hegeliana chama de *Sittlichkeit* - em termos weilianos: "moral concreta", a moral viva e vivida que regula a vida cotidiana e lhe dá sentido. O que é revolucionário para Hegel é o fato de que o ser humano possa reformar o mundo em que vive. Reformá-lo no sentido estrito do termo, isto é, re-formá-lo, dar-lhe uma nova forma. Acima de tudo, o fato essencial é que ele possa fazê-lo de acordo com as exigências da razão, em conformidade com o *pensamento*. O mundo social e político pode agora ser reformado, com pleno conhecimento de causa, por meio de uma teoria racional do direito e da justiça. A razão poderá pôr fim ao reino da injustiça, especialmente a injustiça que perdura pela força da tradição, que se perpetua de geração em geração, impondo-se como uma ordem aparentemente imutável.

Hegel caracteriza este "momento na história do mundo" (HEGEL, 1923, II, 931; HN, p. 133), como o momento em que se tinha "efetuado a real e eficaz (*wirkliche*) reconciliação do divino com o mundo" (HN, p. 133). Isso se explica pelo fato de que o divino, para Hegel, é a própria razão. A reconciliação do divino com o mundo é a transformação do mundo existente em função de uma demanda por justiça. É por isso que Weil comenta:

uma nova época começa, uma outra terminou precisamente porque o princípio que foi somente fermento do que precedia, o da busca cristã, mais precisamente luterana, da justiça e da razão no mundo e não em um além, foi enunciado, compreendido, aplicado, e porque o homem que elevou à consciência o que antes o dominava de maneira inconsciente, não é mais o homem que tinha sido até então, porque ele agirá de outro modo (HN, p. 133).

Que ele agirá de outro modo: isso significa que ele agora agirá de forma consciente, sabendo claramente o que quer e por que o quer. Mas também significa que, sabendo agora o que quer, pode realizá-lo por meio da ação consciente e deliberada, e não mais inconscientemente pelos meios da paixão e da violência.

O princípio que trabalhou no subsolo nos séculos passados e que agora se tornou totalmente consciente é o princípio cristão-luterano, o da própria religião de Hegel. É o princípio da "santificação do mundo" que insiste na reconciliação do mundo e do divino, insiste no fato de que a justiça não será feita no fim dos tempos, ou no além, mas realizada neste mundo, aqui e agora. No texto de Weil, entretanto, há uma segunda formulação desse princípio. O princípio do progresso histórico é o princípio "rousseauista-kantiano". Esta segunda formulação especifica o que se entende por reino da razão ou por "realização da razão". Essa razão não é a razão calculista que está em ação na ciência e na tecnologia, não é a razão no sentido de *Verstand* (entendimento). É a razão no sentido de *Vernunft*. É a razão prática no sentido kantiano, a razão como vontade de universalidade. Mas a vontade de universalidade não caracteriza apenas a razão prática - o fato de agir segundo máximas admissíveis por todo ser humano - caracteriza a razão ela mesma, o *pensamento*. Porque pensar é produzir um discurso compreensível e válido para qualquer indivíduo que pensa. Do ponto de vista prático, entretanto, essa vontade de universalidade é uma vontade de liberdade. Éric Weil insiste nisso várias vezes: "A razão, com efeito, é liberdade, é a vontade que se compreendeu como vontade que quer a vontade livre" (*Filosofia do direito*, § 27; *Enciclopédia*, 3ª ed., § 481; HN, p. 134). Ele volta a isso no texto "A Filosofia do direito e a filosofia da história hegeliana". A razão é "a livre vontade de liberdade" (HN, p. 150). Todas essas fórmulas ecoam a tese apresentada por Hegel na *Filosofia do direito* (§ 27) e na *Enciclopédia* (3ª ed., § 481) às quais Weil remete na nota de rodapé. A vontade livre é essencialmente vontade de liberdade. Essa tese fundamental é explicitada em *Hegel e o Estado*, obra magistral em que Weil analisa a *Filosofia do direito* de Hegel<sup>3</sup>.

A vontade livre é vontade universal de liberdade universal. Em termos concretos, isso significa que, em seu cerne, o objeto da vontade de universalidade é ver realizada a liberdade de cada ser humano na forma de direitos efetivos garantidos por instituições jurídicas, sociais e políticas. O que o ser razoável quer, mesmo que não tenha realmente consciência disso, o que ele não pode não querer, é o reconhecimento dos direitos fundamentais de todo membro do Estado como ser humano, nas instituições que regulam a vida da sociedade e do Estado. Em suma, ele quer a realização da liberdade na forma de um "Estado de direito", ou mais precisamente: um Estado *do* direito.

### ***Situação revolucionária e "enfermidade do Estado"***

Com base nisso, Éric Weil observa que Hegel não desenvolveu uma teoria explícita da revolução como um evento ou como um processo político. Ele explica isso pelo fato de que a

<sup>3</sup> Cf. "o conteúdo de uma vontade livre e que não depende de um dado só pode ser a liberdade mesma. (...) a vontade livre só pode satisfazer-se compreendendo que ela busca e sempre buscou a liberdade numa *organização* racional, universal da liberdade". (WEIL, 2011, p. 41 s).

Revolução Francesa, para Hegel, é de certa forma o “tipo-ideal” da Revolução como uma vontade de construir o mundo humano com base em princípios racionais, de refundar o Estado e a sociedade a partir do *pensamento* da liberdade. No entanto, a revolução como evento que irrompe na história é um sintoma de uma enfermidade de Estado. Em que consiste essa “enfermidade”? Ela pode afetar o Estado no sentido estrito do termo, ou seja, as instituições políticas e a administração: “Pode ser que o Estado, como tal, esteja enfermo, que suas leis, sua administração, seu poder central estejam, ou enfraquecidos a ponto de se tornarem ineficazes (caso do Santo-Império), ou em contradição com a sociedade em sua forma real (caso da França pré-revolucionária, caso, segundo toda probabilidade, da Grã-Bretanha de 1830)” (HN, p. 144). Vê-se que as enfermidades do Estado (no sentido estrito) são de dois tipos. No primeiro caso, o Estado deixa de funcionar: a) ou porque a sua administração é desorganizada, b) ou porque o poder central é enfraquecido em benefício de poderes locais ou de certos níveis intermédios da administração. No segundo caso, o Estado está enfermo porque não soube se adaptar às mudanças da sociedade. No caso da França do século XVIII, por exemplo, o Estado feudal está em contradição com uma sociedade que se tornou burguesa; os privilégios e dominação da aristocracia são agora insuportáveis em uma sociedade onde o poder econômico e social está nas mãos de uma burguesia de juristas, de comerciantes e de industriais (já na França, mas especialmente na Inglaterra), isto é, de pessoas para as quais o valor não está no nascimento, mas no exercício de “talentos”.

Portanto, existe uma “enfermidade” das instituições estatais quando são ineficientes e desorganizadas, ou quando entram em conflito com uma sociedade cuja evolução torna obsoletas e insuportáveis as hierarquias tradicionais e o funcionamento atual do Estado. Existem, no entanto, outras enfermidades do Estado, que são as que afetam a sociedade civil ou a moral e a religião vivas, e que afetam em seguida todo o Estado. A enfermidade começa com uma crise social ou com uma crise da moral coletiva antes de se espalhar para todo o Estado. Aqui, não se trata mais de Estado no sentido estrito de instituições estatais: governo, administração, poder judiciário, parlamentos, etc. Trata-se do Estado no sentido da organização geral da qual a nação é dotada. Para entender isso corretamente, devemos ter em mente o plano da *Filosofia do direito* de Hegel. Uma primeira parte é dedicada ao direito abstrato (o direito da propriedade e dos contratos). Uma segunda parte é dedicada à moralidade subjetiva (individual). Uma terceira parte é dedicada à *Sittlichkeit*, ou seja, à “vida ética”, que é a organização de conjunto de uma nação caracterizada por seus costumes, suas representações coletivas, seu sistema de valores. Tudo se apresenta na forma de esferas que se incluem umas nas outras. A *Sittlichkeit* compreende a família, a sociedade civil burguesa e o Estado. A família está incluída na esfera da sociedade civil, que é a esfera da produção e das trocas. E a sociedade civil está incluída na esfera do Estado, que é a organização consciente de uma comunidade histórica constituída por sua forma de vida e seu sistema de valores. Tudo o que diz respeito à propriedade e aos contratos, por um lado, e ao juízo moral dos indivíduos, por outro, encontra o seu lugar no contexto das relações familiares e nas relações sociais de trabalho e troca.

Por que as crises que afetam a sociedade civil causam enfermidades ao Estado? Porque a esfera da sociedade civil está incluída na esfera maior do Estado. Mais exatamente: a sociedade civil se interpõe entre a esfera familiar e a esfera propriamente política. Concretamente, isso significa que a participação na sociedade, o fato de nela exercer uma função, é um pré-requisito para ser membro do Estado. O pertencimento ao Estado é “mediatizado” pela participação na atividade socioeconômica. Para ser reconhecido como cidadão, o indivíduo deve primeiro ser reconhecido em seu justo lugar na sociedade. Se ele não é *reconhecido* no plano social, ele não é verdadeiramente reconhecido como cidadão.

O que é, portanto, essa enfermidade da sociedade que se torna uma enfermidade do Estado? É o fenômeno da exclusão social, é o desenvolvimento de uma massa de indivíduos que são excluídos da sociedade porque não podem encontrar seu lugar nela:

É possível também que a sociedade esteja enferma: quando ela não oferece a todos e a cada um a possibilidade de nela se reconhecer, de aderir às suas leis, à sua moral viva, de nela se ver honrado em seu lugar, quando os homens, membros dessa sociedade, nela não podem ser satisfeitos material e moralmente (...) quando, em outros termos, existe uma classe determinada pela posição de seus membros no processo do trabalho social, onde se encontra uma injustiça infinita, um malfeito a homens membros da comunidade e, contudo, excluídos de uma comunidade que eles não *podem* viver (...). Com uma fórmula que não se encontra em Hegel neste contexto, essa sociedade peca contra os direitos do homem e do cidadão: incumbe ao governo corrigir esse erro fundamental (HN, p. 144 s.).

Aqui (HN, p. 145, n. 21), Weil se refere às páginas 110 e seguintes de seu livro *Hegel e o Estado*, onde desenvolve em particular o conteúdo dos §§ 241 a 245 da *Filosofia do direito*. Nestes parágrafos, Hegel mostra como a sociedade moderna - isto é, a sociedade nos inícios da industrialização, como era então exemplificada pela Inglaterra - engendra uma massa de indivíduos dessocializados, por um processo de crescente acumulação de riqueza, por um lado, e crescente pauperização, por outro. Essa massa de indivíduos dessocializados que Hegel ainda chama de "populacho" é o que Marx, um leitor atento da *Filosofia do direito*, chamará de "proletariado". O próprio Hegel fala disso como de uma "classe". No entanto, qualquer crise na sociedade que resulte na exclusão de uma massa de indivíduos dessocializados que não podem viver de seu trabalho - que não conseguem encontrar moradia, manter uma família ou viver de uma maneira que seja moralmente aceitável a seus olhos - põe em questão a realidade de seu pertencimento ao Estado.

O governo deve corrigir o mal imposto aos excluídos da sociedade, não apenas por razões morais, mas também por razões políticas. Porque a exclusão da sociedade também é exclusão do Estado. O que significa ser cidadão quando não se tem atividade profissional, nem renda, nem moradia, nem família? A exclusão social torna a noção de cidadania vazia de sentido e faz dos indivíduos excluídos revoltados potenciais, não apenas contra a sociedade que os exclui, mas também contra o Estado que administra essa sociedade. O problema não é apenas moral, é também político, pois é aqui a unidade e a coesão do próprio Estado que estão ameaçadas.

Em poucas palavras, um dos problemas do Estado moderno, explica Weil em *Hegel e o Estado*, é o fracasso da mediação social pela qual passa o pertencimento do indivíduo ao Estado. Há outro problema, entretanto, que é o fato de que os Estados subsistem entre si em um "estado de natureza", que é um estado de violência. Mas a violência, em Hegel, indica falta de "mediação". Nesse caso, a guerra é uma possibilidade sempre presente, porque é a *ultima ratio regum*: é o que em última instância resolve as disputas. Segundo Weil, a *Filosofia do direito* indica aqui o lugar de uma mediação a ser encontrada, a de uma ordem internacional que ainda não existe.

E quanto às crises morais e religiosas? Por que elas também causam uma enfermidade do Estado? Desta vez, não se trata mais do fracasso da "mediação social" do pertencimento ao Estado. Trata-se da defasagem entre o Estado moderno e a "moral viva". De certa forma, esta é uma situação simétrica à da "fratura social". No caso de falha da "mediação social", o Estado deve se reformar e reformar a sociedade. Quando se trata das convicções morais e religiosas da nação, a reforma do Estado não terá sucesso se a reforma da moral viva não ocorrer. Eis como Weil coloca o problema:

é possível também que os cidadãos de um Estado, sem nenhuma razão (social ou política), recusem-lhe sua adesão. O problema interessa a Hegel de modo particular, pois o considera o mais atual de seu tempo: por que, em determinado Estado, reina a confiança entre governo e administração, de um lado, e os cidadãos, de outro? Em última análise, porque nele a moral viva é a da reconciliação do universal com o particular, do espírito objetivo das instituições com a consciência moral dos indivíduos (...) porque, em uma palavra, a santificação do mundo aí não é considerada como uma impossibilidade, uma contradição (...) porque uma reforma fundamental, a Reforma, nele ocorreu e produziu seus efeitos sobre a atitude fundamental dos homens, sobre sua *Gesinnung* (...). Não há verdadeira revolução sem reforma da religião, isto é, desta moral viva da qual a religião é a consagração (HN, p. 145 s.).

A transformação da sociedade e do Estado é necessária. O objetivo é que todo indivíduo tenha seu justo lugar na sociedade para ter o seu lugar no Estado. Mas essa evolução da sociedade e do Estado só pode ocorrer se a moral viva da comunidade, seus hábitos, seus costumes, seu sistema de valores derem lugar à ideia de igualdade de todos os seres livres e razoáveis, bem como à convicção de que a justiça pode e deve ser realizada neste mundo. Para que o Estado faça jus à vocação de cada ser humano à autonomia moral, é preciso que a religião e a moral concreta da comunidade evoluam na mesma direção. Evidentemente, o problema é que a religião - mais precisamente, uma certa interpretação da religião - pode apoiar a antiga ordem. A crítica de Hegel tem como alvo as posições contrarrevolucionárias da Igreja Católica durante a Revolução Francesa e a Restauração que se seguiu à queda de Napoleão. Mas Weil tira disso uma consequência política que diz respeito à moral concreta em geral. Onde hábitos e convicções morais se opõem ao progresso social e político, a responsabilidade do homem de Estado será educar a nação, fazendo evoluir esses hábitos e representações coletivas.

## **Revolta e revolução**

Então, essas são as grandes linhas da “situação revolucionária”. Nesse contexto, o que dizer da própria revolução? Para compreendê-lo bem, deve-se notar que existe, em Éric Weil, um sentido negativo e um sentido positivo de revolução (CANIVEZ, 1989, p. 15-34). O sentido negativo é a destruição violenta das instituições existentes. O sentido positivo é a edificação de novas instituições. Os dois significados podem corresponder a dois momentos sucessivos do processo revolucionário: a destruição das antigas instituições, depois a construção das novas. Mas quando o momento negativo da destruição não é seguido pelo momento positivo da construção, a revolução no sentido negativo nem mesmo é uma revolução. É apenas uma revolta sem futuro. Em última análise, a atitude de revolta pode até se opor à vontade de revolução. Weil dirá isso em um texto intitulado “O Estado e a violência”: o revoltado luta *contra* o poder, o revolucionário luta *pelo* poder (WEIL, 2000). A revolta contra qualquer ordem existente, contra qualquer tipo de poder, é um obstáculo à revolução que quer usar o poder para gerar uma ordem em princípio mais justa.

Em todos os casos, vê-se que a revolução não é mais que uma das consequências possíveis da situação revolucionária. Outras consequências da “enfermidade do Estado” são sua dissolução na anarquia ou a transição para o despotismo. Além disso, uma leva ao outro: a anarquia dos interesses egoístas leva ao despotismo que impõe a ordem em benefício de um indivíduo ou de uma classe dominante. Nessas condições, não há mais cidadãos, há apenas sujeitos no sentido político do termo, indivíduos que são *sujeitados* ao poder. Esses indivíduos não podem se reconhecer no Estado, eles não podem reconhecê-lo como *seu* Estado. É por isso que este Estado não pode contar com a sua lealdade, com a sua dedicação. O resultado dessa perda de coesão é que esse Estado pode ser destruído por uma potência estrangeira, como o

Sacro Império Romano o foi por Napoleão, ou então conquistado como a Prússia em 1806. Em suma, a situação revolucionária pode levar à revolução como refundação do Estado. Mas a revolução não é senão uma das possíveis consequências da enfermidade do Estado. As outras possibilidades são o colapso do Estado em um ciclo de anarquia e despotismo, sua absorção por uma potência estrangeira ou sua redução à condição de Estado vassalo.

Quanto à revolução, ela pode ocorrer de duas maneiras. Por um lado, há uma revolução no sentido negativo - a destruição violenta das instituições - seguida por uma revolução no sentido positivo de edificação de novas instituições hipoteticamente mais justas. É o que o texto sobre o conceito de revolução em Hegel chama de "revolução popular" porque se baseia na mobilização das massas revoltadas. Por outro lado, a refundação do Estado se dá sem passar pela destruição violenta de antigas instituições. É o que acontece quando o Estado é dirigido por homens de Estado que compreendem a situação histórica e realizam as reformas necessárias. É o caso da Prússia após a invasão francesa. A refundação foi obra de ministros como Stein, Hardenberg, Gneisenau, que reergueram a Prússia após sua derrota militar. Deste ponto de vista, a *Filosofia do direito* de Hegel é um apelo à ação de tais ministros ou conselheiros, um apelo à ação reformadora de uma alta administração que compreenda a situação histórica, que saiba quais reformas é preciso empreender e que saiba como levá-las a termo. "O que Hegel pede para seu país natal é exatamente o que os reformadores prussianos, os Stein, Hardenberg, Gneisenau, etc., realizaram depois de lena. São estes homens que, fazendo a revolução do Estado, tornaram supérflua a revolução popular" (HN, p. 143).

Em suma, a transformação revolucionária do Estado pode ocorrer sem a passagem da revolta de massas. Mas, no texto intitulado "Hegel e o conceito de revolução", Éric Weil também especifica - ao atribuir esta tese a Hegel - que se a revolução "popular" ocorre, é porque o governo não soube empreender em tempo a necessária transformação da sociedade. Em qualquer caso, é sempre um governo que realiza a revolução, quer este governo tenha saído de uma revolução popular e levado ao poder por um movimento de massas, quer seja liderado pelo que Weil chama, em um texto intitulado "Massas e indivíduos históricos", um "líder conservador" que faz as reformas necessárias para preservar o Estado, sua unidade e coesão - e, por isso mesmo, a forma de vida da qual é a organização consciente<sup>4</sup>. "Não extrapolaríamos o pensamento de Hegel ao dizer que o povo pode se revoltar (...) mas que só o governo pode ser revolucionário (...). Para falar em paradoxos, a revolução se produz quando o governo não é revolucionário" (HN, p. 142).

### ***"A Filosofia do direito e a filosofia da história hegeliana". A concepção da história***

Em "Hegel e o conceito de revolução", a época em que Hegel vive, a época capturada por sua filosofia no pensamento, aparece como uma época de viragem. O princípio que foi a força motriz da história, o desejo que trabalhava inconscientemente a humanidade, chegou agora à consciência de si. Weil volta a isso no texto sobre "A Filosofia do direito e a filosofia da história hegeliana": "o motor do movimento é compreendido como a liberdade em si, agindo em vista

<sup>4</sup> Cf. "Masses et individus historiques", in *Essais et conférences*, T. II, Paris, Vrin, 2000. Este importante texto desenvolve a análise dos diferentes tipos de líderes revolucionários e de massa, como parte de uma análise da evolução das sociedades modernas desde os primórdios da industrialização. Permite-nos compreender como Éric Weil situa a sua própria reflexão política na "situação histórica" da segunda metade do século XX, tendo em conta a experiência dos 130 anos decorridos desde a publicação da *Filosofia do Direito*.

de sua própria realização no mundo (...) e que, uma vez manifestada no mundo e sendo compreendida nele, não quer mais nada além de si mesma” (HN, p. 153). A história é, portanto, a passagem do em-si ao para-si, do em-si da vontade universal de liberdade universal ao para-si dessa vontade. Isso explica a possibilidade da *Filosofia do direito*. A *Filosofia do direito* é o desenvolvimento de todas as implicações concretas, em termos de instituições sociais e políticas, dessa vontade de ver a liberdade de todos institucionalizada na forma de direitos efetivamente garantidos pelo Estado. Essa apreensão conceitual é possível porque a vontade de liberdade não é mais uma vontade inconsciente de si mesma, mas uma vontade que se tornou uma vontade consciente de liberdade universal. A *Filosofia do direito* é o livro em que essa consciência é explicitada e desenvolvida na forma de um discurso coerente. Mas Éric Weil vai além. Por um lado, a *Filosofia do direito* não apenas dá conta de sua própria possibilidade como filosofia política. Ela responde pela possibilidade da própria filosofia. A história universal esboçada no final do livro mostra como o Espírito progrediu até o ponto em que chegou no presente, o ponto em que ele pode compreender a si mesmo na religião, arte, ciência e filosofia. “É a filosofia do direito que, delineando a *Weltgeschichte*, torna compreensível, não a filosofia no que ela ensina, mas a possibilidade e a realidade históricas de seu aparecimento” (HN, p. 158).

Nesse sentido, como disse na introdução, a filosofia da história hegeliana garante a transição, no sistema hegeliano, entre o Espírito objetivo e o Espírito absoluto. “Se a história tem um sentido e uma direção, é, então, em última instância, porque ela forma a base indispensável para a realização do Espírito absoluto” (HN, p. 157). Mas, por outro lado, Weil mostra como essa história é concebida de maneira retrospectiva, voltando do presente para o passado. É a partir do presente da época, dessa época marcada pela vontade revolucionária de liberdade universal, que Hegel concebe a história do gênero humano como a história dessa vontade, como a história da passagem dessa vontade do em-si ao para-si.

É assim que ele a concebe, mas não é assim que ele a narra. Ele a concebe indo do fim ao começo, mas narra progredindo do início ao fim, sendo o fim a época presente. Essa maneira de narrar dá conta tanto das bizarras quanto da necessidade “metafísica” em ação nesta história. As bizarras são o fato de que os heróis do Estado fundador aparecem exatamente na hora certa, como por milagre. Para sustentar tal cenário, é necessário pôr a ideia metafísica de uma necessidade imanente à história que explica sua *progressão* de época em época, desde o início até nós: uma necessidade que explica o surgimento, por exemplo, de um Napoleão. Isso é o que Hegel faz. Mas, para Weil, há uma contradição, em Hegel, entre a ordem da descoberta e a ordem da exposição, entre o fato de a história ser concebida de forma retrospectiva, indo do presente ao passado de onde provém, e o fato de que esta história é exposta no outro sentido, partindo do início para chegar ao nosso presente. Ao apontar essa discrepância, Weil abre o caminho para uma concepção não “metafísica” da necessidade histórica. Essa necessidade está ligada ao fato de que a narração é retrospectiva. Para chegar até nós, foi *necessário* passar por todas as etapas que levaram à nossa própria situação histórica, à forma de sociedade em que vivemos. Foi *necessário* passar por todas as épocas que conduzem ao nosso presente: se a história tivesse tomado outro curso, não é a nós que ela teria conduzido; ela não teria levado ao estado presente da humanidade. A tese é essencial, pois significa que o que aparece em Hegel como uma necessidade ontológica é, na verdade, uma necessidade inscrita na própria lógica da narrativa histórica. Além disso, vemos a consequência desta análise. Se a necessidade histórica é apenas retrospectiva, isso significa que o futuro não está escrito de antemão. Há espaço para ação. Muito mais, o futuro dependerá de nossa ação, das decisões que tomamos ou que não tomamos. A questão é se seremos capazes ou incapazes de resolver os problemas que se põem a nós, na situação que é a nossa no presente. E, para começar, o futuro dependerá de nossa

aptidão a tomar coletivamente consciência da realidade desses problemas, a produzir a análise e a formulação corretas deles.

## ***A Filosofia política de Éric Weil e a Filosofia do direito de Hegel***

A partir dos dois textos que acabamos de examinar, podemos compreender como a *Filosofia política* de Éric Weil se situa em relação à *Filosofia do direito* de Hegel. Essencialmente, a diferença entre os dois autores reside na mudança de uma abordagem teórica (ou especulativa) da política para uma abordagem que enfatiza as modalidades e as problemáticas da ação<sup>5</sup>. Não é possível desenvolver totalmente aqui a comparação entre as duas obras. Vou, portanto, limitar-me a algumas observações, concentrando-me nos pontos que foram abordados acima, em particular na questão da revolução.

Como a *Filosofia do direito* de Hegel, a *Filosofia política* de Éric Weil é um livro que “aprende seu tempo no pensamento”. É um livro que reflete sobre a situação histórica e, a partir dessa situação, desenvolve retrospectivamente uma compreensão da história<sup>6</sup>. A situação histórica é o rescaldo da Segunda Guerra Mundial, a luta contra o nazismo, o confronto entre os blocos soviético e ocidental, o início da descolonização, o processo de mundialização já claramente tematizado na Parte IV da *Filosofia política*. Nesse contexto, o problema central é o da violência, em um contexto histórico marcado pela experiência da violência do totalitarismo, da guerra e do extermínio em massa.

A questão essencial é saber como e em que condições a ação política pode progredir por meios não violentos, isto é, por meios democráticos, ou ainda: pela discussão conduzida no âmbito do que Weil chama de “Estado constitucional”. Nessa perspectiva, o livro é suscetível de várias leituras. Como a *República* de Platão, este não é apenas um livro sobre instituições políticas, é também uma obra de educação. É um livro de educação política no sentido de que se esforça por conduzir o leitor à maneira propriamente política de pensar os problemas. É um livro que se esforça por educar o olhar do leitor sobre política. O livro parte da moral porque é a moral que, para o filósofo, dá sentido à ação política. Mas não basta a moral para pensar a política, ou seja, para pensar a própria ação. Em outras palavras, o livro tenta superar o conflito entre moral e política - entre Kant e Maquiavel, se preferir - ou ainda, o conflito entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade tematizado por Max Weber. Mas, à luz das análises desenvolvidas nos textos sobre a *Filosofia do direito* de Hegel, também podemos dizer que a *Filosofia política* de Weil vai além da oposição entre o revoltado e o revolucionário. A educação política que o livro desenvolve dá lugar à revolta diante das injustiças e dos absurdos, mas como um “momento” dessa educação. A revolta é um momento pelo qual se passa, mas que deve ser superado para agir e pensar “politicamente”.

O livro começa com a moral formal (Parte I), ou seja, com uma reformulação do formalismo kantiano. Continua com a análise da sociedade moderna (Parte II). Em seguida, passa ao

<sup>5</sup> Éric Weil apresenta sua *Filosofia política* como o desenvolvimento da categoria filosófica da Ação. A Ação é a última categoria “concreta” da *Lógica da filosofia*, aquela que faz pensar o modo de ser no mundo - atitude - que satisfaz inteiramente a exigência de universalidade que move a empresa. Encontramos aí a definição de revolução como ação segundo uma teoria: “O termo revolução não indica aqui a revolução ‘popular’ exclusivamente. Designa a dominação da ‘teoria’ sobre a ‘realidade’ e abarca tanto a ‘revolução’ platônica dos filósofos, que devem se tornar reis, quanto a dos funcionários públicos da filosofia do direito hegeliana, que devem organizar a sociedade no Estado para a satisfação razoável de todos os cidadãos, e, enfim, a revolução de Marx, na qual a parte mais ‘alienada’ da humanidade, ao tomar consciência de sua situação desumana, realiza a razão pela violência em vista de alcançar uma vida plenamente desenvolvida”. (WEIL, 2012, p. 567, nota 2).

<sup>6</sup> Ver o estudo “Masses et individus historiques” citado acima.

Estado (Parte III), terminando com a questão da organização política adequada a uma sociedade em processo de mundialização (Parte IV). A diferença com a *Filosofia do direito* de Hegel é imediatamente patente: o início da obra não é uma teoria do direito abstrato - não há teoria da propriedade na *Filosofia política* - e o final não é um esboço da história universal servindo de transição ao Espírito absoluto. Para não me estender muito, terminarei apenas com algumas observações, focalizando os temas abordados nas análises anteriores.

1 - A seção sobre a moral define os objetivos da ação política: garantir o reconhecimento universal dos direitos fundamentais, mas também garantir que a ação pode assumir o rumo da não-violência. Isso requer que indivíduos e grupos sejam capazes de fazer valer *efetivamente* seus direitos legítimos por meios moralmente aceitáveis, ou seja, por meio da *discussão*, e não da violência. Além disso, a moral fornece os critérios para uma análise crítica da sociedade, das desigualdades tradicionais, da discriminação, mas também das representações coletivas. Algumas revoltas são “progressistas”, outras não: o sentimento de revolta não é em si uma justificação, porque a revolta pode ser a revolta de uma parte da sociedade contra a reafirmação, a seu ver injustificada, de certas vantagens tradicionais ou certas posições dominantes. Vimos acima a propósito dos obstáculos que a ação transformadora do Estado e da sociedade pode encontrar na moral concreta da comunidade: as convicções e as certezas morais de uma parte da sociedade - às vezes até a maior parte - podem opor-se a esta ação.

2 - A análise da sociedade moderna mostra como o surgimento de sentimento de revolta, de indignação, etc., é inelutável. Na verdade, ela mostra como a sociedade moderna funciona de tal forma que sentimento de injustiça e de não sentido surgem necessariamente. Os sentimentos de injustiça colocam os estratos superiores e inferiores da sociedade uns contra os outros. Eles dão origem a uma luta entre estratos sociais. O sentimento de insatisfação é um sentimento de não sentido. Ele opõe o indivíduo à sociedade, porque esta sociedade do cálculo, da competição, da técnica, não responde ao desejo de levar uma existência sensata. A revolta é, portanto, um momento inevitável e necessário na formação política do cidadão. Mas, por um lado, é preciso passar do *sentimento* de revolta ao *discurso* crítico argumentado. É preciso passar da violência do sentimento à capacidade de exercer juízo crítico na forma de discurso. Por outro lado, a passagem ao pensamento da ação e à ação pelo pensamento supõe não se deter no ponto de vista da revolta. É preciso que a crítica do poder leve a uma reflexão sobre os problemas que um exercício sensato de poder tem por tarefa enfrentar. A educação política, ou seja, a educação ao modo político de pensar, pressupõe passar da atitude de revolta a uma análise dos problemas que se põem à sociedade e aos Estados modernos, análise que abre caminho para uma verdadeira teoria da ação coletiva.

3 - Esses problemas são desenvolvidos na terceira e quarta partes do livro, que são respectivamente dedicadas às relações internas e externas do Estado. Em linhas gerais, trata-se das duas mediações inacabadas apontadas em *Hegel e o Estado*. Trata-se de remediar o fracasso da mediação social da relação do indivíduo com o Estado assim como a falta de mediação nas relações interestatais. Weil reelabora essas questões de acordo com a situação histórica que é a da segunda metade do século XX (e que ainda é a nossa, no início do século XXI). Por um lado, o problema fundamental do Estado moderno será conciliar a justiça e a eficácia, particularmente a justiça social e a eficácia econômica. Por outro lado, Weil mostra que o interesse dos Estados modernos é implementar uma administração global da sociedade no processo de mundialização<sup>7</sup> - um problema particularmente atual, dado que enfrentamos problemas de

<sup>7</sup> Para um desenvolvimento detalhado, cf. (CANIVEZ in PERINE; COSTESKI, 2016, p. 13-31).

dimensão mundial que requerem uma ação em escala “global”: problemas de desenvolvimento econômico, segurança coletiva, pandemias, degradação ambiental, etc.

A *Filosofia política* teoriza a ação coletiva por meios democráticos, ou seja, no quadro da legalidade constitucional. Pode-se dizer que, para Weil, a ação é por definição “revolucionária” porque ela visa o exercício do poder para transformar a sociedade e o Estado. Mas esta transformação “revolucionária” da sociedade pode assumir a forma de legalidade democrática ou ser alcançada através da violência, sob o risco de destruir as instituições democráticas. Éric Weil evoca com insistência, em sua *Filosofia política*, que o surgimento de um fundador-revolucionário é sempre possível. Isso significa que a revolução pela violência sempre pode explodir, onde a revolução por meios democráticos ou constitucionais não tiver ocorrido - assim como no texto sobre “Hegel e o conceito de revolução”, se via que a revolução “popular” ocorre quando o governo não é revolucionário. O “motor da história” em Weil não é a guerra como em Hegel, ou a revolução “popular” como em Marx. São os dois ao mesmo tempo. Mas não é a *violência* da guerra ou da revolução (em sua fase negadora) que por si só traz o progresso. O que é fonte de progresso é o que precisa ser feito para evitar tanto uma quanto a outra. Nas democracias constitucionais<sup>8</sup>, é a possibilidade sempre presente da guerra e da revolução violenta que deve levar os governantes a agir, fazendo as reformas necessárias, inclusive as mais radicais, tanto no interior do Estado e da sociedade quanto no plano das relações internacionais.

Éric Weil, portanto, permanece fiel à ideia de que a ação autêntica é em essência revolucionária. Paradoxalmente, essa fidelidade o leva a rejeitar, como Hegel, o culto da revolução pela revolução (da revolução entendida como a destruição das instituições existentes). Esta é a conclusão do texto sobre “Hegel e o conceito de revolução”: “o culto da revolução pelo amor da revolução é insensato” (HN, p.147). Por trás dessa posição, não há apenas um fundamento moral e legalista, ou seja, uma preferência filosófica pela ação por meio da discussão. Existe também uma experiência histórica. Se Weil está longe de condenar o princípio da revolução soviética, ele conheceu a revolução nacional-socialista. Ele sabe que nem todas as revoluções são progressistas. Existem revoluções que, se bem-sucedidas, conduzem a uma regressão do direito e da justiça. A revolução que passa pela destruição das instituições existentes pode levar a um regime mais justo - é o caso da Revolução Francesa, embora esse resultado só tenha sido alcançado cem anos depois, após a queda do Segundo Império e a criação do Terceira República. Mas também pode desembocar no ciclo anarquia-tirania que permanece em toda parte, diz Weil, “um perigo não imaginário” (HN, 147). A revolta de massa pode engendrar um regime de violência e arbitrariedade. A ditadura do partido revolucionário em princípio provisório pode converter-se em uma oligarquia de “nomenklaturistas”. As paixões nacional-populistas podem causar um retrocesso da “moral concreta” da nação, um renascimento dos preconceitos étnicos, ideológicos, religiosos, culturais, etc. que se acreditava superados. É também um lembrete de que não há necessidade histórica senão de um ponto de vista retrospectivo, como diz o texto sobre “A Filosofia do direito e a filosofia da história hegeliana”. A história do futuro não é *necessariamente* a de um progresso contínuo. Também não é *necessariamente* de um inelutável declínio. O futuro depende inteiramente de nossa capacidade de apreender e lidar com os problemas do presente.

<sup>8</sup> A expressão agora é comum no vocabulário da teoria política. Tem a vantagem de fundir o conceito de Estado constitucional e a ideia weiliana de democracia como método de governo baseado na “discussão universal”, ou seja, na participação de todos os cidadãos no processo de decisão coletiva.

## Referências

- CANIVEZ, Patrice. A revolução, o Estado, a discussão. *Síntese*. Belo Horizonte, maio/agosto, 1989.
- CANIVEZ, Patrice. A teoria weiliana da mundialização. In: PERINE, Marcelo; COSTESKI, Evanildo. *Violência, educação e globalização*. Compreender o nosso tempo com Éric Weil. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- HEGEL, F. *Philosophie der Weltgeschichte*. Paris: Ed. Lasson, 1923.
- WEIL, Eric. *Hegel e Nós*. Org Valdério, Francisco et. al. Caxias do Sul: Educs, 2019.
- WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Trad. C. Nougé. São Paulo: É Realizações, 2011.
- WEIL, Eric. *Lógica da Filosofia*. Trad. Lara C. de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012.
- WEIL, Eric. L'État et la violence. In: *Essais et conférences*, T. II. Paris: Vrin, 2000.
- WEIL, Eric. *Philosophie et réalité*. Vol. I. Paris: Beauchesne, 2003.

## Sobre o autor

### Patrice Canivez

Doutor em Filosofia. Professor da Université Lille 3 e Diretor do Instituto Eric Weil em Lille, França.

Recebido em: 10.07.2021.  
Aprovado em: 16.07.2021.

Received: 10.07.2021.  
Approved: 16.07.2021.

# Desejo, imaginação e criação: crítica social e crítica histórica em André Breton

Desire, imagination, and creation:  
social and historical criticism in André Breton

João Emiliano Fortaleza de Aquino

<http://orcid.org/0000-0003-0285-8628> - E-mail: [emiliano.aquino@uece.br](mailto:emiliano.aquino@uece.br)

## RESUMO

Provocado pelas críticas de Anselm Jappe e Eduardo Subiratis ao surrealismo, nas quais esses autores sugerem uma identificação desse movimento de vanguarda ao processo de modernização burguesa, o artigo se propõe a mostrar que a crítica social do presente e a crítica histórica do passado são inseparáveis em André Breton e seus camaradas surrealistas. Para isso, apresenta e explica os conceitos que se tecem na concepção surrealista, tais como desejo, imaginação e criação histórica.

**Palavras-chave:** Surrealismo. André Breton. Desejo. Imaginação. Criação histórica.

## ABSTRACT

Provoked by Anselm Jappe and Eduardo Subiratis' criticism of Surrealism, in which these authors suggest an identification of this vanguard movement with the process of bourgeois modernization, the article proposes to show that the social critique of the present and the historical critique of the past are inseparable in André Breton and his Surrealist comrades. To this end, it presents and explains the concepts that are woven into the Surrealist conception, such as desire, imagination, and historical creation.

**Keywords:** Surrealism. André Breton. Desire. Imagination. Historical creation.

A Mirtes Amorim,  
que nos ensinou sobre a imaginação e a  
criação histórica.

Le présent est le seul temps qui est véritablement à  
nous, et dont nous devons user selon Dieu.  
Pascal, *Lettres à Mlle. de Roannez*, VIII

Este artigo busca pensar o problema apresentado por alguns autores que ligam a subjetividade construída pelas vanguardas – neste caso, especificamente o surrealismo – à “subjetividade estruturada pelo valor” (JAPPE, 1999, p. 196) ou que vêem, em sua “dialética civilizatória”, atravessar um “princípio de dominação civilizatória” (SUBIRATIS, 2001, p. 32).<sup>1</sup> Nesses julgamentos, nos quais se apresenta uma concepção extremamente unilateral da ultrapassagem histórica dos modos de vida pré-modernos, toma-se a feição modernista da experiência surrealista numa identificação – involuntária para um, voluntária para outro – com o processo de modernização burguesa.

A interpretação em favor da qual este artigo procura argumentar é a de que, ao assumir positivamente o elemento destrutivo da modernidade em face das tradições pré-modernas, André Breton (1896-1966) e os surrealistas assentam nele as possibilidades de criação histórica. Assim, perder-se-ia naquelas análises críticas a compreensão de que no surrealismo se encontram experiências e formulações de uma outra modernidade, cujo ponto em comum com a sociedade moderna efetiva é o elemento destrutivo que ela porta com relação tanto à tradição quanto à própria modernidade burguesa e do que nela há também de “passado”.

Apoiado numa positiva representação desse destrutivo da modernidade burguesa e já situado nessa mesma experiência social, Breton e, com ele, os surrealistas posicionam-se contra a forma social da modernidade estabelecida e, nessa contraposição, constituem perspectivas próprias do moderno. Essas perspectivas não se apresentam como solidárias à modernização, no sentido burguês, das relações sociais (a universalização da forma-valor e dos modos de comportamento e formas de consciência que lhe correspondem). Bem distintamente, eles compreendem o moderno – e isso constitui sua específica postura modernista – como liberação dos constrangimentos dados nos modos de vida pré-modernos, constrangimentos que, sob outras condições e em novas formas históricas, se reapresentam na modernidade burguesa.

Desse modo, o modernismo dos surrealistas contém, nessa posição crítica do presente, e como necessária contraface daquilo que é positivamente assumido nesse moderno, um essencial antimodernismo, expresso principalmente na recusa da forma de racionalidade que, imanente às atuais relações sociais, organiza a experiência social moderna. São recusas de uma forma de racionalidade abstrata e exterior, contraposta às experiências dos indivíduos, mas que as organiza e as constrange, e que se materializa numa organização reificada da vida cotidiana. A contraposição do desejo e da imaginação a essa forma de racionalidade expressa uma continuidade da crítica do domínio da abstração que é essencial à racionalidade da sociedade mo-

<sup>1</sup> Subiratis toma como solidária de suas posições a crítica do surrealismo pelos situacionistas, investindo-a unilateralmente de um caráter que ela não tem, a saber, a identificação imediata entre a destruição da tradição, dos costumes e da linguagem cotidiana, a crítica do conceito de realidade etc., pelo surrealismo, e a nossa atual experiência de estetização dos meios de comunicação de massa e do consumo mercantil.

derna: o “reino da lógica”, o “racionalismo absoluto”, segundo os termos de Breton no *Manifesto do surrealismo* (1924).<sup>2</sup>

## I Tzara, Breton e a emergência da singularidade subjetiva

O elemento fundamental da representação bretoniana da experiência moderna se refere não apenas ao que nela há de exaustão, de esgotamento da transmissão cultural, mas também ao que nela se explicita da impossibilidade de, em qualquer outra situação, ocorrer com verdade semelhante transmissão. Breton apresenta uma assunção do moderno como experiência de ruptura com a tradição, posição que é inseparável da crítica de toda e qualquer transmissão, tradição, continuidade e mesmo da própria experiência histórica como instância de validação de valores, comportamentos, linguagens.

É essa mesma posição crítica quanto à transmissão cultural que se manifesta com relação ao presente. A ruptura com a tradição é concebida positivamente porque a renúncia à herança cultural permite o aparecer, o manifestar-se de uma singularidade subjetiva que é também o fundamento do distanciamento e da crítica da presente sociedade. É essa singularidade subjetiva que, ao recusar uma determinada tradição e questionar a validade de qualquer outro processo de transmissão cultural, se afirma como base da crítica da própria experiência social moderna. Assim, a afirmação do moderno, por parte de Breton e dos surrealistas, se se coloca também em nome da ruptura com a tradição e os valores do passado, coloca-se primeiramente em nome de uma singularidade subjetiva que, negada pela tradição e, em geral, pelos termos de qualquer transmissão cultural, se sente negada nas – e se põe a negar as – formas dominantes do mundo moderno.

A ruptura não apenas com a valorização de uma determinada tradição, mas com a própria experiência da transmissão cultural que toda tradição implica, se afirma já nos futuristas italianos: “Compreendemos... nossa bela e mendaz inteligência nos afirma que somos o resumo e o prolongamento de nossos ancestrais. – Talvez!... Que seja!... Mas o que importa? Não queremos entender! Ai de quem nos repetir estas infames palavras!...” (MARINETTI, 1980, p. 36). Em 1918, num manifesto que teria influência fundamental sobre Breton (1969), Tristan Tzara faz eco a essa divisa, ao propor a “abolição da memória”. Mas, diferentemente de Marinetti, Tzara manifesta um distanciamento da recorrente categoria da “novidade”. Afastando-se criticamente deste conceito, Tzara (1982, p. 137 ss) afirma que esse tipo de novidade apenas reinsere o seu oposto: o velho; ela “se assemelha à vida como a última aparição de uma prostituta prova o essencial de Deus”. O desejo da “novidade”, prova de um “não-me-importismo ingênuo”, segundo Tzara, já estaria ele mesmo “envelhecido”.

Ao invés de recorrer, em sua reflexão, às modernas condições de existência, caracterizadas pelas ciências e pelas máquinas, como o faz Marinetti, que encontra nelas as novas condições da arte e da literatura, Tzara se remete fundamentalmente à singularidade subjetiva, que fala sempre de si e, reivindicando a solidão, coloca-se em posição de afastamento e desconfiança das relações genéricas, sociais – enfim, da “comunidade”. Por isso, essa mesma singularidade subjetiva se opõe esteticamente a qualquer possibilidade de objetividade e validade universal da obra de arte.<sup>3</sup> Filosoficamente, contrapõe-se a qualquer pretensão de sistema, de

<sup>2</sup> Para uma explicação um pouco mais ampla e concreta da crítica social de Breton, cf. Aquino (2019).

<sup>3</sup> “Uma obra de arte jamais é bela, por decreto, objetivamente, para todos. A crítica é, portanto, inútil, não existe senão subjetivamente, para cada um, e sem o menor caráter de generalidade”. E: “A arte é coisa privada, o artista a faz para si”. (TZARA, 1982, p. 139; 143).

ordem ou princípio unificador na ordem do saber.<sup>4</sup> Num gesto de ruptura radical com a tradição, incluídas as próprias arte e estética modernas, Tzara manifesta com igual intensidade uma negação de quaisquer universalidades e objetividades conceitual ou estética que poderiam caracterizar as noções modernas ou antigas de conhecimento, de representação artística etc. Seus juízos acerca do caráter singular, subjetivo da criação e da fruição expressam um ponto de vista que não apenas se distancia da tradição, mas insiste também na incomunicabilidade absoluta no plano do gosto e do conhecimento.

Nessa posição, há tanto uma crítica explícita das exteriorizações sociais que, sob a “lógica”, a “ordem”, o “sistema” negam a subjetividade, a singularidade, quanto uma denúncia da falsidade da universalidade e da comunicabilidade sob a forma-arte. Longe de uma negação ingênua e irrefletida, como aparece à primeira vista, o que é particularmente reforçado pelo seu estilo, os manifestos dadaístas de Tzara propõem uma reflexão sobre o antagonismo existente entre a intenção intrínseca às obras de arte tradicionais à comunicabilidade e à universalidade, por um lado, e, por outro, a experiência social que nega toda comunicação e universalidade.<sup>5</sup>

Os primeiros manifestos dadaístas datam de 1916, contemporâneos das primeiras experiências de escrita – que estão na fundação do modernismo ocidental – que renovam a linguagem poética, precisamente na forma da expressão do não-comunicável. A afirmação positiva, por esses manifestos, da incomunicabilidade da interioridade subjetiva, que aparece em sua recusa de qualquer instância universal, constitui fundamentalmente uma posição crítica da banalização da linguagem – artística, científica, cotidiana – nos marcos das relações mercantis, denúncia que não é feita através de qualquer ideia de “perda” ou “decadência”; e oferecem, assim, um sentido crítico às novas experiências da escrita, ainda que mantenham uma diferença com relação a elas, ao colocarem em questão a própria noção de obra. O que ganha importância neste gesto é a tematização, que se tornará permanente nas experiências de vanguarda na Europa, do problema da própria linguagem.

Ao fazer a denúncia da falsa comunicação artística, em sua forma tradicional, e a afirmação positiva da singularidade não-comunicativa, Tzara assume uma radical recusa se solidarizar com qualquer ideia do moderno, evitando, assim, alguma forma de afirmação das objetivações sociais que, modernamente, tanto quanto tradicionalmente, implicam uma negação da singularidade.

As posições de Breton são diretamente – seja lhes dando continuidade, seja confrontando-lhes – matizadas por essas posições de Tzara acerca da centralidade da singularidade subjetiva. Diferentemente deste, que se nega a uma qualquer representação do “moderno”, em nome da afirmação da singularidade e da subjetividade, Breton se propõe a pensar a poesia nos termos de suas condições modernas, como o faz Marinetti, embora apresentando um traço distinto quanto à concepção da ruptura que a modernidade opera.

Mas é este traço que dificilmente pode se distanciar da afirmação radical da singularidade feita por Tzara. Frente aos manifestos de Marinetti, Breton coloca em questão não apenas uma determinada tradição, mas também a legitimidade de toda e qualquer tradição, toda e qualquer transmissão cultural, em nome do processo de singularização que, aos seus olhos e aos de Tzara, a superação da tradição promete. Enquanto Marinetti (1980b, p. 81) sustenta – com o objetivo de superação de “toda psicologia” – a destruição do “eu”, Tzara e Breton, ao fa-

<sup>4</sup> “A ciência me repugna desde que ela se torne sistema-especulativo, perde seu critério de utilidade – de qualquer forma inútil –, pelo menos individual. Eu odeio a objetividade gordurosa e a harmonia, esta ciência que encontra tudo em ordem. [...] Eu sou contra os sistemas, o mais aceitável dos sistemas é aquele que tem por princípio não ter princípio nenhum”. (TZARA, 1982, p. 142-143).

<sup>5</sup> Por “obras de arte tradicionais”, entenda-se aqui particularmente a arte realista do século XIX e a “literatura psicológica” da passagem do século XIX ao século XX.

zerem a crítica da literatura psicológica e da concepção unitária do sujeito, insistem no processo de singularização que resultaria da crise da tradição e na contraposição entre a singularidade subjetiva e o mundo social, ao mesmo tempo em que se distanciam da representação positiva, pelo futurismo, da massa, da multidão.

## II Breton e a ideia do moderno

Em Breton, o reconhecimento da experiência moderna como aquela em que, dada a emergência da referida singularidade solitária, a herança cultural se torna tanto incômoda quanto impossível, significa que é a própria tradição, a própria transmissão cultural que agora, a partir da própria experiência moderna, se torna passível de crítica. A partir da experiência moderna de recusa, em nome de um pretendido processo de singularização, de toda forma de recebimento da produção cultural e da efetividade histórica do passado, torna-se possível, para Breton, o rompimento com a representação de que semelhante recebimento, sob a forma de transmissão e herança cultural, possa ser legítima. É neste sentido que sua assunção do “moderno” é inseparável da renúncia à experiência histórica.

A esperada afirmação da singularidade, com base na ruptura com a tradição, se apresenta como uma *ratio cognoscendi* dos limites da experiência e do conhecimento históricos e, deste modo, a própria experiência histórica, ao ser recusada, é concebida como essencialmente limitada do ponto de vista do aprendizado que ela pode oferecer para o presente. Trata-se da formulação de uma “ideia moderna da vida” que remete diretamente à crítica da própria história como lugar de experiência. A afirmação da singularidade subjetiva – que é o seu ponto de partida para a crítica da tradição e que é concebida como resultado da “destruição” desses processos históricos de transmissão cultural – conduz certamente a uma afirmação do “moderno”, mas como “ideia” do moderno e não como experiência social efetiva. Se a experiência moderna efetiva é recusada, o processo destrutivo que ela supõe – destruição da antiga linguagem, dos antigos modos de expressão – não deixa de ser positivamente apanhado, mantido nesta ideia do moderno.

O que a experiência moderna possibilita compreender é antes uma verdade que, mesmo negativamente experimentada, é assumida como ponto de partida potencialmente emancipatório. Isto se dá na afirmação da singularidade em face dos constrangimentos exteriores dados tanto pela tradição, quanto pela experiência social presente. Quando retoma, nas *Entretiens*, a sua representação do moderno nos anos iniciais da experiência surrealista, ele o define ressaltando o elemento emancipatório, em vista dos constrangimentos, que tal representação então lhe evocava: o moderno seria “a liberação total dos modos de pensamento e de expressão pré-estabelecidos, em vista da promoção necessária dos modos de sentir e de dizer que sejam especificamente novos e cuja busca implica, por definição, o máximo de *aventura*” (BRETON, 1969, p. 42).

Referindo-se especificamente ao primeiro pós-guerra europeu, Breton (1988a, p. 197) reconhece na experiência moderna um duplo aspecto: “a inutilidade de escrever a história”, pois “toda reconstituição é impossível”, e a conclusão de que “nenhuma verdade merece permanecer exemplar”. Ainda que referida à experiência negativa da guerra, marco de toda uma nova reflexão sobre a especificidade do moderno, essas afirmações de Breton indicam a pretensão de um alcance mais amplo. Para ele, a referência à guerra não deve, quanto à crítica do valor da experiência histórica, nem mesmo ser tomada como central, pois não está dada a possibilidade de se recolherem os “ensinamentos” (“*enseignements*”, que ele mesmo grafava com aspas) da

guerra, devendo essa tarefa ser abandonada. Por isso mesmo, não poderia ser ela a oferecer esse “ensinamento” sobre a experiência histórica e cultural. Em 1934, Benjamin (1993, p. 114-115) notará que “os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de Batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos”. É essa impossibilidade essencial de construção de experiência comum, de uma continuidade qualquer de experiência com base na guerra – expressando também o caráter emblemático da primeira guerra quanto à ruptura com a experiência passada – que Breton expressa. A experiência negativa da guerra, da qual decorre a impossibilidade de que ela ofereça ensinamentos, é muito mais uma ocasião em que ganha luz essa impossibilidade de – e, melhor, esta renúncia consciente a – um aprendizado histórico, não primeiramente nos termos de um conhecimento historiográfico, mas antes de tudo no que diz respeito aos “ensinamentos” e seu valor para a experiência presente.

Não há dúvida de que, quanto às motivações de ordem subjetiva, coube – no entender de Breton – um papel fundamental à experiência da guerra numa assunção consciente da ruptura com a história e a transmissão culturais. “Para não experimentar do desprazer, fomos conduzidos”, diz Breton (1988a, p. 216), num texto escrito no ano do armistício, “a dar pouca importância a todas as coisas. E pedimos a nossos poetas, a nossos filósofos o mesmo sacrifício”. Essa conduta, nomeada por ele de “assalto ao razoável” (*l'assaut du raisonnable*), expressa uma busca consciente, naquele momento histórico, por assumir a destruição da tradição, a desvalorização da experiência histórica e cultural, através de uma relativização de tudo o que antes fora estabelecido. Mais do que um juízo sobre as consequências da primeira guerra, essa posição expressa a renúncia à experiência histórica, cultural, literária do passado como lugar de verdade, como fundamento para a experiência atual ou mesmo, em seu aspecto mais amplo, como instância explicativa da experiência humana. “Não nos é deixada a possibilidade de nenhuma certeza, [...] todas as interpretações são válidas, diz em 1921 Breton (1988b, p. 416). Precisamente por isso, a ideia do “moderno” representa uma emancipação do peso da história, enquanto tradição, ensinamento e, no limite, enquanto instância doadora de sentido, de explicitação da verdade do humano, de validação de normas comportamentais e de modos de expressão.

A afirmação da inutilidade do conhecimento histórico manifesta uma negação da própria experiência histórica, tendo em vista a suspensão do moderno por ele ideado de um qualquer curso contínuo dos fatos. Pode-se pensar essa postura como a do ‘esquecimento ativo’, sugerido por Nietzsche. Já na crítica futurista da “sabedoria” se expressam uma renúncia a encarar o tempo presente com base no que foi produzido no passado e uma insistência em tomar o específico e o diferente da experiência presente com relação a outras experiências históricas, renúncia e insistência que também podem ser pensadas nos termos nietzschianos da “oposição entre a sabedoria e a vida”. Antecipando-se a Marinetti, o filósofo alemão também pensa que devemos “nos alegrar uma vez de todo coração com a nossa ignorância”, reconhecendo “com prazer aos homens supra-históricos que eles possuem mais sabedoria do que nós, desde que estejamos certos de possuir mais vida do que eles: pois só assim nossa ignorância terá de qualquer modo mais futuro do que a sua sabedoria” (NIETZSCHE, 2003, p. 16). Com Nietzsche, Breton afirma o “esquecimento” e a “inutilidade” do conhecimento histórico como condições para um posicionamento diante do presente. Nas palavras do fundador do surrealismo, é o caso de “se colocar logo de saída fora do conhecido e do esperado” (1988c, p. 434).

Precisamente por isso, a representação bretoniana do moderno implica também um distanciamento do presente. A sua posição subjetiva de auto-exílio do tempo presente, que é uma posição de extemporaneidade do moderno, não deixa de ser uma parte integrante da própria ideia do moderno tal como o representa Breton (e, portanto, do esquecimento que ele requer). Ao buscar na experiência moderna este além que escapa à sua efetividade constituída, bus-

cando pensá-la como contendo possibilidades que vão além do simplesmente dado (ou herdado), ele afirma uma negação do “tempo”, como negação de determinados modos de exigências do presente. “Eu não me coloco unicamente no tempo”, diz Breton (1988a, p. 238), fazendo eco – numa recusa à “ação” – à divisa de Tzara (1982, p. 143) segundo a qual “frente à eternidade toda ação é vã”.<sup>6</sup> Breton recusa o tempo antes de tudo como uma recusa a se limitar à sua própria época, a ter com ela uma relação apenas positivadora e, em última análise, uma relação de identificação. O reconhecimento e mesmo a reivindicação da perda de qualquer referência ou sentido herdado, pelo qual os indivíduos possam se nortear, se articulam, como em Nietzsche, com a necessidade do desvio com relação ao próprio presente, com base numa recusa do tempo que, embora dirigida principalmente ao presente, também diz respeito ao passado.

Numa convergência com a afirmação da singularidade subjetiva por Tzara, esta extemporaneidade tem como fundamento precisamente o “espírito”, o subjetivo. Ao extrair a ideia do moderno de um curso qualquer da experiência histórica, Breton busca fazê-la conter aquela *reserva subjetiva* que escapa ao efetivo, seja na efetividade da tradição, seja na efetividade de seu próprio tempo. Essas possibilidades subjetivas podem permanecer obstaculizadas caso o moderno, por ele ideado, seja tomado como positividade de uma experiência histórica reconhecida como “útil” e verdadeiramente “reconstituída”.

Se a ideia do moderno significa, em sua ruptura com os valores tomados como absolutos no passado, uma experiência de liberação da história e da tradição, é a assunção dessa mesma liberação – enquanto possibilidade de um processo de singularização – que exige a suspensão da história, da utilidade de seu conhecimento e até mesmo de sua reconstituição como forma de saber. Para Breton, conforme nos diz Gérard Legrand (1997, p. 53), “a história é inseparável da maneira que é contada”. Sua renúncia aos valores herdados do passado tem uma relação com a suspeita tanto da história, como experiência, quanto do conhecimento histórico, como forma de saber, como narrativa.

### III Desejo e imaginação histórica

A reivindicação da singularidade subjetiva por Breton é inseparável da ruptura da concepção unitária do sujeito e tem, justamente na crítica da representação do sujeito centrado na consciência, um componente fundamental do distanciamento tanto da experiência histórica do passado quanto da do presente. Uma anotação num *caderno* do ano de 1924, contemporâneo já de sua leitura de Freud e da elaboração do primeiro manifesto surrealista, indica uma desconfiança de qualquer representação do passado e do presente: “A vida anterior?”, pergunta-se ele, lembrando aí o título de um importante poema de *Les fleurs du mal*. “O que me dá conta do passado e mesmo da vida é apenas a memória. [...] E se a memória for apenas um produto da imaginação?” (BRETON, 1988d, p. 455-456). Esta reflexão negativa quanto à suposta efetividade dos conteúdos mnêmicos, desconfiança que pode ser pensada com base no conceito freudiano de lembrança encobridora, tanto concebe positivamente o poder transfigurador da imaginação quanto põe em dúvida a “vida”, a representação comum da “vida” (que retorna, no *Manifeste du surréalisme* de 1924, como *vie réelle*, “vida real”) e a capacidade de uma reconstituição verdadeira do passado, pois submete a memória à suspeita de enquadramento nos me-

<sup>6</sup> Sobre o significado dessa recusa da ação, por Breton, enquanto uma recusa dos “imperativos práticos”, remeto mais uma vez a Aquino (2019).

canismos psíquicos que tendem a produzir falsas representações do passado segundo as necessidades presentes de recalçamento e/ou repressão.

Sob o conceito de “lembranças encobridoras”, Freud se refere à produção – pela ação inconsciente da censura – de lembranças que, através da condensação e do deslocamento, visam encobrir aquelas experiências desagradáveis, substituindo-as, na memória consciente, por outras ou de menor importância (lembranças indiferentes) ou extremamente modificadas ou mesmo invertidas. Essas lembranças substitutas se constituem e se preservam pelo seu vínculo associativo com outro conteúdo que está recalçado.<sup>7</sup> Na linguagem que usa neste período, Breton situa a memória precisamente na instância consciente. No *Manifeste* de 1924, ele a opõe ao sono e ao sonho, afirmando que “o homem quando para de dormir é, antes de tudo, o joguete de sua memória” (BRETON, 1988e, p. 317). A desconfiança do passado e do presente se estabelece, dessa maneira, em íntima ligação com a afirmação de uma instância outra da subjetividade, afirmação que em um só movimento põe em suspeita tanto a realidade exterior (o passado, a vida presente), quanto a memória, a instância consciente. Trata-se justamente do seu esforço por assumir um ponto de vista outro que não o da realidade à qual se ligaria a consciência, esforço que dá forma ao seu distanciamento da tradição e do presente, ao seu esquecimento e à sua extemporaneidade.

Numa recepção da psicanálise cujo rigor não deve ser procurado, mas que deve ser ainda mais bem refletida, Breton tende a ver, na “experimentação do inconsciente” (*l'épreuve de l'inconscient*), a experimentação de uma instância mais autêntica e verdadeira da alma humana, em contraposição à “exterioridade”. Apresenta-se aqui precisamente o que ele também chama de *profondeurs de notre esprit*, “profundezas de nosso espírito”. É a partir desse lugar (o *esprit*), e justamente em nome de sua afirmação, que se desenvolve em Breton a crítica da tradição e o afastamento do presente. Este lugar remete a um recuo em direção a uma espécie de lugar do autêntico, movimento que implicará sempre, em seus textos, uma oposição entre uma interioridade e uma exterioridade, mesmo quando ele procura ultrapassar essa oposição através do conceito de *surréalité*.

Embora, do ponto de vista da própria experiência histórica e pessoal de Breton, a reflexão sobre a crise da tradição seja o ponto de partida real, do qual resulta a representação positiva do processo de singularização subjetiva (centro de sua ideia de “moderno”), é este mesmo processo de afirmação da singularidade que toma, no seu pensamento, um lugar central. Em outras palavras, o que resulta de sua reflexão da crise histórico-social da tradição se coloca na forma de uma interioridade que reivindica uma existência substancial. Certamente, não uma substancialidade no sentido filosófico-antropológico tradicional, pois, em sua recepção da teoria psicanalítica do sujeito cindido, a unicidade, a substancialidade metafísica da alma já não se mantém; mas sim, uma *substancialidade ética* em face da dessubstancialização ético-significativa da “realidade exterior” em razão tanto da crise da tradição quanto da sua posição de recusa da própria experiência reificada da modernidade.

Quando de seu debate com Georges Bataille, no *Second manifeste du surréalisme*, Breton busca justamente se afastar de uma positivação do dado, do estabelecido historicamente. Ele opõe à “genealogia” materialista battailleana – fortemente marcada por uma bem particular

<sup>7</sup> Entre as primeiras obras de Freud publicadas na França, no início dos anos 20, e que constam da biblioteca preservada de Breton, há duas em especial que retomam amplamente a discussão sobre o problema do esquecimento e da memória: *Zur Psychopathologie des Alltagsleben* [1901], publicada sob o título *Psychopathologie de la vie quotidienne* [1922], e as *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1916;1917], sob o título *Introduction à la psychanalyse* [1922]. Nestas duas obras, Freud expõe o mecanismo de esquecimento como sendo fundamentalmente provocado pela recusa de lembranças desagradáveis; é com base nesse mecanismo que ele explica as lembranças encobridoras. Cf. Freud (1987).

leitura de Nietzsche – uma ideia de possibilidade. Com base na oposição entre interioridade e exterioridade, Breton afirma uma limitação ético-significativa da história efetiva, pois ela reduzir-se-ia ao “que é” e não alcançaria o “que pode ser”. Trata-se, para ele, de

cessar este mal do espírito que reside no fato de pensar muito dolorosamente que algumas coisas “são”, enquanto outras, que bem poderiam ser, “não são”. Já dissemos que elas devem se confundir ou simplesmente se interceptar, ao limite. Trata-se, não de permanecer aí, mais de *não poder fazer menos do que tender desesperadamente a esse limite*. (BRETON, 1988f, p. 828).

Daí, a frase que inicia o último parágrafo do manifesto: “O homem, que erradamente se intimidaria com alguns monstruosos fracassos históricos, é ainda livre para *crer* em sua liberdade” (BRETON, 1988f, p. 828).

A reserva subjetiva frente à exterioridade – que, na memória, tanto quanto na consciência, oferece um registro de censura e recalque dos desejos – se apresenta essencialmente, para Breton, como uma reserva de possibilidades outras daquelas efetivadas, lembradas ou conscientemente requeridas; reserva de possibilidades situada na interioridade subjetiva, singular e da qual a efetividade histórica (e, de mesmo modo, a narrativa histórica) não pode dar conta.

Na reflexão de Breton sobre o “moderno” e em sua negação da experiência histórica, o que fundamentalmente se afirma é essa reserva de possibilidades, situada nas “profundezas do espírito” e que se opõe à exterioridade efetiva passada, tanto quanto à efetividade presente. Desse modo, duas afirmações suas ainda podem ser mobilizadas como testemunhas de seu afastamento de qualquer identificação com a *forma* burguesa de superação das sociedades pré-capitalistas, pois elas questionam profundamente uma qualquer concepção de história que poderia estar na sua base, legitimando-a. Relacionadas ao inacabamento prático da experiência histórica e à inexatidão cognitiva de sua narrativa, estas passagens são complementares. “É pueril dizer que uma retificação, ainda que radical, das condições de vida colocaria fim a todos os conflitos: eles se reproduziriam em outros planos, em razão da potência do desejo no homem e de sua insatisfação fundamental”, diz Breton (1969, p. 272) numa entrevista a Claudine Chonez. “[A] ‘História’, tal como é escrita”, ele acrescenta em outra ocasião a Francis Dumont,

é um tecido de perigosas infantilidades, tendendo a nos fazer tomar por realidade acontecimentos que daquela são apenas a projeção exterior, falaciosa. [...] Querer deduzir o que quer que seja de uma tal História é quase tão vão quanto pretender interpretar o sonho levando em conta apenas seu conteúdo manifesto. (BRETON, 1969, p. 276).

Nessas passagens, a inesgotabilidade do subjetivo na instância consciente constitui simetricamente, em sua extensão, também a inesgotabilidade da experiência passada ou presente em sua efetividade imediata. A positiva afirmação dessa inesgotabilidade – centrada nas noções de desejo, imaginação, possibilidade, liberdade – aponta precisamente em direção a um lugar de autenticidade não-efetiva e jamais inteiramente efetivável do “espírito”, e cuja natureza subjetiva aparece, nos textos de Breton, quando se apresenta sob a forma da oposição entre interioridade e exterioridade, oposição pela qual ele se distancia criticamente do presente e do processo histórico que o constituiu. Enfim, a reivindicação dessa interioridade, dessa “profundez do espírito”, formas nas quais se apresenta a afirmação do que tem sido chamado aqui de singularidade subjetiva, é radicalmente inseparável do seu distanciamento com relação às formas “exteriores” da “realidade” e remete, essencialmente, à sua ideia do moderno, sua ruptura com a tradição e sua posição crítica diante do presente.

Que não haja mais, do ponto de vista da herança cultural, nenhuma “verdade exemplar”, que “nenhuma certeza nos tenha sido legada”, isto significa, para Breton, um querer e mesmo

requerer da exerdção da tradição como próprios da elaboração positiva de uma ideia do moderno, em cujo centro está a afirmação da singularidade subjetiva pensada sob a categoria do espírito: “Entre tantas desgraças que herdamos, é preciso reconhecer que *a maior liberdade de espírito* nos é deixada” (BRETON, 1988e, p. 312). É nesse movimento de afirmação ético-significativa da interioridade subjetiva e singular que Breton “desrealiza” a experiência histórica e a “vida” presente, pois uma e outra são tomadas como puras “exterioridades”. Elas são negadas porque, na sua efetividade, obscurecem o desejado, não-efetivado e, finalmente, “recalcado” (*refoulé*). Essa “desrealização” (como a nomeia Alquié (1955)) termina precisamente por remeter a uma noção de interioridade subjetiva que se posiciona, não apenas numa extemporaneidade, mas precisamente numa “supra-realidade” (*surrealité*), num além da realidade imediata que, não podendo apontar para um qualquer *topos* do passado ou do presente, só pode assumir como fundamento o espírito.

\* \* \*

Após essa longa exposição, é possível voltar a referir-se a Subiratis e Jappe. As análises desses autores parecem reagir, pela esquerda (mas sendo-lhe no diagnóstico essencialmente solidárias), à concepção apresentada por P. Bürger (1987) sobre as vanguardas do início do século XX, segundo a qual a derrota histórica daquelas experiências é tomada como um fracasso e, por causa deste, numa perversa dialética, tornam-se uma construção positiva das categorias da arte na sociedade burguesa. Por se basearem numa compreensão bastante unilateral da própria modernidade burguesa, as análises de Jappe e Subiratis correm o risco de se deixar atravessar por um certo passadismo, por se apoiar numa outra e anterior forma histórica da divisão social do trabalho, como base da crítica da atual sociedade produtora de mercadorias.<sup>8</sup>

Para Breton e os surrealistas, o distanciamento da “realidade exterior” do passado e do presente, sendo inseparável da assunção do moderno, significa uma positividade estrita do destrutivo da modernidade, na qual é central aí precisamente a possibilidade da criação histórica e, portanto, a *ruptura*, a *descontinuidade*. Para eles, a destruição é inseparável da construção (ou criação). Sob o conceito de *surréalité*, que expressa um ideal ético de superação das antinomias, destruição e construção se conciliam. Um dos motivos do distanciamento dos surrealistas em relação aos dadaístas é precisamente a análise dos primeiros de que estes últimos se posicionariam apenas negativamente, destrutivamente. Em outras palavras, o ponto de partida dos surrealistas é a afirmação da potencialidade construtivo-criativa da destruição.

## Referências

ALQUIÉ, F. *Philosophie du surréalisme*. Paris: Flammarion, 1955.

AQUINO, J. E. F. “Os fins lógicos nos escapam”: a crítica da alienação em André Breton. *Revista Limiar*, v. 6, n. 12, p. 70-87, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/10016>. Acesso em: 31.ago.2021.

BENJAMIN, W. Experiência e pobreza [1934]. *Obras escolhidas I*. 6ª ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.

<sup>8</sup> Essa é a crítica é desenvolvida por Wolfgang F. Haug (1997), em termos muito duros, talvez mesmo exagerados, justamente a respeito do grupo alemão da revista *Krisis*, ao qual se ligou A. Jappe.

- BRETON, A. Alentours II. *L'affaire Barrès. Oeuvres complètes* I. Paris: Gallimard, 1988b.
- BRETON, A. Appel du 3 janvier 1922. *Oeuvres complètes* I. Paris: Gallimard, 1988c.
- BRETON, A. Carnet [1924]. *Oeuvres complètes* I. Paris: Gallimard, 1988d.
- BRETON, A. *Entretiens* [1952]. Paris: Gallimard, 1969.
- BRETON, A. Les pas perdus [1924]. *Oeuvres complètes* I. Paris: Gallimard, 1988a.
- BRETON, A. Manifest du surréalisme [1924]. *Oeuvres complètes* I. Paris: Gallimard, 1988e.
- BRETON, A. *Second manifeste du surréalisme* [1930]. *Oeuvres complètes* I. Paris: Gallimard, 1988f.
- BÜRGER, P. *Teoría de la vanguardia* [1974]. Trad. Jorge García. Barcelona: Ediciones Península, 1987.
- FREUD, S. Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume VI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.
- G. LEGRAND, G. Breton: surréalisme et philosophie de l'histoire, une rencontre. In: PLOUVIER, P. et al. (Org.). *Trois poètes face à la crise de l'histoire*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- HAUG, W. De Nietzsche a Marx. Entrevista a Ernani Pinheiro Chaves e Isabel M. Loureiro. *Praga*, n. 3, p. 139-140, set./1997.
- JAPPE, A. *Guy Debord* [1993]. Trad. Iraci Poleti. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MARINETTI, F. T. Fundação e manifesto do futurismo [1909]. Trad. A. F. Bernardini. In: BERNARDINI, F. (Org.). *O futurismo italiano*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1980a.
- MARINETTI, F. T. Manifesto técnico da literatura futurista [1912]. Trad. A. F. Bernardini. In: BERNARDINI, F. (Org.). *O futurismo italiano*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1980b.
- NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva*. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- SUBIRATIS, E. *A penúltima visão do paraíso*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Studio Nobel, 2001.
- TZARA, T. Manifesto Dadá 1918. In: TELES, G. M. (Org.). *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1982.

## Sobre o autor

### João Emiliano Fortaleza de Aquino

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, onde defendeu uma tese sobre Guy Debord (2005), com Estágio Pós-Doutoral na Universidade de São Paulo, quando realizou pesquisa sobre Walter Benjamin (2009-2010). Professor do curso de Graduação e Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, Coordenador do Grupo de Pesquisa em Dialética e Teoria Crítica e do Grupo de Estudos benjaminianos da UECE. Tem experiência em Filosofia (nas áreas específicas de Teoria Crítica, Estética e Dialética) e em Estudos Surdos.

Recebido em: 31.08.2021.  
Aprovado em: 13.10.2021.

Received: 31.08.2021.  
Approved: 13.10.2021.

# Tensão doxástica

## Doxastic tension

Frank Thomas Sautter

<http://orcid.org/0000-0003-3033-9518> - E-mail: [ftsautter@ufsm.br](mailto:ftsautter@ufsm.br)

### RESUMO

Baggini e Stangroom (2006) introduzem, informalmente, a noção de tensão no sistema de crenças de uma pessoa. Proponho uma formalização desta noção na Lógica Sentencial Clássica, cujo resultado é uma medida da tensão de um conjunto de sentenças. Esta formalização utiliza a noção de informação semântica.

**Palavras-chave:** Coerência lógica. Informação semântica. Medida. Raciocínio sofisticado.

### ABSTRACT

Baggini and Stangroom (2006) informally introduce the notion of tension in the system of beliefs of a person. I propose a formalization of this notion in the Classical Sentential Logic; it results in measuring the tension of a set of sentences. This formalization uses the notion of semantic information.

**Keywords:** Logical coherence. Semantic information. Measure. Sophisticated reasoning.

*Easterner:* The Tao has no name.

*Westerner:* What has no name?

*Easterner:* The Tao.

*Westerner:* There! You have just named it!

Raymond Smullyan

*The Tao is Silent*

## A noção informal de tensão doxástica

O capítulo inicial “O check-up filosófico” de “Você pensa o que acha que pensa?” (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 11-34) introduz a ideia de tensão no sistema de crenças de uma pessoa (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 16). Mediante um questionário a respeito de trinta teses sobre temas de interesse filosófico, é solicitado que concordemos com ou discordemos de cada uma delas (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 13-15). Essas teses formam pares que, dependendo das respostas oferecidas, indicam focos de tensão em nosso sistema de crenças<sup>1</sup>. Os assuntos dos quinze potenciais focos de tensão são os mais variados, desde questões em filosofia teórica – por exemplo, a Tensão 9 que versa sobre se o futuro está determinado<sup>2</sup> (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 27) –, questões em filosofia prática – por exemplo, a Tensão 1 que versa sobre o relativismo da moral<sup>3</sup> (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 19-20) –, e, inclusive, questões em filosofia aplicada – por exemplo, a Tensão 5 que versa sobre o dever de proteger o meio ambiente<sup>4</sup> (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 23-24). O diagnóstico é, dependendo da quantidade de tensões em que se incorre, uma pessoa totalmente coerente, no caso de nenhuma tensão, até uma pessoa “incrivelmente refinada” ou “um mar de contradições”, no caso de seis ou mais tensões (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 17).

A noção de tensão é apresentada de modo informal, como convém a um livro dirigido a uma audiência não especializada. Ela é apresentada nos seguintes termos:

Cada tensão indica que *ou* (1) há uma contradição entre as duas convicções *ou* (2) que é preciso um raciocínio sofisticado para que seja possível ter essas duas convicções ao mesmo tempo sem deixar de ser coerente (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 17).

Portanto, os autores sugerem haver dois possíveis tipos de tensão a respeito de um par de convicções: quando elas são contraditórias uma da outra, o que poderíamos denominar “tensão forte”, e quando, ainda que não sejam contraditórias uma da outra, é requerido um esforço intelectual para sustentá-las conjuntamente. Esse segundo tipo pode ser denominado “tensão fraca”.

Há que se fazer um esforço para eliminar as tensões<sup>5</sup>, e esse esforço se traduz ou pelo abandono de uma das convicções em tensão<sup>6</sup> ou por manter o equilíbrio entre elas mediante esforço e destreza intelectuais<sup>7</sup> (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 18).

Este trabalho tem, como objetivo, oferecer uma medida de tensão, e ele o faz mediante a utilização da noção de informação semântica. Portanto, ele tem uma pretensão modesta que se situa exclusivamente no plano do diagnóstico, calando-se sobre a “terapêutica” que deve ser

<sup>1</sup> Evidentemente as teses de um par não estão dadas em sequência, mas espalhadas ao longo do questionário, para não induzir respostas insinceras.

<sup>2</sup> Esta tensão consiste em simultaneamente concordar que, ao fazer uma escolha, sempre se poderia ter feito a escolha oposta (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 14), e que o futuro está determinado, ou seja, a forma como a vida de alguém se desenrola é uma questão de destino (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 15).

<sup>3</sup> Esta tensão consiste em simultaneamente concordar que não existem padrões morais objetivos, ou seja, os julgamentos morais expressam tão somente valores de culturas específicas (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 13), e que os genocídios são uma prova da capacidade humana de praticar um grande mal (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 15).

<sup>4</sup> Esta tensão consiste em concordar que o meio ambiente não deve ser desnecessariamente prejudicado em prol dos interesses humanos (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 15), mas discordar que as pessoas não deveriam usar o carro se pudessem fazer o mesmo trajeto a pé, de bicicleta ou de trem (BAGGINI; STANGROOM, 2010, p. 13).

<sup>5</sup> *Contra* Walt Whitman, tensões, especialmente tensões fortes, determinam um estado cognitivo indesejável.

<sup>6</sup> Esta ação intelectual parece ser a ação correta no caso de tensões fortes, mas também pode ser adotada, como medida extrema, no caso de tensões fracas

<sup>7</sup> Nenhuma explicação adicional é oferecida pelos autores para estabelecer em que consiste este “equilíbrio” de convicções em tensão, ou quais “esforços” são necessários e que “destreza intelectual” deve ser exercida para sanar a situação.

adotada. Contudo, esta medida de tensão sugere, por si mesma, uma “terapêutica”, ao menos em linhas gerais. Além disso, minha proposta não se limitará a pares de convicções, mas pode ser aplicada a uma quantidade finita qualquer de convicções. Como um primeiro esforço nesta direção, limitar-me-ei a fornecer uma medida de tensão para coleções de sentenças da Lógica Sentencial Clássica<sup>8</sup>.

A próxima seção fornece as principais definições em jogo, na terceira seção mostro a utilidade da proposta ao aplicá-la a três casos clássicos, e na última seção teço considerações sobre questões em aberto.

## Uma proposta de formalização para a Lógica Sentencial Clássica

Minha proposta de formalização da noção de tensão na Lógica Sentencial Clássica utiliza a noção de informação semântica. Este tipo de abordagem informacional requer, via de regra, a identificação e manipulação de átomos informacionais<sup>9</sup>. Sautter (2020) apresentou dois tipos de infons para a Lógica Sentencial Clássica e como operá-los para efetuar o trabalho lógico. Um tipo de infon decorre da forma normal conjuntiva de proposições e o outro, da forma normal disjuntiva. Nos dois casos os infons não são absolutos, mas relativos à “linguagem em uso”.

Considere o seguinte argumento – uma instância de silogismo hipotético – a título de ilustração:

Premissa 1:  $p \supset q$ ; Premissa 2:  $q \supset r$ ; Conclusão:  $p \supset r$ .

A Tabela 1 apresenta as formas normais conjuntiva e disjuntiva de cada um destes componentes do argumento:

Tabela 1: Forma normal conjuntiva e forma normal disjuntiva.

Componente do argumento	$p \supset q$	$q \supset r$	$p \supset r$
Forma Normal Conjuntiva	$\neg p \vee q$	$\neg q \vee r$	$\neg p \vee r$
Forma Normal Disjuntiva	$\neg p \vee q$	$\neg q \vee r$	$\neg p \vee r$

Para cada componente as formas normais conjuntiva e disjuntiva são as mesmas, mas a interpretação é diversa. Por exemplo, há um único conjuntivo na forma normal conjuntiva de  $p \supset q$ , a saber,  $\neg p \vee q$ , mas há dois disjuntivos na forma normal disjuntiva de  $p \supset q$ , a saber,  $\neg p$  e  $q$ . O trabalho lógico de verificação da validade ou invalidade dedutiva deste argumento não pode ser realizado neste momento, porque os componentes não têm uma linguagem unificada: um deles trata de  $p$  e de  $q$ , outro de  $q$  e de  $r$ , e o outro de  $p$  e de  $r$ . Podemos compará-los ao obter as formas normais conjuntiva e disjuntiva completas em relação ao conjunto dos átomos sentenciais do argumento. O resultado é dado pela Tabela 2:

<sup>8</sup> Convém destacar os limites desta proposta de formalização. Aqui, como alhures disse acerca da noção de debate (SAUTTER, 2012, p. 206), a noção de tensão doxástica “é, em última instância, logicamente inefável”. Isso se deve a uma simples razão: a noção de tensão doxástica pressupõe “uma unidade temática e a lógica não tem recursos para dizer quando um conjunto de proposições diz respeito ao mesmo assunto”.

<sup>9</sup> Átomos informacionais (unidades mínimas de informação) são denominados “infons” na literatura corrente.

Tabela 2: Forma normal conjuntiva completa e forma normal disjuntiva completa em relação a  $\{p, q, r\}$

Componente do argumento	$p \supset q$	$q \supset r$	$p \supset r$
Forma Normal Conjuntiva Completa em relação a $\{p, q, r\}$	$[\neg p \vee q \vee r] \wedge$ $[\neg p \vee q \vee \neg r]$	$[p \vee \neg q \vee r] \wedge$ $[\neg p \vee \neg q \vee r]$	$[\neg p \vee q \vee r] \wedge$ $[\neg p \vee \neg q \vee r]$
Forma Normal Disjuntiva Completa em relação a $\{p, q, r\}$	$[\neg p \wedge q \wedge r] \vee$ $[\neg p \wedge q \wedge \neg r]$ $[\neg p \wedge \neg q \wedge r]$ $[\neg p \wedge \neg q \wedge \neg r]$ $[p \wedge \neg q \wedge r] \vee$ $[p \wedge \neg q \wedge \neg r]$	$[p \wedge q \wedge r] \vee$ $[\neg p \wedge q \wedge r] \vee$ $[\neg p \wedge \neg q \wedge r]$ $[\neg p \wedge \neg q \wedge \neg r] \vee$ $[p \wedge \neg q \wedge r] \vee$ $[p \wedge \neg q \wedge \neg r]$	$[\neg p \wedge q \wedge r] \vee$ $[\neg p \wedge q \wedge \neg r]$ $[\neg p \wedge \neg q \wedge r]$ $[\neg p \wedge \neg q \wedge \neg r] \vee$ $[p \wedge q \wedge r] \vee$ $[p \wedge \neg q \wedge r]$

Se realizamos o trabalho lógico com a forma normal conjuntiva das sentenças, os conjuntivos da forma normal conjuntiva completa de uma sentença operam como os seus infons, e se realizamos o trabalho lógico com a forma normal disjuntiva das sentenças, os disjuntivos da forma normal disjuntiva completa de uma sentença operam como os seus infons. Por exemplo, na Tabela 2,  $p \supset q$  tem dois infons associados a si se trabalhamos com formas normais conjuntivas e seis infons associados a si se trabalhamos com formas normais disjuntivas.

A validade dedutiva é caracterizada do seguinte modo, se trabalhamos com formas normais conjuntivas: um argumento é dedutivamente válido se, e somente se, todo infon da conclusão é infon de ao menos uma premissa. E a validade dedutiva é caracterizada do seguinte modo, se trabalhamos com formas normais disjuntivas: um argumento é dedutivamente válido se, e somente se, todo infon de todas as premissas também é infon da conclusão, ou seja, se não é infon da conclusão, não é infon de ao menos uma premissa.

Embora se possa caracterizar, igualmente, a tensão doxástica por intermédio dos infons da forma normal conjuntiva, minha preferência e decisão é por caracterizá-la pelos infons da forma normal disjuntiva. A razão subjacente a esta decisão é que os infons da forma normal disjuntiva de uma sentença representam estados de coisas em que a sentença é verdadeira; por exemplo, a sentença  $p \supset q$  veicula três infons em sua forma normal disjuntiva com respeito a  $\{p, q\}$ , a saber,  $\neg p \wedge q$ ,  $\neg p \wedge \neg q$  e  $p \wedge q$ . Ora, a tensão doxástica de um conjunto de sentenças é inversamente proporcional à quantidade de estados de coisas em que as sentenças do conjunto são simultaneamente verdadeiras. Desse modo, um conjunto inconsistente de sentenças tem tensão máxima, enquanto um conjunto tautológico de sentenças tem tensão nula. Evidentemente, uma medida adequada da tensão doxástica requer a relativização desta quantidade a quantidade total de estados de coisas possíveis<sup>10</sup>.

As definições abaixo formalizam essa intuição sobre uma medida adequada da tensão doxástica de um conjunto de sentenças.

Primeiro, para estabelecer os estados de coisas (infons) possíveis, caracterizamos o conjunto de átomos sentenciais  $A_\varphi$  de uma sentença  $\varphi$  e, com ele, o conjunto de átomos sentenciais  $A_\Gamma$  de um conjunto de sentenças  $\Gamma$ .

A definição indutiva do conjunto  $A_\varphi$  das sentenças atômicas de uma sentença dada  $\varphi$  é a seguinte:

- $A_\varphi = \{\varphi\}$ , se  $\varphi$  é uma sentença atômica.
- $A_\varphi = A_\psi$ , se  $\varphi$  é  $\neg\psi$ .

<sup>10</sup> Desse modo, dois conjuntos de proposições  $\Gamma$  e  $\Delta$  podem ter tensão doxástica distinta, ainda que a quantidade de estados de coisas em que suas sentenças são simultaneamente verdadeiras seja a mesma, desde que a quantidade total de estados de coisas possíveis, dada pelos átomos sentenciais das sentenças em cada conjunto, seja distinta. Igualmente, dois conjuntos de sentenças  $\Gamma$  e  $\Delta$  podem ter a mesma tensão doxástica, ainda que a quantidade de estados de coisas em que as sentenças são simultaneamente verdadeiras seja distinta, desde que a quantidade total de estados de coisas possíveis seja distinta.

- $A_\varphi = A_\psi \cup A_\theta$ , se  $\varphi$  é  $\psi \# \theta$ , onde  $\#$  é um conetivo binário.

Por extensão, o conjunto  $A_\Gamma$  das sentenças atômicas do conjunto de sentenças  $\Gamma$  é definido do seguinte modo:  $A_\Gamma = \cup A_\varphi$ , para  $\varphi \in \Gamma$ .

Segundo, definimos o conjunto de infons  $I_\varphi^\Gamma$  de uma sentença  $\varphi$  no universo de infons gerado pelas sentenças atômicas de  $\Gamma$ , ou seja, o conjunto de estados de coisas em que a sentença  $\varphi$  é verdadeira tal que o universo de estados de coisas possíveis é estabelecido relativamente à linguagem de  $\Gamma$ . Para evitar complicações desnecessárias, impomos a restrição de que as sentenças atômicas de  $\varphi$  estejam contidas nas sentenças atômicas de  $\Gamma$ <sup>11</sup>. Esta definição é, a seguir, estendida para aplicar-se a um conjunto de proposições  $\Delta$ :  $I_\Delta^\Gamma$  estabelece o conjunto de infons de  $\Delta$ , ou seja, os estados de coisas em que as sentenças de  $\Delta$  são simultaneamente verdadeiras.

Seja  $\varphi$  uma sentença e  $\Gamma$  um conjunto de sentenças tal que  $A_\varphi \subseteq A_\Gamma$ . O conjunto  $I_\varphi^\Gamma$  dos infons de  $\varphi$  com respeito a  $\Gamma$  é dado pelo conjunto dos disjuntivos da forma normal disjuntiva completa de  $\varphi$  com respeito a  $A_\Gamma$ .

Sejam  $\Gamma$  e  $\Delta$  conjuntos de sentenças tais que  $A_\Delta \subseteq A_\Gamma$ . O conjunto  $I_\Delta^\Gamma$  dos infons de  $\Delta$  com respeito a  $\Gamma$  é definido do seguinte modo:  $I_\Delta^\Gamma = \cap I_\varphi^\Gamma$ , para  $\varphi \in \Delta$ .

$U^{A_\Gamma}$  é o conjunto de todos os infons possíveis na linguagem de  $A_\Gamma$ <sup>12</sup>.

A medida  $t_\Gamma$  da tensão doxástica do conjunto de sentenças  $\Gamma$  é definido do seguinte modo:

$$t_\Gamma = 1 - |I_\Gamma^{A_\Gamma}| / |U^{A_\Gamma}|$$

Não é difícil de estabelecer que  $0 \leq t_\Gamma \leq 1$ , ou seja, que os valores de  $t_\Gamma$  estão compreendidos no intervalo fechado entre 0 e 1, e que  $\Gamma$  é inconsistente se, e somente se,  $t_\Gamma = 0$ . Quanto maior o valor de  $t_\Gamma$ , tanto maior a tensão em  $\Gamma$ .

## Aplicações da formalização

Para ilustrar o conceito de tensão doxástica aqui proposto, examinarei três aplicações relevantes: a primeira diz respeito à clássica discussão sobre a semântica da implicação lógica; a segunda é sobre as falácias formais de negação do antecedente e de afirmação do consequente; a terceira sobre o problema filosófico do livre-arbítrio.

*Tensão doxástica de  $\Gamma = \{p \supset q, p \supset \neg q\}$*

O par de sentenças  $p \supset q$  e  $p \supset \neg q$  está no centro de uma controvérsia entre Lewis Carroll e John Cook Wilson sobre as condições de verdade da implicação, e que Lewis Carroll abordou mediante o quebra-cabeça “On the way to the barber-shop” (No caminho da barbearia) (LINDEMANN; SAUTTER, 2019, p. 91-106). Qual é a tensão doxástica do conjunto  $\Gamma$ ?

<sup>11</sup> No cálculo da tensão doxástica, aqui proposto, esta restrição sempre será atendida.

<sup>12</sup> Este conjunto é identificado com os disjuntivos da forma normal disjuntiva completa da conjunção dos literais de  $A_\Gamma$  com respeito a  $A_\Gamma$ .

Calculemos:

$$\begin{aligned}
 A_{p \supset q} &= \{p, q\} = A_{p \supset \neg q} = A_{\Gamma} \\
 I_{p \supset q}^{A\Gamma} &= \{\neg p \wedge q, \neg p \wedge \neg q, p \wedge q\} \\
 I_{p \supset \neg q}^{A\Gamma} &= \{\neg p \wedge q, \neg p \wedge \neg q, p \wedge \neg q\} \\
 I_{\Gamma}^{A\Gamma} &= \{\neg p \wedge q, \neg p \wedge \neg q\} \\
 |I_{\Gamma}^{A\Gamma}| &= 2 \\
 U^{A\Gamma} &= \{p \wedge q, p \wedge \neg q, \neg p \wedge q, p \wedge \neg q\} \\
 |U^{A\Gamma}| &= 4 \\
 t_{\Gamma} &= 1 - 2/4 = 0,5.
 \end{aligned}$$

### Tensão doxástica de falácias formais

Observemos que uma caracterização alternativa da validade dedutiva clássica é a seguinte: um argumento é classicamente dedutivamente válido se, e somente se, as sentenças do conjunto formado pelas premissas e pela negação da conclusão não podem ser simultaneamente verdadeiras, ou seja, a tensão doxástica do conjunto formado pelas premissas e pela negação da conclusão é 1. Portanto, a tensão doxástica de conjuntos formados pelas premissas e pela negação da conclusão de argumentos classicamente dedutivamente inválidos é inferior a 1. Qual é a tensão doxástica destes conjuntos relativos a falácias formais?

Consideremos, primeiro, a seguinte instância da Falácia da Negação do Antecedente:

$$\begin{array}{c}
 p \supset q \\
 \neg p \\
 \hline
 \neg q
 \end{array}$$

O conjunto a ser examinado, neste caso, para o cálculo da tensão doxástica é o seguinte:  $\Gamma = \{p \supset q, \neg p, \neg \neg q\}$ , que, do ponto de vista clássico, equivale a testar a tensão doxástica de  $\{p \supset q, \neg p, q\}$ . Observemos que, no caso da Falácia da Afirmação do Consequente com “mesmo assunto”, logo abaixo, o conjunto a ser testado é o mesmo:

$$\begin{array}{c}
 p \supset q \\
 q \\
 \hline
 p
 \end{array}$$

Calculemos, então, a tensão doxástica de  $\Gamma = \{p \supset q, \neg p, q\}$ .

$$\begin{aligned}
 A_{\neg p} &= \{p\} \\
 A_q &= \{q\} \\
 A_{p \supset q} &= \{p, q\} = A_{\Gamma} \\
 I_{p \supset q}^{A\Gamma} &= \{p \wedge q, \neg p \wedge q, \neg p \wedge \neg q\} \\
 I_{\neg p}^{A\Gamma} &= \{p \wedge q, \neg p \wedge \neg q\} \\
 I_q^{A\Gamma} &= \{p \wedge q, \neg p \wedge q\} \\
 I_{\Gamma}^{A\Gamma} &= \{\neg p \wedge q\} \\
 |I_{\Gamma}^{A\Gamma}| &= 1 \\
 U^{A\Gamma} &= \{p \wedge q, p \wedge \neg q, \neg p \wedge q, p \wedge \neg q\}
 \end{aligned}$$

$$|U^{\Gamma}| = 4$$

$$t_{\Gamma} = 1 - 1/4 = 0,75.$$

### Tensão doxástica da tricotomia sobre o livre arbítrio

Costa (2002, p. 223) apresenta as seguintes sentenças relacionadas ao problema filosófico do livre-arbítrio:

- p: Todo evento é causado.
- q: Nossas ações são livres.
- r: Ações livres não são causadas.

Essas sentenças não podem ser conjuntamente verdadeiras, ou seja,  $\neg(p \wedge q \wedge r)$ . Entretanto, elas podem ser duas a duas verdadeiras e, cada uma destas combinações caracteriza uma posição sobre o problema filosófico do livre-arbítrio: a verdade de  $p \wedge q$  caracteriza o compatibilismo, a verdade de  $p \wedge r$  caracteriza o determinismo, e a verdade de  $q \wedge r$  caracteriza o libertarismo.

Qual é a tensão doxástica de cada uma destas posições? Por exemplo, qual é a tensão doxástica de  $\Gamma = \{p, q, \neg(p \wedge q \wedge r)\}$ , o conjunto que caracteriza o compatibilismo?

Não é difícil constatar que as três posições terão a mesma tensão doxástica, ou seja, a tensão doxástica de  $\Delta = \{q, r, \neg(p \wedge q \wedge r)\}$  e  $\Omega = \{p, r, \neg(p \wedge q \wedge r)\}$  é a mesma de  $\Gamma$ . Façamos, portanto, o cálculo da tensão doxástica de  $\Gamma$ .

$$A_p = \{p\}, A_q = \{q\}, A_{\neg(p \wedge q \wedge r)} = \{p, q, r\} = A_{\Gamma}$$

$$I_p^{\Gamma} = \{p \wedge q \wedge r, p \wedge q \wedge \neg r, p \wedge \neg q \wedge r, p \wedge \neg q \wedge \neg r\}$$

$$I_q^{\Gamma} = \{p \wedge q \wedge r, p \wedge q \wedge \neg r, \neg p \wedge q \wedge r, \neg p \wedge q \wedge \neg r\}$$

$$I_{\neg(p \wedge q \wedge r)}^{\Gamma} = \{\neg p \wedge q \wedge r, \neg p \wedge q \wedge \neg r, \neg p \wedge \neg q \wedge r, \neg p \wedge \neg q \wedge \neg r, p \wedge q \wedge r, p \wedge \neg q \wedge r, p \wedge q \wedge \neg r, p \wedge \neg q \wedge \neg r\}$$

$$I_{\Gamma}^{\Gamma} = \{p \wedge q \wedge r\}$$

$$|I_{\Gamma}^{\Gamma}| = 1$$

$$|U^{\Gamma}| = 8, \text{ como se pode facilmente estabelecer}$$

$$t_{\Gamma} = 1 - 1/8 = 0,875.$$

## Considerações finais

Este trabalho é um início na discussão sobre a caracterização e a importância da noção de tensão doxástica para a atividade lógica. Uma questão natural que se coloca é se e como esta abordagem pode ser utilizada com respeito a lógicas de maior poder expressivo, tal como a Lógica Quantificacional e as diversas Lógicas Sentenciais Modais. Conjecturo que a resposta é positiva, pela existência de formas normais distributivas para a Lógica Quantificacional (HINTIKKA, 1965) e de formas normais para diversas Lógicas Sentenciais Modais (FINE, 1975), com as quais é possível estabelecer os infons necessários à caracterização da noção de tensão doxástica.

Outra conjectura, que demandaria um trabalho à parte, é sobre a insensibilidade da medida de tensão doxástica a substituições na forma das sentenças de um conjunto.

Finalmente, caberia nos perguntarmos que medidas podem ser adotadas para alterar o valor da tensão doxástica, se isso for desejável. A resposta geral é, evidentemente, positiva e

consiste em alterar a quantidade de estados de coisas, seja aquelas em que as sentenças são simultaneamente verdadeiras, seja a quantidade total de estados de coisas possíveis. Entretanto, uma resposta mais específica demanda ulterior reflexão.

## Referências

BAGGINI, J.; STANGROOM, J. *Do You Think What You Think You Think?* The Ultimate Philosophical Handbook. London: Plume, 2006.

BAGGINI, J.; STANGROOM, J. *Você pensa o que acha que pensa?* Um check-up filosófico. Tradução de Roberto Valente. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

COSTA, C. *Uma introdução contemporânea à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FINE, K. Normal forms in modal logic. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, v. XVI, n. 2, p. 229-237, 1975.

HINTIKKA, J. Distributive Normal Forms in First-Order Logic. *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, v. 40, p. 48-91, 1965.

LINDEMANN, J. L.; SAUTTER, F. T. A abordagem carrolliana a paradoxos. *Pensando Revista de Filosofia*, Teresina, v. 10, n. 20, p. 91-106, 2019.

SAUTTER, F. T. A dinâmica da argumentação sob uma perspectiva lógica. *Dissertatio*, Pelotas, v. 35, p. 195-207, 2012.

SAUTTER, F. T. Informação: mundos possíveis e seus duais. *Veritas*, Porto Alegre, v. 65, n. 3, 2020.

## Sobre o autor

### Frank Thomas Sautter

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

Recebido em: 25.06.2021.

Aprovado em: 31.08.2021.

Received: 25.06.2021.

Approved: 31.08.2021.

# Confirmation of conditionals and Carnap's reduction sentences<sup>1</sup>

## Confirmação de condicionais e sentenças de redução de Carnap

Miguel López-Astorga

<https://orcid.org/0000-0002-6004-0587> – E-mail: milopez@utalca.cl

### ABSTRACT

Given that the material conditional can be true in three different situations, an empirical datum can confirm different conditionals. In fact, the same datum can confirm even conditionals that appear to be in contradiction with each other. By means of an example presented by Khemlani, Byrne, and Johnson-Laird, this issue is addressed below. To do that, the present paper resorts to the concept of reduction sentence offered by Carnap. The conclusions refer to the idea that, if this last concept is assumed, the problems of the confirmation of the conditional seem to disappear. This is, at least, as far as the example dealt with here is concerned.

**Keywords:** Carnap. Conditional. Confirmation. Predicate. Reduction sentence.

### RESUMO

Uma vez que o condicional material pode ser verdadeiro em três situações diferentes, um dado empírico pode confirmar diferentes condicionais. De fato, o mesmo dado pode confirmar até condicionais que parecem estar em contradição entre eles. Por meio de um exemplo apresentado por Khemlani, Byrne e Johnson-Laird, esta questão é considerada mais abaixo. Para isso, o presente artigo recorre ao conceito de sentença de redução oferecido por Carnap. As conclusões remetem à ideia de que, se este último conceito for assumido, os problemas da confir-

mação do condicional parecem desaparecer. Isso é, pelo menos, no que diz respeito ao exemplo tratado aqui.

**Palavras-chave:** Carnap. Condicional. Confirmação. Predicado. Sentença de redução.

## Introduction

Khemlani, Byrne, and Johnson-Laird (2018) remind a problem related to the material interpretation of the conditional. That problem refers to confirmation: the same piece of evidence can support several different conditionals. The reason for this is well known. Given a conditional such as (1),

(1) IF P THEN Q

From the material perspective, it is confirmed by all the scenarios that include neither P nor not-Q at the same time. So, (1) is true in all these hypothetical situations:

(2) P & Q

(3) Not-P & Q

(4) Not-P & not-Q

Besides, this implies, for example, that a fact matching (4) can confirm, in addition to (1), conditionals so different as:

(5) IF not-P THEN not-Q

(6) IF P THEN not-Q

In Khemlani et al. (2018) and below, all of this is better explained by means of examples. Undoubtedly, more accounts resorting to other concepts or perspectives could also be given. However, the issue with those other accounts is that, if what has been already said is considered, most of them can seem trivial. For that reason, the mention of only one of them can be enlightening enough. That is the account that can be offered from Carnap's (1947) approach.

From Carnap's (1947) framework and hence modal logic, it can be said that (1) is true in all the 'state-descriptions', that is, possible worlds, in which (2), (3), and (4) are true too. In the same way, another point that can be claimed is that in a state-description in which (4) is true, (1), (5), and (6) are that as well.

But perhaps it is more important for this paper that, as said, this is a problem from the confirmation of conditional hypotheses point of view. Khemlani et al. (2018) present several examples linked to a clinical setting that appear to show relevant difficulties. Nevertheless, it will be argued here that 'reduction sentences' such as those proposed by Carnap (1936) can remove such difficulties. It suffices to rebuild the hypotheses in a way coherent with the formal structure of reduction sentences and the condition that, following Carnap, those sentences need to fulfill.

Thus, this paper first analyzes the particular examples used by Khemlani et al. (2018) and their difficulties in detail. Next, what, according to Carnap (1936), a reduction sentence is will be

indicated. Lastly, the manner reduction sentences can eliminate the difficulties raised by the examples will be described.

## The advanced treatment and the conditional

The examples proposed by Khemlani et al. (2018) have an aim: to explain important theses of the theory of mental models (e.g., BUCCIARELLI & JOHNSON-LAIRD, 2019; BYRNE & JOHNSON-LAIRD, 2020; JOHNSON-LAIRD & RAGNI, 2019). This theory is a psychology approach. Therefore, Khemlani et al.'s (2018) goals are very different from those in the present paper. Their purpose is to show how the human mind works in the case of the verification of conditionals; in general, their paper is intended to address the actual way human beings reason (for the exact manner the theory of mental models understands the human mental verification processes, see, e.g., GOODWIN & JOHNSON-LAIRD, 2018).

Nevertheless, their examples also reveal the essential problem that will be considered here. The context is the one of a sick person that visits a doctor. The doctor says:

(7) "If you don't have the advanced treatment then you won't get better" (KHEMLANI et al., 2018, p. 1900).

The person does not keep calm and decides to consult a second doctor. This new doctor appears to claim the opposite to what was indicated by the first one. The answer given in this case is:

(8) "If you don't have the advanced treatment then you will get better anyway" (KHEMLANI et al., 2018, p. 1900).

This is perceived as an inconsistency, and the person looks for one more opinion. The third opinion is:

(9) "If you have the advanced treatment then you will get better" (KHEMLANI et al., 2018, p. 1900).

As pointed out by Khemlani et al. (2018), (7) and (9) can be interpreted as compatible. Nonetheless, maybe what is most relevant about this story is that what finally happens is that:

(10) "The patient has the advanced treatment and gets better" (KHEMLANI et al., 2018, p. 1900).

As indicated, Khemlani et al. (2018) are interested in how human beings react and process information in situations such as this one. Thereby, what they explore is what, from the cognitive point of view, people tend to think that (10) confirms. However, what is important now is that, as they mention, (10) supports (7), (8), and (9) at once.

Indeed, (1) and (4) show that a conditional can be true when its two clauses are negated. So, it can be said that (7) can be true in a situation in which (10) is that. In the same way, (1) and (3) reveal that a conditional can be true when just its antecedent is negated. Accordingly, (8) can also be true if (10) is the case. Finally, if (1) and (2) are taken into account, it is clear that any

conditional holds when both its antecedent and its consequent hold. Therefore, (10) is a scenario in which (9) can be true as well.

Nevertheless, all of this seems to be solved by virtue of the reduction sentences proposed by Carnap (1936). The next section describes that kind of sentences.

## Carnap and reduction sentences

One of Carnap's (1936) goals is to offer schemata that can be useful to reduce a predicate to another one. Thus, properties that can appear associated to other properties can be confirmed. One of those schemata is the one of reduction sentences. A reduction sentence for predicate R has this logical form:

(11) IF P THEN (IF Q THEN R)

With other symbols, (11) is formula (R) in Carnap (1936, p. 442).

Schema (11) is under universal quantification and its predicates (P, Q, and R) have the same variable assigned. Hence, (11) means that, for any x, if x is P, then, if x is also Q, then x is R.

But, following Carnap (1936), (11) can be a reduction sentence for predicate R only if there are cases of P and Q, that is, only if there is at least one x having both property P and property Q. This is important because, if it is kept in mind that (11) only makes sense when there are cases of P and Q, the problem presented by Khemlani et al. (2018) seems not to be that serious.

## The advanced treatment and reduction sentences

To note that, first it is necessary to build formulae with the structure of (11) from clinical options (7), (8), and (9). For (7), the formula could be (12).

(12) IF S THEN (IF not-T THEN not-B)

Where (12) is universally quantified as (11), 'S' means to be sick, 'T' refers to the fact of having the advanced treatment, and 'B' denotes the situation in which somebody gets better.

In the case of (8), (13) appears to be suitable.

(13) IF S THEN (IF not-T THEN B)

As far as (9) is concerned, following the previous equivalences and ways to propose logical forms, its formula is also clear:

(14) IF S THEN (IF T THEN B)

Thus, (10) would imply a case of T and B. This last case, as pointed out, in principle, would confirm (12), (13), and (14). Nevertheless, the restriction given to (11) by Carnap indicated above can show that perhaps that should not be taken into account.

Regarding (12), that restriction means that (12) is only relevant in scenarios in which S and not-T happen. However, (10) shows that the situation is not that. What occurs is T, and not not-T. Therefore, it seems that (12) should not be considered.

The circumstances are not different with (13). The appropriate situations continue to be those in which S and not-T shape the actual scenario. But, as with (12), what is real is T. Accordingly, (13) could be ignored too.

Hence, it could be claimed that (10) should be taken as a piece of evidence only for (14). The reason is evident. Carnap's (1936) condition means for (14) that S and T, that is, the predicates involved in (10), are the key predicates.

## Conclusions

Under Carnap's (1936) framework, therefore, the problem is not that hard. Evidence (10) is relevant only for (14). This is because of the requirement given by Carnap (1936) for (11): there must be cases of its two first predicates, that is, P and Q.

So, the conclusions here have to follow a double direction. The material interpretation of the conditional might not be a problem when scientific hypotheses are raised. Apparently, that interpretation can cause difficulties such as those indicated by Khemlani et al. (2018). However, with the due delimitation of criteria or requirements, those difficulties can lose their strength. The restriction for (11) is a clear instance in this way.

On the other hand, it seems that some of the proposals offered by Carnap keep being interesting nowadays. That has been already underscored. For example, in López-Astorga (2019), his semantic method (Carnap, 1947) is used to review the four manners to understand the conditional described by Sextus Empiricus. As it is well known, one of those manners is the one of Philo of Megara, which is usually linked to the material interpretation of the conditional (see, e.g., O'TOOLE & JENNINGS, 2004). Accordingly, as in papers such as that of López-Astorga (2019), it can be stated that it is still worth continuing to analyze the possibilities some aspects of Carnap's philosophy can give; such aspects can help work from different research perspectives.

The possible natural extension of the present work is hence double as well. First, the checking whether reduction sentences (or similar schemata) can solve all the problems the conditional can raise in scientific field can move on. Second, the review of theses and ideas presented by Carnap in different works (especially, in works such as CARNAP, 1936, 1937, 1947) can also pursue; this last task would allow verifying whether other resources indicated by him are handy too at present. What has been shown above seems to predict the results that could be obtained by working in these two investigation lines. Nevertheless, perhaps it is suitable to try to prove that those results can be truly observed in practice.

## References

- BUCCIARELLI, M.; JOHNSON-LAIRD, P. N. Deontics: Meaning, reasoning, and emotion. *Materiali per una Storia della Cultura Guiridica*, v. XLIX, n. 1, p. 89-112, 2019.
- BYRNE, R. M. J.; JOHNSON-LAIRD, P. N. *If and or: Real and counterfactual possibilities in their truth and probability. Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, v. 46, n. 4, p. 760-780, 2020.

CARNAP, R. *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.

CARNAP, R. Testability and meaning – Continued. *Philosophy of Science*, v. 4, n. 1, p.1-40, 1937.

CARNAP, R. Testability and meaning. *Philosophy of Science*, v. 3, n. 4, p. 419-471, 1936.

GOODWIN, G. P.; JOHNSON-LAIRD, P. N. The truth of conditional assertions. *Cognitive Science*, n. 42, p. 2502-2533, 2018.

JOHNSON-LAIRD, P. N.; RAGNI, M. Possibilities as the foundation of reasoning. *Cognition*, n. 193, 2019.

KHEMLANI, S.; BYRNE, R. M. J.; JOHNSON-LAIRD, P. N. (2018). Facts and possibilities: A model-based theory of sentential reasoning. *Cognitive Science*, v. 42, n. 6, p.1887-1924, 2018.

LÓPEZ-ASTORGA, M. The semantic method of extension and intension and the four criteria of the conditional described by Sextus Empiricus. *Revista de Filosofía*, v. 44, n. 2, p. 253-261, 2019.

O'TOOLE, R. R.; JENNINGS, R. E. The Megarians and the Stoics. In: Gabbay, D. M.; Woods, J. (Eds.). *Handbook of the History of Logic*. Volume 1. Greek, Indian and Arabic Logic. Amsterdam: Elsevier, 2004.

## **Sobre o autor**

### **Miguel López-Astorga**

Ph.D. in Logic and Philosophy of Science (University of Cádiz, Spain). Professor at the Institute of Humanistic Studies "Juan Ignacio Molina", University of Talca, Talca Campus (Chile).

Recebido em: 25.05.2021.

Aprovado em: 14.06.2021.

Received: 25.05.2021.

Approved: 14.06.2021.

# O que faziam os amigos: Hannah Arendt e a filosofia

What friends were doing: Hannah Arendt and philosophy

Christina Ribas

<https://orcid.org/0000-0002-9973-6127> - E-mail: cmribas@uol.com.br

## RESUMO

O texto apresenta uma tentativa de compreender, nos marcos do pensamento de Hannah Arendt, sua recusa em ser chamada de filósofa, relacionando tal circunstância às suas experiências na Alemanha durante o nazismo e à sua intenção de refletir sobre a política num contexto em que as respostas tradicionais não são capazes de fornecer orientação. Partindo da relação identificada por Arendt entre a ausência de pensamento e o mal, investiga se a faculdade de julgar, liberada pelo pensamento, pode ser afetada não apenas pela irreflexão, mas pela radicalização das próprias condições do pensar.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt. Filosofia. Pensamento. Julgamento. Perdão.

## ABSTRACT

The text presents an attempt to understand, within the framework of Hannah Arendt's thought, her refusal to be called a philosopher, and relates this circumstance to her experiences in Germany during Nazism and her intention to reflect on politics in a context in which traditional responses are no longer able to provide guidance. Taking into account the relationship, identified by Arendt, between the absence of thought and evil, it investigates whether the faculty of judgment, released by thought, can be affected not only by thoughtlessness, but by the radicalization of the very conditions of thinking.

**Keywords:** Hannah Arendt. Philosophy. Thinking. Judging. Forgiving.

## I.

“Quantas Hannah Arendts existem?” – perguntaram as editoras da versão inglesa de *Love and Saint Augustine*, tese de doutorado de Arendt publicada nos Estados Unidos postumamente. A pergunta é significativa, não apenas por colocar em evidência a circunstância, em si mesma extraordinária, de que o pensamento de Arendt desafia as classificações tradicionais - tanto no campo da filosofia como no da política - mas também por ressaltar as infundáveis e incrivelmente controversas apreciações a que tem dado lugar. Polêmica, desconcertante, original, são adjetivos recorrentes que aparecem ligados ao seu nome e às suas obras, entre defensores, críticos e intérpretes - às vezes ponderados, às vezes apaixonados, mas que testemunham, de forma inequívoca, a enorme fecundidade de seu pensamento.

Nos anos 70, em uma conferência sobre sua obra realizada no Canadá, à qual ela compareceu como convidada, perguntaram-lhe qual era a sua posição política, dentro das possibilidades contemporâneas. Ela respondeu:

Eu não sei. Eu realmente não sei e nunca soube. E eu suponho que nunca tive qualquer posição desse tipo. Você sabe, a esquerda pensa que eu sou conservadora, e os conservadores às vezes pensam que eu sou de esquerda ou uma dissidente ou sabe-se lá o quê. (ARENDR, 1979, p. 333-334).

Depois acrescentou que nunca havia sido socialista, nem comunista, e que também nunca tinha acreditado no liberalismo, não se enquadrando em nenhuma das grandes linhas de pensamento. Para ela os imensos problemas de nossos tempos não poderiam ser iluminados por esse tipo de questão (ARENDR, 1979, p. 334), afirmação que pode ser compreendida dentro da perspectiva da ruptura da tradição, um dos temas centrais em sua obra. O fato é que, transitando por várias áreas, seu pensamento não se insere sem polêmica em nenhuma rubrica, sendo eminentemente transgressor, deixando muitas vezes atônitos seus leitores.

Entre as diversas afirmações de Hannah Arendt que causam certa surpresa e, até mesmo, perplexidade, está a sua recusa quase obstinada em ser considerada filósofa. Em uma entrevista concedida em 1964, Günter Gaus, afirmando que Hannah Arendt era uma filósofa, recebeu dela a seguinte resposta:

Receio ter de protestar logo de saída: não pertencço ao círculo dos filósofos. Meu ofício - para me exprimir de uma maneira geral - é a teoria política. Não me sinto em absoluto uma filósofa, nem creio que seria aceita no círculo dos filósofos. (...) Há muito tempo despedi-me definitivamente da filosofia. Como você sabe, estudei filosofia, mas isso não significa por si mesmo que continue sendo filósofa. (ARENDR, 1993h, p. 123).

Tal posição aparece nos escritos de Arendt repetidas vezes. Até o fim de sua vida ela afirmou que não queria “estar incluída entre aqueles que Kant, não sem ironia, chamou de *Denker von Gewerb* (pensadores profissionais)” (1993a, p. 5), o que não deixa de ser curioso para alguém a quem, na juventude, “a filosofia se impunha”, e que chegara a pensar que estaria perdida se não pudesse estudar filosofia, pois precisava compreender (1993h, p. 130).

Arendt ficou profundamente decepcionada com as atitudes dos intelectuais - seus colegas e professores de universidade - durante a ascensão do nazismo. Ela considera que, após a chegada de Hitler ao poder, em 1933, a adesão espontânea dos amigos ao movimento foi, para os judeus alemães de sua geração, verdadeiramente perturbadora, produzindo um choque imenso e gerando um enorme vazio ao redor deles. O problema pessoal, assim, “não era tanto o que os nossos inimigos faziam, mas o que faziam os nossos amigos” (ARENDR, 1993h, p. 132). Ela acrescenta:

Eu vivia num ambiente intelectual, mas conhecia também outras pessoas e pude constatar que aderir ao movimento era, por assim dizer, a regra entre os intelectuais, ao passo que não acontecia o mesmo em outros meios. E jamais pude esquecer isso. Deixei a Alemanha dominada por essa ideia, naturalmente um pouco exagerada: nunca mais! Nunca mais nenhuma conversa de intelectuais me atingirá, não quero mais lidar com essa sociedade. (ARENDR, 1993h, p. 132).

Os amigos alinharam-se, colaboraram; muitos acreditaram em Hitler. Possuídos pela ânsia de ter teorias sobre tudo, formularam também teorias sobre Hitler, teorias “fantásticas, apaixonantes, sofisticadas, que planavam nas alturas...”, o que para ela era grotesco (ARENDR, 1993h, p. 133). O impacto desses acontecimentos na vida e no percurso intelectual de Arendt foi profundo e duradouro. Ela afirma que mais tarde compreendeu que “os intelectuais caíram na armadilha das próprias construções” (1993h, p. 133), como se essas lhes fornecessem uma espécie de refúgio contra a realidade. Em 1953 ela anotou, em seu Diário de pensamentos:

Heidegger fala com grande orgulho: “As pessoas dizem que Heidegger é uma raposa”. Eis a verdadeira história de Heidegger, a raposa: Era uma vez uma raposa tão desprovida de astúcia que vivia caindo em armadilhas e nem sequer sabia a diferença entre uma armadilha e uma não-armadilha (...) Depois de passar a juventude inteira rondando as armadilhas das gentes, e agora que não lhe restava nenhum pelo intacto, essa raposa decidiu se retirar totalmente do mundo raposino e começou a construir uma toca para si. Em sua espantosa ignorância da diferença entre armadilhas e não-armadilhas, apesar de sua imensa experiência com armadilhas, ocorreu-lhe uma ideia totalmente nova e inédita entre as raposas: construir como toca uma armadilha...” (ARENDR, 2008, p. 381).

Tais armadilhas - e o uso da mesma palavra nos dois trechos referidos não parece ser de modo algum accidental - apontam para um perigo que Arendt considera inerente à própria atividade do pensamento, o perigo da alienação do mundo. Uma vez que o pensamento exige, como condição essencial, a retirada do mundo das aparências (ARENDR, 1993a, p. 61), a possibilidade do mergulho em algum tipo de solipsismo está sempre presente.

## II.

O tema da relação entre a filosofia e a política atravessa a obra de Arendt em termos de uma tensão aparentemente irreconciliável. Na tradição do pensamento ocidental, o modo de vida do filósofo foi invariavelmente apresentado como o mais alto a que o ser humano poderia aspirar. A distinção entre a vida contemplativa, exigida pela atividade filosófica, e a vida ativa, na qual se insere a política, foi pensada em termos de uma superioridade da vida contemplativa; o *sophos*, na concepção grega, ocupava-se das coisas eternas, por definição não humanas e não políticas. Tal superioridade ganhou consistência teórica a partir da morte de Sócrates, uma vez que Platão, desiludido com a democracia ateniense, procurou submeter as questões humanas a padrões absolutos, a respeito dos quais não era possível persuadir a multidão e que eram, além do mais, incomunicáveis. Platão concluiu que, não sendo possível persuadir a multidão da verdade que possuía, a única alternativa que permitiria ao filósofo preservar seu modo de vida - e no limite a própria vida - seria governar.

Para Arendt, esta solução é trágica porque a política é marcada, inexoravelmente, pela contingência e pela relatividade. O filósofo, na tradição inaugurada por Platão, “não aceita as condições sob os quais a vida foi dada ao homem” (ARENDR, 1993c, p. 32), o fato de que os seres humanos são “co-autores de um mundo comum” (1989, p. 509), tendo de enfrentar - e ela o diz

com Kant - a “melancólica contingência” (1993c, p. 34) dessa situação. Daí ela ter procurado “focalizar a política com olhos não nublados pela filosofia” (ARENDR, 2000, p. 4).

Como as Ideias só poderiam ser apreendidas pela contemplação, para ter acesso a elas o filósofo pagava o preço de tornar-se cego para os assuntos humanos, o que de algum modo já era corrente na filosofia grega. Arendt várias vezes ilustrou essa cegueira recorrendo à história, relatada por Platão, do tropeço de Tales que, por fitar as estrelas, não enxergou o caminho diante dos próprios pés, provocando o riso da camponesa trácia (1993a, p. 64).

Essa mesma passagem pode ser lida como representativa da dúvida, igualmente antiga, acerca da relevância da própria filosofia. Karl Jaspers, ao tratar da relação do mundo com a filosofia, ressaltou a “posição embaraçosa” em que se encontravam as cátedras de filosofia nas universidades em meados do século passado. “Por força da tradição a filosofia é polidamente respeitada, mas, no fundo, objeto de desprezo. A opinião corrente é a de que a filosofia nada tem a dizer e carece de qualquer utilidade prática” (JASPERS, 1971, p. 138-139).

A filosofia é vista de formas contrastantes. Por um lado, filósofos são os que pensam e contemplam a multidão de um ponto de vista privilegiado, que a superioridade de seu modo de vida lhes proporciona. Numa segunda perspectiva, que substitui um preconceito por outro, a filosofia é constantemente chamada a provar sua importância, considerada inútil, despreciada e, às vezes - naquelas circunstâncias em que mesmo o polido respeito referido por Jaspers se perdeu - pernicioso.

Entre as duas posições, que não deixam de ser dois lados da mesma moeda, aparece a pergunta de Arendt sobre o significado do pensamento para a ação, sobre “o significado e as condições do pensamento para um ser que jamais existe no singular...” (ARENDR, 1993e, p. 89).

A relação entre o pensamento - o *diálogo sem som de mim comigo mesma*, que exige o *estar-só* (2004, p. 163), a retirada voluntária do mundo que é dado aos sentidos, e que, como uma das atividades do espírito, é eminentemente reflexivo - e a ação - que pressupõe, a um só tempo, a liberdade e a pluralidade humanas, uma vez que só posso agir *com* os outros - vai ser investigada por Arendt no contexto de suas obras posteriores ao julgamento de Eichmann. Arendt afirma que a irreflexão de Eichmann, sua inabilidade de pensar, seu apego a clichês e a frases feitas, sua incapacidade de ver o mundo de outros pontos de vista que não o seu, desafiavam a concepção tradicional do mal como algo demoníaco, que poderia ser remetido ao orgulho ou à inveja, ao ódio, à cobiça ou à perversidade.

O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou motivos, em quaisquer níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente - ao menos aquele que estava agora em julgamento - era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. (ARENDR, 1993a, p. 6).

O que se evidenciava, para Arendt, é que não é preciso ser mau para fazer o mal; ela julgou estarecedor que grandes crimes possam ser cometidos por pessoas que não são fanáticas, nem sádicas, nem pervertidas (ARENDR, 1978, p. 232), mas possuídas por uma autêntica incapacidade de pensar. A “triste verdade”, ela diz, “é que o mal é, na maior parte, praticado por pessoas que jamais se decidiram a ser boas ou más” (1993g, p. 160), simplesmente porque não decidem, não julgam, não procuram discernir entre o certo e o errado - não em abstrato ou em absoluto, mas nas circunstâncias específicas em que se estão diretamente envolvidas. Ela estava convencida da conexão interna entre a inabilidade de pensar e a incapacidade de julgar, ligada à falência da consciência moral. As pessoas que não pensam agarram-se a códigos de conduta, acostumando-se a jamais decidirem por si mesmas.

Implícita na investigação do significado do pensamento para a ação e, especificamente, da relação entre a ausência de pensamento e a prática do mal, estão as distinções entre bem e mal, certo e errado, e a afirmação da possibilidade humana de percebê-las; remetem, por sua vez, para o tema do significado da moralidade, na medida em que possa ser mais do que a etimologia indica (ARENDDT, 2004, p. 114). As condições de possibilidade de uma filosofia moral vão ser pensadas por Arendt sobre o pano de fundo da ruptura totalitária, que evidenciou “o colapso de todos os padrões morais tradicionais” (2004, p. 116). Arendt relaciona tal colapso justamente ao fato de as pessoas acostumarem-se a possuir irrefletidamente regras de conduta, de tal modo que “desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinadas a acreditar” (2004, p. 118). Apegadas não ao conteúdo das regras, mas a posse delas (1993g, p. 159), não tiveram dificuldades em trocar um código por outro, simplesmente aceitando um conjunto completamente diferente de padrões de comportamento (p. 145). Na opinião de Arendt, os que não pensam são como sonâmbulos (1993a, p. 143).

A “estranha interdependência entre a ausência de pensamento e o mal” (1994, p. 288) não autoriza a concluir, entretanto, que Arendt acredite que o pensamento possa “produzir o bem como resultado” (ARENDDT, 1993a, p. 6). Ao contrário, para ela o pensamento “tem inevitavelmente um efeito destrutivo e corrosivo sobre todos os critérios estabelecidos, valores e medidas estabelecidas para o bem e o mal...” (1993g, p. 158). Nesse sentido o pensamento é auto-destrutivo; Arendt, para ilustrar tal característica, mais de uma vez recorreu a imagem de que ele é como a teia de Penélope, desfazendo-se todas as noites pra refazer-se no dia seguinte (1993g, p. 150). Não se pode “esperar da atividade de pensar nenhuma proposição ou mandamento moral, nenhum código final de conduta e muito menos uma nova, e agora supostamente final, definição do que é bem e do que é mal” (1993g, p. 151).

Sua tese aqui é que se a habilidade de pensar impede que se faça o mal, a razão deve ser encontrada no próprio processo de pensamento, e não em qualquer resultado que eventualmente produza, uma vez que ele tende na verdade a dissolver todos os conceitos e regras, valores e categorias. Nesse sentido, a faculdade de pensar não pode ser privilégio de alguns, mas deve estar ao alcance de todos. Somos seres pensantes, temos “uma inclinação, talvez uma necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir” (ARENDDT, 1993a, p. 11). Nesse contexto, Arendt refere-se à distinção kantiana entre intelecto (*Verstand*), ligado à cognição e à busca de conhecimento, e razão (*Vernunft*), ligado ao pensar e à busca de significado (1993a, p. 45). O pensar, “no sentido não-cognitivo, não especializado”, é uma faculdade sempre presente em todos, do mesmo modo que a recusa a exercê-la é igualmente uma possibilidade sempre presente (1993g, p. 166), podendo ser encontrada em pessoas inteligentíssimas (1993g, p. 149).

... a inabilidade de pensar não é uma imperfeição daqueles muitos a quem falta inteligência, mas uma possibilidade sempre presente para todos – incluindo aí os cientistas, os eruditos e outros especialistas em tarefas do espírito. Todos podemos vir a nos esquivar daquela interação conosco mesmos, cuja possibilidade concreta e cuja importância Sócrates foi o primeiro a descobrir. O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. E uma vez que a vida é um processo, sua quintessência só pode residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. (1993a, p. 143).

O pensamento “é o modo humano de deitar raízes, de cada um tomar seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos” (ARENDDT, 2004, p. 166), constituindo-se como pessoa (2004, p. 160). Para Arendt, o que chamamos de pessoa, a diferença de um mero ser

humano ou de um ninguém, nasce desse pensamento que “deita raízes”. A perda da capacidade de pensar e, em consequência, de lembrar, corresponde a “perda de integridade” (p. 162), “a perda do eu que constitui a pessoa” (2004, p. 167). No processo de pensamento, confronto-me reiteradamente comigo mesma e com meus atos. Nessa perspectiva, para Arendt, “é realmente verdade que a minha conduta com os outros vai depender da minha conduta comigo mesma”, ligada a “pura capacidade de pensamento e lembrança ou a sua perda” (2004, p. 161).

Ela insiste que o pensamento me faz saber que, afinal, terei de viver comigo mesma, que sou minha própria testemunha (2004, p. 155). Aí se encontra, para Arendt, o único suporte da moralidade onde tudo se perdeu. Recusar-se a pensar e a lembrar, a lidar com as consequências das próprias escolhas, é perder-se a si mesmo e ao mundo, a um só tempo. Recusar-se a julgar é negar a si mesmo a própria humanidade. Em consequência, nada pode deter os que não pensam:

Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão e, sem lembrança, nada consegue detê-los. Para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa ocorrer – o *Zeitgeist*, a História, ou a simples tentação. O maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo. (ARENDR, 2004, p. 159-160).

Se a consciência moral nasce - é um efeito colateral, ela diz - do próprio exercício da atividade de pensar, sua ausência permite o aparecimento de um mal que por sua *banalidade*, por sua ausência de profundidade, pode espalhar-se de forma avassaladora. Daí a importância política do pensamento, que para Arendt aparece nas emergências e pode “impedir catástrofes, ao menos para mim mesma” (1993g, p. 168). O pensamento não diz o que é o bem e o que é o mal, não fornece regras nem padrões de conduta e, exatamente por essa razão, por seu caráter autodestrutivo e sem resultados, libera a capacidade de julgar, prepara-nos para exercer essa que ela considerou “a mais política das faculdades da mente” (1993g, p. 167). Nesse sentido, o juízo “realiza o pensar, tornando-o manifesto no mundo das aparências” (1993g, p. 167), que compartilho com os outros.

### III.

A reflexão de Arendt sobre a importância do pensamento não pode ser entendida como uma defesa da filosofia, nem implica concordância com a afirmação tradicional de que o modo de vida do filósofo seja de alguma forma superior ou privilegiado. Ao contrário, para ela, muitos filósofos, ao ocuparem-se do ser humano no singular, frequentemente negligenciaram a condição humana da pluralidade, o fato de que “não é o homem que habita o mundo, mas são os homens que o habitam” (1987, p. 15), da qual ela viu uma indicação no próprio dois-em-um do pensamento (2004, p. 161).

Ao tratar, em 1954, do interesse pela política no pensamento filosófico europeu da época, Arendt afirmou que uma nova filosofia política provavelmente consistiria na “reformulação da atitude do filósofo como ser político” (1993e, p. 89), indagando se os filósofos poderiam dar conta da tarefa:

Ela só poderá brotar de um ato original de *thaumadzein*, cujo impulso de admiração e questionamento deverá desta vez (isto é, contra os ensinamentos dos antigos) aprender diretamente a esfera dos assuntos humanos. Certamente os filósofos, com seu manifesto interesse em não serem perturbados pelos outros e com sua experiência profissional da

solidão, não estão particularmente equipados para realizar esse ato. Mas caso venham a nos decepcionar, quem mais poderia realizá-lo? (ARENDDT, 1993e, p. 89).

Ao afirmar que o pensamento pode impedir a prática do mal, Arendt não imaginou, como se viu, que viéssemos a possuir respostas definitivas e absolutas sobre o que são o bem e o mal. A faculdade do julgamento, que manifesta o pensar no mundo das aparências, não se apoia em regras gerais. O que eu posso julgar são as situações concretas; ao fazê-lo, preciso levar em conta todos os outros, em seus pontos de vista possíveis. O julgamento, para Arendt, é “uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político, na medida em que lhe permite se orientar em um domínio político” (1992, p. 275).

O pensamento que pode evitar o mal, além do mais, não é o pensamento filosófico, quando mais não fosse porque tem que estar ao alcance de todos; é o diálogo que cada um de nós pode travar consigo mesmo, a todo momento que *parar para pensar*, e sua retirada do mundo é sempre provisória. Desse modo, ao agir, aquele que tem o hábito de pensar sabe, o tempo todo, que terá que prestar contas a si mesmo dos próprios atos, porque é sua própria testemunha. O pensamento é uma possibilidade sempre presente para todos, bem como sua ausência: sempre posso me esquivar dele, vivendo de forma automática e sonolenta.

Para Arendt, “é o próprio senso comum do filósofo - o fato de ser ele ‘um homem como você e eu’ - que o torna consciente de estar ‘fora de ordem’ quando se empenha em pensar” (1993a, p. 63), senso comum aí entendido como o sentido que nos torna adequados a um mundo compartilhado, um *sentido de realidade*. Assim, a primeira suspeita em relação a atividade de pensar, antes de qualquer hostilidade vinda de fora, é levantada pelo próprio senso de realidade do filósofo (1993a, p. 63); a disputa entre a filosofia e o senso comum encontra seu momento inicial no próprio pensador; é antes de mais nada uma *luta interna*, “visto que foram seguramente os próprios filósofos os primeiros a tomar consciência de todas as objeções que o senso comum poderia levantar contra a filosofia” (1993a, p. 64).

O pensar, como todas as atividades reflexivas, move-se fora do mundo das aparências (1993a, p. 61); ao retornar de seu mergulho no pensamento, o espírito necessita de um “novo dom” para lidar com as aparências e esse dom é, para Arendt, a capacidade de julgar. Desse modo, o julgamento transforma-se em uma espécie de ponte entre o pensar e o agir, capacitando-me a orientar-me no mundo comum.

A questão que ainda permanece é a do filósofo que “caiu na armadilha das próprias construções”. Heidegger - que não havia sido apenas o professor admirado, mas que Hannah Arendt amara - foi em grande parte responsável pelo choque sofrido por ela em 1933, relativo a “o que faziam os amigos”. Como afirma Dana Villa, “the capacity for thought, which Heidegger possessed in spades, did not prevent him from engaging with National Socialism in 1933. Indeed it did not even stop him from referring to ‘the inner truth and greatness’ of the movement...” (VILLA, 1996, p. 181).

Num texto de 1946, Hannah Arendt afirma que o Eu heideggeriano tem como característica mais essencial um “absoluto egoísmo” (1993f, p. 32); “o Eu é o conceito do Homem segundo o qual ele pode existir independentemente da humanidade” (p. 32), cuja maior aspiração é libertar-se “do mundo circundante” (1993f, p. 32). Na opinião dela, “a experiência da nadidade eliminaria precisamente a presença da humanidade em cada homem”. Assim, a condição humana da pluralidade, que para Arendt nos define, permaneceria completamente ignorada. Sandra e Lewis Hinchman afirmam que Heidegger “construiu uma justificativa filosófica da atomização” promovida pelos movimentos totalitários (1994, p. 51). Na opinião deles, Arendt o teria acusado “de ter inventado uma defesa filosófica do ‘absoluto egoísmo’”, num movimento tendente “à arrogância intelectual e à irresponsabilidade política” (p. 167).

Mais de vinte anos depois, mesmo tendo amenizado sobremaneira seu discurso, Arendt continuou referindo-se ao fato de Heidegger ter “escapado da realidade” (2018, p. 1.077) e ressaltando que sua radical retirada do mundo acarretava a perda daquilo com o que o pensamento está relacionado (p. 1.070), isto é, a experiência, da qual, para Arendt, o pensamento deve emergir e à qual tem que permanecer ligado.

Estar blindado contra a realidade, não por mera coincidência, é um elemento importante na percepção de Arendt a respeito de Eichmann e sua *ausência* de pensamento. Para ela, Eichmann *nunca se deu conta do que estava fazendo* (1994, p. 287); a consciência falava com a voz de todos ao seu redor, e uma vez que “ele e o mundo em que ele vivia estavam em perfeita harmonia” (1994, p. 52), ele aceitava, e não pensava naquilo. No pós-escrito a *Eichmann em Jerusalém*, Arendt afirma que a lição que se poderia aprender em Jerusalém é que o distanciamento da realidade e a irreflexão podem causar mais destruição que todos os instintos malignos (1994, p. 288).

A irreflexão de Eichmann e a retirada do mundo para um supremo egoísmo de Heidegger não se equivalem, mas ambas desembocam na ausência de julgamento. Para Villa, “as the representatives, respectively, of sheer thoughtlessness and a pure thinking, Eichmann and Heidegger are strangely complementary, despite the vast difference in their persons and actions” (VILLA, 1996, p. 182). Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt já havia assinalado que “o problema do estar a sós é que esses dois-em-um necessitam dos outros para que voltem a ser um” (1989, p. 529); a retirada do mundo pressupõe a volta a ele. A radical retirada do mundo acarreta uma fuga da realidade que implica desconsideração para com o mundo compartilhado com os outros.

Para Arendt, como se viu, mesmo os “especialistas nas tarefas do espírito” (1993a, p. 143) - e a referência a Heidegger parece evidente - podem vir a se esquivar daquela interação silenciosa consigo mesmos; seu pensamento, funcionando de forma independente do mundo e da existência de outras pessoas, não permite que o diálogo do dois-em-um se amplie, liberando a capacidade de julgar. O pensamento “incapaz de ‘se pensar’ fora das vicissitudes engendradas pela própria atividade de pensar” (ARENDR, 2010, p. 295), sendo impedido de encontrar aquela redenção que somente outra atividade do espírito, a capacidade de julgar, lhe proporcionaria, acaba preso em seu próprio circuito, permanecendo isolado. O julgamento “pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos” (1993b, p. 48). A relevância do mundo comum é, nessas circunstâncias, negada. Em sua apreciação de *A Vida do Espírito*, George Kateb, significativamente, afirma:

The story Arendt tells about thinking in its two forms is in effect a story about how desperately needed is ordinary thinking for decent life, but how threatening to a commitment to life in the world, especially to political life as the most worldly life, is the beautiful intensification of ordinary thinking: philosophy. Thoughtlessness and philosophy form a strange alliance. This is the political theory of Thinking. (KATEB, 1984, p. 195).

Para os filósofos, essa estranha aliança talvez devesse constituir-se num alerta permanente. Nesse sentido, é possível que a afirmação “não há pensamento perigoso, o próprio pensar é perigoso” (ARENDR, 1993g, p. 159) tenha um alcance muito maior do que aquele que comumente lhe é atribuído.

Apesar do fato de Arendt ter se recusado a ser considerada filósofa pareça indicar que ela nunca teria se recuperado do choque causado pelas atitudes dos amigos, o fato é que ela os perdoou. Na mesma entrevista a Günter Gaus, ela afirma que, embora tenham caído nas próprias armadilhas, eles não eram assassinos, nem haviam querido o que se produziu a seguir; assim, pareceu-lhe “que devia haver um fundo naquele abismo” (1993h, p. 136). Marcou, desse modo, a distância entre *o que fizeram os amigos* e a situação dos que perpetraram o genocídio, ou, se

quisermos, a distância entre Eichmann e Heidegger. Curiosamente, muitos críticos e alguns comentaristas parecem não perdoar Arendt por ter perdoado os amigos, especialmente Heidegger.

Para Arendt, a faculdade humana de perdoar é o oposto da vingança, cujos grilhões prendem os envolvidos “no inexorável automatismo do processo da ação, que, por si, jamais chega necessariamente a um fim” (1987, p. 253); como remédio à irreversibilidade do que se fez, “o perdão é a única reação que não *re-age* apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que o provocou e de cujas consequências liberta tanto o que perdoa como o que é perdoado” (ARENDR, 1987, p. 253).

Finalmente, se é certo que Arendt nunca escreveu uma defesa da filosofia, igualmente é verdade que ela escreveu uma defesa do significado do pensamento para o mundo que todos compartilhamos de uma perspectiva eminentemente filosófica. Em um discurso proferido em 1975, poucos meses antes de sua morte, ela diz:

A filosofia é uma atividade solitária, e é muito natural que ela se faça necessária nos tempos de transição, quando os homens deixam de confiar na estabilidade do mundo e no papel que nele desempenham, e quando as questões que envolvem as condições gerais da vida humana, que, como tais, provavelmente coincidem com o surgimento do homem na Terra, investem-se de uma pungência invulgar. (ARENDR, 1993d, p. 173).

Em sua busca de pensar sem corrimão, Arendt jamais pretendeu oferecer respostas definitivas a essas questões, ainda quando investidas da *pungência invulgar* dos tempos de transição. Sua obra ultrapassou as grandes linhas de pensamento, que não dão conta de nossas angústias, e se a multiplicidade de interpretações a que seu pensamento dá lugar deixa sem chão os que buscam as salvaguardas dos sistemas, classificações e teorias tradicionais, ao mesmo tempo celebra a condição humana da pluralidade, que ela tanto se empenhou em ressaltar, lembrando-nos de que compartilhamos o mundo e seu destino.

## Referências

- ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- ARENDR, Hannah. A crise na cultura: sua importância social e política. In: ARENDR, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- ARENDR, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993e.
- ARENDR, Hannah. Algumas questões de filosofia moral. In: ARENDR, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDR, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993a.
- ARENDR, Hannah. Compreensão e política. In: ARENDR, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993b.
- ARENDR, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Penguin Books, 1994.
- ARENDR, Hannah. Heidegger, a raposa. In: ARENDR, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo. Ensaios (1930-54)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

- ARENDT, Hannah. Heidegger at Eighty. In: ARENDT, Hannah. *Thinking without a banister: Essays in Understanding 1953-1975* (ebook). New York: Schocken Books, 2018.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993c.
- ARENDT, Hannah. O grande jogo do mundo. In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993d.
- ARENDT, Hannah. O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu. In: ARENDT, Hannah. On Hannah Arendt. In: HILL, Melvyn A. ed. *Hannah Arendt: The recovery of the Public World*. New York: 1979.
- ARENDT, Hannah. O que é filosofia da *Existenz*? In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993f.
- ARENDT, Hannah. Organized guilt and universal responsibility. In: ARENDT, Hannah. *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in modern age*. New York: Grove Press, 1978.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. Pensamento e considerações morais. In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993g.
- ARENDT, Hannah. Só permanece a língua materna. In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993h.
- ARENDT, Hannah. *The portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2000.
- ARENDT, Hannah. "What remains? The language remains": a conversation with Günter Gaus. In: HINCHMANN, Lewis; HINCHMANN, Sandra. Existentialism Politicized. In: HINCHMANN, Lewis; HINCHMANN, Sandra ed. *Hannah Arendt: critical essays*. New York: State University of New York Press, 1994.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- KATEB, George. *Hannah Arendt: politics, conscience, evil*. New Jersey: Rowman & Allanheld, 1984.
- SCOTT, Joanna Vecchiarelli; STARK, Judith Chelius. Rediscovering Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- VILLA, Dana R. The Banality of Philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann. In: MAY, Larry; KOHN, JEROME ed. *Hannah Arendt: twenty years later*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996.

### Sobre a autora

#### Christina Miranda Ribas

Doutora em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Professora Associada aposentada de Filosofia do Direito da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Pesquisadora do CNPq.

Recebido em: 19.05.2021.

Aprovado em: 24.06.2021.

Received: 19.05.2021.

Approved: 24.06.2021.

# Hannah Arendt e o nascimento dos conselhos<sup>1</sup>

## Hannah Arendt and the birth of councils

José João Neves Barbosa Vicente

<https://orcid.org/0000-0001-6823-3933> – E-mail: josebvicente@bol.com.br

### RESUMO

Em sua teoria política, especialmente em sua obra *Da revolução*, Hannah Arendt não apenas analisou e discutiu o sentido e o significado das revoluções (especialmente a Francesa e a Americana) e criticou o funcionamento da democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos, mas também destacou os conselhos como espaços propícios onde os homens possam agir por meio de ação e do discurso, na presença de seus pares e se ocuparem juntos da vida política de seu país. Neste artigo, o objetivo principal é analisar o nascimento desses conselhos à luz da teoria política de Hannah Arendt, como verdadeiros espaços de liberdade que sempre surgiram no curso das grandes revoluções de forma espontânea e fora do âmbito dos partidos políticos ou de qualquer líder e que podem proporcionar aos cidadãos condições para uma efetiva participação política.

**Palavras-chave:** Ação. Conselhos. Hannah Arendt. Política. Revolução.

### ABSTRACT

In her political theory, especially in her work *On Revolution*, Hannah Arendt not only analyzed and discussed the sense and meaning of revolutions (especially French and American) and criticized the functioning of representative democracy based on the system of political parties,

<sup>1</sup> O conteúdo deste artigo é parte da pesquisa realizada pelo autor no curso de pós-graduação na UFBA, sob a orientação do professor Dr. Genildo Ferreira da Silva.

but also highlighted councils as propitious spaces where men can act through action and discourse, in the presence of their peers and to occupy together the political life of their country. In this article, the main objective is to analyze the birth of these councils in the light of Hannah Arendt's political theory, as true spaces of freedom that have always emerged in the course of great revolutions spontaneously and outside the scope of political parties or any leader and that can provide citizens with conditions for effective political participation.

**Keywords:** Action. Councils. Hannah Arendt. Politics. Revolution.

Em sua obra *Da revolução* (1988), Hannah Arendt realiza um estudo sistemático sobre o sentido e o significado das revoluções, especialmente a Americana e a Francesa, como acontecimentos que proporcionam o nascimento de uma nova realidade, isto é, de uma nova forma de governo com foco na liberdade e dirige duras críticas à democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos que, para ela, proporciona aos cidadãos espaços reduzidos para uma efetiva participação política (VICENTE, 2019; 2020; 2020a; 2020b). Os conselhos, de um modo geral, são vistos e pensados por Hannah Arendt, como verdadeiros espaços de liberdade e como alternativas para superar os reduzidos espaços de ação política constatados por ela na democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos. O objetivo deste artigo, no entanto, não consiste necessariamente em discutir o sentido e o significado das revoluções ou fazer uma análise ou um estudo sobre a relação entre o sistema de conselhos e a democracia representativa na teoria política de Hannah Arendt, mas sim refletir sobre o nascimento dos conselhos à luz dessa teoria, no intuito de destacá-los como verdadeiros espaços de liberdade, capazes de proporcionar a cada cidadão condições efetivas para uma participação política ativa e concreta.

Para que se alcance o sentido e o significado dos conselhos em Hannah Arendt, eles precisam ser entendidos não como mera especulação teórica ou imaginação da autora, mas sim como exemplos concretos que cumpriram funções eminentemente políticas, com registros no curso das grandes revoluções; é assim que eles são analisados e discutidos na teoria política de Hannah Arendt. Os conselhos surgiram no curso das grandes revoluções e sempre de modo espontâneo e fora do âmbito dos partidos políticos e sem interferência ou influência de qualquer tipo de líder. O primeiro exemplo desses conselhos, de acordo com os estudos de Hannah Arendt, foi uma espécie de "autogoverno" do povo francês que surgiu durante a revolução. Para a autora, não há dúvida de que as seções da Comuna de Paris e as sociedades populares que se espalharam por toda a França durante a revolução eram poderosos grupos de pressão dos pobres, a 'broca de diamante' da necessidade premente 'a que nada podia resistir', mas nelas estavam também presentes de modo consistentes, "os germes, as primeiras frágeis manifestações de um novo tipo de organização política, de um sistema que faria com que as pessoas fossem 'participantes do governo, como queria Jefferson'" (ARENDR, 1988, p. 195). O povo aprendia nessas seções "sua primeira lição sobre a 'noção e o gosto da liberdade'" (ARENDR, 1988, p. 196). E isso era possível porque essas seções nada mais eram do que um esforço organizacional espontâneo desse povo.

Nessas seções o povo exercia o debate e a troca de opiniões, independentemente se isso refletisse ou não sobre aqueles que estavam no poder. Hannah Arendt observa que foi a partir dessas seções que surgiu "o grande conselho municipal da Comuna de Paris" disseminado por toda a França, sob a forma de "sociedades revolucionárias". Ainda de acordo com a autora,

essas experiências políticas ou “primeiros órgãos de uma república que nunca veio a existir”, tiveram um triste fim, isto é, foram totalmente “esmagados pelos governos central e centralizados”, por terem sido entendidos e considerados por eles, não apenas como simples “ameaça”, mas também como “competidores do poder público” (ARENDR, 1988, p. 197). A aniquilação dessas seções por parte dos governos aconteceu por meio de métodos relativamente simples: eles se infiltraram nas sociedades populares e passaram a controlá-las. A partir daí, como observou Hannah Arendt, eles proclamaram simplesmente que apenas a “facção parlamentar” dos jacobinos era verdadeiramente revolucionária e que, portanto, as sociedades populares eram todas “sociedades bastardas” e indignas de confiança. Esses mesmos métodos foram também utilizados no decorrer da Revolução Russa, quando “o partido bolchevista esvaziou e desvirtuou o sistema *soviético* revolucionário” (ARENDR, 1988, p. 198). Portanto, “um aparato de poder impiedosamente centralizado” e com justificativas de que representava “a soberania da nação”, se encarregava de destituir o povo de seu poder, perseguindo “todos aqueles débeis e espontâneos órgãos de poder nascidos da revolução” (ARENDR, 1988, p. 195). Os governos, portanto, não se mostraram favoráveis aos conselhos em nenhum momento.

Em termos arendtianos, o esmagamento das seções não mostrou apenas a hostilidade dos governos em relação ao sistema de conselhos, mas também seus posicionamentos favoráveis ao desenvolvimento do sistema de partidos que se tornou tão comum que, hoje, quando se pensa a política, não se pensa em termos de conselhos, mas sim “em termos de política partidária”, apesar das suas “deficiências – corrupção, incompetência e um incrível esbanjamento”, bem como sua estrutura “oligárquica e até mesmo autocrática”, claramente inapropriada “para todos os objetivos políticos” (ARENDR, 1988, p. 219). Conforme observação de Duarte, “esta forma de organização da coisa pública surgiu em contraste com as alternativas revolucionárias que contemplavam a participação popular ativa” (DUARTE, 2002, p. 76). Apesar de esmagados pelos governos, Hannah Arendt observa que as seções, bem como o plano de Jefferson sobre “repúblicas elementares”, não deixaram de prenciar “com uma precisão fantástica, aqueles conselhos [...] que haveriam de aparecer em todas as genuínas revoluções, ao longo dos séculos XIX e XX” (ARENDR, 1988, p. 199). E é importante destacar que, de acordo com a autora, sempre que eles apareceram no curso dessas revoluções, os conselhos jamais surgiram no âmbito dos partidos políticos ou influenciados por qualquer líder ou representante do povo.

Os partidos, como observou Hannah Arendt, jamais levantaram “a palavra de ordem dos conselhos”; ela “sempre brotou de rebeliões espontâneas”. E os “ideólogos” pertencentes aos vários movimentos, cuja pretensão era “usar a revolução” para “impor ao povo uma forma preconcebida de governo”, também não compreenderam adequadamente os conselhos em si mesmos e nem os receberam da melhor forma possível (ARENDR, 2009, p. 228-229). No contexto da teoria política de Hannah Arendt, o nascimento dos conselhos representa, na verdade, a contestação do sistema partidário em todas as suas formas, afinal, os “programas” dos partidos, independentemente da forma como eram elaborados, não deixavam de ser “sempre ‘receitas adrede preparadas’, que requeriam execução e não ação – ‘para serem colocadas rigorosamente em prática’”. Os conselhos, por sua vez, sempre invocavam “a capacidade do cidadão comum de atuar e de formar sua própria opinião” (ARENDR, 1988, p. 210-211). Portanto, em termos de teoria política arendtiana, o sistema de partidos e o sistema de conselhos não são coisas idênticas, apesar de serem praticamente “contemporâneos”, uma vez que não se conhecia nenhum deles “antes das revoluções e ambos são consequência do dogma moderno e revolucionário segundo o qual todos os habitantes de um determinado território têm o direito de acesso à esfera pública e política”. No entanto, é preciso sublinhar que, para Hannah Arendt, os conselhos “sempre surgiram no curso da própria revolução, e brotaram do seio do povo

como órgão espontâneos de ação e de ordenamento”; os partidos, por outro lado, jamais “surgiram durante uma revolução; ou eles a precedem, como no século XX, ou se desenvolvem a partir da extensão do sufrágio popular” (ARENDR, 1988, p. 216). Portanto, de um modo geral, os conselhos e os partidos não se distinguem apenas na estrutura e na forma como funcionam, mas também no modo como nascem ou surgem.

Os conselhos, de acordo com Hannah Arendt, sempre surgiram como organismos espontâneos de ação e ordenamento do povo em todas as verdadeiras revoluções que aconteceram ao redor do mundo. E todas as vezes que eles surgiram, foram sempre de modo absolutamente inesperado e sem qualquer imitação consciente. Entre os historiadores, no entanto, observa a autora, existem “semelhanças bastante óbvias” entre esses conselhos que surgiram no curso das revoluções “e os municípios medievais, os cantões suíços, entre os ‘agitadores’ ingleses do século XVIII – ou antes ‘ajustadores’, como eram originalmente chamados – e o Conselho Geral do exército de Cromwell”, mas para Hannah Arendt, é preciso destacar “o ponto essencial”, a saber, nenhum desses exemplos citados “teve a menor influência sobre as mentes das pessoas que, no curso de uma revolução, se organizaram espontaneamente em conselhos” (ARENDR, 1988, p. 209-210). Portanto, em termos arendtianos, “não se pode creditar a nenhuma tradição, seja revolucionária, seja pré-revolucionária, o surgimento e ressurgimento regular do sistema de conselhos” (ARENDR, 1988, p. 209). Ainda de acordo com a teoria política de Hannah Arendt, os conselhos jamais se realizaram efetivamente como uma “nova forma de governo” por um período de tempo significativo em nenhum país do mundo. Eles sempre nasceram e pereceram “em todo lugar e em toda época”, principalmente porque foram atacados e destruídos “pela burocracia dos estados-nações ou pelas máquinas dos partidos”, mas eles sempre parecem “corresponder e brotar da própria experiência da ação política” (ARENDR, 1973, p. 199). Em todas as verdadeiras revoluções, os conselhos, de acordo com Hannah Arendt, sempre nasceram de forma completamente espontânea. Ainda de acordo com a autora, apesar de terem surgidos em todas essas revoluções, os conselhos são todos fenômenos surpreendentes e não existe neles qualquer rastro de “continuidade” e nem de “influência organizada”; os conselhos jamais surgiram “como resultado de uma tradição ou teoria revolucionária consciente” (ARENDR, 1973, p. 199). Portanto, enxergar o nascimento dos conselhos sem levar em conta essas características, significa certamente para Hannah Arendt, abrir mão de captar o significado e o sentido desses verdadeiros espaços de liberdade.

Os conselhos, em termos arendtianos, nasceram todos “exclusivamente com as ações e demandas espontâneas do povo”, jamais nasceram a partir de deduções ideológicas e nem foram “previstos e muito menos pré-concebidos por qualquer teoria sobre a melhor forma de governo” (ARENDR, 1958, p. 30). Conforme observações de Machado, os conselhos se apresentam para Hannah Arendt “tal qual a ação”; ou seja, “como o início de algo inédito” que interrompe “o curso da história de forma como ‘se nunca tivesse havido nada semelhante antes” (MACHADO, 2013, p. 162). Hannah Arendt pensa o “conceito” de conselhos, como sublinhou Winfield (1988, p. 280), livre, por exemplo, das “limitações marxistas e sindicalistas”, para ela, os conselhos são órgãos espontâneos de ação política abertos a todos aqueles que desejam participar, independentemente do seu lugar na sociedade. Assim, como disse Avritzer (2006, p. 162), apesar de Hannah Arendt ter resgatado “uma discussão que pertence à tradição marxiana”, sua interpretação, no entanto, é radicalmente distinta dessa tradição, pois ela nega “qualquer elemento partidário no entendimento dos conselhos”. Nesse sentido, ainda de acordo com Avritzer, a interpretação arendtiana dos conselhos não apresenta apenas uma alternativa “ao problema da representação”, ela apresenta também uma alternativa “à concepção marxiana de conselhos operários”. A interpretação de Hannah Arendt do sistema de conselhos é, em essência, como disse Fry (2009,

p. 63), uma alternativa ao modo de pensar totalitário “que desencoraja a participação das pessoas” nos debates políticos através “do uso do terror”. Os conselhos proporcionam a cada cidadão espaços adequados para debates e participação política ativa e efetiva.

Como órgãos espontâneos de ação e de ordenamento do povo que sempre nasceram no curso da própria revolução, os conselhos são vistos por Hannah Arendt, como um sistema que “contradiz” de modo claro e flagrante, “o teórico ‘modelo de revolução do século XX – planejada, preparada e executada, quase que com fria precisão científica, pelos revolucionários profissionais” (ARENDR, 1988, p. 209-210). O sistema de conselhos também, ainda de acordo com Hannah Arendt, “contradiz mais veementemente o velho adágio acerca das ‘naturais’ inclinações anarquistas e desordeiras de um povo que se vê livre do seu governo”, principalmente porque sempre que surgiu no curso das grandes revoluções e brotando “do seio do povo”, sempre se preocupou “com a reorganização da vida política e econômica do país e com o estabelecimento de uma nova ordem” (ARENDR, 1988, p. 216). Como órgãos decorrentes tão somente dos impulsos organizacionais do próprio povo, os conselhos representam, sem dúvida, para Hannah Arendt, não apenas espaços autênticos de liberdade política onde os cidadãos podiam ver e serem vistos em ação na presença de seus pares, isto é, podiam agir em conjunto e desfrutar da “felicidade pública”, mas também como momentos “raros e decisivos” na história da humanidade que, certamente, provam que a tendência do povo na ausência de um poder estabelecido, não é necessariamente a desorganização ou a desordem, mas sim a auto-organização.

De um modo geral, para Hannah Arendt, os conselhos significam um “novo começo” que se constitui como verdadeiro espaço de ação política destinado a todos os cidadãos, no qual cada um deles possa desfrutar do princípio que inspirou as grandes revoluções. Como espaços de liberdade, os conselhos oferecem a cada cidadão a oportunidade de participar efetivamente das questões políticas, isto é, de fazer ouvir a sua voz, exercer sua liberdade através de debates e trocas de opiniões na presença de seus pares e se sentir um participante permanente e efetivo dos “negócios do governo”, não um participante “atuante politicamente” apenas nos dias de eleição dentro de uma cabine de votação onde só tem lugar para um, e onde a política se transforma em “uma atividade de reflexão interiorizada”. Hannah Arendt se mostra tão entusiasmada com o sistema dos conselhos e reconhece que, de fato, pormenorizar todas as suas “potencialidades” é uma tentação que se corre, mas para ela, o correto mesmo não é insistir em pormenorizá-los, mas sim concordar com Jefferson e “iniciá-los, nem que seja apenas com um único propósito, e logo se tornará evidente para que outros objetivos serão também os melhores instrumentos” (ARENDR, 1988, p. 223); afinal, as palavras de ordem nos conselhos são sempre as seguintes: “queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país” (ARENDR, 1973, p. 200). Como uma espécie de pequenos “espaços públicos” dentro de um mesmo país, os conselhos facilitam a organização e a reunião dos cidadãos em torno das questões políticas que dizem respeito a todos.

Nos conselhos, ninguém é menor ou maior do que o outro e nem se obedece a um “líder supremo” e pré-definido. De acordo com observações de Que, nos conselhos como descritos por Hannah Arendt, todos os cidadãos “discutem, debatem e decidem sobre os assuntos públicos” em condições iguais; ninguém tem mais liberdade do que o outro por ser “mais inteligente”, ter “melhores ideias”, pertencer a uma “família distinta” ou possuir “mais propriedades”. Todas as ideias e opiniões apresentadas ao “corpo dos pares” são apreciadas “sem qualquer distinção pré-definida” (QUE, 1997, p. 167). Isso porque a oportunidade de expressar suas opiniões e de participar nos assuntos públicos deve ser dada a todos, esta é, certamente, a base

sobre a qual encontra-se alicerçada a ideia arendtiana de sistema de conselhos. É como se todos nós estivéssemos reunidos e sentados ao redor de uma grande mesa para conversarmos e discutirmos as nossas ideias e opiniões, com o objetivo de chegarmos a uma decisão racional como grupo. Afinal, como disse Hannah Arendt, se a mais importante “finalidade” de todas as grandes revoluções “era a liberdade e a constituição de um espaço público onde a liberdade pudesse aparecer”, em tal caso, “as republicas elementares dos distritos, o único espaço tangível onde todos podiam ser livres, eram efetivamente a finalidade da grande república”; o sistema distrital tinha, de um modo geral, um pressuposto básico, independentemente se Jefferson tinha ou não consciência disso, esse pressuposto se resume basicamente em três frases fundamentais, a primeira, “ninguém podia ser chamado feliz, se não partilhasse da felicidade pública”; a segunda, “ninguém podia ser chamado livre, se não tivesse experimentado a liberdade pública” e a terceira, “ninguém podia ser chamado livre ou feliz sem participar, e ter uma parte, no poder público” (ARENDR, 1988, p. 203-204). Infelizmente, apesar de todas essas qualidades e preocupação com a participação política efetiva do povo, os conselhos não tiveram a chance de se firmarem efetivamente por um longo período de tempo.

Os conselhos que nasceram ao longo do curso das grandes revoluções, diz Hannah Arendt, “sempre foram, sem dúvida, democráticos, mas em um sentido nunca visto antes e nem pensado”; no entanto, infelizmente, todos eles praticamente caíram no esquecimento e nunca se desenvolveram efetivamente a ponto de se tornarem de fato, uma nova forma de governo capaz de proporcionar aquele tipo de participação ativa na política que se mostrou ao longo das revoluções (ARENDR, 1958, p. 30). Essa queda no esquecimento ao longo do tempo de todos os conselhos que nasceram no curso das verdadeiras revoluções, não foi por acaso, ela aconteceu porque os conselhos nunca foram levados a sério. Como disse Hannah Arendt, “eles foram ignorados completamente pelos estadistas, historiadores, teóricos da política e, o que é mais significativo, pela própria tradição revolucionária” (ARENDR, 1988, p. 199). Os revolucionários profissionais, por exemplo, como observou Hannah Arendt em seus estudos, mesmo estando interessados em mudar o modo de vida da comunidade, não apoiaram os conselhos populares, preferiram defender ideias ligadas às formas antigas de poder e associação política por meio de facção; assim, ainda de acordo com as análises da autora, a “má-fé” e a “avidez de poder”, não podem ser apontadas como “fatores decisivos que levaram os revolucionários profissionais a se voltarem contra os órgãos revolucionários do povo”. De acordo com Hannah Arendt, a atitude desses “revolucionários” estão muito mais ligadas às “convicções básicas que os partidos revolucionários partilhavam com todos os outros partidos. Eles concordavam em que o objetivo do governo era o bem-estar do povo, e que a essência da política não era ação, mas administração (ARENDR, 1988, p. 218). O que se percebe, portanto, é que apesar de terem se constituídos como espaços reais de liberdade e participação política efetiva do povo, os conselhos não se efetivaram como uma nova forma de governo, porque não tiveram a atenção e o apoio necessários.

Hannah Arendt destaca em seus escritos que nem mesmo aqueles historiadores simpáticos da revolução ou que se colocavam claramente do lado dela “e que não podiam deixar de mencionar o surgimento dos conselhos em seus populares em seus relatos”, se preocuparam efetivamente em alcançar o verdadeiro sentido e significado desses acontecimentos; eles simplesmente consideraram os conselhos “como nada mais do que órgãos essencialmente temporários, na luta revolucionária pela libertação”. Ainda de acordo com Hannah Arendt, essa atitude significa essencialmente que esses historiadores não foram capazes de perceber, de fato, “até que ponto o sistema de conselho os confrontava com uma nova forma de governo inteiramente nova, com um novo espaço para liberdade, constituído e organizado no próprio curso da revolução” (ARENDR, 1988, p. 199). Também faltou perceber que os conselhos nada tinham a

ver, por exemplo, com os programas partidários predeterminados. É importante destacar que, nessas observações de Hannah Arendt, pelo menos dois nomes devem ser considerados como exceções, a saber, Marx e Lenin. De acordo com a autora, eles reconheceram e saudaram o surgimento dos conselhos e ficaram impressionados ao “testemunharem seu espontâneo aparecimento, o primeiro durante a Comuna de Paris de 1871, e o último em 1905, durante a primeira Revolução Russa” (ARENDR, 1988, p. 204). Eles sabiam que o nascimento dos conselhos ao longo do curso das revoluções não era algo capaz de ser explicado por “imitação consciente” e nem por uma “reminiscência do passado”, afinal, em termos arendtianos, se tratava do nascimento de uma nova forma de governo.

Mas, de acordo com Hannah Arendt, devido ao despreparo tanto de Marx quanto de Lenin para lidar com tais acontecimentos e também porque se viram diante de uma repetição de um fenômeno novo, eles nunca sequer suspeitaram que esses conselhos “pudessem ser os germes de uma nova forma de governo”, para ambos, os conselhos se tratavam de “meros instrumentos que deviam ser postos de lado quando a revolução chegasse ao seu término” (ARENDR, 1988, p. 205). Percebe-se, portanto, que entre os pensadores, historiadores e revolucionários, Marx e Lenin são singularizados por Hannah Arendt porque reconheceram os conselhos como uma forma política contrária às suas concepções, mas infelizmente tal reconhecimento não serviu para fortalecer os conselhos como a “única forma inédita de governo que despontou da revolução”, porque foram incapazes de adaptar seus pensamentos e ações ao novo. Nas palavras de Hannah Arendt, eles se depararam com duas alternativas: “ajustar suas ideias e ações ao que havia de novo e inesperado, ou ir ao extremo da tirania e da repressão”. Conforme observação da autora, diante dessas duas alternativas, optaram pela segunda; isso mostra o medo que os homens, “mesmos os mais radicais e menos convencionais, têm de coisas nunca dantes vistas, de pensamentos nunca dantes cogitados, de instituições nunca dantes experimentadas” (ARENDR, 1988, p. 206). E os conselhos eram algo novo sem qualquer exemplo ou modelo ao longo da história da humanidade.

O sistema de conselhos que nasceram ao longo das verdadeiras revoluções, não são e nem devem ser entendidos como organismos políticos transitórios ou como “órgãos temporários da revolução”. De acordo com a teoria política de Hannah Arendt, para que seja possível entender e compreender seu sentido e significado, os conselhos precisam ser considerados como verdadeiros “espaços de liberdade” que nasceram sempre de forma espontânea e por meio dos “impulsos organizacionais do próprio povo”; portanto, fora do âmbito dos partidos políticos e sem qualquer influência ou interferência de um líder ou um representante. E todas as vezes que surgiram ao longo das revoluções, os conselhos sempre renovaram a vontade do povo pela ação política ativa e resgataram a dignidade da política; sempre se constituíram como espaços de liberdade onde todos eram iguais e podiam debater e trocar opiniões sobre questões políticas na presença de seus semelhantes. Os conselhos, conforme observação de Hannah Arendt, jamais traçaram como objetivo criar um “paraíso na terra”, uma “sociedade sem classes” ou um “sonho de fraternidade socialista ou comunista”; o objetivo dos conselhos sempre foi o de “lançar as bases de uma república que se firmasse em toda a sua plenitude” e que possibilitasse a todos os cidadãos a participação ativa nos assuntos políticos; ou em outras palavras, estabelecer a “verdadeira república”. É por isso que, para Hannah Arendt, eles devem ser levados a sério, porque representam o verdadeiro espírito da revolução, isto é, a paixão pela “liberdade pública” ou “felicidade pública”; os conselhos são, na verdade, a única instituição inteiramente nova e espontânea da história revolucionária. Os conselhos ensinam “que a boa organização não precede a ação, mas é seu produto” (ARENDR, 2008, p. 62). Levar os conselhos a sério e valorizar sua função significa certamente, em termos arendtianos, se colocar a favor

dos espaços de liberdade onde todos têm a oportunidade de exercer uma participação política ativa e efetiva.

## Referências

- ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2009.
- ARENDR, Hannah. *Crises da república*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- ARENDR, Hannah. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988.
- ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDR, Hannah. Totalitarian imperialism: reflections on the Hungarian Revolution. *Journal of politics*, v.20, n°1, p. 5-43, fev./1958.
- AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. *Lua Nova*, São Paulo, n.68, p. 147-167, 2006.
- DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- FRY, Karin. *Arendt: a guide for the perplexed*. London: Continuum, 2009.
- MACHADO, Felipe Daniel Amorim. *Arendt e Schmitt: diálogos sobre a política*. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2013.
- QUE, Nemesio. The structure of civil society: Hannah Arendt on revolution, freedom and the council system. In: MIAOYANG, Wang; XUANMENG, Yu and DY, Manuel (Eds.). *Civil society in a chinese context*. Washington DC: Council for Research in Values and Philosophy, 1997.
- VICENTE, José João Neves Barbosa. Arendt e a democracia representativa: comentários introdutórios. *Sapere Aude: Revista de Filosofia*, v. 11, p. 70-81, 2020b.
- VICENTE, José João Neves Barbosa. Considerações de Arendt sobre a Revolução Francesa: comentários introdutórios. *Synesis*, v. 11, p. 106-121, 2019.
- VICENTE, José João Neves Barbosa. Hannah Arendt: considerações sobre a Revolução Americana. *Argumentos: Revista de Filosofia (ONLINE)*, v. 12, p. 87-94, 2020.
- VICENTE, José João Neves Barbosa. Hannah Arendt e a revolução: reflexões introdutórias. *Revista Diaphonia*, v. 6, p. 146-153, 2020a.
- WINFIELD, Richard Dien. *Reason and justice*. Albany, NY: SUNY Press, 1988.

## Sobre o autor

### José João Neves Barbosa Vicente

Doutor em Filosofia. Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

Recebido em: 20.06.2021.

Received: 20.06.2021.

Aprovado em: 02.08.2021.

Approved: 02.08.2021.

# Um medalhão para a fortuna e uma *virtù* para pandora: Machado de Assis e Maquiavel<sup>1</sup>

A medallion for fortune and a *virtù* for pandora:  
Machado de Assis and Machiavelli

Daniel Benevides Soares

<https://orcid.org/0000-0001-7275-9217> - E-mail: benevides.soares@gmail.com

## RESUMO

Propõe-se um paralelo entre Machado de Assis e Maquiavel. Para tanto, dividiu-se o artigo em quatro seções. Na primeira, apresentam-se duas relações possíveis entre Machado de Assis e a filosofia: uma leitura da não relação e uma leitura da relação. Na segunda, discute-se a interpretação de Margutti sobre a relação entre Machado e a filosofia. Na terceira, toma-se a leitura de Maia Neto da ficção machadiana. Na quarta seção, constrói-se o paralelo entre Machado e Maquiavel tendo como base os conceitos apresentados nas etapas anteriores. Finaliza-se com um balanço do paralelo.

**Palavras-chave:** Machado de Assis. Maquiavel. Literato-filósofo. Ficção cética. *Virtù*. Fortuna.

## ABSTRACT

This paper proposes a parallel between Machado de Assis and Machiavelli. Therefore, the paper was divided into four sections. In the first, two possible relationships between Machado de Assis and philosophy are presented: a reading of non-relationship and a reading of relationship.

<sup>1</sup> Agradeço imensamente aos professores Paulo Margutti, José Raimundo Maia Neto e Evanildo Costeski pela gentil leitura da versão inicial desse trabalho e pelos comentários argutos. A versão final desse texto recebeu o benefício da sabedoria dos três.

The second part discusses Margutti's interpretation of the relationship between Machado and philosophy. In the third stage, Maia Neto's reading of Machado's fiction is presented. In the fourth section, the parallel between Machado and Machiavelli is built based on the concepts presented in the previous steps. It ends with a discussion of the parallel.

**Keywords:** Machado de Assis. Machiavelli. Philosopher-literate. Skeptical fiction. *Virtù*. Fortune.

## Introdução

Nosso objetivo é realizar uma investigação a respeito da ação humana por meio de um paralelo entre Machado de Assis e Maquiavel. Centraremos nossa análise no conto *Teoria do medalhão* e no capítulo VII O Delírio das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. A partir desses dois textos, propomos o paralelo com os conceitos maquiavelianos de *virtù* e fortuna. Para levar a cabo essa intenção, propomos uma pesquisa dividida em quatro etapas. A primeira destaca dois modos de situar Machado de Assis em relação à filosofia, segundo os seus respectivos partidários considerem que haja uma proximidade maior ou menor. Seguindo uma das posições apresentadas no momento anterior, nas etapas seguintes discutimos duas interpretações sobre a articulação entre filosofia e a obra machadiana, a de Paulo Margutti e a de José Raimundo Maia Neto. Colhendo os resultados dessas análises, concluímos com o cotejamento entre os autores de *O príncipe* e de *Teoria do medalhão*. Esperamos assim contribuir de alguma maneira com um debate sobre os dois autores pela perspectiva recíproca.

## O Bruxo e a Coruja

A discussão que situa Machado de Assis<sup>2</sup> em relação à filosofia é antiga, extensa e intrincada, como atestam os trabalhos de Alex Lara Martins<sup>3</sup>, Maria Rosa Dias<sup>4</sup> e Marcos Ferreira de Paula<sup>5</sup>. Entretanto, ainda assim é possível tentar resumi-la em duas posições antagônicas: de um lado, defende-se uma relação mais estreita entre o Bruxo do Cosme Velho e a filosofia, de outro, considera-se que esse vínculo é meramente incidental. No segundo partido, podemos alocar as leituras de Miguel Reale e Benedito Nunes. Como exemplos da primeira posição, temos como referência Paulo Margutti e José Raimundo Maia Neto. Passemos brevemente em revista essas quatro leituras, começando por aquelas que consideram que entre Machado de Assis e a filosofia inexistia uma relação profunda, o que denominamos de uma leitura da *não-relação*.

Miguel Reale considera que as menções a pensadores como Pascal e Schopenhauer na obra machadiana são ilustrações para as discussões, não constituem uma dimensão propriamente filosófica, mas são caracterizadas como um material teórico, uma espécie de metateoria. Essa metateoria configura uma teoricidade, que, na acepção de Reale, confere à teoria o significado de uma hipótese e não uma consideração reflexiva mais profunda. Teoria, portanto,

<sup>2</sup> As referências aos textos machadianos serão dadas pela abreviação das Obras Completas seguida do número do volume e da página. A exceção será os textos da obra *Contos esparsos*.

<sup>3</sup> Conferir a esse respeito (MARTINS, 2009, p. 13-24). Conferir também (MARTINS, 2017).

<sup>4</sup> Conferir a esse respeito (DIAS, 2005, p. 382-392). Para uma interpretação crítica da relação entre Schopenhauer e Machado de Assis, ver (MARGUTTI, 2007, p. 205).

<sup>5</sup> Conferir a esse respeito (PAULA, 2018, p. 1-18).

significa nesse sentido uma hipótese provisória, uma investigação, de valor mais amplo e simbólico, que funciona como uma espécie de complemento para os modelos de sua ficção artística. Segundo essa interpretação, na obra de Machado é possível falar mais dessa teoriedade do que propriamente de uma tratativa dos problemas em termos estritamente filosóficos (1973, p. 6).

Compartilhando de leitura análoga, em Benedito Nunes Machado aparece como um autor cujos elementos filosóficos estão indissolúvelmente ligados à sua ficção<sup>6</sup> (1989, p. 10). Nunes inicia sua análise da relação entre Machado e a filosofia elencando os autores cuja influência se fez notar pelos críticos na obra machadiana: Pascal, Schopenhauer, Pirro, Montaigne (1989, p. 10). Para o intérprete, no entanto, o verdadeiro sujeito hermenêutico nessas relações seria a obra ficcional machadiana, que absorve as filosofias conferindo-lhes uma intenção diversa daquela que possuíam originalmente enquanto discurso filosófico, constituindo assim mais um *pensamento ficcional* do que propriamente uma filosofia. Para Benedito Nunes, se há uma relação estabelecida entre o Bruxo do Cosme Velho e a filosofia é uma relação lúdica, em que Machado zomba da rainha das ciências (1989, p. 9-11). Essa relação permeada pelo humor constitui o que o autor denomina o *pensamento ficcional do narrador* (NUNES, 1989, p. 12-14). Nesse pensamento ficcional do narrador, conjugam-se com o humor um pessimismo e um ceticismo, sem, contudo, constituírem um plano sistemático, no sentido da exposição de uma filosofia (NUNES, 1989, p. 15-16).

As leituras da não-relação entre Machado e a filosofia podem ser contrapostas por aquelas que consideram uma maior aproximação entre a obra do Bruxo do Cosme Velho e a coruja de Minerva, de modo que as fronteiras entre a filosofia e a literatura não são tão bem definidas. Essa perspectiva considera a filosofia sob uma perspectiva mais ampla em relação ao que tradicionalmente se concebe como sistema. Destacaremos duas dessas leituras - uma que leva em conta a contribuição da literatura para a especificidade da filosofia brasileira pelo conceito do literato-filósofo e a outra que salienta a importância da forma ficcional para a exposição de uma determinada filosofia cética. Ambas denominamos leituras da *relação*. Começamos, então, com a de Margutti, em seguida, passando para a de Maia Neto. Os conceitos das duas leituras em combinação construirão as bases para a etapa final da pesquisa.

## Além de cético, pessimista

No primeiro volume da sua *História da filosofia do Brasil: O período colonial (1500 – 1822)*, Margutti apresenta o literato-filósofo, em conjunto com o diplomata-filósofo, como um traço constitutivo do cenário filosófico nacional, rastreado a partir da Matriz Filosófica Colonial. Machado assim aparece em conjunto com outros literatos, tais como Guimarães Rosa, Graciliano Ramos e Clarice Lispector, que expressam intuições filosóficas relacionadas com suas respectivas épocas históricas (MARGUTTI, 2013, p. 40). Para compreendermos o papel desempenhado pelo literato-filósofo é imprescindível passarmos pela apresentação da Matriz Filosófica Colonial marguttiana. A Matriz Colonial expressa a visão de mundo ibérica nos seus aspectos preponderantes: ceticismo, estoicismo e salvacionismo (MARGUTTI, 2010, p. 107-108). Para o nosso propósito, contudo, interessam principalmente os elementos ligados à forma literária.

Essa matriz recebe sua forma do processo de modernização, a modernização conservadora, atravessada pelos povos ibéricos, que constitui um processo de modernidade alternativo

<sup>6</sup> É interessante notar que o traço tido por Nunes como o que desvincula Machado da filosofia é o que o relaciona, segundo Maia Neto. Conferir a esse respeito (MAIA NETO, 2007B, p. 212-213), bem como (MAIA NETO, 2016, p. 277-279).

ao da Europa setentrional, caracterizado pela sua postura pragmática. Uma maior valorização da ação e certa desconfiança da teoria também marcam essa postura do ponto de vista filosófico. Como consequência, surge da parte dos autores ibéricos primeiramente uma adoção de uma postura exegética, como forma de aderir a sistemas já formulados, pelo receio em formular sistemas próprios; surge também aqui um ceticismo, como consequência da constatação de que nada se pode conhecer (MARGUTTI, 2010, p. 104-106).

O problema do ceticismo em sentido estrito pode ser solucionado através da produção de obras de caráter mais literário do que filosófico, em que o autor expressa sua reação emocional diante da realidade, ao invés de explicá-la teoricamente. A visão cética é geralmente produzida a partir de alguma forma de pessimismo religioso na avaliação do mundo, que é visto como fonte de todos os males e tentações (MARGUTTI, 2010, p. 106).

Sócrates aparece como um paradigma para os filósofos lusitanos, por encarnar grande parte das características que podem ser encontradas também no pensamento ibérico (MARGUTTI, 2010, p. 106-107). Influenciado pela douta ignorância socrática (MARGUTTI, 2010, p. 126), Francisco Sanches ilustra em seu pensamento os traços fundamentais da visão filosófica ibérica (MARGUTTI, 2010, p. 135-136), incluindo a inquietação intelectual, a postura intuitiva, antissistemática e religiosa dos lusitanos (MARGUTTI, 2010, p. 110). A importância de Sanches se dá como representante de um paradigma – não se trata de uma *escola* – filosófico cuja influência se fez sentir mesmo nos autores brasileiros, ainda que indiretamente<sup>7</sup>. Trata-se de uma postura, oposta à exegese de tipo escolástico, que se caracteriza por sua a-sistematicidade e criticidade, como vetor da inquietação humana frente ao elemento ineludivelmente enigmático do existir. No Período Colonial, essa postura ganhou mais força no Brasil do que em Portugal, cedendo lugar para uma posição mais sistemática na época do Império (MARGUTTI, 2010, p. 136-138).

Mesmo assim, ela também sobrevive entre nós, de maneira um tanto subterrânea, conforme mencionado, manifestando-se esporadicamente através dos textos de literatos com dotes filosóficos, como Machado de Assis, Clarice Lispector e Carlos Drummond de Andrade (MARGUTTI, 2010, p. 138).

Segundo Margutti, essa visão de mundo conforme expressa na Matriz do catolicismo barroco vicejou por cerca de três séculos até que o século XIX assistisse uma mudança progressiva que ensejasse finalmente a crescente produção filosófica acadêmica vivenciada no Brasil a partir do século XX. Essa espécie de “ceticismo literário” enquanto um dos componentes da Matriz Colonial, entretanto, não desapareceu inteiramente, de modo que ainda exerce influência o suficiente para abrir veios por onde possa escoar. É o caso também na sua época de Machado de Assis, que apresenta ligações, ainda que implícitas, com essa fonte originária (MARGUTTI, 2007, p. 185).

De acordo com Margutti, a Matriz Colonial expressa um pessimismo de natureza moral baseado nos princípios cristãos e que desconfia dos poderes da razão humana. Isso conduz a uma rejeição das teorias sistemáticas (2007, p. 184-185).

Esse pessimismo moral que desemboca no ceticismo e que, para abreviar, denominarei *pessimismo cético*, é compatível com uma postura estoica do mundo e com o salvacionismo da religião católica. No Brasil Colônia, essa matriz se apresenta partilhada por diversos

<sup>7</sup> “Nessa perspectiva, um autor cuja visão de mundo tenha afinidades com a tendência de expressar a inquietação existencial num viés assistemático e cético poderia ser chamado de *sanchista*, mesmo que nunca tenha lido as obras de Francisco Sanches” (MARGUTTI, 2010, p. 137). Acreditamos que Machado se enquadra perfeitamente nessa descrição.

autores, como Nuno Marques Pereira, Gregório de Matos, Antônio Vieira e Matias Aires (MARGUTTI, 2007, p. 185).

A inspiração na visão de mundo do *Eclesiastes* se faz notar, espelhando o caráter repisado da miséria humana, além da vaidade inerente à pretensão de conhecer. Em um espírito pascaliano, o modo de compreensão intuitivo e cordial, relacionado ao coração, prepondera sobre a razão. (MARGUTTI, 2007, p. 185). Esse espírito pascaliano, assim como a influência de Montaigne, deve ser entendido na verdade como uma confluência da visão de mundo cujas raízes remontam ao pensamento de Francisco Sanches. É nesse horizonte que se compreende a exposição de Machado do Humanitismo enquanto uma crítica aos sistemas filosóficos empenhados em fornecer uma projeção otimista da existência humana no mundo (MARGUTTI, 2007, p. 203-204).

Daí o trocadilho machadiano de sentido profundamente filosófico, quando ele afirma, em *Memórias Póstumas*, que o autor 'escreve usando a pena'<sup>8</sup>. A *pena*, aqui, não é apenas a caneta com que se escreve, mas também, e principalmente, o *sofrimento humano* (MARGUTTI, 2007, p. 204).

A maneira de lidar com essa constatação da miséria humana oferecida por Machado é uma forma de criação literária, que viabiliza uma contemplação estética da miséria humana, de modo que o texto adequado à expressão da realidade deve espelhar o caráter multifacetado, enigmático e dúplice da própria existência, gerando uma diversidade interpretativa, uma polissemia, afim ao caráter impenetrável do próprio real (MARGUTTI, 2007, p. 204).

Isso é bastante perceptível na segunda fase da sua ficção. Aqui, os narradores são sempre contingentes, historicamente localizados e, acima de tudo, pouco confiáveis. Mesmo assim – e esse talvez seja o ponto crucial para entender Machado – Cada um desses níveis de leitura é consistente com a visão pessimista-cética da vida humana. É como se Machado quisesse mostrar que nossa condição miserável é a mesma e possui uma bela forma sob qualquer leitura possível (MARGUTTI, 2007, p. 204).

Tanto esse pessimismo cético como a saída estética encontram um ponto de articulação na ironia machadiana. Essa ironia surge como postura ético-filosófica que revela as falhas na conduta humana. A ironia é um dos pontos que é apresentado no conto *Teoria do medalhão* (MARGUTTI, 2007, p. 205).

O ironismo machadiano parte do pressuposto de que não há nada de novo debaixo do sol e se articula com a criação literária, num espírito recomendado por Rorty, quando ele afirma que os textos literários são mais adequados do que os filosóficos para expressar nossas visões de mundo (MARGUTTI, 2007, p. 205).

No referido conto, o desfecho menciona *O príncipe* de Maquiavel. Comparar alguns aspectos dos autores pode servir, portanto, para uma compreensão mais profunda de certos conceitos e aspectos de ambos, como o significado da ação humana e o modo como os elementos

<sup>8</sup> "Obra de finado. Escrevi-a com a pena da galhofa e a tinta da melancolia, e não é difícil antever o que poderá sair desse conúbio" (OC, I, p. 599). Esse consórcio talvez seja uma chave para a compreensão da ironia machadiana. Como Machado escreve no Prólogo da Quarta Edição, o "sentimento amargo e áspero" que constitui a alma do livro, por mais risonha que aparente, marca uma distância em relação aos seus modelos: Xavier de Maistre e Sterne; a taça que leva o amargo e áspero vinho machadiano vem da mesma lavra que a dos autores mencionados, porém, o conteúdo diverge; aqui o Bruxo do Cosme Velho alude com o recipiente à forma livre, mas o conteúdo, pondera, é outro (OC, I, p. 599): seria a ironia uma receita composta de um terço da taça de zombaria (o 'áspero' no sentimento e a 'galhofa' da pena) e dois terços de pessimismo (dois terços porque além do 'amargo' no sentimento e da 'melancolia' na tinta, há o trocadilho da pena; o resultado final dessa alquimia compõe as chamadas 'rabugens de pessimismo' medidas na forma)?

subjetivos estão relacionados com esse agir. Esse cotejamento é o método do *paralelo* aplicado às questões da filosofia brasileira<sup>9</sup>.

Margutti também apresenta sua visão da relação entre o Bruxo do Cosme Velho e a filosofia no debate sobre a leitura de Maia Neto<sup>10</sup>, segundo a qual na obra machadiana percebe-se a busca e a lapidação progressiva de um tipo de personagem-narrador ideal, encetada ainda nos primeiros contos e levada a cabo com o Conselheiro Aires (MAIA NETO, 2007B, p. 223). Essa ficção cética, conforme Maia Neto, é indissociável da forma literária, não se tratando, portanto, de uma postura pessoal assumida por Machado, de modo que é equívoco idêntico tanto analisar a filosofia cética separando-a da forma literária<sup>11</sup>, quanto analisar a forma literária sem levar em conta a presença de uma filosofia cética (MAIA NETO, 2016, p. 278-279).

O ceticismo apresentado por Maia Neto é aproximado ao pirronismo, porém mantendo elementos do ceticismo pirrônico moderno visto em autores como Hume, Pascal, Erasmo e Montaigne (MAIA NETO, 2007B, p. 212). Nessa perspectiva, os elementos componentes do pirronismo – *zétesis*, *epoche* e *ataraxia* – se desenvolvem ao longo da obra machadiana, incluindo a primeira fase, atingindo a forma mais bem acabada com os narradores memorialistas da segunda fase (BERNARDO, 2007, p. 172-173). Importa ponderar que esses três elementos não surgem rematados, mas são aprimorados progressivamente ao longo das duas fases (MAIA NETO, 2007A, p. 17). Maia Neto elabora algumas categorias fundamentais, cuja articulação desenvolve a filosofia contida na ficção cética machadiana. Inicialmente destacamos entre essas categorias básicas a *paz de espírito* e a *vida exterior*. Enquanto a primeira representa um lugar de transparência no significado das ações, sem hiato entre um gesto e seu significado, lugar, portanto, onde é possível falar de uma verdade e de uma eticidade que se coadunam com a transparência, a segunda representará seu exato oposto: lugar de dualidade, de aparências. O casamento é a ilustração mais característica da *paz doméstica* na primeira fase, deixando, na segunda fase, essa condição para compor também a *vida exterior* (MAIA NETO, 2007A, p. 24).

Ora, será essa invasão do casamento pela *vida exterior* que resultará na crise cética, cuja resposta culmina na postura do narrador cético, o memorialista que busca uma saída estética para viver o seu ceticismo. Quem vive essa crise cética é um dos tipos de personagem que não se adapta à *vida exterior*, em oposição ao que se adapta. Temos então os personagens *de espírito*<sup>12</sup> em oposição aos *tolos*. Os primeiros são aqueles comprometidos com a verdade e a transparência, que se recusam e mesmo não sabem agir de maneira eticamente ambígua (MAIA NETO, 2016, p. 282). Antes da crise cética, esses personagens adotam uma perspectiva que é chamada de *ingênua*, por não problematizar a verdade e as aparências (MAIA NETO, 2007A, p. 40). Sobretudo na primeira fase machadiana, aqueles *personagens de espírito* que não se harmonizam com a *vida exterior* se tornam *problemáticos*: loucos ou suicidas<sup>13</sup>. Esses personagens

<sup>9</sup> O paralelo pode revelar lacunas importantes nos pensamentos dos autores estudados. Exemplo disso se dá quando Margutti, ao estabelecer a comparação entre David Hume e Matias Aires tendo em vista o tema da vaidade, apresenta aquilo que pode ser considerada uma falha do pensamento humeano em relação à filosofia da religião. Conferir a esse respeito (MARGUTTI, 2003, p. 266-272).

<sup>10</sup> A leitura de Maia Neto encontra-se desenvolvida nas seguintes obras: (KRAUSE, 2005, p. 11-24); (MAIA NETO, 2007B); (MAIA NETO, 2007C, p. 212-226); (MAIA NETO, 2013, p. 59-71); (MAIA NETO em ROCHA, 2016); (MAIA NETO, 2021, p. 102-116).

<sup>11</sup> Martins observa que a potência da forma literária machadiana faz resistência ao discurso filosófico estrangeiro, não sendo, por isso, mera exemplificação de uma dada filosofia. Trata-se, portanto, de um embate entre duas potências (2018, p. 57-58).

<sup>12</sup> Sob essa denominação cobrimos tanto os personagens masculinos como os femininos, de modo que há tanto homens como mulheres *de espírito* opostos aos personagens, também homens e mulheres, *estratégicos*.

<sup>13</sup> Exemplifica perfeitamente essa condição o protagonista do conto *O anjo Rafael*: “Cansado da vida, descrente dos homens, desconfiado das mulheres e aborrecido dos credores, o Dr. Antero da Silva determinou um dia despedir-se deste mundo” (MACHADO DE ASSIS, 1956, p. 15). Os traços subjetivos de Antero explicitam sua inabilidade em lidar com a vida exterior, o que motiva sua decisão de retirada da existência: “O caso é que o nosso herói determinou matar-se, e para isso foi à casa da viúva Laport, comprou uma pistola e entrou em casa, que era à rua da Misericórdia” (MACHADO DE ASSIS, 1956, p. 15). Não deixa de ser irônico que um

são divididos em basicamente dois grupos: há os *problemáticos* que após seus sofrimentos e desventuras encontram a *paz doméstica* – como é o caso do Antero de Anjo Rafael – e os que, após as desventuras, não erigem essa condição; nesse caso, os aguarda o suicídio ou a loucura (MAIA NETO, 2007A, p. 71-74). A *paz doméstica* se consuma quando os *homens de espírito* encontram as *mulheres de espírito*, personagens que, de maneira semelhante aos primeiros, rejeitam a *vida exterior*, preferindo a *paz doméstica* (MAIA NETO, 2007A, p. 51-55). As *mulheres de espírito* são mais numerosas na primeira fase machadiana, sendo um exemplo aquela que insitui com Antero a *paz doméstica*, a Celestina em *O anjo Rafael*<sup>14</sup> (MAIA NETO, 2016, p. 283).

Os personagens, ao realizarem o casamento, garantiam a *paz doméstica*, contudo, quando a *vida exterior* invade o casamento, ficam sem ambiente, perdendo acesso a uma verdade unívoca e transparente e tornando-se deslocados para lidar com a nova situação, polissêmica e opaca. Nesse momento o casamento torna-se mesmo o centro da *vida exterior*, o que se dá ao longo da segunda fase machadiana e se consolida com *Dom Casmurro* (MAIA NETO, 2007A, p. 46). Os *personagens estratégicos*, por sua vez, estarão perfeitamente à vontade sob a hegemonia da *vida exterior*. Como, então, caracterizar esses personagens?

Em primeiro lugar, convém assinalar que a conduta dessas personagens diverge tanto das personagens *de espírito* quanto do observador cético. (MAIA NETO, 2007A, p. 78-79). Os personagens *estratégicos*<sup>15</sup> adotam uma perspectiva que se vale de um conhecimento intuitivo das regras da vida social, cuja determinação pelas aparências é muito forte (MAIA NETO, 2007A, p. 25). A conduta desses personagens é instrumental. Além disso, ela é calcada na distância que há entre a conduta exterior e os estados subjetivos (MAIA NETO, 2007A, p. 38-39). Se necessário para atingir os objetivos almejados, esses personagens utilizam a dissimulação e mentira (MAIA NETO, 2016, p. 282). Os estrategistas da primeira fase têm uma concepção de vida social como dramática, os papéis aéticos sendo desempenhados por canastrões (MAIA NETO, 2007A, p. 38-39). A definição desse tipo de personagem na primeira fase machadiana é mais negativa, o que fica implícito pela possibilidade de conversão desses personagens em personagens *de espírito* (MAIA NETO, 2007A, p. 49-50).

Na segunda fase, conforme a própria caracterização da *vida exterior* se torna menos severa, o próprio personagem *estratégico* passa a ser descrito de forma mais rebuscada (MAIA NETO 2007A, p. 65-66). Conforme se constitui a segunda fase, a esfera das essências, relacionada com a verdade, deixa de se dar de maneira inequívoca. A partir daí toma seu lugar o campo das conveniências, fazendo da verdade algo impermeável (MAIA NETO, 2007A, p. 50). Os personagens *estratégicos* não são mais os “bonecos sem consciência” de uma vida social despersonalizada (MAIA NETO, 2007A, p. 49), tornando-se os *medalhões*, complexos ao ponto de exporem os pormenores de sua concepção estratégica da vida. Essa exposição se dá no conto

---

residente da rua da Misericórdia seja salvo de um projeto de suicídio por um acaso, ou uma intromissão do destino. É curioso observar que, se para o medalhão a ironia é algo que deve ser evitado, o destino – uma das faces da Natureza – ao longo dos textos de Machado é constantemente irônico. A ironia, portanto, aparece tanto no plano individual – nas ações de personagens como o medalhão e Janjão, por exemplo – como em um plano metanarrativo: enquanto destino, Pandora pode assim ser vista como a personagem mais presente em toda a obra machadiana.

<sup>14</sup> “Quando o coronel saiu, Celestina pôs os braços à roda do pescoço do marido, e disse com um sorriso entre lágrimas: - Ao pé de ti e de minha mãe, que mais quero na terra?” (MACHADO DE ASSIS, 1956, p. 57).

<sup>15</sup> Assim como no caso dos personagens *de espírito*, adotando a perspectiva *estratégica* existem tanto personagens masculinos como femininos, os homens que a adotam sendo denominados na primeira fase de *tolos* (MAIA NETO, 2007A, p. 25). As mulheres *estratégicas* são menos numerosas na primeira fase machadiana, ganhando mais espaço na segunda (MAIA NETO, 2007A, p. 51-55). Isso acontece de maneira concomitante à mudança de tratamento que esse tipo de personagem recebe de uma fase para outra: deixam de ser considerados simplesmente como personagens aéticos para serem caracterizados de maneira menos negativa e mais complexa (MAIA NETO, 2007A, p. 38-39), ou seja, na segunda fase deixam de ser *tolos* para serem mais bem representados como *medalhões*, em referência ao conto *Teoria do medalhão* (MAIA NETO, 2007A, p. 45).

*Teoria do medalhão*, em que o pai expõe ao filho Janjão na forma de conselhos as táticas que deve utilizar para assumir o lugar de medalhão completo<sup>16</sup> (MAIA NETO, 2007A, p. 45). A reflexão realizada pelo medalhão será instrumental<sup>17</sup>, pois qualquer reflexão que não seja dessa natureza compromete a perspectiva *estratégica*. Eis aí o sentido da advertência dada a Janjão pelo pai<sup>18</sup> sobre os problemas das ideias fixas (MAIA NETO, 2007A, p. 79).

Na esteira dos elementos discutidos acima, nos servimos da metodologia do paralelo e do traço da expressão intuitiva da Matriz Colonial em conjunto com a perspectiva estratégica para fundamentarmos os conteúdos da próxima etapa da nossa pesquisa.

### “Guardadas as proporções...”

O passo seguinte é estabelecer um paralelo entre a ação instrumental apresentada ao aprendiz de medalhão e os conceitos maquiavelianos de *virtu* e fortuna, tendo em vista a advertência final do conto<sup>19</sup>. Notamos que nossa proposta não constitui uma sobreposição em que os conceitos se identificam cabalmente, mas de uma situação mais complexa que compreende tanto pedras de toque como divergências importantes, cujos exemplos em ambos os casos procuraremos apontar adiante da melhor maneira possível.

Uma primeira diferença que devemos salientar trata da distinção entre os tipos de *virtù*. Segundo Bignotto, Maquiavel distingue entre a *virtù* exercida nas repúblicas e aquela, por exemplo, do príncipe novo, que é o seu paroxismo. Essas distinções não compreendem a *virtù* como uma espécie de resumo de toda forma de ação humana (2005, p. 152-153), como é, por sua vez, a maneira como o personagem do conto machadiano entende a ação do medalhão, ou seja, valendo de modo amplo para a vida social. Se uma mera sobreposição entre a *virtù* e a ação estratégica do medalhão, portanto, não é perfeitamente adequada, recusar paralelos e elementos de toque entre os conceitos equivaleria ao extremo oposto, de modo que identificar esses paralelos pode ter a vantagem de ajudar na compreensão mais cabal do agir humano, isso sem perder de vista as diferenças marcantes.

Assinalado um primeiro exemplo das diferenças que encontraremos entre os conceitos de ambos os autores e sugerida a importância do paralelo, passemos a algumas semelhanças. Começamos pela convergência entre *virtù* e fortuna como importante para o entendimento de ambos os conceitos em Maquiavel.

Para o secretário florentino esses dois elementos são pólos que devem ser compreendidos conjuntamente, pois encarando a ação humana por apenas um dos prismas pode-se tomar, pelo lado da *virtu*, as forças humanas como imbatíveis e, caso se considere exclusivamente a fortuna, pode-se cair num determinismo inescapável (BIGNOTTO, 2003, p. 28). Algo semelhante pode ser encontrado na ação estratégica presente no conto machadiano. Com o medalhão tanto há a preocupação com o êxito social por meio do depuramento do aprendizado dos seus procedimentos<sup>20</sup>, como a consciência do peso do destino. Aliás, é essa caracterização

<sup>16</sup> A referência encontra-se em OC II p, 263. Adiantamos que, fundamentalmente, aquilo que separa o medalhão completo do incompleto é o uso da ironia, que o segundo aprende a abafar.

<sup>17</sup> O critério de avaliação sobre as ações humanas no conto é o da consequência benéfica para o agente, ou seja, as personagens estratégicas (MARTINS, 2018, p. 67).

<sup>18</sup> Há um ponto importante nesse sentido observado por Martins, que é o fato do pai de Janjão ensinar uma arte que ele mesmo não dominou na prática, conhecendo apenas a teoria (2018, p. 68).

<sup>19</sup> “Guardadas as proporções, a conversa desta noite vale o *Príncipe* de Maquiavel” (OC II, p. 267). Segundo o levantamento de Jean-Michel Massa, uma edição contendo tanto uma tradução em francês d’*O príncipe*, bem como fragmentos de outras obras do secretário florentino, acha-se ocupando o número 110 na biblioteca do Bruxo do Cosme Velho (2008, p. 44).

<sup>20</sup> “- Digo-lhe que o que vosmecê me ensina não é nada fácil.

do destino oferecida pelo medalhão que nos permite arriscar uma aproximação com a fortuna maquiaveliana<sup>21</sup>. Vejamos como o medalhão define a vida para seu filho, o aprendiz: “A vida, Janjão, é uma enorme loteria; os prêmios são poucos, os malogrados inúmeros, e com os suspiros de uma geração é que se amassam as esperanças de outra” (OC II, p. 262). Essa descrição dos ‘suspiros de uma geração como o que amassa as esperanças de outra’, recorda a marcha dos séculos que Pandora, ou a Natureza, revela no delírio a Brás Cubas<sup>22</sup>. O medalhão descreve a vida como uma loteria cheia de malogros. Pandora é a própria vida<sup>23</sup>, mãe e inimiga da humanidade<sup>24</sup>. A Pandora machadiana partilha com a fortuna a capacidade de retirar as conquistas humanas. Bignotto atribui à deusa da roda romana a capacidade de retirar tudo que os seres humanos conquistam quando decide, sem aviso, mudar os rumos dos acontecimentos<sup>25</sup> (2003, p. 26), de maneira análoga, porém com capricho particular, age a Pandora machadiana<sup>26</sup>. Desse modo, assim como a *virtù* demanda para sua adequada compreensão a ligação com o conceito de fortuna em Maquiavel (BIGNOTTO, 2003, p. 24), entender a ação estratégica do medalhão também passa pela consideração dos caprichos da Pandora machadiana.

Notemos que a primeira lição oferecida ao aprendiz de medalhão pelo pai é precisamente a natureza da vida: “Isto é a vida; não há planger, nem imprecar, mas aceitar as coisas integralmente, com seus ônus e percalços, glórias e desdouros, e ir adiante” (OC II, p. 262). Essa fala do medalhão vem logo após a constatação de que a vida é uma loteria. Tomemos esses dois elementos: primeiro, a vida é uma loteria; segundo, apesar dessa imprevisibilidade, é preciso não desanimar. Esses dois traços da relação do medalhão com Pandora assemelham-se a um vínculo que o próprio Maquiavel estabelece entre a fortuna e a *virtu* quanto à capacidade dos seres humanos de alterar o próprio destino. Assim se exprime o secretário florentino após afirmar que os seres humanos são capazes de seguir de perto os desígnios da fortuna, mas não fazer oposição direta ao seu destino: “Por isto não devem desesperar, já que ignoram o seu fim, e a sorte caminha de modo oblíquo e desconhecido. Devem sempre esperar, e nesta esperança não se devem entregar, mesmo nas mais adversas circunstâncias” (2000, p. 285). Não é preciso ir muito longe para encontrarmos a ligação que a esperança possui com Pandora. Curioso notar também que, de acordo com uma versão do mito, Pandora recebe de alguns deuses do Olimpo habilidades específicas; de Atena aprende a arte da tecedura (KERÉNYI, 2015, p. 197).

Como se dá, então, o conhecimento que o medalhão trava da vida – entendida aqui como Natureza ou Pandora – se ele se mostra avesso à reflexão? Nossa hipótese é a seguinte. Em

---

- Nem eu te digo outra coisa. É difícil, como tempo, muito tempo, leva anos, paciência, trabalho, e felizes os que chegam a entrar na terra prometida! Os que lá não penetram, engole-os a obscuridade. Mas os que triunfam!” (OC II, p. 266).

<sup>21</sup> Adiantamos que haverá igualmente importantes diferenças, que discutiremos mais adiante.

<sup>22</sup> “Os séculos desfilavam num turbilhão, e, não obstante, porque os olhos do delírio são outros, eu via tudo o que se passava diante de mim – flagelos e delícias – desde essas coisas que se chamam glória até essa outra que se chama miséria, e via o amor multiplicando a miséria, e via a miséria agravando a debilidade” (OC I, p. 608). É interessante observar que o conto *Teoria do medalhão* é publicado originalmente na Gazeta de Notícias em 18 de dezembro de 1881, um ano depois da publicação das *Memórias Póstumas*, lançado originalmente na Revista Brasileira entre 15 de março e 15 de dezembro de 1880, sendo publicado posteriormente em volume no ano de 1881. Segundo Maia Neto, é possível aproximar o narrador de *Memórias Póstumas* com o medalhão, pois o próprio Brás Cubas é uma personagem que falha repetidamente ao tentar adotar a perspectiva *estratégica*, cujo obstáculo é a atitude reflexiva (2007 A, p. 96). Além disso, tanto Brás Cubas (OC I, p. 602-603) quanto o medalhão (OC II, p. 263) apontam os perigos das chamadas ideias fixas.

<sup>23</sup> “Quem me pôs no coração esse amor da vida, senão tu? E, se eu amo a vida, por que te hás de golpear-te a ti mesma, matando-me?” (OC I, p. 608).

<sup>24</sup> “- Chama-me Natureza ou Pandora; sou tua mãe e tua inimiga” (OC I, p. 607).

<sup>25</sup> É curioso também que o autor remeta ao mito de Pandora comentando sobre os riscos da ação política. Conferir a esse respeito (BIGNOTTO, 2003, p. 21).

<sup>26</sup> “Porque levo na minha bolsa os bens e os males, e o maior de todos, a esperança, consolação dos homens. Tremes?”

- Sim; o teu olhar fascina-me.

- Creio; eu não sou somente a vida; sou também a morte, e tu estás prestes a devolver-me o que te emprestei” (OC I, p. 607-608).

primeiro lugar, o medalhão diferencia *reflexão* de *instrução*<sup>27</sup>. A primeira pressupõe originalidade e imaginação<sup>28</sup>, a segunda requer do intelecto apenas seu uso moderado, disciplinado e dirigido ao equilíbrio comum (OC II, p. 264). Em segundo lugar, esse conhecimento da Natureza é intuitivo, não sistemático. Compreendemos o sentido de 'intuitivo' aqui no horizonte do conceito marguttiano de Matriz Colonial, cuja influência, julgamos, se faz sentir na forma de apresentar os efeitos da vida presente na obra machadiana expressa na visão de mundo do personagem medalhão: com um pessimismo cético, de caráter intuitivo, não sistemático, avesso a elucubrações teóricas e acentuados pragmatismo e expressivismo – cordialidade. Para reforçar esse ponto, recorremos mais uma vez ao Capítulo VII das *Memórias Póstumas*, onde Brás Cubas afirma acompanhar o desfile dos séculos com olhos do delírio, que eram outros (OC I, p. 608). Mas esses olhos são outros em relação a quê? No capítulo seguinte, ele afirma que a Razão tornava a casa, pedindo a retirada da Sandice (OC I, p. 609-610). Ora, ainda que com os olhos do delírio, Brás Cubas não deixa de ter uma compreensão do que se passa, mesmo que nos limites da sua condição humana (OC I, p. 608-609). Essa compreensão dada pelo coração, intuitivamente, não é sistemática; é a mesma que o medalhão dispõe para compreender a vida. Finalmente, importa observar que essa intuição sobre a vida tem um aspecto eminentemente pragmático: os percalços que o medalhão deve evitar para atingir o sucesso. A ação estratégica do medalhão funciona como uma espécie de calção para as ambições, caso seja-se acometido pelos “desdouros” da vida (OC I, p. 262). De maneira parecida, o secretário florentino atribui à *virtù* a finalidade exclusiva de obter uma função de mando na sociedade (BIGNOTTO, 2003, p. 25).

Segundo Maia Neto, as personagens femininas exercem um papel importante na representação da temporalidade (2007A, p. 56; 135). Pandora representa exemplarmente essa dimensão no delírio de Brás Cubas, ao chamá-lo de mero “minuto” e desdenhá-lo, pois não lhe interessa o minuto que passa, mas o que vem; a vida, portanto, a Natureza, é tempo, e este é uma de suas facetas (OC I, p. 608-609). A semelhança com a deusa fiandeira Laquesis se faz evidente quando recordamos que essa divindade também era conhecida como a natureza (COMMELIN, 1997, p. 7). Mas como isso fortalece o paralelo com a fortuna de Maquiavel? Ao analisar as relações entre *virtù* e fortuna, o secretário florentino mostra que a ação humana pode intervir nos acontecimentos, mas não contrapor-se inteiramente aos desígnios da deusa da roda; ao considerar que os indivíduos estão aptos a seguir o desenrolar da fortuna, mas sem desafiar diretamente seu destino, Maquiavel afirma que isso “lhes permite urdir uma trama sem romper um só fio” (2000, p. 285). Essa figura da urdidura é precisamente o que caracteriza a atividade das Parcas, entre as quais, Laquesis.

A *virtù* esbarra nos limites da fortuna, pois a humanidade tende a repetir as ações que funcionaram. Ao observar esse comportamento, Maquiavel considera que o mundo não enfrentou nenhuma mudança substancial (2000, p. 190). Desse modo, observar a história não tem como fito adquirir cultura ou erudição, mas sim um aprendizado próprio calcado na repetição das ações humanas (BIGNOTTO, 2003, p. 13-14). A *virtù* apresenta dois traços que ajudam a compreender suas limitações: a primeira diz respeito ao agente, a segunda, ao cenário. Em relação ao

<sup>27</sup> “Ser medalhão foi o sonho da minha mocidade; faltaram-me, porém, as instruções de um pai, e acabo como vês, sem outra consolação e relevo moral, além das esperanças que deposito em ti” (OC II, p. 262). O diálogo entre pai e filho é uma transmissão de instruções.

<sup>28</sup> “- Farei o que puder. Nenhuma imaginação?

- Nenhuma; antes faze correr o boato de que um tal dom é ínfimo.

- Nenhuma filosofia?

- Entendamo-nos: no papel e na língua alguma, na realidade nada. ‘Filosofia da história’, por exemplo, é uma locução que debes empregar com frequência, mas proíbo-te que chegues a outras conclusões que não sejam as já achadas por outros. Foge a tudo que possa cheirar a reflexão, originalidade, etc. etc.” (OC II, p. 266).

agente, o limite da *virtù* aparece pela tendência em repetir ações que já foram feitas. No que diz respeito ao cenário, temos a instabilidade do mundo, que torna inviável uma única forma de agir como meio de se obter sucesso (BIGNOTTO, 2003, p. 26). A tendência a observar a história, não para obter erudição, mas para desenvolver um aprendizado específico baseado na repetição, aparece quando o medalhão recomenda ao filho que decore a terminologia científica sem profundidade, pois deve tomar as armas do seu próprio tempo (OC II, p. 264). Além disso, denota ainda que há uma espécie de ciência própria ao medalhão<sup>29</sup>, que está relacionada com “uma certa atitude de deus Término”, ou seja, com fronteiras<sup>30</sup> e demarcações. Essa tendência de repetir as ações consagradas é o que o medalhão prescreve a Janjão em várias ocasiões, por exemplo, no emprego da filosofia – que não deve transcender “nunca os limites de uma invejável vulgaridade (OC II, p. 266) – e no uso do vocabulário<sup>31</sup>. Já a instabilidade do mundo aparece nas chamadas “oitivas com o tempo”, única maneira de determinar, por exemplo, os destinos das ciências, podendo estar “usadas e divulgadas” ou permanecerem “novas” (OC II, p. 264).

Finalmente, temos o aspecto da *virtù* relacionado com o véu erguido entre essência e aparência. O secretário florentino reconhece esse hiato, de modo que inexiste uma única perspectiva que equivalha à essência de um acontecimento, desse modo, as ações humanas se tornam opacas no seu significado íntimo e a subjetividade pode ter múltiplos significados por trás de cada gesto aparente (BIGNOTTO, 2003, p. 35-36). É necessário, portanto, saber guardar as aparências mesmo das qualidades que não se possuem. O Capítulo XVIII *De que formas os príncipes devem guardar a fé* é paradigmático. Apresentando as qualidades da raposa e do leão como complementares e a necessidade de quebrar a palavra e não respeitar as conveniências, o secretário florentino alerta que é “necessário disfarçar muito bem esta qualidade e ser bom simulador e dissimulador” (1974, p. 74). Não é imprescindível, portanto, possuir as qualidades da fidelidade e da probidade, basta aparentá-las: “Antes, teria eu a audácia de afirmar que, possuindo-as e usando-as todas, essas qualidades seriam prejudiciais, ao passo que aparentando possuí-las, são benéficas; por exemplo: de um lado, parecer ser efetivamente piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e de outro, ter o ânimo de, sendo obrigado pelas circunstâncias a não o ser, tornar-se o contrário” (MAQUIAVEL, 1974, p. 74). O príncipe deve aparentar essas qualidades aproveitando-se da debilidade de julgamento da maioria das pessoas (MAQUIAVEL, 1974, p. 75), ou seja, da inaptidão para desvelar os estados subjetivos sob o verniz das aparências. Isso não significa, entretanto, que a manutenção das aparências redunde necessariamente em uma essência corrompida por baixo delas, mas apenas que o campo do político é um lugar onde não se pode promulgar a verdade dos valores, pelo menos aqueles que os indivíduos tipicamente recebiam da tradição cristã (BIGNOTTO, 2007, p. 161).

Em relação ao medalhão, esse tema da incongruência entre essência e aparência se mostra em dois aspectos principais. O primeiro é a importância da aparência pelos benefícios

<sup>29</sup> “[...] e esse fenômeno, tratando-se de um medalhão, é que não seria científico” (OC II, p. 265).

<sup>30</sup> Utilizamos o termo “fronteira”, pois essa terminologia permite estabelecer mais um ponto de contato da ação do medalhão com o conceito de *virtu* maquiaveliana. Bignotto apresenta o conceito de *fronteiras da ética* em Maquiavel. Esse conceito se mostra quando certos regimes políticos, como a tirania, ainda que atingindo as raias da violência, permanecem, não obstante, produtos da ação humana, estabelecendo os limites da ética (BIGNOTTO, 2007, 156-157). “O tirano não extingue a sociabilidade natural dos homens, não constrói o lugar do não político, ele mostra, ao contrário, que na forma mais degradada do governo continua a existir um grão daquilo que chamamos político” (BIGNOTTO, 2007, p. 172). Essa delimitação do político também explicita os limites da ética, ou seja, sua incapacidade de evitar a violência (BIGNOTTO, 2007, p. 173). Interessa para nossa pesquisa que as *fronteiras* da ética, conforme nos apresenta Bignotto, não significam um campo de oposição entre ética e política.

<sup>31</sup> “Alguns costumam renovar o sabor de uma citação intercalando-a numa frase nova, original e bela, mas não te aconselho esse artifício; seria desnaturar-lhe as graças vetustas. Melhor do que tudo isso, porém, que afinal não passa de mero adorno, são as frases feitas, as locuções convencionais, as fórmulas consagradas pelos anos, incrustadas na memória individual e pública” (OC II, p. 264).

da publicidade. A publicidade é dividida pelo medalhão em dois tipos. A primeira, “constante, barata, fácil, de todos os dias” (OC II, p. 265) requer para sua conquista o oposto do que Maquiavel prescreve para a obtenção dos favores da fortuna: se o secretário florentino fala de ações impetuosas, audaciosas e opostas à circunspeção (1979, p. 105), o medalhão fala que para se obter a publicidade, devem-se empregar ações de pouca monta, mas de regularidade inquebrantável. A somatória constante de pequenas atitudes que fazem aparecer o nome do candidato a medalhão: eis como se conquista a publicidade, pois as ações grandiloquentes parecerão estouvadas (OC II, p. 265): “Os sucessos de certa ordem, embora de pouca monta, podem ser trazidos a lume, contando que ponham em relevo a tua pessoa” (OC II, p. 265). A segunda forma de se conquistar a publicidade ensinada pelo medalhão é angariando a estima pública por meio de reproduções artísticas: bustos e retratos (OC II, p. 265-266). Se o primeiro tipo de publicidade não encontra paralelo no ‘livrinho’ do secretário florentino, com o segundo é possível estabelecer uma relação. Maquiavel fornece como exemplo Fernando de Aragão que, pela fama e pela glória, passou de um rei fraco à condição de primazia entre as majestades cristãs. Quando alguém realiza algo extraordinário, de bem ou de mal, o príncipe deve, ao premiar ou punir, fazer de maneira tal que isso lhe dê margem para receber amplos comentários (1979, p. 93-92). Além disso, o secretário florentino lembra a importância das artes para a construção da estima pública do príncipe: “E como todas as cidades estão divididas em artes ou corporações de ofício, deve ocupar-se muito destas, indo ao seu encontro algumas vezes, dar provas de afabilidade e munificência, mantendo sempre integral, contudo, a majestade da sua dignidade, a qual não deve faltar em nada (MAQUIAVEL, 1979, p. 96).

O segundo aspecto da dissonância entre essência e aparência localizado nas instruções do medalhão é a necessidade da dissimulação da ironia. Margutti pontua que o ironismo machadiano tem como pressuposto a constatação de uma ausência de novidade sob o sol, no espírito do *Eclesiastes* (2007, p. 205-206). Essa ausência de novidade aparece como o traço da visão sobre a natureza humana segundo a qual ela apresenta traços recorrentes ao longo da história. Ora, essa visão pode ser encontrada também em Maquiavel (BIGNOTTO, 2003, p. 19). Destacamos também que a ironia machadiana ilustra o manejo da aparência que o medalhão deve dominar, ao não explicitar através da ironia<sup>32</sup>, seu próprio estado subjetivo:

Um grave pode ter seus momentos de expansão alegre. Somente – e este ponto é melindroso...

- Diga.

- Somente não deves empregar a ironia, esse movimento de canto de boca, cheio de mistérios, inventado por algum grego da decadência, contraído por Luciano, transmitido a Swift e Voltaire, feição própria dos céticos e desabusados. Não. Usa antes a chalaça, a nossa boa chalaça amiga, gorducha, redonda, franca, *sem blocos, nem véus*, que se mete p<sup>33</sup>ela cara dos outros, estala como uma palmada, faz pular o sangue nas veias, e arrebentar de riso os suspensórios. Usa a chalaça (OC II, p. 267; grifo nosso).

A chalaça substitui convenientemente a ironia, pois, por ser sem blocos, é simples e direta e não carece de véus. Além disso, a ironia deve ser evitada por ser expressão da melancolia e esta impele em direção a algo que o medalhão deseja sufocar: a reflexão. Para tanto, o meda-

<sup>32</sup> Maia Neto também atribuiu à ironia algo que o medalhão deseja evitar (2007B, p. 215).

<sup>33</sup> “Machado refere-se provavelmente a Sócrates, fonte fundamental do ceticismo grego, em particular da Nova Academia. Além de Sócrates, Timão, figura crucial na divulgação e talvez mesmo na construção do ceticismo de Pirro de Elis, foi um grande satirista dos filósofos dogmáticos” (MAIA NETO, 2007B, p. 215).

lhão prescreve uma conduta calcada no *divertimento*<sup>34</sup> pascaliano<sup>35</sup>: “Com este regime, durante oito, dez, dezoito meses – suponhamos dois anos – reduces o intelecto, por mais pródigo que seja, à sobriedade, à disciplina, ao equilíbrio comum” (OC II, p. 264).

O estado melancólico deve ser evitado, pois será um obstáculo para o medalhão. A melancolia enseja à reflexão<sup>36</sup>, fértil para as idéias. Um elemento que contribui para a aversão do medalhão às ideias próprias é o seu caráter espontâneo e súbito (OC II, p. 263), o que torna o comportamento imprevisível – um ponto de extrema vulnerabilidade para a conduta estratégica. Nesse aspecto, assinalamos uma divergência entre os modos de considerar a ação teleológica maquiaveliana e machadiana. Se para o secretário florentino o julgamento das ações humanas é uma habilidade rara<sup>37</sup>, o Bruxo do Cosme Velho pondera que, pelo menos no que diz respeito à detecção da posse dessas ideias - ou, por outra, da melancolia – o faro do vulgo é apurado, sendo a presença desse elemento o que permite distinguir o medalhão completo do incompleto (OC II, p. 263).

## Considerações finais

Ao situarmos paralelamente o Bruxo do Cosme Velho e o secretário florentino pudemos comparar a riqueza de interpretações que uma obra como a machadiana provoca. Alicerçaram nossa pesquisa especialmente os trabalhos de Margutti e Maia Neto. A Matriz Colonial marguttiana fornece os elementos do intuitivismo, pragmatismo e cordialidade. Além disso, a ironia – enquanto um terço de zombaria e dois terços de pessimismo – marca o pessimismo cético. Já a forma da criação literária como indissolúvel da filosofia encontrada na ficção machadiana conforme a interpretação de Maia Neto se mostra adequada para lidar com a polissemia inerente à experiência humana. Isso possibilita múltiplas leituras da obra machadiana – das quais expusemos quatro para em seguida embasar a nossa –, todas, no entanto, coerentes em reconhecer a presença de alguma forma de pessimismo, ceticismo e ironismo. Finalmente, destacamos que a polissemia da vida social é um aspecto que se encontra na perspectiva estratégica, que reconhece o peso das aparências.

Ao traçar o paralelo entre os dois autores, ganham relevo os aspectos específicos presentes em cada um. Como exemplo, tratamos a diferença entre a Pandora machadiana e a for-

<sup>34</sup> “Assim, são-lhes dados encargos e afazeres que os fazem quebrar a cabeça desde o raiar do dia. Aí está, direis, uma estranha maneira de torná-los felizes; que se poderia fazer melhor para torná-los infelizes? Como, o que se poderia fazer? Bastaria retirar-lhes todas essas preocupações, porque então eles se veriam, pensariam naquilo que são, de onde vêm, para onde vão, e assim nunca é demais ocupá-los e desviá-los disso. E eis que, depois de preparar-lhes tantos afazeres, se ainda tiverem algum tempo livre, aconselha-se que o empreguem em se divertir, e jogar, e ocupar-se sempre por inteiro” (*Pensamentos*, Lafuma, 139, p. 56-57). Essa menção aos jogos nesse fragmento pascaliano coincide com uma das prédicas do medalhão para abafar o surgimento das idéias próprias: “O voltarete, o dominó e o *whist* são remédios aprovados. O *whist* tem até a rara vantagem de acostumar ao silêncio, que é a forma mais acentuada da circunspecção” (OC II, p. 263). A circunspecção simula a gravidade pela *aparência* e pelo efeito, sem corresponder *em essência* à melancolia.

<sup>35</sup> Margutti e Maia Neto atestam a influência de Pascal em Machado de Assis. Para Margutti, a influência pascaliana se dá em conjunto com a de outros autores como Sanches, Montaigne e Erasmo, na convergência para o pessimismo cético originado na Matriz Colonial Barroca (2007, p. 207). Para Maia Neto, a forma de ceticismo contida na ficção machadiana tem relações com o pirronismo, porém, conforme este é assimilado às formas modernas, incluindo aí, sobretudo, Pascal (2016, p. 277).

<sup>36</sup> Margutti observa que o pessimismo cético machadiano apresenta caráter melancólico, que opera um desvelamento do caráter vão da finitude e da vaidade no espírito denunciativo do *Eclesiastes* (2007, p. 201).

<sup>37</sup> “É que os homens, em geral, julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, pois todos podem ver, mas poucos são os que sabem sentir” (MAQUIAVEL, 1979, p. 75). Esse trecho d’*O príncipe* que enfoca a distância entre aparência e essência é revelador da ligação que existe entre ética e política em Maquiavel: “Falar, pois, das representações não implica dizer que a ética não tem ligação com a política. Corresponde a mostrar que a ética, vivida como costume, é a janela através da qual percebemos as ações humanas (‘os homens julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, pois é dado a todos ver e a poucos perceber’), sem que isso explicita a verdade ou não das proposições que nos guiam e revele a essência dos atos julgados” (BIGNOTTO, 2007, p. 161).

tuna maquiaveliana, tendo em vista que natureza e fortuna para o secretário florentino não são uma só divindade, como ocorre em Machado, em cuja obra as facetas de Pandora são variadas, incluindo a natureza, o tempo, a sorte e a vida.

A fortuna em Maquiavel é compreendida como uma força disruptiva em relação aos cálculos humanos, a inconstância dos acontecimentos, o que torna claro que o ser humano não consegue sujeitar completamente o devir. A fortuna maquiaveliana não é encarada como uma instância todo-poderosa que rege o devir histórico (MÉNISSIER, 2012, p. 24-25). “O reconhecimento do papel eternamente perturbador da fortuna não conduz, portanto, ao fatalismo, mas consiste, ao contrário, num convite a não desanimar” (MÉNISSIER, 2012, p. 25). Se a exortação contra o desânimo ecoa também na obra do Bruxo do Cosme Velho, a grande diferença entre a Pandora machadiana e a fortuna maquiaveliana é que esta não é encarada como inimiga das ações humanas, mas como mãe das ocasiões (MÉNISSIER, 2012, p. 25). Além disso, para Maquiavel há uma distinção entre fortuna e natureza (MÉNISSIER, 2012, p. 26). A natureza é uma potência de animação, que individualiza os seres humanos, cidades e povos durante algum tempo, o que abre espaço para a imperfeição e a tendência à corrupção. A natureza também é dinâmica e tende à expansão, como uma força de atuação. Nos seres humanos a natureza mostra seus efeitos enquanto desejo e frustração permanente (MÉNISSIER, 2012, p. 39-40).

A lógica natural que sustenta o devir cósmico parece obedecer, mais precisamente, a uma teleologia cega: está orientada numa direção e manifesta até uma intenção que concerne à espécie humana, mas essa direção permanece incompreensível e a intenção não é favorável ao desenvolvimento harmonioso das atividades dos homens (MÉNISSIER, 2012, p. 41).

No elenco das diferenças que o paralelo proporciona, temos também o conceito de *virtù* em relação à ação estratégica do medalhão. A *virtù* maquiaveliana carrega muitos significados, entre eles, o de uma moral propícia à política e a faculdade de se confrontar com a fortuna ou de se associar a ela para obter êxito, como uma espécie de par humano da deusa (MÉNISSIER, 2012, p. 60). À semelhança da ação estratégica do medalhão, a *virtù* é conhecimento e esforço; conhecimento – não raro intuitivo – da opção correta para a ocasião que se apresenta; esforço, enquanto energia de conquista que mobiliza a invenção de soluções (MÉNISSIER, 2012, p. 60-61). Se o elemento da perseverança é pedra de toque entre a ação do medalhão e do indivíduo de *virtù*, elas se distanciam quando o secretário florentino qualifica a segunda como uma capacidade de transcender os limites habituais da humanidade, isso porque ela é ensinada pelo famoso mestre dos grandes heróis gregos: o centauro, metade homem e animal, que encarna a importância da ferocidade (MÉNISSIER, 2012, p. 61). Os mestres, portanto, separam as duas: Quíron e o pai de Janjão são modelos diversos para o ensino de duas formas diferentes de ação. Entretanto, para ambos, apesar das diferenças, é possível localizar a importância que a percepção dos estados subjetivos desempenha na vida social, tendo em vista a distância, a imprecisão, a confusão, a polissemia e mesmo a opacidade entre as aparências e as essências que as motivam e se dão enquanto fenômenos na arquitetônica das relações humanas.

A partir do que foi discutido, consideramos que o método do paralelo não constitui um simples decalque de um pensador por outro, mas sim de um cotejamento que cria o realce; assim como uma sombra projetada no seu jogo com as áreas de incidência direta de luz em uma tela barroca cria, pela interação, um destaque mútuo para ambas as áreas cujo conúbio é a *tensão*, o paralelo entre os conceitos filosóficos atende a um esclarecimento recíproco e permite uma compreensão mais aprofundada dos pensamentos ladeados. Tomando emprestado o sentido da sentença final do medalhão, concluímos assim: a partir de Machado, tomamos lições para a compreensão de Maquiavel, de Maquiavel, tomamos ferramentas para compreendermos Machado – e assim compreendemos um pouco melhor a experiência humana.

## Referências

- BERNARDO, G. Quem me dera: o ceticismo de Machado de Assis. *Revista Sképsis*. São Paulo, v. 1, n. 1, p.171-183, 2007.
- BIGNOTTO, N. As fronteiras da ética: Maquiavel. Em: NOVAES, A. (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- COMMELIN, P. *Mitologia grega e romana*. Tradução de Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DIAS, Rosa Maria. "Autor de si mesmo": Machado de Assis leitor de Schopenhauer. *Revista Kritérion*. Belo Horizonte, n. 112, p. 382-392, 2005.
- KERÉNYI, K. *A mitologia dos gregos: vol. I: a história dos deuses e dos homens*. Tradução de Octávio Mendes Cajado. Petrópolis: Vozes, 2015.
- MACHADO DE ASSIS, J. M. *Contos esparsos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1956.
- MACHADO DE ASSIS, J. M. *Obra completa em quatro volumes*. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2015.
- MAIA NETO, J. R. A evolução cética da filosofia na ficção de Machado de Assis ao longo de quatro encontros na Rua do Ouvidor. *Argumentos*. Fortaleza, n. 25, p. 102-116, 2021.
- MAIA NETO, J. R. Machado de Assis: ceticismo e literatura. Em: KRAUSE, G. B. *Literatura e ceticismo*. São Paulo: Annablume, 2005.
- MAIA NETO, J. R. Machado, um cético brasileiro: resposta a Paulo Margutti e a Gustavo Bernardo. *Revista Sképsis*. São Paulo, v. 1, n. 1, p. 212-226, 2007B.
- MAIA NETO, J. R. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. São Paulo: Annablume, 2007A.
- MAIA NETO, J. R. O delito capitolino. *Aletria*. Belo Horizonte, n. 1 v. 23, p. 59-71, 2013.
- MAIA NETO, J. R. O desenvolvimento de uma visão de vida cética na ficção de Machado de Assis. Em: ROCHA, J. C. C. *Machado de Assis: lido e relido*. São Paulo: Alameda, Campinas: Editora UNICAMP, 2016.
- MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- MAQUIAVEL, N. *O príncipe. Escritos políticos*. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- MARGUTTI, P. As idéias filosóficas de Francisco Sanches. *Revista Sképsis*. São Paulo, n. 5, p. 103-148, 2010.
- MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil: O período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- MARGUTTI, P. Machado, o brasileiro pirrônico? Um debate com Maia Neto. *Revista Sképsis*. São Paulo, n. 2, p. 183-209, 2007A.

MARGUTTI, P. Reflexões sobre a vaidade dos homens: Hume e Matias Aires. *Revista Kritérion*, Belo Horizonte, n. 108, p. 253-278, 2003.

MARTINS, A. L. *Machado de Assis: o filósofo brasileiro*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

MARTINS, A. L. *O anjo e a besta: Pascal, Machado de Assis e a descristinização do ceticismo*. Belo Horizonte. 322f. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2018.

MARTINS, A. L. Sócrates sofista, Brás Cubas filósofo? *Aletria*, n. especial, p. 13-24, 2009.

MASSA, J. A biblioteca de Machado de Assis. Em: JOBIM, J. L. (Org.). *A biblioteca de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Toopbooks Editora, 2008.

MÉNISSIER, T. *Vocabulário de Maquiavel*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

NUNES, B. Machado de Assis e a Filosofia. *Revista Travessia*. Universidade Federal de Santa Catarina, n. 19, p. 7-23, 1989.

PASCAL, B. *Pensamentos*. Edição, apresentação e notas de Louis Lafuma. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PAULA, M. F. Espinosa na obra de Machado de Assis. *Santa Bárbara Portuguese Studies*, v. 2, p. 1-18, 2018.

### **Sobre o autor**

#### **Daniel Benevides Soares**

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF).

Recebido em: 27.08.2021.

Aprovado em: 30.09.2021.

Received: 27.08.2021.

Approved: 30.06.2021.

# Releituras do simbólico e da Lei na teoria de gênero de Judith Butler

## Reinterpretations of the symbolic and the Law in Judith Butler's gender theory

André Luiz dos Santos Paiva

<https://orcid.org/0000-0002-1887-9960> - E-mail: [alz.paiva@gmail.com](mailto:alz.paiva@gmail.com)

### RESUMO

O artigo discute como os conceitos de simbólico e Lei aparecem na construção da teoria de gênero de Judith Butler. Explicita-se como a autora recorre ao conceito de proibição como marco de análise, de forma que se produz uma inflexão entre seu pensamento e a psicanálise. Além disso, se analisa como é realizada a articulação entre psiquismo e poder em Butler, momento no qual ela estabelece um diálogo com Michel Foucault. Assim, a partir de uma proposição que mescla aspectos do psiquismo com dinâmicas de funcionamento do poder, Butler realiza uma releitura da teorização lacaniana tradicional sobre o simbólico, com a finalidade de visibilizar processos de resistência que permitem a reconfiguração do simbólico e da cultura, empreendimento que pode ser aproximado ao realizado por Deleuze e Guattari, ainda que Butler recuse uma aproximação teórica com esses autores.

**Palavras-chave:** Teoria de gênero. Lacan. Simbólico. Resistências. Cultura.

### ABSTRACT

The article discusses how the concepts of symbolic and Law appear in the construction of Judith Butler's theory of gender. It explains how the author uses the concept of prohibition as a framework for analysis, so that an inflection between her thinking and psychoanalysis is produced. In addition, it analyzes how the articulation between the psychic and power is

carried out in Butler, when she establishes a dialogue with Michel Foucault. Thus, based on a proposition that mixes aspects of the psyche with dynamics of the functioning of power, Butler performs a re-reading of traditional Lacanian theorizing about the symbolic, with the purpose of making visible processes of resistance that allow the reconfiguration of the symbolic and of culture, an undertaking that it can be approximated to that carried out by Deleuze and Guattari, although Butler refuses a theoretical approximation with these authors.

**Keywords:** Gender theory. Lacan. Symbolic. Resistances. Culture.

Ao discutir as formas de funcionamento do sistema de sexo-gênero, Judith Butler (1993), frequentemente, recorre ao conceito de proibição como marco de análise. Nesse sentido, ela dialoga fortemente com discussões advindas da psicanálise, notadamente a lacaniana, para complexificar o lugar que os sujeitos e as dinâmicas sociais ocupam nos processos de proibição. A autora explicita como é operada a proibição de certos atos e práticas. Além disso, expõe como, a partir dessas limitações, pode-se pensar e intervir sobre as fronteiras a serem extrapoladas pelos processos de resistência, momento no qual dialoga com autores não advindos da psicanálise, como Michel Foucault.

Na esfera específica das sexualidades, Butler (1993) chama a atenção para a possível erotização das práticas proibidas, uma vez que, ao se proibir algo, além de fazê-lo vir a público, têm-se também o efeito de inserir o proibido enquanto potencial fonte de investimentos eróticos. Esse efeito é também encontrado no âmbito dos corpos, dado que a formação e delimitação das fronteiras corporais também se fundam numa série de proibições, e essas permitem o engendramento de um critério de inteligibilidade que acaba por ser a própria possibilidade de constituição subjetiva. Sobre essa questão, Butler avança e afirma:

Se as proibições, em certo sentido, constituem morfologias projetadas, a reformulação dos termos dessas proibições sugere a possibilidade de projeções variáveis, modos variáveis de delinear e teatralizar superfícies corporais. Essas seriam “ideias” do corpo sem as quais não poderia haver ego, nem centralização temporária da experiência. Na medida em que essas “ideias” de apoio são reguladas pela proibição e pelo sofrimento, elas podem ser entendidas como os efeitos forçados e materializados do poder regulador. Mas, precisamente porque as proibições nem sempre “funcionam”, ou seja, nem sempre produzem o corpo dócil que se adapta totalmente ao ideal social, elas podem delinear superfícies corporais que não significam polaridades heterossexuais convencionais. Essas superfícies corporais variáveis ou egos corporais podem, assim, tornarem-se locais de transferência de características que não pertencem mais a nenhuma anatomia (BUTLER, 1993, p. 64) (*tradução nossa*<sup>1</sup>).

Nessa altura de seu pensamento, Butler realiza uma inflexão em direção à psicanálise. Isso ocorre pela crítica realizada pela autora acerca da polarização entre as teorias do poder e a teorias sobre o psiquismo, algo que, segundo ela, encontramos, inclusive, em Michel Foucault, autor com quem a filósofa norte-americana desenvolve uma profícua relação e que é utilizado por ela para complexificar suas leituras acerca do psiquismo (BUTLER, 1999). Para realizar essa

<sup>1</sup> “If prohibitions in some sense constitute projected morphologies, then reworking the terms of those prohibitions suggests the possibility of variable projections, variable modes of delineating and theatricalizing body surfaces. These would be “ideas” of the body without which there could be no ego, no temporary centering of experience. To the extent that such supporting “ideas” are regulated by prohibition and pain, they can be understood as the forcible and materialized effects of regulatory power. But precisely because prohibitions do not always “work”, that is, do not always produce the docile body that fully conforms to the social ideal, they may delineate body surfaces that do not signify conventional heterosexual polarities. These variable body surfaces or bodily egos may thus become sites of transfer for properties that no longer belong properly to any anatomy.”

espécie de integração entre as teorizações em torno do poder e as discussões acerca da formação psíquica, Butler recorre, principalmente, ao conceito de simbólico em Lacan, ainda que opere críticas e reapropriações singulares do vislumbre lacaniano sobre a formação do psiquismo humano.

Ao desenvolver sua teorização aplicada à clínica psicanalítica, Lacan desenvolveu marcos, denominados por ele de registros, que permitiram a criação de uma forma específica, ainda que em diálogo direto com o pensamento freudiano, de conceber o psiquismo humano (CLAVURIER, 2013). Esses marcos foram por ele denominados de real, imaginário e simbólico (LACAN, 1953), e eles “[...] constituem o lugar de habitação do dito, ou seja, homem enquanto ser falante: elas são as três dimensões constitutivas do espaço habitado pelo homem na condição de ser falante” (CLAVURIER, 2013, p. 129).

Assim, em Lacan (1953), encontramos uma forte conexão dos registros psíquicos com a linguagem, relação que se torna ainda mais estreita quando falamos do simbólico. Nesse sentido, o ingresso no registro simbólico se dá enquanto processo de ingresso na cultura e, consequentemente, na linguagem. Essa linguagem não é defendida pelo psicanalista enquanto natural, de forma que sequer é possível determinar em que momento ela começou, tampouco definir como as coisas se davam antes de sua emergência.

A linguagem exerce uma função que remete aos primórdios da experiência humana, sendo ela a responsável por tornar os indivíduos sujeitos, a partir do compartilhamento do que Lacan (1953) denominou de senha. Para isso, o humano deu sentido às palavras, o que foi um grande avanço no campo da linguagem, e esse sentido passou a ser compartilhado de forma a tornar possível a comunicação, uma vez que,

[...] na origem, o homem é que, com efeito, dá seu sentido à palavra [mot]. E que só as palavras [mots] depois se encontraram no comum acordo da comunicabilidade, isto é, que as mesmas palavras [mots] servem para se reconhecer a mesma coisa; é precisamente em função de relações, de uma relação de saída que possibilitou a estas pessoas serem pessoas que comuniquem (LACAN, 1953, s/p).

A partir dessa relação com as palavras, logo, relação discursiva, é possível falar de um registro simbólico propriamente dito, ainda que esse não se restrinja às expressões faladas ou escritas da subjetividade humana. É através do registro simbólico que o humano pode ser reconhecido e assim reconhecer-se enquanto um eu, sendo no campo simbólico que o sujeito encontra pertencimento a partir da formação de uma unidade. Essa unidade, ainda que não permanente, projeta-se sucessivamente enquanto sequência de unidades. Essa relação entre constituição do eu e temporalidade no registro simbólico é resumida da seguinte forma:

[...] logo que se trata do simbólico, isto é, aquilo em que o sujeito se dirige numa relação propriamente humana, logo que se trata de um registro do “eu” [je], aquilo em que o sujeito se dirige em “eu quero, eu amo...”, há sempre algo, literalmente falado, problemático, isto é, que há aí um elemento temporal muito importante a se considerar (LACAN, 1953, s/p).

É a partir dessa concepção temporalizada e radicalmente conectada ao campo da cultura e da linguagem que Butler realiza a aproximação de sua teorização acerca das relações de sexo-gênero com o pensamento lacaniano. No entanto, a autora identifica uma espécie de desvio no pensamento de Lacan, pois, ainda que ele coloque o registro simbólico enquanto algo construído na experiência humana, acaba por reificar esse registro de maneira a tornar inviável a experiência humana fora dos marcos da subjetivação estabelecida pelo funcionamento simbólico (BUTLER, 1997; 1993).

Butler (1993) realiza a conexão entre o registro simbólico e o poder, de forma que, ao se pensar o simbólico, se estaria frente a um marco de regulação que estabelece um ideal de funcionamento psíquico. Ao questionar o caráter rígido que a psicanálise impõe ao registro simbólico, Butler opera um movimento que permite a reformulação das leis simbólicas, num sentido destas perderem seu estatuto de adesão necessária. Assim, o que a filósofa propõe é a possibilidade de ressignificação da esfera simbólica, o que passaria pela adesão radical à ideia de temporalidade que o próprio Lacan havia destacado quando da delimitação dos registros psíquicos. Isso permitiria a retirada do simbólico de um lugar estruturado de forma semipermanente e o colocaria numa dinâmica mais flexível do ponto de vista psíquico, bem como e por consequência, no que tange às dinâmicas sociais e políticas (BUTLER, 1993).

Para que essa reelaboração temporal seja possível, uma outra crítica deve ser exercitada. Ela se refere ao questionamento da autoridade que emerge através da Lei tal qual encontrada na psicanálise lacaniana. Nesse sentido, a Lei passaria a ser vista como mais uma ficção reguladora que se pretende universal e necessária, leitura que acompanha o que Foucault (2015, 1988) denominou de poder regulatório, a partir do qual normas são estabelecidas de forma auto justificada com a finalidade de padronização das experiências subjetivas e sociais, seja de forma jurídica, seja de forma produtiva.

Butler (1993) chama a atenção acerca desse funcionamento da Lei, mostrando como ela estrutura no processo de produção de subjetividades um excesso de poder creditado ao simbólico que oculta sua instância citacional pela qual se consolida. Torna-se, a partir disso, indispensável analisar a partir de que mecanismos o simbólico é investido de poder, num sentido desse impor uma sobreposição do simbólico em relação ao imaginário, registro que, por sua capacidade criativa, tem a possibilidade de colocar em xeque as leis simbólicas. Assim, as identificações realizadas no registro imaginário são duplamente capturadas pelo registro simbólico. Primeiro, porque a identificação imaginária é previamente investida pela lei simbólica, que é estabelecida como o parâmetro *a priori*; segundo, pela Lei não poder ser questionada pelo imaginário, dado ser instituída enquanto autoridade que precede qualquer possibilidade de ingresso na cultura e na linguagem.

É exatamente nesse aspecto apriorístico do simbólico que Butler (1993) encontra a brecha que permite a refutação do caráter de lugar de estabelecimento de lei absoluta para esse registro. Para ela, a autoridade da Lei é constituída através de recursos citacionais que, em sua repetição ocultada, engendra o caráter inquestionável da ordem simbólica. Essa espécie de ameaça em torno da impossibilidade de constituição subjetiva fora dos marcos simbólicos instituídos acaba por denunciar a arbitrariedade de seu estabelecimento, de forma que, para Butler, não há uma posição anterior privilegiada que legisle sem possibilidade de questionamento acerca da formação psíquica e processos de subjetivação, mas, ao contrário disso, o que ocorre é a reificação de uma ficção reguladora.

Com essa discussão, Butler (1997, 1993) explicita o caráter disciplinar que o conceito de simbólico e de Lei operam no que tange a formação subjetiva de forma geral, bem como aos aspectos de sexo-gênero que lhe concernem. Assim, a ideia de psiquismo acaba por operar em marco semelhante a ideia de alma, enquanto instância que baseia metafisicamente as experiências dos indivíduos ao se instituir como marco inicial e sobre o qual a origem ou construção não se questiona (NAVARRO, 2008). Nota-se a partir disso o caráter problemático de se tomar imperativos culturais, como o simbólico, enquanto verdades inescapáveis, ainda que esses não devam, por isso, ser eliminados do horizonte de análise, uma vez que Butler (1997, 1993) não recusa a existência do registro simbólico, mas sim seu caráter rígido e de difícil mutabilidade.

O que a autora propõe é uma leitura que leve em consideração o simbólico a partir do cruzamento com a ideia de disciplina, de forma a complexificar ambos os conceitos, relação sobre a qual ela afirma:

Nesse sentido, tenho problemas com a perspectiva da hipótese repressiva em Foucault como meramente uma instância do poder jurídico, e defendo que essa concepção não trata das maneiras pelas quais a “repressão” opera como uma modalidade de poder produtivo. Pode haver uma maneira de sujeitar a psicanálise a uma redescrição foucaultiana, mesmo que o próprio Foucault tenha recusado essa possibilidade. Este texto aceita como ponto de partida a noção de Foucault de que o poder regulador produz os sujeitos que controla, que o poder não é apenas imposto externamente, mas funciona como o meio regulatório e normativo pelo qual os sujeitos são formados. O retorno à psicanálise, então, é guiado pela questão de como certas normas reguladoras formam um sujeito “sexuado” em termos que estabelecem a indistinguibilidade da formação psíquica e corporal. Onde algumas perspectivas psicanalíticas localizam a constituição do “sexo” em um momento de desenvolvimento ou como um efeito de uma estrutura simbólica quase permanente, eu entendo esse efeito constitutivo do poder regulador como reiterado e reiterável. Para essa compreensão do poder como uma produção restrita e reiterativa, é crucial acrescentar que o poder também funciona através da exclusão do efeito, da produção de um “fora”, um domínio do inabitável e de ininteligibilidade que limita o domínio de efeitos inteligíveis (BUTLER, 1993, p. 22) (*tradução nossa*<sup>2</sup>).

É a partir da proposição de uma leitura que mescla os aspectos do psiquismo com as dinâmicas de funcionamento do poder que Butler abre espaço em sua teorização para os processos de resistência. O que é proposto nessa altura do pensamento de Butler é que o registro do real acaba por impor resistências ao processo de ingresso no simbólico, de maneira que é possível pensar o real enquanto campo que possibilita ao psíquico uma experiência não necessariamente atrelada ao mimetismo estrito que encontramos no registro simbólico. Essa concepção de real é a mesma encontrada em Lacan (1953), no entanto, para o autor, mantêm-se a ideia de que é indispensável que o real se dobre ao simbólico para que o sujeito seja viável, o que acaba por legitimar o simbólico como marco cultural e linguístico indispensável; enquanto que, para Butler (1993), a questão que emerge dessa relação é a de como politizar essa relação entre linguagem e real, de forma a se apropriar do espaço de resistência psíquica enquanto lugar de resistências políticas.

Para operar esse movimento, Butler (1993) questiona a prevalência do registro simbólico no que tange à autoridade de produzir o interior e exterior do que conta enquanto vida psíquica legítima através dos processos de forclusão. Com isso, Butler defende que, apesar de todas as formações de linguagem terem a necessidade de operar por exclusões, isso não quer dizer que todas as exclusões sejam equivalentes umas às outras. Para ela, “o que é necessário é uma maneira de avaliar politicamente como a produção de ininteligibilidade cultural é mobilizada de maneira variável para regular o campo político, ou seja, quem contará como um ‘sujeito’, e quem

<sup>2</sup> “In this sense, I take issue with Foucault’s account of the repressive hypothesis as merely an instance of juridical power and argue that such an account does not address the ways in which “repression” operates as a modality of productive power. There may be a way to subject psychoanalysis to a Foucaultian redescription even as Foucault himself refused that possibility. This text accepts as a point of departure Foucault’s notion that regulatory power produces the subjects it controls, that power is not only imposed externally, but works as the regulatory and normative means by which subjects are formed. The return to psychoanalysis, then, is guided by the question of how certain regulatory norms form a “sexed” subject in terms that establish the indistinguishability of psychic and bodily formation. And where some psychoanalytic perspectives locate the constitution of “sex” at a developmental moment or as an effect of a quasi-permanent symbolic structure, I understand this constituting effect of regulatory power as reiterated and reiterable. To this understanding of power as a constrained and reiterative production it is crucial to add that power also works through the foreclosure of effect, the production of an “outside”, a domain of unlivability and unintelligibly that bounds the domain of intelligible effects.”

será obrigado a não contar” (BUTLER, 1993, p. 207) (*tradução nossa*<sup>3</sup>). Nesse sentido, estabelecer o registro do real enquanto um exterior impossível acaba por inviabilizar experiências não enquadráveis de forma inquestionável no registro simbólico, o que acaba por confirmar a hipótese da autora de que as dinâmicas psíquicas se relacionam com relações de poder contingentes que permitem ou não o reconhecimento das variadas experiências humanas.

A complexa dinâmica entre o real e o simbólico analisada por Butler (1993) encontra-se diretamente relacionada à sua apropriação de que o inconsciente, tal qual pensado por Freud e Lacan, também se configura enquanto uma experiência de resistência. O que se encontra nas dinâmicas inconscientes são, muito comumente, processos de resistência à normalização que são impostas pelas necessidades de conformidade com o campo da cultura, logo, com o registro simbólico. A resistência opera devido ao fato de que, ainda que o sujeito precise se adequar às normas para ser reconhecido enquanto tal, a experiência psíquica nunca se restringe ao restrito da cultura, uma vez que há sempre em operação os registros do real e do imaginário (BUTLER, 1997).

No entanto, a própria experiência inconsciente não passa sem o escrutínio da crítica. Assim, mesmo quando se pensa o inconsciente enquanto uma instância que opera a partir das resistências, Butler (1997) não deixa de tensionar a discussão apontando que não há nada que permita defender que o inconsciente não é ele mesmo atravessado e estruturado por relações de poder engendradas no campo da cultura. Nesse sentido, fica explícito que a resistência inconsciente não necessariamente será produtiva quando se pensa em termos de resistências políticas. O que deve ser depreendido das análises de Butler acerca do inconsciente não é que esse seria o lugar privilegiado para o questionamento da ordem simbólica, mas apenas que ele é o lugar possível para a ocorrência desse processo, uma vez que denuncia a possibilidade de falhas na constituição subjetiva, podendo abrir um campo de questionamento e transformação política que se arrogue a possibilidade de não reificar o registro simbólico e, com isso, permitir campos de reconhecimento mais amplos.

As resistências do inconsciente ao simbólico permitem a rearticulação dos termos desse último, dado denunciarem os esforços necessários para a legitimação da cultura e da linguagem, o que permite a Butler a sua articulação com a concepção de poder encontrada em Michel Foucault, uma vez que,

A noção de “simbólico” não trata da multiplicidade de vetores de poder sobre os quais Foucault insiste, pois o poder em Foucault não consiste apenas na elaboração reiterada de normas ou demandas interpelantes, mas é formativo ou produtivo, maleável, múltiplo, proliferativo e conflituoso. Além disso, em suas ressignificações, a própria lei é transmutada naquilo à que se opõe e excede seus propósitos originais. Nesse sentido, o discurso disciplinar não constitui unilateralmente um sujeito em Foucault, ou melhor, se o fizer, constitui simultaneamente a condição para a desconstituição do sujeito (BUTLER, 1997, p. 99) (*tradução nossa*<sup>4</sup>).

No campo psicanalítico, ocorre o ocultamento dessa relação intrínseca entre psiquismo e relações de poder, exatamente por, na esfera das relações de sexo-gênero, haver a necessidade de manutenção da ideia de diferença sexual que sustenta a base da teoria e clínica psica-

<sup>3</sup> “What is needed is a way to assess politically how the production of cultural unintelligibility is mobilized variably to regulate the political field, i.e., who will count as a ‘subject’, who will be required not to count”.

<sup>4</sup> “The notion of “the symbolic” does not address the multiplicity of power vectors upon which Foucault insists, for power in Foucault not only consists in the reiterated elaboration of norms or interpellating demands, but is formative or productive, malleable, multiple, proliferative, and conflictual. Moreover, in its resignifications, the law itself is transmuted into that which opposes and exceeds its original purposes. In this sense, disciplinary discourse does not unilaterally constitute a subject in Foucault, or rather, if it does, it simultaneously constitutes the condition for the subject’s de-constitution”.

nalítica: o complexo de Édipo. Para Butler (1993), o tabu do incesto que sustenta a triangulação edípica da formação psíquica é, antes disso, um tabu sobre a homossexualidade. Isso porque durante a passagem pelo Édipo, os indivíduos necessariamente passarão por uma identificação estruturante com o genitor do gênero oposto ao que foi designado, o que sustenta a partição binária entre os sexos e, conseqüentemente, entre os gêneros.

O que ocorre no processo de passagem pelo Édipo é a conexão simultânea entre a anatomia dos corpos e a linguagem, de forma que se torna impossível pensar uma sem a outra, o que acaba por estabelecer uma relação tautológica. Dessa primeira conexão, advém a impossibilidade encontrada em psicanálise de emergência do sujeito sem o marco da diferença sexual pensada de forma binária, o que tem por consequência a possível imposição da heterossexualidade enquanto norma a partir da qual todas as expressões de sexualidades passam a ser medidas (BUTLER, 1993).

O que Butler (1993, 1997) explicita em sua crítica ao conceito de diferença sexual no que concerne à psicanálise é que essa acaba por limitar as possibilidades de resistências que o processo de formação psíquica pode ter, uma vez que, ao invés de investir nesse âmbito enquanto potencialmente disruptivo, o pensamento psicanalítico tradicional acaba por utilizá-lo enquanto instrumento de normalização reiterativa do poder simbólico de estruturar dinâmicas sexistas e homofóbicas. Nesse sentido, o simbólico antes de ser pensado enquanto instância estabilizadora do psiquismo que permite aos indivíduos ingressarem na cultura, deve ser compreendido

[...] como a dimensão normativa da constituição do sujeito sexuado na linguagem. Consiste em uma série de demandas, tabus, sanções, injunções, proibições, idealizações impossíveis e ameaças – atos de fala performativos, por assim dizer, que exercem o poder de produzir o campo de sujeitos sexuados culturalmente viáveis: atos performativos, em outras palavras, com o poder de produzir ou materializar efeitos subjetivos. Mas que configuração cultural de poder organiza essas operações normativas e produtivas da constituição do sujeito? (BUTLER, 1993, p. 106) (*tradução nossa*<sup>5</sup>).

O que ocorre com a crítica que Butler realiza do conceito de simbólico e suas relações com determinadas distribuições de poder dialoga com sua defesa de que a formação do psiquismo e as dinâmicas do desejo nunca são completamente determinadas por uma instância, a exemplo do simbólico, mas, ao contrário

[...] se caracteriza pelo deslocamento, pode exceder a regulação, assumir novas formas em resposta à regulação, até transformar-se e torná-la atrativa. Nesse sentido, a sexualidade nunca é totalmente redutível ao “efeito” desta ou daquela operação do poder regulador (BUTLER, 2004, p. 15) (*tradução nossa*<sup>6</sup>).

Butler parece operar movimento semelhante ao realizado por Deleuze e Guattari (2011), num sentido de questionamento das intenções universalizantes e deterministas das concepções de inconsciente, complexo de Édipo e registros simbólicos. Deleuze e Guattari (2011) propõem um funcionamento produtivo do desejo, em oposição ao desejo enquanto falta encontrado na psicanálise de acordo com esses autores. Nesse sentido, sem negar de forma absoluta

<sup>5</sup> “[...] as the normative dimension of the constitution of the sexed subject within language. It consists in a series of demands, taboos, sanctions, injunctions, prohibitions, impossible idealizations, and threats – performative speech acts, as it were, that wield the power to produce the field of culturally viable sexual subjects: performative acts, in other words, with the power to produce or materialize subjectivating effects”.

<sup>6</sup> “[...] it is characterized by displacement, it can exceed regulation, take on new forms in response to regulation, even turn around and make it sexy. In this sense, sexuality is never fully reducible to the ‘effect’ of this or that operation of regulatory power”.

a formação do sujeito a partir do Édipo, o que eles propõem com sua esquizoanálise é que Édipo seria uma forma de produção psíquica, a predominante na organização social capitalista, mas não a única.

A impossibilidade de universalização do Édipo em qualquer tempo e cultura é, para a perspectiva esquizoanalítica, a prova de que ele é uma forma de postura em funcionamento de dinâmicas de repressão. Para Deleuze e Guattari (2011) “acredita-se muitas vezes que Édipo é fácil, que é dado. Mas não é assim: Édipo supõe uma fantástica repressão das máquinas desejantes” (p. 13), de forma que se torna indispensável evidenciar o caráter produtivo do desejo, e não uma dinâmica de falta, para que seja possível a ruptura com a triangulação edípica que engendra sujeitos predominantemente neuróticos.

Baremlitt (2010) defende que essa concepção de desejo permite a Deleuze e Guattari o estabelecimento de uma proposição acerca do psíquico sobretudo ética. Isso ocorre porque, ao introduzir o caráter produtivo do desejo em sua concepção de psiquismo, os autores permitem o ingresso do desejo na materialidade produtiva da realidade, uma vez que é rompida a cisão entre psiquismo e realidade social através da potência criativa do que eles denominaram de máquinas desejantes. Assim, “há em toda parte máquinas produtoras ou desejantes, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer” (BAREMBLITT, 2010, p. 12).

Essa forma de funcionamento do desejo permite que diversos fluxos encontrem-se e desencontrem-se sem qualquer compromisso necessário com uma estrutura, seja ela social ou psíquica, dado que até mesmo essa distinção torna-se inviável (DELEUZE; GUATTARI, 2011). Isso permite à esquizoanálise a defesa da existência de infinitas maneiras de funcionamento inconscientes, que podem tanto direcionar-se para a produção de subjetividades sujeitadas, como para formas de subjetivação libertária (BAREMBLITT, 2010).

Apesar dos vários aspectos que aproximam o pensamento de Butler do de Deleuze e Guattari, a filósofa opta por não estabelecer um diálogo mais profícuo com esses autores. A crítica realizada por Butler localiza-se na concepção de desejo enquanto falta que é defendida pelos esquizoanalistas, conceito acerca do qual a autora tece críticas por preferir compreender a concepção de desejo em psicanálise enquanto baseada na negatividade. Sobre isso ela afirma:

A psicanálise parece centrada na questão da falta para Deleuze, mas eu tendo a centrar-me no problema da negatividade. Uma razão pela qual me opus a Deleuze é que não encontrei nenhum registro negativo no seu trabalho, e temi que ele estivesse propondo uma defesa maníaca contra a negatividade (BUTLER, 2004, p. 198) (*tradução nossa*<sup>7</sup>).

A despeito dessa divergência, persistem os pontos de aproximação entre a leitura acerca da formação psíquica nesses autores. Eles consistem numa concepção que não permite a desvinculação entre a produção desejante e a produção da realidade, bem como numa recusa de pensar o Édipo enquanto momento estruturante universal e percebê-lo enquanto uma forma totalizante de produção psíquica.

Esses pressupostos permitem a Butler (1993) realizar importantes questionamentos acerca da categoria da diferença sexual, e também permitem a Deleuze e Guattari (2011) afirmarem que, no que tange aos gêneros e sexualidades, encontramos na produção desejante

<sup>7</sup> “Psychoanalysis seems centered on the problem of the lack for Deleuze, but I tend to center on the problem of negativity. One reason I have opposed Deleuze is that I find no registration of the negative in his work, and I feared that he was proposing a manic defense against negativity”.

[...] uma transexualidade microscópica em toda parte, que faz com que a mulher contenha tantos homens quanto o homem, e o homem mulheres, capazes de entrar, uns com os outros, umas com as outras, em relações de produção de desejo que subvertem a ordem estatística dos sexos (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 390).

Butler, por seu turno, opta intencionalmente por manter o pensamento de Deleuze e Guattari distanciado de sua teorização, aproximando-se de Foucault para justificar seus questionamentos acerca do lugar que o simbólico ocupa em psicanálise e das relações paradoxais que suas críticas explicitam. Nesse sentido, ela chama a atenção para o fato de que, de um lado, não é possível viver fora de normas de reconhecimento e, por outro, essas normas podem, muitas vezes, produzir sofrimento a diversos sujeitos. É por isso que Butler (1993, 1997) explicita o caráter político das dinâmicas de reconhecimento, sendo necessário o vislumbre das hierarquias que essas podem engendrar com a finalidade de modificação de suas estruturas de poder, o que deve passar, necessariamente, por modificações no registro simbólico da realidade.

## Referências

- BAREMBLITT, Gregorio. *Introdução à Esquizoanálise*. 3ª ed. Belo Horizonte: Instituto Félix Guattari, 2010.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Nova Iorque; Londres: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. 2ª ed. New York, London: Routledge, 1999.
- BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Califórnia: Stanford University Press, 1997.
- BUTLER, Judith. *Undoing gender*. New York, London: Routledge, 2004.
- CLAVURIER, Vincent. Real, simbólico, imaginário: da referência ao nó. *Estudos de Psicanálise*, Rio de Janeiro, n. 39, p. 125–136, 2013.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. 2ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- LACAN, Jacques. *O simbólico, o imaginário e o real: conferência de 8 de julho de 1953 na Sociedade Francesa de Psicanálise* [online]. 1953. Disponível em: <http://psicoanalisis.org/lacan/rsi-53.htm>. Acesso em: 21.jul.2021.
- NAVARRO, Pablo Pérez. *Del texto al sexo: Judith Butler y la performatividad*. Espanha: Editorial Egales, 2008 (Arquivo Kindle).

## **Sobre o autor**

### **André Luiz dos Santos Paiva**

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Bolsista CAPES/BRASIL de pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Educação Contemporânea (PPGEduC) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Centro Acadêmico do Agreste.

Recebido em: 02.08.2021.

Aprovado em: 30.09.2021.

Received: 02.08.2021.

Approved: 30.09.2021.

## RESENHA

# Como se faz a história? Uma nova biografia de Alexandre Kojève

FILONI, Marco. *L'azione politica del filosofo*. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève. Torino: Bollati Boringhieri, 2021, 346 p.

Judikael Castelo Branco

<https://orcid.org/0000-0002-4551-2531> – E-mail: judikael79@hotmail.com

Marco Filoni volta, pouco mais de dez anos depois de publicar *Il filosofo della domenica* (Bollati Boringhieri, 2008), à biografia de Alexandre Kojève (1902-1968), agora com a obra *L'azione politica del filosofo*. Porquanto o primeiro título possa parecer mais poético, sonoro, ao mesmo tempo que respeita tanto a inspiração tirada da estética hegeliana quanto as condições de trabalho do biografado quando servia à administração do governo francês (p. 23), “o filósofo do domingo” já não reflete inteiramente o presente texto, aumentado em pelo menos 150 páginas se comparado ao anterior, e muito mais preocupado com o envolvimento de Kojève no cenário político francês durante e após a Segunda Guerra. Logo, não se trata apenas de acréscimos pontuais ao exposto no livro de 2008; não lemos, portanto, uma edição revista e ampliada, mas um novo trabalho tornado possível graças ao acesso a escritos inéditos de Kojève cedidos por Nina Kousnetzoff, neta do filósofo, à *Bibliothèque nationale de France*. Animado por esse novo material, Filoni retoma, com reconhecida habilidade e competência, o exercício de apreender aquela “síntese inquieta” (p. 184) que foi o intelectual do “mítico” curso sobre a *Fenomenologia* hegeliana e funcionário do governo francês.

Naturalmente as referências ao celeberrimo seminário sobre a *Fenomenologia do espírito* e ao seu extraordinário auditório abrem o texto, mas um dos mais claros méritos do trabalho de Filoni é precisamente a reconstrução da formação de Kojève, fazendo justiça ao percurso intelectual do filósofo russo, que, ao fim e ao cabo, é muito mais rico e diversificado do que a condição de intérprete original de Hegel pode sugerir.

O biografado é tomado inicialmente dentro de um contexto cultural específico, a Era de prata da cultura russa, entendida como “amálgama curioso” de filosofia romântica, patriotismo local, nacionalismo religioso e utopismo arqueológico (p. 30-31). Com efeito, só considerando o

filósofo na sua relação com o universo intelectual russo de sua origem, podemos compreender a escolha do tema de sua dissertação sobre Vladimir Solov'ev.

É dentro dessa moldura que se formam os primeiros (e até certo ponto definitivos) interesses do jovem russo, preocupações que manifestam desde muito cedo a sua vocação ao pensamento, como demonstram as anotações em seus diários sobre a “filosofia da inexistência” e em torno da ética religiosa do cristianismo e do budismo. Além dessas questões os cadernos de Kojève trazem importantes registros acerca do direito e da morte, assim como a descrição do seu sonho com Descartes e Buda, e documentam uma preocupação que sempre o acompanhará: “Deverei depois estudar a fundo também o sistema em si: será de ajuda para cristalizar os fundamentos de minha filosofia na sua forma definitiva” (p. 79). Logo, os problemas aos quais se volta, não são fruto da leitura de Hegel, antes constituem a base para a sua interpretação da *Fenomenologia*, a partir da qual, como ele mesmo aspirava desde cedo, dará contornos mais precisos ao próprio pensamento.

O quadro complexo dos interesses de Kojève entre a partida da Rússia, os estudos na Alemanha e o estabelecimento na França, resulta numa formação inimaginável para os padrões atuais (e não nos referimos apenas aos padrões brasileiros).

De um lado, essa formação se confrontava, como era comum aos intelectuais do século passado, com o tema geral da decadência cultural cuja primeira síntese mais sentida talvez tenha sido a obra de Oswald Spengler, *A decadência do Ocidente*, que Kojève efetivamente leu e à qual respondeu com um projeto também anotado em seus diários: ser um “filósofo da prosperidade” (p. 147).

De outro lado, a obra aponta para três temáticas específicas que definem os traços próprios do pensamento kojéviano.

Em primeiro lugar, está o seu interesse pelas civilizações orientais. Nos anos passados na Universidade de Heidelberg, por exemplo, Kojève se dedicou ao estudo de Indologia, sânscrito e mandarim, com professores como Max Walleser, Bruno Liebich e Friedrich Krause, todos reconhecidos pelo domínio da história, das línguas e das religiões do Oriente. Em parte, foi também por causa desse fascínio que o filósofo escolheu Karl Jaspers como orientador da sua dissertação sobre Solov'ev (p. 109-118). Nesses gestos, vemos ecoar uma disposição que já estava presente nas primeiras anotações dos seus diários e que ele manterá ao longo da vida.

Em segundo lugar, o mesmo caráter excepcional se mostra nos primeiros anos franceses, quando Kojève se volta às pesquisas em física e em matemática. Filoni se preocupa em listar os físicos estudados no período, um elenco longo e que reproduzimos aqui por reconhecer a sua importância; com efeito, segundo o biógrafo, Kojève leu Poicaré, Bachelard, Whitehead, Natorp, Meyerson, Couturat, Carnot, Brunschvicg, Einstein, Heisenberg, Schrödinger, Born, Planck, Reichenbach, de Broglie, Bohr e Eddington. Os frutos desses esforços estão nos escritos *Zum problem einer diskreten “Welt”*, de 1929, e *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, de 1932.

Por último, a temática filosófica sobre a religião, argumento que efetivamente o acompanhou desde sempre e cujos primeiros registros se encontram no diário de juventude. Nesse caso, ganha destaque o texto *L'athéisme*, escrito em 1931, e as relações do autor com os teólogos russos Lev Karsavin e Nicolaj Bordjaev e com figuras importantes do pensamento católico como Henri Bouillard, Gaston Fessard e Edmond Ortigues. O tema exposto em *L'athéisme* era tão capital para Kojève que Livio Sicchirillo – um dos orientadores de Marco Filoni nos tempos de estudo em Urbino – o definiu como “literalmente obcecado pela ideia de Deus” (p. 164).

A insistência de Filoni sobre aspectos menos comentados da obra kojéviana não quer simplesmente satisfazer curiosidades que às vezes são comuns mesmo em biografias filosó-

ficas. Antes, nos permite compreender a moldura definitiva, entre outras coisas, para a leitura que Kojève procura para a filosofia hegeliana. Na verdade, em seu conjunto, as preocupações e os interesses que animam o filósofo giram em torno da antropologia e é em vista da compreensão do homem que ele se apropria de conceitos hegelianos fundamentais (e que a partir dele se tornaram centrais para a filosofia francesa contemporânea) como a morte, o trabalho, a luta por reconhecimento. Sobre isso, Filoni traz ainda um trecho da carta de Kojève a Tran Duc Thao, que em 1948, publicou na revista *Les temps modernes* um artigo analisando a *Introdução à Leitura de Hegel*:

O meu trabalho não tinha o caráter de um estudo histórico; eu me importava relativamente pouco com o que Hegel mesmo quis dizer no seu livro; fiz um curso de antropologia fenomenológica servindo-me dos textos hegelianos, mas dizendo apenas o que eu considerava ser a verdade, deixando de lado o que me parecia, em Hegel, um erro (p. 168).

O livro, portanto, apresenta um filósofo senhor do próprio pensamento, o que em todo caso se mostra particularmente evidente na sua abordagem da obra de Heidegger. Se o biógrafo o chama (inspirado em Eric Weil e em Jean Wahl) de “hegeliano pós-heideggeriano”, é para em seguida acrescentar: “Kojève não foi nem hegeliano nem heideggeriano no sentido próprio dos termos, assim como podemos dizer que ele tenha sido tanto hegeliano quanto heideggeriano a fim de se tornar kojéviano simplesmente” (p. 304, nota 89).

A esta altura duas questões ganham especial relevância. Uma delas é desde sempre um lugar comum entre os intérpretes de Kojève, a saber, os termos definitivos da sua relação com a filosofia hegeliana. A outra, porém, só recentemente parece ganhar contornos mais precisos: qual deve ser a ação do filósofo?

No que concerne à primeira, para Kojève, e o livro deixa isso absolutamente claro, a filosofia hegeliana não apenas lhe oferece os elementos essenciais para edificar o próprio sistema, mas, e isso parece ainda mais decisivo, ela dispõe, por sua forma de compreender a verdade, um modo radicalmente novo de pensar a natureza da filosofia e, por decorrência lógica, a tarefa do filósofo. Para Kojève, de fato, em Hegel, a filosofia se dá como projeto, ou seja, ela não toma a verdade no seu sentido corrente ou como alguns filósofos a entendem, isto é, como a adequada revelação discursiva de uma realidade, antes a verdade se dá no pensamento hegeliano como ideia ou ideal.

A outra questão aponta em uma direção clara, levantando, no entanto, uma série ainda incompleta de interrogações sobre Kojève no que diz respeito à sua atuação política. A “direção” aparece sintetizada com estes termos: “Que ação deve o filósofo realizar a fim de verificar as suas teorias? De que modo o trabalho destinado a modificar a essência das coisas deve se concretizar na ação do filósofo? Para Kojève, a resposta para essas perguntas só pode ser aquela platônica: o recurso à política” (p. 227-228). Como acabamos de dizer, abre-se aqui um universo de questões em torno da ação política de Kojève. Filoni não se limita a elencar tais perguntas, mas elabora com o devido cuidado algumas hipóteses no mínimo plausíveis para questões nem sempre simples. Por exemplo, sobre o “abandono” da filosofia para a entrada na carreira administrativa, o argumento é sucinto: “Muito simplesmente, Kojève se encontrava, em 1945, sem trabalho e sem renda (...) o que importava para ele de imediato era um sustento econômico” (p. 19).

Outras questões, porém, são bem mais exigentes, como a carta de Kojève a Stalin quando este último ainda não se opunha a Hitler, e a igualmente complexa relação de Kojève com o governo de Vichy.

Sobre a famosa missiva a Stalin em plena Segunda Guerra, Marco Filoni parte do testemunho de um amigo próximo de Kojève, Eugène Rubin. Para este, a carta seria, ao menos em

parte, uma versão em russo do seminário sobre Hegel. No entanto, e eis o aspecto mais curioso da questão, duas semanas depois do envio da carta à embaixada russa, o pacto germano-soviético foi rompido, razão para Kojève deixar Paris, uma vez que o pacote poderia agora cair em mãos alemãs. Diante disso, o biógrafo levanta outra hipótese, a de que, afinal, não se tratava do curso sobre Hegel, mas de outro manuscrito, recentemente encontrado, e intitulado “Sofia. A Fenomenologia ou Ensaio de Introdução dialética à filosofia a partir da *Fenomenologia* de Hegel interpretada à luz do Marxismo-Leninismo-Stalinismo” (p. 197). Mas isso explica só em parte a situação, pois, se como é suposto, o desejo de Kojève era apenas assegurar que o manuscrito chegasse à Academia de Ciência de Moscou, resta ainda saber por que um tratado de filosofia seria considerado tão perigoso a ponto de fazer o autor fugir de Paris (p. 198).

Quanto à relação com Vichy, Filoni procura interpretá-la à luz de *La notion de l'autorité*, de 1942. Nesse texto, o filósofo propõe um anexo “embaraçante” no qual analisa o papel político e simbólico do Marechal Pétain. A questão se mostra particularmente difícil quando temos conhecimento da participação de Kojève na resistência enquanto membro do grupo *Combat*. A hipótese levantada por Filoni põe Kojève entre o desejo de realizar um “jogo duplo” e a vontade de entrar na lógica do poder. Aqui, vale observar as palavras de Nina Kousnetzoff ditas a Juan Pablo Lucchelli: “um dia Kojève me contou (rindo) que durante a guerra ele participava da resistência e ao mesmo tempo redigia uma Constituição para Vichy”.

O livro ainda “desfaz” algumas dubiedades em torno da questão dos judeus, dubiedades criadas sobretudo por algumas passagens de *La notion de l'autorité*. São oportunamente citados textos do filósofo publicados em *Recherches Philosophiques*, nos quais ele se posiciona de forma explícita contra a ideologia do nacional-socialismo alemão (p. 217). Do mesmo modo, o livro tematiza com rigor e robusta documentação a sua participação na resistência, com o devido destaque para a propaganda antinazista assinada por Kojève e Joseph Bass – judeu francês de origem russa, fundador de um importante grupo de ação contra a deportação de judeus.

Devemos observar ainda dois aspectos que, a nosso ver, conferem um valor particular ao trabalho de Marco Filoni. Em primeiro lugar, o modo como se posiciona diante da hipótese de que Kojève tenha sido um agente da KGB. Sem grandes reservas, Filoni dedica à questão apenas uma única página, a última do livro, apontando para o excesso de suposições e para a carência de provas no que concerne a esse argumento (cf. p. 319-320, nota 20). Em segundo lugar, o livro praticamente se encerra com um capítulo muito instigante acerca do “fim da história”, tema que concedeu a Kojève uma renovada notoriedade, sobretudo depois de Francis Fukuyama e *O fim da história e o último homem*. A nova biografia não dispensa a oportunidade de sublinhar os muitíssimos limites da interpretação de Fukuyama para a temática como também reinsere Alexandre Kojève à “tríade hegeliana” formada por ele, Alexandre Koyré e, o menos conhecido, Eric Weil (citando o excelente trabalho de Massimo Palma (2017)).

Ao fim, a obra parece entrever alguns dos próximos compromissos em torno do autor. Com efeito, não apenas cria a expectativa pela publicação do volume *Sofia*, mas sugere para o presente temas que merecem aprofundamento, como, por exemplo, a influência de Marcel Mauss sobre Kojève.

Como Eric Weil, amigo de Kojève, afirma em mais de uma ocasião, a filosofia é *essencialmente* histórica. A banalidade do enunciado não o compromete e mantém-se a exigência da sua interpretação. Aplicada ao livro que ora apreciamos, a oração implica a pergunta pelo valor de uma biografia para o estudo de filosofia. Quanto a isso, aceitando o que foi posto por Lorenz Puntel (2001, p. 349-351) de que a relação entre a filosofia e a sua história é complexa e distinta em diferentes níveis, a biografia de um filósofo seria aquele nível mais “externo” à filosofia, pois faz referência a fatores *meramente históricos*, que, em determinada época moldaram

as feições de uma determinada filosofia, ou, respectivamente, moldaram a filosofia no todo de sua história. Se os dados históricos nesse nível, o biográfico, podem também ser objetos da historiografia geral, a filosofia, no entanto, não pode simplesmente negligenciá-los porquanto representam uma realidade que determina a relação entre a filosofia e a sua história. Logo, no livro de Marco Filoni, realça-se uma determinada compreensão da filosofia em um dado tempo, o de Kojève, mas não em função da mera erudição, antes como instrumentos para a reflexão sobre outro tempo histórico, o nosso, e, dentro dele, sobre a tarefa do filósofo e a natureza da filosofia.

## Referências

FILONI, M. *Il filosofo della demonica*. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

PALMA, M. *Foto di grupo con servo e signore*. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau. Castelvechi: Roma, 2017.

PUNTEL, L. Sobre a complexa relação entre a filosofia e sua história. In: CIRNE LIMA, C.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Nós e o Absoluto*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 349-372.

## Sobre o tradutor

### Judikael Castelo Branco

Professor da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pela Université Charles de Gaulle (Lille).

Recebido em: 13/10/2021.

Aprovado em: 25/10/2021.

Received: 13/10/2021.

Approved: 25/10/2021.

# Revista Argumentos

## NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

### Sobre a revista

*Argumentos* é uma [Revista de Filosofia](#) do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

### Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e *anônimos* (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da *submissão online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por *via online*.

### Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na *submissão online*. Não serão aceitos trabalhos de graduados ou de mestres.

### Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado em 1,25 cm à esquerda, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

Em caso de dúvidas, aconselhamos os autores seguirem o TEMPLATE disponibilizado no link [SOBRE SUBMISSÕES](#), no site da revista.

### Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.). As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo, devidamente relacionadas em ordem alfabética, no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]

Demais Informações para o email: [argumentos@ufc.br](mailto:argumentos@ufc.br)

