



Revista de Filosofia

ISSN 1984-4247



# ARGUMENTOS

Ano 11 - N.º 21 - 2019

## DOSSIÊ

Foucault e  
Nietzsche:  
atravessamentos



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



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

## UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

### REITOR

Prof. Henry de Holanda Campos

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

Prof. Antônio Gomes de Souza Filho

### DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

### DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Sandro Thomaz Gouveia

## 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

Luiz Filipe Estevinha L. Rodrigues (UFC)

Kleber Carneiro Amora (UFC)

#### Editoras do Dossiê

Cristiane Marinho, Roberta Liana Damasceno

### 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 Puente (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: Odílio Alves Aguiar

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

MONTAGEM E EFEITOS FOTO DA CAPA: Laís Nojosa

BIBLIOTECÁRIA: Perpétua Socorro T. Guimarães - CRB 3/801-98

IMPRESSÃO: Imprensa Universitária da UFC

### 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**



Catálogo na Fonte

Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2019

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
ano 11, n. 21, semestral, jan./jun. 2019.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

ISSN:1984-4247 e-ISSN:1984-4255

# Sumário

<b>Editorial</b> .....	5
------------------------	---

## DOSSIÊ - Foucault e Nietzsche: atravessamentos

### ARTIGOS:

<b>Bio-poder e pós-humanismo</b> Oswaldo Giacoia Junior .....	7
--	---

<b>A originalidade da ideia de “arqueologia dos saberes” e seus desdobramentos políticos</b> Paulo Domenech Oneto .....	26
--	----

<b>Nietzsche coprófago</b> Fabiano de Lemos Brito .....	37
--	----

<b>As contracondutas corporais na educação</b> Cristiane Maria Marinho .....	58
---	----

<b>O enigma da visão: as possibilidades do corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty</b> Solange Aparecida de Campos Costa .....	71
---	----

<b>Questões de gênero na arena da educação e as pautas de torsão e refutação</b> Dorgival Gonçalves Fernandes .....	82
--	----

<b>A destruição da forma-homem em Nietzsche e Foucault</b> Wandeilson Silva de Miranda .....	94
---	----

<b>A grande saúde em Nietzsche</b> Gustavo Freitas Pereira .....	109
---	-----

<b>A violência sutil e rarefeita do corpo saudável</b> Fabiana Ribeiro Monteiro .....	120
--	-----

<b>Duas saídas pela esquerda: Marx e Foucault às voltas com a liberdade</b> Claudio V. F. Medeiros .....	129
---	-----

<b>Percepção, sensação e carnalidade na fenomenologia e ontologia de Maurice Merleau-Ponty</b>	
Carlos Henrique Carvalho Silva .....	141
<b>Neoliberalismo, desdemocratização, subjetividade</b>	
Rafael Rocha da Rosa .....	154
<b>Esquecimento e memória da vontade: o agonístico na grande política segundo Nietzsche</b>	
João Batista Farias Junior .....	166
<b>Por uma filosofia do porvir: Nietzsche e o pensamento como criação</b>	
Roberta Liana Damasceno Costa, Thiago Ayres de Menezes Silva .....	174
<b>VARIA:</b>	
<b>Riqueza como valor de troca e o princípio da diferença de Rawls</b>	
Leandro Martins Zanitelli .....	182
<b>A universalidade dos direitos humanos sob a ótica da Lei Natural de John Finnis</b>	
Gabriel Moraes Outeiro .....	194
<b>Schiller e a tarefa da <i>intelligentsia</i> ilustrada frente a crítica transcendental</b>	
Ralphe Alves Bezerra .....	205
<b>Materialismo histórico-dialético: gênese e sentidos do método</b>	
Marsiel Pacífico .....	220
<b>Implicações da vida administrada e guerra civil no pensamento político de Arendt e Agamben</b>	
Daniel Nery da Cruz .....	232
<b>TRADUÇÃO:</b>	
<b>Eric Weil. Limites de la démocratie. <i>Évidences</i> 13 (1950), p. 35-39</b>	
Judikael Castelo Branco .....	249
<b>NOMINATA:</b>	
<b>Nominata dos avaliadores - ano 2017/2019</b> .....	260
<b>Normas para publicação</b> .....	261

# Editorial

A Universidade Estadual do Piauí – UESPI – sediou em Parnaíba nos dias 31/10 e 01/11/2017 o I Encontro Nietzsche e Foucault: atravessamentos. O encontro na sua proposta temática apresentou a influência do pensamento filosófico de Friedrich Nietzsche na elaboração e instrumentalização metodológica do pensamento filosófico de Michel Foucault.

Como ressonância desse Encontro, a *Revista Argumentos* da Universidade Federal do Ceará – UFC – traz neste presente Dossiê Nietzsche e Foucault: atravessamentos, uma bela coletânea de textos de diversos/as pesquisadores/as das mais renomadas instituições no Brasil, textos estes, atravessados por debates, investigações e reverberações que nos mostram a importância e a marca da atualidade dos estudos sobre Nietzsche e Foucault.

Temos o privilégio de reunir uma excelente amostra de pesquisas sobre as mais diversas matrizes epistemológicas que versam sobre a filosofia de Nietzsche e Foucault e suas temáticas, o que nos evidencia a potência, a ressonância e o impacto desses filósofos nos estudos dos nossos pesquisadores brasileiros.

A marca da multidisciplinariedade da recepção do pensamento desses filósofos endossa a emergência de diálogo entre os diversos campos de saberes, as noções e os objetos de reflexão filosófica. É dessa forma que o presente Dossiê realiza um cruzamento de investigação plural tão necessário na atualidade, a qual tem se mostrado tendencialmente uniformizadora, tanto politicamente quanto academicamente, por força das circunstâncias trazidas pelos últimos acontecimentos eleitorais no Brasil.

Essa riqueza plural que marca o Dossiê apresenta-se também como uma forma de resistência às imposições desse silenciamento, buscando valer o florescimento da riqueza dos embates acadêmicos e das sementes sociais que fazem brotar a diversidade do real. Da mesma forma, essa riqueza plural tracejada no Dossiê se inspira e reflete também a rica pluralidade que compõe os pensamentos de Nietzsche e Foucault e que busca tracejar um caminho para práticas de liberdade e robustecer a força da crítica do presente.

Externamos nossos sinceros e felizes agradecimentos a todos/as os/as autores/as que generosamente contribuíram para concretização deste dossiê, e por todo cuidado e importância dada à divulgação das filosofias nietzscheana e foucaultiana. Deixamos aqui também nosso agradecimento, em forma de gratidão

e também de reconhecimento, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFC pelo apoio desta publicação que fortalece a cultura filosófica no Nordeste brasileiro, dando visibilidade às pesquisas que normalmente encontrariam dificuldades de serem publicizadas em virtude da desigualdade na distribuição nacional de verba destinada às IES brasileiras.

Esperamos que estes trabalhos possam oferecer caminhos para futuras e potentes reflexões espelhadas no pensamento de Nietzsche e Foucault, sejam na Filosofia ou nos demais campos de saberes.

Profa. Cristiane Marinho e Profa. Roberta Liana Damasceno  
*Editoras convidadas*

Oswaldo Giacoia Junior\*

## Bio-poder e pós-humanismo

Bio-power and post-humanism

### RESUMO

O objetivo principal do presente trabalho é analisar os conceitos de bio-poder e bio-política na obra de Michel Foucault e Giorgio Agamben, explorando suas consequências para a discussão de problemas cardinais da filosofia do direito e da filosofia política contemporâneas.

**Palavras-chave:** Bio-Política. Bio-Poder. Humanismo. Direitos Humanos. Modernidade. Soberania.

### ABSTRACT

The main aim of this paper is to analyze the concepts of bio-power and bio-politics in the work of Michel Foucault and Giorgio Agamben, exploring its consequences for the discussion of cardinal problems of contemporary philosophy of law and political philosophy.

**Keywords:** Bio-Politics. Bio-Power. Humanism. Human Rights. Modernity. Sovereignty.

### Colocação do Problema e Referencial Teórico

Pretendo abordar o tema-título de que me ocupo com auxílio de um referencial teórico haurido principalmente em dois pensadores contemporâneos, cuja ligação com o (des)governo bio-político de nossas vidas, com a preocupação a respeito daquilo que estamos fazendo de nós mesmos mal pode ser exagerada: Michel Foucault e Giorgio Agamben.

---

\* Professor titular Unicamp.



## Os conceitos de bio-poder e bio-política

Princípio por uma circunscrição minimalista dos conceitos de bio-poder e de bio-política, bem como da tentativa de elucidação da função estratégica dos mesmos na rede de dispositivos em que se apoia a configuração histórica da sociedade ocidental moderna. Função que viabiliza e promove um processo de subjetivação humana, próprio de uma sociedade ao mesmo tempo disciplinar e regulamentar-previdenciária:

Dizer que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. Portanto, estamos num poder que se incumbiu tanto do corpo quanto da vida, ou que se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral, com o pólo do corpo e o pólo da população. Biopoder, por conseguinte, do qual logo podemos localizar os paradoxos que aparecem no próprio limite de seu exercício. (FOUCAULT, 1999, p. 302).

Foucault fala também em limiar de modernidade biológica, e com isso se refere a uma tarefa que o poder político delega a si próprio, e que consiste em tomar a vida, em sua positividade e suas transformações, como campo de incidência de suas decisões, estratégias e cálculos utilitários.

Esse limiar é coetâneo do aparecimento, na modernidade, do homem em sua especificidade de ser vivo, como um corpo concreto, sujeito e objeto de si mesmo, com uma historicidade própria. Foucault ressalta, nesse limiar, a importância da proliferação de técnicas políticas investindo todo o espaço da existência. (PORTOCARRERO, 2004, p. 141).

Para Foucault, a tecnologia disciplinar faz da norma um operador de importância fundamental. Procedimentos normativos produzem subjetividade, de acordo com uma lógica própria. Trata-se de um jogo antitético de inclusão/exclusão, em que os antípodas interagem permanentemente em reversão bipolar. Por meio dele, a norma se define tanto positivamente pela inclusão em seu domínio de um caso sob ela subsumido, como também negativamente pela exclusão do caso que não se compreende em seu campo de incidência. Esse modo de funcionamento dá ensejo a uma exclusão incluyente: a norma exige, para sua própria compreensão - assim como para a produção do efeito geral por ela visado (o controle sistemático das anormalidades) - a referência necessária ao excluído de seu campo de abrangência.

Diferentemente da lei jurídica tradicional, a norma não exige promulgação oficial pelas instâncias legislativas do Estado, ela não tem o estatuto de imperativo formalmente estatuído e garantido pelo poder central. Normas, no sentido em que as compreende Foucault, são regras que instituem padrões de medida e *standards* pelos quais são mensurados rendimentos e performances. Normas são, antes de tudo, regras de medida, uma maneira de produzir a medida comum. Nesse sentido, é pela norma que se pode referir uma multiplicidade a um padrão

comparativo e, desse modo, ao mesmo tempo, tornar comparável e individualizar, demarcar e fixar uma individualidade por comparação.

Em relação a essa medida, definem-se limiares de aproximação e desvio, de normalidade e patologia, limiares que são também critérios para definir *tipos de subjetividade*, para fixar configurações desejáveis e identidades ou comportamentos desviantes. Nesses sentidos, a tecnologia do poder disciplinar tem na norma seu instrumento e nas ciências humanas seu campo privilegiado de atuação.

Não se trata do exercício maciço e homogêneo do poder legal, mas da introjeção individual da norma, da vigilância, do controle para fins de adestramento. Aquilo que está efetivamente em jogo na tecnologia disciplinar é qualificar, medir, apreciar, hierarquizar as forças vivas, investindo sobre seu suporte biológico - os corpos. Antes de tudo são indispensáveis corpos dóceis e úteis, por toda parte na sociedade: escolas, reformatórios, conventos, clínicas, hospitais, hospícios, casernas, fábricas, confessionários, prisões.

À tecnologia disciplinar acopla-se, a partir do século XVIII, a regulamentação bio-política, cujo campo de incidência não é mais o corpo individual, mas a massa global da população, seus processos e ciclos vitais de conjunto, como o nascimento, a morte, as estatísticas de morbidez, as taxas de produtividade. O ajustamento dessas duas tecnologias de poder constitui a modernidade bio-política - um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo.

## Bio-poder, esclarecimento e ciências humanas

Tendo chegado a esse ponto, gostaria agora de expressar uma suspeita de grande relevância para a presente reflexão: esse período de surgimento e consolidação do bio-poder é historicamente coincidente com o movimento sócio-político e cultural do Esclarecimento, assim como o desenvolvimento e consolidação doutrinária e metodológica das ciências humanas. Ciências humanas e bio-política, teórica e eticamente legitimados pela Ilustração, trazem à luz uma nova figura do homem - ou melhor, em termos de Foucault, fazem surgir o homem do humanismo moderno, tal como nos ensina a arqueologia das ciências humanas levada a efeito pelas *Palavras e as Coisas*.

Ora, o eixo do programa teórico e ético-político do Esclarecimento era, em certo importante sentido, essencialmente humanista, uma vez que consistia na promoção material e a elevação moral do homem por meio do livre uso da razão, em particular da racionalidade tecno-científica, em sua forma moderna e experimental. Esse elemento encontrou adquiriu clara formulação já na obra dos precursores da Ilustração, como Bacon e Descartes, mas conservou-se intacto ao longo de todo o processo revolucionário que transformou as sociedades do antigo regime. O lema já se fazia presente em Diderot, D'Alembert, seus ecos se encontram em Voltaire, mas talvez seja em Kant, com o dístico de 'ousar saber' que ele tenha sido trazido à pregnante consciência de si.

O que vemos se configurar, portanto, é um mosaico composto pelas seguintes figuras parciais: bio-poder com as tecnologias políticas das disciplinas e regulamentação previdenciária, Esclarecimento, consolidação das ciências humanas, a quem vem se agregar as declarações de direitos fundamentais do homem e do cidadão como operador do dispositivo nascimento-nação: ordena-

mento jurídico, território, nação. Os direitos humanos, portanto, fazem parte dessa nova configuração do humano, típica da sociedade ocidental moderna, cujo estatuto é desconcertantemente paradoxal: sujeito assujeitado, tanto epistemológica como politicamente.

## As declarações de direitos fundamentais e o dispositivo nascimento-nação

Epistemologicamente porque ele é, ao mesmo tempo, o protagonista e o objeto ou campo de incidência das recém-criadas ciências humanas, com seus novos regimes de verdade e de produção discursiva. Politicamente porque, por efeito das disciplinas e da regulamentação previdenciária, são produzidos corpos dóceis e úteis, adaptáveis aos novos aparelhos de produção, assim como é gerido economicamente o corpo massivo das populações, numa gestão de condutas que administra e controla todos os espaços da vida social. As declarações dos direitos”, escreve Agamben,

[...] representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bios*) entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade soberana. (AGAMBEN, 2002, p.134).

O surgimento dos direitos humanos e das garantias fundamentais asseguradas nas declarações de direitos dos estados modernos é estritamente contemporâneo dessa gestão política da vida natural, viabilizando a captura da vida natural na nova ordem estatal, ou seja, desse confisco da vida, sobretudo dos corpos vivos, pelos mecanismos de poder.

[...] Que, através dela, o ‘súdito’ se transforme em ‘cidadão’, significa que o nascimento – isto é, a vida nua natural como tal – torna-se aqui pela primeira vez (com uma transformação cujas conseqüências biopolíticas somente hoje podemos começar a mensurar) o portador imediato da soberania. O princípio da natividade e o princípio da soberania, separados no antigo regime (onde o nascimento dava direito somente ao *sujet*, ao súdito), unem-se agora irrevogavelmente no corpo Estado-nação. Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação ‘nacional’ e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecermos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio da soberania. (AGAMBEN, 2002, p.135).

A esse respeito, observa Agamben:

É chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos e metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos

princípios éticos eternos, para então considerá-las de acordo com aquela que é sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação. (AGAMBEN, 2002, p.134).

## Soberania moderna e humanismo

Ora, a figura de soberania que vemos surgir com as disciplinas e a regulamentação, tal como o caracteriza Foucault, não suprimiu, mas se integrou ao 'velho direito de soberania'. É por essa razão que, depois dos trabalhos de Foucault, Agamben e outros, não se pode mais passar ao largo da interpenetração entre a democracia moderna e a significação política da vida natural para os investimentos de bio-poder.

"Somente se compreendemos", escreve Agamben,

[...] esta essencial função histórica das declarações dos direitos, é possível também entender seu desenvolvimento e suas metamorfoses no nosso século (século XX). Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana. (AGAMBEN, 2002, p.135).

Vale a pena citar, por ser oportuno nesse contexto, a célebre e polêmica passagem de *As Palavras e As Coisas* a propósito da recente datação da invenção do homem na cultura ocidental.

O homem é uma invenção da qual a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo. Se essas disposições vêm a desaparecer, tal como apareceram; se, por algum evento de que podemos ademais pressentir a possibilidade, mas de que não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, elas oscilam, como o fez na virada do século XVIII o solo do pensamento clássico -, então pode-se bem apostar que o homem se apagaria, como, no limite do mar, um rosto de areia. (FOUCAULT, 1966, p. 398, tradução nossa).

Michel Foucault registrava, assim, a datação recente do aparecimento do "homem" como um intrincado problema colocado para o saber. Para ele, a figura do homem surge em meio a todas as mutações que afetaram o saber das coisas e sua ordem, na passagem do classicismo para a modernidade. Surge a partir de uma analítica da *finitude* que pensa o homem como o polo referencial de todas as positivities a que tem acesso a faculdade de representação: pois só pode haver representação (portanto, abertura para o mundo) se algo que se apresenta como real for *dado* a um sujeito; sujeito que, nessas condições, não pode ser senão finito.

O homem surge, além disso, no espaço aberto entre o transcendental e o empírico (pois constitui, a um só tempo, objeto possível para a ciência e sujeito cuja atividade sintética produz todas as representações, inclusive as científicas). O homem encontra uma superfície de reflexão na relação permanente entre o *cogito*

e o *impensado* - abertura na qual se inscrevem os três domínios de saber próprios da modernidade: a biologia, a filologia e a economia política – campos nos quais se implantarão a psicologia, a sociologia, a linguística e a antropologia.

O homem faz a experiência de si como corpo pertencente a uma cadeia de seres vivos, que precede toda consciência, domina-a e ultrapassa, como falante de uma linguagem pré-existente a seu próprio eu, que não faz senão atualizá-la em seus atos de fala; qualifica-se como trabalhador que reproduz sua existência em condições de produção historicamente configuradas, organizadas, estruturadas, em meio às quais é forçado a se inserir. Enfim, o homem aparece sempre no horizonte de uma história, sobre um fundo já começado, acerca de cuja origem possível ele não cessa de se interrogar, num movimento incessante de recuo e retorno dessa origem. O homem emerge, assim, historicamente, em meio a identidades e diferenças, na rede que interliga uns aos outros os jogos de verdade e os efeitos de poder.

Ora, quando as redes de sustentação tecidas entre os jogos de verdade e os efeitos de poder começam a se esgarçar, percebemos também os indícios de fissura na constelação que deu forma histórica à modernidade política, fazendo esmaecer as linhas demarcatórias do humanismo contemporâneo. É então que ganham consistência os discursos a respeito da pós-modernidade e do ultrapassamento do humano. Nesse sentido, a condição pós-moderna de Jean-François Lyotard talvez possa ser lida como uma espécie de manifesto da transformação radical na experiência contemporânea do humano.

## O limiar da pós-modernidade

Tanto em *A condição Pós-Moderna* quanto em *Le Differend*, Lyotard alveja o poder de legitimação das meta-narrativas históricas, comprometidas com a emancipação humana. A esse tipo de crítica, ele acrescentou recentemente um complemento: se a pós-modernidade é, para ele, ao mesmo tempo, o fim dessas representações românticas do homem como soberano da história, ela é também o princípio de uma superação da condição humana nelas representada.

La tecnociencia actual realiza el proyecto moderno: el hombre se convierte en amo y señor de la naturaleza. Pero al mismo tiempo la desestabiliza profundamente, ya que bajo el nombre de "la naturaleza" hay que contar también todos los constituyentes del sujeto humano: su sistema nervioso, su código genético, su *computer* cortical, sus captadores visuales, auditivos, sus sistemas de comunicación, especialmente los lingüísticos, y sus organizaciones de vida en grupo, etc. Finalmente, su ciencia, su tecnociencia, forma también parte de la naturaleza. Se puede hacer, se hace la ciencia de la ciencia como se hace ciencia de la naturaleza. El hombre quizá sea tan sólo un nudo muy sofisticado en la interacción general de las radiaciones que constituye el universo. (LYOTARD, 1996, p. 29-32).

É nesse horizonte que se inscrevem as perspectivas pós e transumanas da troca de carbono por cilício, que tornaria potencialmente imortal o corpo orgânico. A isso, poderia se aliar uma reconfiguração da consciência, descentrada de sua identificação com a unidade subjetiva, ultrapassando o atrelamento aos cinco sen-

tidos, conectada em redes neurais, simultaneamente com a miríade de centros virtuais de registro e processamento de informações. Para os membros do *Extropy Institut*, fundado pelo filósofo e cientista Max More no Vale do Cilício, USA, a atual base somática da personalidade pode ser considerado como 'hard ware' em processo de obsolescência, que deve ser substituído por um equipamento de tipo *homo roboticus*, imune a panes e disfunções orgânicas, capaz de desenvolver auto-consciência, ultrapassar e substituir o *homo sapiens*, como este o fez com o *australopithecus* na trajetória ascendente da escala evolutiva (cf. <http://www.extropy.org>).

Desse modo, a confluência entre o bio-poder e o pós-humanismo pode servir como campo de detecção de transformações que afetam a auto-compreensão do homem, transtornando seus processos de subjetivação e reconhecimento. É assim que a identificação de tais revoluções ocorre num campo emblemático das modernas tecnologias. Refiro-me à condição de força produtiva e transformadora do potencial técnico-científico, cuja atualização permanente, para fins de utilização compulsória, constitui a condição de possibilidade de existência e duração de sociedades como as nossas. Nesse âmbito, somos testemunhas de mudanças radicais no delineamento de novas figuras de subjetividade, assim como de atuação ético-política e definição de responsabilidades, numa extensão cujos limites estamos ainda longe de divisar.

Transformações decisivas também no que diz respeito às formas contemporâneas de produção de sujeitos assujeitados. Em nossos dias, a utopia triunfalista a respeito do consórcio entre um entendimento humano emancipado e a 'natureza das coisas' parece ter-se convertido em pesadelo; a mobilização total de todos os recursos, para fins de integração dos mesmos no cálculo utilitário da produção tecnológica aparece mais como a finalidade do investimento bio-político dos corpos pelas disciplinas e da vida pelas regulamentações previdenciárias do que a emancipação das forças humanas alienadas. Pelo menos essa hipótese parece harmonizar-se melhor com a dinâmica compulsiva, na qual o homem é instrumentalizado como objeto de um saber-poder do qual ele é, ao mesmo tempo, sujeito.

## Fazer viver – deixar morrer

No ápice de seu desenvolvimento da soberania bio-política, as relações entre fazer viver e deixar morrer (que já eram uma inversão do clássico poder soberano de fazer morrer e deixar viver) experimenta um transtorno radical: o poder se exerce agora como definição permanentemente cambiante de limiares de matabilidade, dispondo sobre o que pode e deve ser considerado como uma vida digna de ser vivida, sobre a qual o poder se exerce como o imperativo de fazer viver; o que deve ser considerado como uma vida que pode ser abandonada à morte, à prerrogativa da soberania exercida como o direito de fazer morrer. O dístico do poder soberano não é mais a graça da vida, mas a administração da morte segundo os critérios técnico-jurídicos da bio-política.

Isso ocorre porque a figura de soberania que vemos surgir com as disciplinas e a regulamentação não suprimiu, mas se integrou ao 'velho direito de soberania', razão pela qual, depois dos trabalhos arqueo-genealógicos de Foucault e Agamben, não se pode mais passar ao largo da interpenetração entre

a democracia moderna e a significação política da vida natural para os investimentos de bio-poder.

Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana. (AGAMBEN, 2002, p. 135).

Daí o significado bio-político do racismo, como instrumento de bio-política. Desde o início, ao bio-poder pertence um caráter aporético, que se colocava como um problema que não cessou de rondar a modernidade: se o poder soberano consiste essencialmente em fazer viver, como poderia exercer seu lado tanatológico de fazer morrer, do qual, como soberania estatal e política, não pode, entretanto, prescindir, sem converter-se no contrário de si mesmo. Essa a lógica do racismo:

Vocês compreendem a importância vital do racismo no exercício de um poder assim: é a condição para que se possa exercer o direito de matar. Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e de morte, que funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem de passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc. (FOUCAULT, 2005, p. 306).

É nesse âmbito bio-político em que o racismo se converte em instrumento da soberania, como condição de exercício do poder de fazer morrer, que se insere também a transição entre as democracias liberais e os regimes totalitários do nazismo e do stalinismo, com seus programas de administração global da saúde das populações.

Afinal de contas, o nazismo é, de fato, o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder novos que haviam sido introduzidos desde o século XVIII. Não há Estado mais disciplinar, claro, do que o regime nazista; tampouco há Estado onde as regulamentações biológicas sejam sejam adotadas de uma maneira mais densa e mais insistente. Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista (assunção do biológico, da procriação, da hereditariedade, assunção também da doença, dos doentes). Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas. O controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era um dos objetivos imediatos do regime. Mas, ao mesmo tempo que se tinha essa sociedade universalmente previdenciária, universalmente seguradora, universalmente regulamentadora e disciplinar, através dessa sociedade, desencadeamento mais completo do poder assassino, ou seja, do velho poder soberano de matar. (FOUCAULT, 2005, p. 309).

Vemos, com isso, que o próprio Foucault já tinha presente que, numa sociedade em que a soberania assume a forma da bio-política, o poder mobiliza o racismo como uma de suas condições de exercício.

Quando o diagrama do poder abandona o modelo da soberania para fornecer um modelo disciplinar, quando ele se torna 'biopoder', 'biopolítica' das populações, responsabilidade e gestão da vida, é a vida que surge como novo objeto do poder. Então, o direito renuncia cada vez mais ao que constituía o privilégio do soberano, ao direito de causar a morte (pena de morte), mas paralelamente permite mais e mais hecatombes e genocídios: não retomando o velho direito de matar, mas, ao contrário, em nome da raça, do espaço vital, das condições de vida e de sobrevivência de uma população que se julga melhor, e que trata seu inimigo não mais como inimigo jurídico do antigo soberano, mas como um agente tóxico ou infeccioso, uma espécie de perigo biológico. (DELEUZE, 1995, p. 98-99).

Tendo em vista a rede complexa de relações, Agamben insiste na necessidade de trazer à luz a função bio-política das declarações de direitos humanos, não para contestar-lhes a importância histórica e estratégica, mas para colocar em destaque o caráter bifrontal de todo acontecimento político historicamente decisivo.

É chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos e metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para então considerá-las de acordo com aquela que é sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação. (AGAMBEN, 2002, p. 134).

Em seu diagnóstico da crise permanente da modernidade bio-política, a análise por Agamben dos princípios que fornecem os operadores jurídicos indispensáveis para o bom funcionamento do poder detecta uma disfunção estrutural no sistema que viabilizou a emergência e o funcionamento do modelo dos modernos estados nacionais. Trata-se, segundo esse diagnóstico, de um desarranjo irreparável por meio de reformas tópicas, ou mesmo de qualquer medida que não seja radicalmente subversiva, no sentido de total abolição da própria estrutura (bio) política da soberania moderna, como imperativo ou exigência histórica.

Nesse sentido, a tendência atual à internacionalização dos direitos humanos, sob a forma do direito internacional público pouco altera quanto ao asseguramento dos direitos do homem num cenário de crise permanente dos Estados-nação, porque a conversão do bio-poder em tanatocracia resulta de um desarranjo funcional no trinômio ordenamento (Ordnung), território (Ortung) e nação cuja eficácia dá solidez à estrutura do poder bio-político consubstanciado nos estados-nação.

Para Agamben, continua valendo, a despeito de todos os esforços de internacionalização, o penetrante *insight* de Hannah Arendt, elaborado ao final da segunda guerra mundial:

A concepção dos direitos do homem, baseada na suposta existência de um ser humano como tal, caiu em ruínas tão logo aqueles que a professavam encontram-se pela primeira vez diante de homens que haviam perdido



toda e qualquer qualidade e relação específica – exceto o puro fato de serem humanos (ARENDETT, 1994, p, 299, tradução nossa).

## **Estado de exceção**

É nesse sentido que proponho seja compreendido o sintagma *estado de exceção*. A crise estrutural do modelo jurídico-político exhibe o modo de funcionamento implacável da lógica do *bando*, e o institui como paradigma do político. A sacralidade da vida significa que o poder soberano, como bio-poder, tomou a seu cargo a gestão política da vida biológica, que se tornou o campo de aplicação das tecnologias sócio-políticas das disciplinas e da regulamentação. A modernidade é, portanto, em sua essência, bio-política, o que implica em identificar a sacralidade jurídica da vida com sua inclusão integral no âmbito do poder decisório do soberano.

Ora, se é verdade que a soberania moderna se define também e sobretudo como um poder de decisão quanto à suspensão da ordem jurídica, como a prerrogativa conferida pelo ordenamento de suspender a vigência das garantias constitucionais, então o campo de concentração é seu modelo ideal de intelegibilidade e funcionamento de uma bio-política tornada *total*. Pois o campo demarca o espaço anômalo de vigência absoluta de um poder que torna se efetivo e se aplica pela suspensão legítima da norma. O campo é pois, a condição segundo a qual, no mundo contemporâneo, a exceção torna-se a regra, como consequência da relação dialética entre uma violência que institui o direito e uma violência que garante sua aplicação.

Ordenamento estatal (*Ordnung*), localização territorial (*Ortung*) e nacionalidade (*Nation*) constituem o mecanismo que permite ao poder político apropriar-se inteiramente da vida, no momento histórico do surgimento do Estado-nação, sob a forma da sacralidade da vida, assegurada pelas declarações fundamentais de direitos humanos. Por isso mesmo, é a crise permanente desse modelo que exhibe inteiramente, por contraste, a lógica de seu funcionamento.

No segundo pós-guerra, a ênfase instrumental sobre os direitos do homem e o multiplicar-se das declarações e convenções no âmbito das organizações supra-nacionais acabaram por impedir uma autêntica compreensão do significado histórico do fenômeno.<sup>1</sup>

No resgate dessa função e significados históricos convém voltar o escrutínio da crítica, habilitando-a para discernir a relação entre o princípio da soberania e o da nacionalidade.

Daí porque não penetramos na essência do fenômeno do campo se o tomarmos segundo as coordenadas do sistema concentracionário criminológico-

<sup>1</sup> Agamben, G. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 134. Outro sólido argumento em favor da incompatibilidade entre as interpretações de Agamben e Lafer pode ser encontrado numa citação de Norberto Bobbio, para quem direitos devem ser compreendidos sobretudo como defesa dos três bens supremos do homem: “da vida, da liberdade e da segurança social. Defesa do que? A resposta que nos provém da observação da história é muito simples e clara: do Poder, de toda forma de Poder. A relação política é por excelência uma relação entre poder e liberdade. Há uma estreita correlação entre um e outro. Quanto mais se estende o poder de um dos dois sujeitos da relação, mais diminui a liberdade do outro, e vice-versa.” (BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*, op. cit. p. 229).

-penal, de acordo com a racionalidade jurídica das execuções penais. O campo nada tem a ver, em sua essência, com o regime carcerário. Para Agamben, o campo é, por excelência, é a figura paradigmática do espaço de instituição e funcionamento totalitário do bio-poder, cuja lógica é a exceção, a exceção tornada regra – nele vige soberanemente um poder de decisão perante o qual toda vida é vida nua - matável e insacriável.

O nascimento do campo em nosso tempo surge então, nesta perspectiva, como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir a vida biológica da nação. Se a estrutura do Estado-nação é, assim, definida pelos três elementos *território*, *ordenamento*, *nascimento*, a ruptura do velho *nómos* não se produz nos dois aspectos que o constituíam segundo Schmitt a localização, (*Ortung*), e o ordenamento, (*Ordnung*), mas no ponto que marca a inscrição da vida nua (o *nascimento* que, assim, torna-se *nação*) em seu interior. Algo não pode mais funcionar nos mecanismos tradicionais que regulavam esta inscrição, e o campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal. (AGAMBEN, 2002, p.181).

É por isso que, para Agamben, as experiências totalitárias não poderiam ser compreendidas adequadamente como um *novum* na história do Ocidente, como episódios de ruptura com a tradição da política liberal. Esse o sentido de sua polémica e provocativa aproximação entre as democracias liberais e os regimes autoritários do nazismo e do stalinismo, que teriam instituído os campos (Auschwitz, Gulag) como paradigmas da bio-política:

A contiguidade entre a democracia de massa e os Estados totalitários não têm, contudo [...] a forma de uma imprevista reviravolta: antes de emergir impetuosamente à luz do nosso século (século XX), o rio da bio-política, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo. (AGAMBEN, 2002, 127).

Daí porque não penetramos na essência do fenômeno do campo se o tomarmos segundo as coordenadas do sistema concentracionário criminológico-penal, de acordo com a racionalidade jurídica das execuções penais. O campo nada tem a ver, em sua essência, com o regime carcerário. Para Agamben, o campo é, por excelência, é a figura paradigmática do espaço de instituição e funcionamento totalitário do bio-poder, cuja lógica é a exceção, a exceção tornada regra – nele vige soberanemente um poder de decisão perante o qual toda vida é vida nua - matável e insacriável.

## O paradigma bio-político da modernidade

O campo é o espaço de exercício irrestrito de um poder que desubjetiva, em primeiro lugar porque nele se processa a produção tecno-industrial da morte pla-

nejada. Mas também porque nele sobrevive uma existência humana despojada dos predicados que até então definiam a natureza humana, em termos de dignidade e autonomia. O campo é o espaço terminal em que se movimenta o morto-vivo: a vida nua rebaixada a uma existência quase vegetativa, inteiramente má-tável, sem a pompa da penalidade jurídica, sem a aura do sacrifício religioso. O campo é o território do *homo sacer* e o paradigma político de nosso tempo.

Se o campo de concentração pode ser tematizado como paradigma da bio-política é porque nele se exhibe, de forma paroxística, o caráter antinômico do bio-poder; ao mesmo tempo um sistema de liquidação dos atributos clássicos da natureza humana, colocado a serviço de um projeto global de transformação bio-política da humanidade. Num certo sentido provocativo e polêmico, o campo poderia ser entendido tanto como campo de concentração quanto como campo de experiência das novas tecnologias bio-éticas e bio-políticas.

Em sentido similar parece configurar-se o diagnóstico recente de Giorgio Agamben:

Porque o Estado moderno funciona, parece-me, como uma espécie de máquina de desubjetivar, quer dizer como uma máquina que quebra todas as identidades clássicas e, ao mesmo tempo, Foucault o mostra bem, como uma máquina de recodificar, notadamente a modo jurídico, as identidades dissolvidas: há sempre uma resubjetivação, uma reidentificação desses sujeitos destruídos, desses sujeitos esvaziados de toda identidade. (AGAMBEN, 2000, online).

Mas também, justamente em razão do caráter ambivalente e equívoco dessa bifrontalidade em todo fenômeno histórico-político, um combate no campo das conquistas representadas pelos direitos humanos justifica-se como um tipo de ação estratégica. Esse combate assemelha-se à disputa histórico-política em torna da vida, analisada por Michel Foucault. Registrando as transformações no exercício das relações de poder ao longo do século XIX, Foucault conecta diretamente os efeitos bio-políticos da captura da vida natural nos circuitos do poder, por um lado, e, por outro, os movimentos de resistência a que essa inclusão deu lugar:

E contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem tomaram apoio sobre aquilo mesmo que ele investia – quer dizer, sobre a vida e o homem enquanto ele é um ser livre. Desde o século passado, as grandes lutas que colocam em questão o sistema geral do poder não se fazem mais em nome de um retorno aos antigos direitos, ou em função do sonho milenar de um ciclo dos tempos e de uma idade de ouro. Não se espera o restabelecimento das justiças que se imagina ancestrais; o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como necessidades fundamentais, essência concreta do homem, realização de suas virtualidades, plenitude do possível. Pouco importa se trata-se ou não de utopia, tem-se aí um processo muito real de luta: a vida como objeto político foi, de algum modo, tomada literalmente e retornada contra o sistema que empreendia controlá-la. (FOUCAULT, 1976, p. 190, tradução nossa).

Indisfarçável, nesse diagnóstico, um certo desconforto teórico: para além de qualquer condenação simplista e maniqueísta dos direitos humanos, ignorante do seu papel histórico e de sua inequívoca função emancipatória, o vigor da perspectiva crítica de Agamben nos leva a pensar numa estratégia para evitar a ingenui-

dade, teórica e prática, de admitir como armas de resistência - no caso das crises mais agudas que nos acometem – os recursos e instrumentos cuja perempção se torna progressivamente manifesta; ou, o que é ainda pior, de compactuar, uma vez mais candidamente, com modalidades contemporâneas de dominação que, em face das diferentes figuras assumidas hoje pelo *homo sacer*<sup>2</sup>, seria preciso identificar, denunciar e levar a sério: sobretudo aquela que se apresenta hoje como talvez a mais dramática do *abandono* de nossos tempos, a dos refugiados:

É necessário desembaraçar resolutamente o conceito de refugiado (e a figura da vida que ele representa) daquele dos direitos do homem, e levar a sério a tese de Arendt, que ligava os destinos dos direitos àqueles do Estado-Nação moderno, de modo que o declínio e a crise deste implicam necessariamente o tornar-se obsoletos daqueles. O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-Nação, do nexa nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos. (AGAMBEN, 2002, p. 140).

Nesse sentido, seria oportuno lembrar que, prevenindo e alertando contra a essa ingenuidade e miopia teórica, já nos advertia, muito antes de Agamben, a lucidez premonitória de Michel Foucault:

Que fazem o sindicato da magistratura ou outras instituições como esta? Que se faz senão precisamente invocar esse direito, esse famoso direito formal e burguês, que na realidade é o direito de soberania? E eu creio que nos encontramos aqui numa espécie de ponto de estrangulamento, que não podemos continuar a fazer que funcione indefinidamente dessa maneira: não é recorrendo à soberania contra a disciplina que poderemos limitar os próprios efeitos do poder disciplinar. (FOUCAULT, 1999, p. 47).

## Novos horizontes da política e do direito

Agamben destaca a necessidade premente de desobstrução do saturado campo conceitual da filosofia do direito para pensar uma política em que a vida não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos do homem. Ele considera, além disso, a urgência de reverter o quadro histórico de impotência em que a democracia moderna esteve encerrada sempre que procurou enfrentar o problema do poder soberano - condição que também tê-la-ia tornado constitutivamente incapaz de levar seria-

<sup>2</sup> Figura do antigo direito romano. “Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.” Essa a definição de Festo, no tratado sobre *O Significado das Palavras*. Apud Agamben, *G. Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2002, p.196.

mente em conta, na modernidade, a possibilidade de uma política liberada do modelo estatal.

Ora, que forma poderia ter um programa emancipatório renovado, capaz de restaurar a energia e o poder de libertário das forças verdadeiramente revolucionárias, evitando as insidiosas armadilhas da política? Num posicionamento recente, Giorgio Agamben se refere a uma tarefa e a uma tática que produz a inversão do que denomina a biopolítica maior, aquela do Estado e do direito, em prol de uma biopolítica menor, chamada de resposta ou de reapropriação:

É a partir desse terreno incerto, da zona opaca de indiferenciação que nós devemos hoje reencontrar o caminho de uma outra política, de um outro corpo, de uma outra palavra. Eu não poderia renunciar sob nenhum pretexto a essa indistinção entre o público e o privado, corpo biológico e corpo político, *zôè* e *bios*. É aí que devo reencontrar meu espaço – ao ou em nenhum outro lugar. Só uma política partindo dessa consciência pode me interessar. (AGAMBEN, 2002, p.127).

Essa biopolítica menor parte de um problema que também Foucault havia tratado com escrupulosa atenção: a questão do sujeito. Agamben, porém, pretende que a questão do sujeito, hoje, especialmente em vista de uma nova biopolítica, só pode ser colocada em termos de processos de subjetivação e de desubjetivação, ou antes, como um resto, um afastamento, uma distância aberta entre processos de subjetivação e desubjetivação.

Embora invoque focos de resistência, onde seria possível identificar tais focos? Será que se pode dizer que essa nova dimensão seja ainda a dimensão do sujeito? E, a esse respeito, o recurso a Foucault é incontornável. Foucault não emprega a palavra sujeito como pessoa ou forma de identidade, mas, ao invés disso, prefere os termos 'subjetivação', processo e 'Si', no sentido de relação (relação a si), para designar uma relação da força consigo mesma, uma 'dobra' da força, um movimento de re-flexão, re-volução.

Segundo a maneira de dobrar a linha de força, trata-se de uma constituição de modos de existência, ou da invenção de possibilidades de vida que também dizem respeito à morte, a nossas relações com a morte: não a existência como sujeito, mas como obra, também obra de arte, de invenção de modos de existências, segundo regras facultativas, capazes de resistir ao poder bem como se furtar ao saber, mesmo se o saber tenta penetrá-las e o poder tenta se apropriar deles. Devir sujeito, evitando e elidindo as armadilhas de objetivação e assujeitamento, de consolidação de identidades fixas.

Ética como "modo de existência" ou estilização da vida, tática política que resiste a toda codificação, ela é da ordem do positivo e do múltiplo, das diferenças e intensidades, dos fluxos e nomadismos. Para empregar o vocabulário de Agamben, trata-se de operar no espaço aberto pela distância entre movimentos de subjetivação e dessubjetivação, na medida em que o poder, numa sociedade na qual a exceção tornou-se a regra, não cessa de dessubjetivar.

Essa ação política, muito próxima do anarquismo, consiste numa tentativa de fazer escoar fluxos e intensidades incodificáveis por debaixo e através dos interstícios de todos os códigos de operação do bio-poder. Sua tarefa principal é a identificação do 'perigo principal', bem como a resistência a cada vez empregada

contra ele, o que não impede que possa ser exercida com suas próprias armas e em seu próprio território.

O perigo principal está ligado à vontade de totalização, ao fascínio pela atração irresistível dos antigos universais: o sujeito, a consciência, a pessoa, o homem, dos códigos que reconduzem a relação predicativa entre o uno e o múltiplo, e operam a redução da multiplicidade às velhas figuras da unidade. Essa redução implicaria em persistir na nostalgia da totalidade originária, perempta e perdida, ou da totalidade por vir, a se consumir num futuro pensado como progresso infinito.

Enquanto ensaios para criação de 'novas possibilidades de vida', essas tentativas éticas nada têm a ver com o antigo sujeito universal, mas com a proliferação de novas possibilidades de organização de uma consciência de si, engendrando-se à diferença da matriz de assujeitamento, pela qual, até hoje, a modernidade cultural e política problematizou a constituição de si como sujeito.<sup>3</sup>

Para Foucault, um retorno ao sujeito, hoje, só poderia ser um recurso aceitável enquanto fosse compreendido e praticado em termos de processos de subjetivação são permanentemente variáveis.

Eles são tanto mais variáveis já que a todo momento o poder não para de recuperá-los e de submete-los às relações de força, a menos que renasçam inventando novos modos, indefinidamente. Portanto, tampouco há retorno aos gregos. Um processo de subjetivação, isto é, uma produção de modo de existência, não pode se confundir com um sujeito, a menos que se destitua este de toda interioridade e mesmo de toda identidade. A subjetivação sequer tem a ver com a 'pessoa': é uma individuação, particular ou coletiva, que caracteriza um acontecimento (uma hora do dia, um rio, um vento, uma vida.). É um modo intensivo e não um sujeito pessoal. É uma dimensão específica sem a qual não se poderia ultrapassar o saber nem resistir ao poder. Foucault analisará os modos de existência gregos, cristãos, como eles entram em certos saberes. Como eles se comprometem com o poder. Mas, neles mesmos, eles são de outra natureza. (DELEUZE, 1995, p. 123).

Nem sujeito, nem pessoa, portanto, também não também 'o homem' titular de direitos universais e inalienáveis, mas simplesmente máscaras liberadas da tirania da identidade substancial, puras modalidades intensivas do que pode constituir *hoje* nossos processos de subjetivação, nossos modos de vida ou possibilidades de existência.

Nas pegadas de Foucault, Giorgio Agamben se pergunta por quem seria, em nossos dias, o sujeito de uma nova biopolítica de resistência, de uma biopolítica menor, não estatal. Não se trata de uma pergunta retórica, mas de uma preocupação essencial, uma vez que ela libera a via para pensar uma modalidade de subjetivação que se ofereça como uma alternativa política, democrática, embora não confiscada pelas razões e aparelhos de Estado, uma alternativa por meio da qual se pode escapar do aprisionamento da vida pelos mecanismos violentos do direito e do Estado.

<sup>3</sup> Cf. FOUCAULT, M. O retorno da moral. In: ESCOBAR C.TI(Org.). M. Foucault 1926-1984. *O Dossier. Últimas Entrevistas*. Trad. Ana Maria A. de Lima e Maria G. R da Silva, Rio de Janeiro, Taurus. 1984. p. 117.

## A resposta de Agamben é:

Porque o Estado moderno funciona, parece-me, como uma espécie de máquina de desubjetivar, quer dizer como uma máquina que quebra todas as identidades clássicas e, ao mesmo tempo, Foucault o mostra bem, como uma máquina de recodificar, notadamente a modo jurídico, as identidades dissolvidas: há sempre uma resubjetivação, uma reidentificação desses sujeitos destruídos, desses sujeitos esvaziados de toda identidade. Hoje parece-me que o campo político é uma espécie de campo de batalha onde se desenrolam esses dois processos: ao mesmo tempo, destruição de tudo o que era identidade tradicional – eu digo isso, por certo, sem nenhuma nostalgia; e resubjetivação imediata pelo Estado; e não somente pelo Estado, mas também pelos próprios sujeitos ... o conflito decisivo que se joga doravante, para cada um de seus protagonistas sobre o terreno disso que eu chamo de *zôê*, a vida biológica. E, com efeito, não é outra coisa: não é questão, creio eu, de retornar à oposição política clássica, que separa claramente privado e público, corpo político e corpo privado, etc. Mas esse terreno é também aquele que nos expõe aos processos de assujeitamento do biopoder. Existe aí, portanto, uma ambiguidade e um risco. (AGAMBEN, 2000), (tradução nossa online).

Um risco e um perigo para o qual já apontavam, em seu tempo, tanto Foucault quanto Deleuze: o perigo da recodificação e da captura em novas identidades estáveis. Reidentificação que investe de uma nova identidade aquilo que não cessa de se desfazer, aquilo que flui incessantemente. Trata-se da produção de uma nova figura de sujeito assujeitado, que se torna, ele próprio, um elo de ligação, uma peça na engrenagem desse processo infinito de subjetivação e assujeitamento engendrado pelos dispositivos biopolíticos.

Nesse jogo aporético, Agamben traça para a biopolítica menor uma tarefa paradoxal: combinar cuidado de si com desprezo de si, como estratégia de evitamento da captura e assujeitamento pelo biopoder:

[...] o que é uma prática de si, não como processo de subjetivação, mas que, inversamente, não alcançaria senão um desprezo de si? Seria necessário, por assim dizer, manter-se ao mesmo tempo nesse duplo movimento, desubjetivação e subjetivação. Evidentemente, é um terreno difícil de manter. Trata-se, verdadeiramente, de identificar essa zona, esse *no man's land* que estaria entre um processo de subjetivação e um processo contrário de desubjetivação, entre identidade e não identidade. Seria necessário identificar esse terreno, porque é o terreno que seria aquele de uma nova biopolítica. (AGAMBEN, 2000, tradução nossa online).

Certamente, esse é um jogo difícil. Um jogo que marcou indelevelmente as últimas intervenções públicas de Michel Foucault e sua reivindicação de um 'direito novo'. Justamente em sua indeterminação, que se mantém nessa oposição entre subjetivação e desubjetivação, esse jogo parece-me bem próximo daquilo que pensa Giorgio Agamben, quando o filósofo italiano considera a possibilidade de uma vida política liberada do paradigma da soberania. Estou convencido de que um exemplo capaz de concretizar essa ideia de um 'direito novo', no sentido de Foucault, pode ser indicado com base em um texto que é também o testemunho de uma ação exemplar. Trata-se de um manifesto, publicado no *Libération*

de junho de 1984, alguns dias depois da morte de Foucault, que se refere a um episódio envolvendo apátridas, que provocou repulsa generalizada, tendo dado origem à criação, em Genebra, de um comitê internacional contra a pirataria.

A intervenção de Foucault está ligada a um incidente internacional que significativamente ficou conhecido como o caso dos *boat people* – os barcos nos quais cerca de oitocentas mil pessoas tentavam ‘ilegalmente’ escapar do sudeste asiático, em busca de melhores condições de existência, expondo-se - em autêntica e dramática situação de *abandono* -, a toda espécie de abusos, violência, ataque, pirataria, recusa de asilo e proteção, expulsão das águas demarcadas por fronteiras territoriais, o que mobilizou a solidariedade de muitos intelectuais. Parece-me que podemos encontrar aqui uma instanciamento concreto do que Foucault entendia por um ‘direito novo’.

Estamos aqui justamente como indivíduos privados, com nenhum outro fundamento para falar, ou para falar juntos, do que uma certa dificuldade compartilhada de suportar o que está ocorrendo [...] Temos de rejeitar a divisão de trabalho tão frequentemente proposta para nós: indivíduos podem ficar indignados e falar; os governos refletirão e agirão. É verdade que os bons governos apreciam a sagrada indignação dos governados, contanto que ela permaneça lírica. Eu penso que nós devemos estar conscientes que com muita frequência são aqueles que governam os que falam, que só são capazes de falar, que só querem falar. A experiência mostra que se pode e se deve recusar esse papel teatral de pura e simples indignação que nos é proposto. Anistia Internacional, Terra dos Homens, Médicos do Mundo são iniciativas que criaram esse novo direito – aquele de indivíduos privados de intervir efetivamente na política e na estratégia internacional. A vontade dos indivíduos tem de ter lugar por ela mesma numa realidade da qual os governos tentaram reservar um monopólio para eles próprios, aquele monopólio que precisamos arrancar deles pouco a pouco e dia a dia. (FOUCAULT, 1994, p. 474, tradução nossa).<sup>4</sup>

Fazer face a esse insólito e pesado desafio de pensar na linha de um ‘novo direito’, como Foucault; ou ainda, em outros termos, pensar uma política totalmente emancipada das aporias ínsitas ao princípio da soberania - e assumindo tal desafio em toda sua extensão e profundidade, essa é certamente uma tarefa que exige hoje do filósofo e do jurista o máximo comprometimento de inventividade e probidade intelectual.

## Considerações finais

No entanto, talvez isso não seja tão novo assim, talvez isso seja, no fundo, talvez seja apenas um convite para revisitar o direito e a lei que, desaplicados e desativados, confundem-se inteiramente com a vida. Quem sabe se isso não seria o sentido profundo de uma profanação do direito e da própria política, contaminada por seu enquadramento no dispositivo jurídico-estatal da violência organizada como poder institucionalizado. Quem sabe se esse novo uso de *bios* como

<sup>4</sup> O original francês encontra-se publicado em Foucault, M. *Dits et Écrits*, Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, p. 707s.



forma qualificada de vida produza também novos desdobramentos, que nos resgate a motivação política da própria filosofia.

O problema que deve afrontar a nova política é precisamente esse: como uma política que seria voltada à completa fruição da vida é possível nesse mundo? Mas não é esse precisamente, olhando bem, o objetivo mesmo da filosofia? E quando um pensamento político moderno nasce com Marcílio de Pádua, este não se define com a retomada com fins políticos do conceito averroísta de 'vida suficiente' e de bene vivere? Benjamin, ele também, no Fragmento Teológico-Político, não deixa nenhuma dúvida quanto ao fato de que 'a ordem do profano deve ser orientada em direção à idéia de felicidade'. A definição do conceito de 'vida feliz' (que, em verdade, não deve ser separado da ontologia, porque do 'ser nós não temos outra experiência senão viver') permanece uma das tarefas essenciais do pensamento que vem". (AGAMBEN, 1995), (tradução nossa online).<sup>5</sup>

## Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. *Une biopolitique Mineure*. Entretien avec Giorgio Agamben, realize par Stany Grelet & Mathieu Potte-Bonneville. Disponível em: <<http://www.vacarme.org/article255.html>>. Acesso em: 4 jun. 2016.

\_\_\_\_\_. AGAMBEN. *Moyens sans fins, notes sur la politique*. Paris: Editions Payot et Rivages, 1995.

ARENDT, H. *Essays on Understanding. 1930-1954*. Jerome Kohn (Ed.). New York, San Diego, London: Harcourt Brace and Company, 1994.

DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1995.

FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-76)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la Sexualité. La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *Confronting Governments: Human Rights*. In: FAUBION, J. D. (Org.). *Michel Foucault. Power*. London: Penguin Books, 1994.

LYOTARD, Jean-François. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa, 1996.

PORTOCARRERO, V. Normalização e invenção: um uso do pensamento de Michel Foucault. In: CALOMENI, T. (Org.). *Michel Foucault. Entre o Murmúrio e a Palavra*. Campos/RJ: Ed. Faculdade de Direito de Campos, 2004.

<sup>5</sup> [http://geocities.yahoo.com.br/polis\\_contemp/polis\\_agamben.html](http://geocities.yahoo.com.br/polis_contemp/polis_agamben.html).

---

**Sobre o autor**

**Oswaldo Giacoia Junior**

Professor titular do Departamento de Filosofia - IFCH - Unicamp. E-mail: ogiacoia@hotmail.com

Recebido em 21/11/2018

Aprovado em 11/3/2019

**Como referenciar esse artigo**

JUNIOR, Oswaldo Giacoia. Bio-poder e pós-humanismo. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 7-25, jan.-jun. 2019.

Paulo Domenech Oneto\*

## A originalidade da ideia de “arqueologia dos saberes” e seus desdobramentos políticos

The originality of the “archeology of knowledge” and it’s  
political developments

### RESUMO

A ideia de uma “arqueologia” no plano do pensamento, proposta por Michel Foucault (1926-1984), gerou e continua a gerar confusões e polêmicas. Assim tem sido desde os primeiros debates em torno do seu clássico *As palavras e as coisas* (1966), como vemos, por exemplo, na resposta dada por Sartre e outros marxistas ao livro. As leituras destes consistiram basicamente em denunciar ali uma recusa da história, o que acarretaria prejuízos para a ação política. Além desta polêmica, permanece uma confusão do empreendimento arqueológico com um esforço para indicar comportamentos ou mentalidades que estariam na base dos saberes, apenas inspirando discursos e práticas. O objetivo deste artigo é, nesse sentido, duplo: por um lado, reforçar a ideia de arqueologia do saber como avessa a uma história de ideias (mentalidades ou comportamentos); por outro, mostrar que uma de suas consequências é justamente o contrário do que se pôde pensar. Trata-se de ampliar o campo de ação política.

**Palavras-chave:** Foucault. Arqueologia. Práticas discursivas e não-discursivas. Verdade. Poder.

### ABSTRACT

The idea of an “archeology” in the plane of thought, as proposed by Michel Foucault (1926-1984), generated and continues to generate confusion and controversy. Thus since the first debates around his classic *The Order of Things* (1966), as we see, for example, in the answer given by Sartre and other Marxists to the book. The readings of these authors consisted in denouncing a denial of history, which would entail

\* Doutor em Filosofia e professor da UFRJ.

obstacles for political action. Besides this controversy, there remains a confusion of the archaeological enterprise as an effort to indicate behaviours or mentalities purportedly acting under knowledge and inspiring discourses and practices. The aim of this article is, in this sense, twofold: on the one hand, to reinforce the idea of archeology of knowledge as opposed to a history of ideas (mentalities or behaviours); on the other, to show that one of its consequences is precisely the opposite of what one might think. It is about broadening the field of political action.

**Keywords:** Foucault. Archeology. Discursive and non-discursive practices. Truth. Power.

## A originalidade da arqueologia foucaultiana

Dentre as inúmeras confusões suscitadas pela obra multifacetada de Michel Foucault (1926-1984), uma das mais comuns e frequentes talvez seja a que tende a ver sua proposta de uma "arqueologia dos saberes" como mais uma variedade de história das ideias. No primeiro capítulo da parte IV da *Arqueologia do saber* (1969), ao discutir a utilidade desse tipo de análise "arqueológica", bem como a eficácia descritiva das novas noções introduzidas por ele (formações discursivas, positividade, enunciado, arquivo etc.), o próprio Foucault se indaga se não teria, no fim das contas, se alojado precisamente nesse campo. Em outras palavras, será que ele não passaria apenas de um novo historiador das ideias, com vergonha de confessá-lo e presunçoso a ponto de se pretender um inovador? (FOUCAULT, 1969, p. 156). Parece claro, porém, que a pergunta aqui é retórica e que seu esforço, no capítulo em questão, consiste em enfatizar a *originalidade do projeto arqueológico*, esmiuçando e reforçando algo que já estava esboçado no Prefácio de *As Palavras e as Coisas*, de três anos antes.

Na realidade, a questão da eventual originalidade da arqueologia foucaultiana talvez não seja importante por si só. O interesse maior não parece residir em sabermos se ela implica realmente a abertura de um novo campo de estudos, mas sim em analisarmos o seu *alcance filosófico*. Em suma, o que importa é menos a "eficácia descritiva" dos conceitos criados do que aquilo que eles implicam em termos do modo de recolocar questões-chave de certa tradição e de modos habituais de pensar como, por exemplo, *verdade*, *ciência* e outras. Minha hipótese central é de que o deslocamento operado por Foucault sobre essas noções implica um novo cenário de pensamento com conseqüente abertura do campo de ação política.

A *Arqueologia do saber* pode ser vista basicamente como uma revisão auto-crítica (no sentido de uma avaliação geral) do trabalho empreendido por Foucault até então. O livro faz eco e explica, em particular, a ambição de *As Palavras e as coisas*. Depois disso (anos 1970), o filósofo partirá na direção de uma investigação sobre o poder, que aparecerá como domínio correlato ao campo do saber. Com isso, revelar-se-ão com nitidez cada vez maior quatro pontos que este artigo pretende destacar sobre a importância da obra foucaultiana, a saber: 1) a inseparabilidade radical entre as duas esferas do saber e do poder; 2) a afirmação dessas esferas como resultantes de práticas múltiplas, só fazendo sentido falar em sa-

beres e poderes (no plural); 3) a centralidade da noção de "prática discursiva" para a compreensão do elo saber-poder, antes mesmo da introdução da noção de "dispositivo"; 4) uma compreensão da filosofia como "política da verdade".

Vejam inicialmente do que trata a história das ideias e o que ela pressupõe em termos de saber, conforme vemos na parte IV da obra em questão. Apesar de ser uma disciplina difícil de caracterizar – de objeto incerto, fronteiras mal traçadas, métodos emprestados de outras áreas –, é possível, segundo Foucault, vê-la cumprindo dois papéis. Por um lado, a história das ideias cumpre a função de traçar a trajetória de conhecimentos tidos como imperfeitos, que não conseguiram atingir o status da cientificidade. Por outro, ela atende a uma necessidade de se dar conta de continuidades do pensamento que apenas estariam obscuras. O que aqui se pressupõe é a possibilidade de se aferir o valor de nossas ideias em termos de cientificidade; mas também, por conseguinte, a existência de determinados princípios que permitem que essas ideias entrem, saiam, permaneçam, ou se revelem cronicamente incapazes de pertencer ao quadro do conhecimento (FOUCAULT, 1969, p. 157-158).

Em outras palavras, o que está posto é (1) um ideal de cientificidade e (2) o desenvolvimento contínuo do pensamento que esse ideal assegura. Nos dois casos, podemos já adiantar, pressupõe-se um ideal de verdade à parte de certas "imperfeições na trajetória do conhecimento", separado, portanto, de injunções de poder.

Indo no sentido de uma crítica a esses pressupostos sutis que despolitizam o saber, mantendo voluntária ou involuntariamente algum tipo de dominação, Foucault destaca quatro diferenças essenciais entre sua ideia de "arqueologia" e uma história das ideias.

A primeira delas é, certamente, a mais importante. É dela que derivam as demais. A disciplina arqueológica inventada por Foucault não tem caráter interpretativo, pois já não crê num nível mais profundo (de critérios de cientificidade) do que o nível discursivo concreto de suas formações por meio de enunciados. Estes, aliás, aparecerão adiante no livro de Foucault como a unidade elementar do discurso (FOUCAULT, 1969, p. 91), mas seu "referencial" não é constituído de "coisas", de "fatos", de "realidades", ou de "seres", mas de leis de possibilidade que eles próprios fazem aparecer (FOUCAULT, 1969, p. 104-105). Um ato de enunciação permite que coisas sejam feitas (como um *speech act*<sup>1</sup>), mas, no caso dos enunciados como peças de um discurso, o que pode ser feito não está inicialmente, nem ficará necessariamente, fora dele próprio. Os enunciados que compõem o discurso (e que podem ou não vir a exercer uma função *speech act* de fazer acontecer algo fora do discurso) são unidades paradoxalmente discretas e onipresentes, resultantes elas próprias de práticas. Surge, então o conceito foucaultiano de "prática discursiva". Trata-se de

um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa". (FOUCAULT, 1969, p. 136).

Resumidamente: a) enunciados não se referem a algo anterior que eles pretendem exprimir; b) enunciados não surgem para que algo seja feito, mas para

<sup>1</sup> O *speech act* (normalmente traduzido em português como "ato de fala") é um conceito criado pelo filósofo britânico John Langshaw Austin a partir de sua obra principal intitulada *How to do things with words* (1962).

marcar domínios; c) enunciados formam discursos a partir de práticas cujas regras foram definidas antes, anônima e historicamente, a fim de permitir enunciar. E, com isso, traçar os contornos do que Foucault denomina "saber".

Essa diferença entre a arqueologia foucaultiana e uma história das ideias já nos permite avançar bastante. Só há discursos, e eles constituem saberes cuja positividade não repousa sobre algo de exterior a eles. O saber possuirá, por conseguinte, uma positividade puramente *imane*nte, estando associado a outras práticas que dele derivam e que servirão pra legitimá-lo, e não a algum tipo de comportamento ou mentalidade capaz de explicá-lo. Não se trata, portanto, de interpretar os discursos, mas de descrever sua formação em termos de regularidades, conforme a parte II do livro de Foucault.

Em seguida, o filósofo enumera as demais diferenças essenciais. Sem ideal de verdade capaz de orientá-la, a arqueologia do saber não pode buscar pretensas transições contínuas e insensíveis que ligariam, de modo geral, os mais diversos discursos. Muito pelo contrário, seu problema será o de definir a especificidade de cada discurso em termos das regras próprias (imanes) de que se valem (2). Em terceiro lugar, ela não se pode se ordenar pela figura soberana da obra, pois já não vê esse lugar de convergência (obra) a partir do qual os discursos poderiam encontrar sua articulação (3). Por fim, a arqueologia não se propõe a estranha tarefa de reconstituir o pensado ou experimentado numa quimérica unidade com identidade. Ela é basicamente uma reescritura que assume a transformação dos seus discursos-objeto (4).

Em suma: no domínio dos saberes não há níveis mais profundos (1); não existe continuidade a ser assegurada e desvendada (2); não há ponto de convergência na totalidade de uma obra (3); não existe identidade de origem a ser retracada (4) (FOUCAULT, 1969, p. 159-160). Nas entrelinhas dessas diferenças podemos nos antecipar e apontar alguns aspectos políticos que serão desdobrados por Foucault nos anos 1970 e 1980: o campo de emergência dos discursos como terreno de rivalidade, as rupturas como inerentes ao processo de desenvolvimento dos saberes, as articulações discursivas como locais e não globais; a leitura e escritura como rearticulação ou transformação, sempre possível a partir de novas problematizações e forças que não cessam de surgir.

Com isso, a originalidade do projeto de uma arqueologia dos saberes aparece razoavelmente mapeada. O que se dá, em última instância, é uma substituição das noções comuns de ciência, mentalidade e afins – que pressupõem o modo pelo qual é possível pensar e conhecer e que, por isso mesmo, se pretendem legítimas independentemente de sua gênese concreta – por uma noção mais elemental: a noção de *saber* – que desloca o foco da análise "epistemológica" da busca de um fundamento das ciências para o campo da investigação acerca de positivities intrínsecas ao discurso, positivities passíveis de serem constatadas por um levantamento histórico.

De modo simplificado, usando uma linguagem quase kantiana e em contraste com epistemologias tradicionais, podemos dizer que a arqueologia foucaultiana tem por objeto as condições de possibilidade *históricas* de nossos saberes, sem que essa história seja linear. Assim, até mesmo a noção de "condições históricas" se mostra bastante original, como podemos ver, por exemplo, pelas análises de tipo foucaultiano empreendidas por Paul Veyne(1971), que fala em "revolução

na história" ou Arlette Farge(1997), que fala de "lugares para a história", entre outros. É que, para Foucault, o importante não são os documentos como signos de algo mais profundo, conforme geralmente posto pelos historiadores, e sim os "monumentos" – termo que ele toma de Georges Canguilhem para designar "o que está aí sem remeter à outra ordem além daquela de sua existência naquele lugar". Um discurso encarado como *documento* é sempre sobre algo a desvendar, sobre fatos históricos a serem interpretados de variadas maneiras. Em contrapartida, o discurso pensado em termos de *monumento* é considerado em seu volume próprio, em articulações que necessitam ser pensadas a partir de sistemas de poder imanentes à formação dos saberes. O que importa não são objetos supostos os mesmos com suas variadas representações, mas a formação desses objetos por meio de problematizações que implicam práticas. E estas, por sua vez, implicam relações de força, exercícios de poder; como Foucault se encarregará de deixar cada vez mais claro ao longo dos anos 1970. Como destaca Farge:

Uma das abordagens constantes de Foucault, trabalhando sobre o material histórico, é partir dos objetos em termos de produção e vislumbrar suas regras de funcionamento. Sua intuição fundamental consiste em pensar que "os fatos humanos não existem por si mesmos" (Paul Veyne), e que a curiosidade consiste em se perguntar por que não seria possível pensar de outro modo [...]

Os historiadores trabalham habitualmente sobre objetos (o corpo, a alimentação, o casamento, a solidão etc.) para determinar a evolução das práticas que lhes dizem respeito e encontrar mutações e descontinuidades. Eles tentam também captar os esquemas de representações da sociedade e das classes sociais frente a esses objetos e trabalham sobre reações sociais.

Foucault não analisa estes gestos e estas tensões enquanto tais, mas se questiona sobre a formação dos saberes e sobre os "sistemas de poder que regulam suas práticas". (FARGE, 1984 p. 116 e 117).

Em termos epistemológicos, o que ocorre é uma recusa de duas pretensões enraizadas na reflexão sobre o saber: 1) de proceder a uma análise das condições de possibilidade do conhecimento em geral (à maneira filosófica, estabelecida por Kant no século XVIII), pressupondo o sujeito que conhece fora de suas práticas; 2) de delimitar para cada caso o que seria propriamente científico, pressupondo os objetos dignos de saber fora de seu processo histórico de formação. Em sua "Resposta ao Círculo de Epistemologia", escrita um ano antes da *Arqueologia*, a crítica foucaultiana a essas reduções transparece no ataque desferido à chamada "extrapolação epistemológica", lado a lado de sua recusa da "extrapolação genética" que colocaria as condições históricas como externas. O essencial é tomar as estruturas formais do discurso científico como resultado de um processo histórico sem, todavia, colocar este processo como derivado de práticas externas ao próprio fazer científico. Com isso historiciza-se e politiza-se o próprio processo do saber:

Fazer surgir a dimensão do saber como dimensão específica não é recusar as diversas análises da ciência. É destrinchar, o mais amplamente possível, o espaço em que essas análises podem se alojar. É, antes de tudo, se livrar de duas formas de extrapolação [...]: a extrapolação epistemológica e extrapolação genética.

A extrapolação epistemológica não se confunde com a análise (sempre legítima e possível) das estruturas formais que podem caracterizar um discurso científico. Mas ela permite supor que estas estruturas bastam para definir, no caso de uma ciência, a lei histórica de sua aparição e de seu desenrolar. A extrapolação genética não se confunde com a descrição (sempre legítima e possível) do contexto [...] no qual uma ciência aparece; mas ela permite supor que a organização interna de uma ciência e suas normas podem ser descritas a partir de suas condições externas. (FOUCAULT, 1994, I, p. 726-727).

A originalidade da proposta arqueológica de Foucault está em reformular o conceito de *episteme* à luz de uma nova forma de compreender o próprio pensamento. Em vez de designar o espaço por excelência do saber seguro, como em Platão, o termo indica a desarticulação de todos os espaços previamente delineados, conforme o prefácio de *As Palavras e as coisas* sugere. *Episteme* passa agora a designar um conjunto de relações que unem, em determinado período histórico, as diversas práticas discursivas dando lugar a sujeitos e objetos de conhecimento.

Trata-se, em Foucault, de apontar para uma espécie de "fora absoluto constitutivo do pensamento", coextensivo a ele, remetendo a uma "experiência nua da ordem" – tema declarado de *As Palavras e as coisas*. Vemos que a originalidade da arqueologia se estende para além do mero diálogo com a epistemologia moderna, de Kant a Gaston Bachelard. Foucault é original no próprio modo de conceber o pensamento – não mais dado em sua ordem –, mas como a ser engendrado sobre um fundo de relações de força que atravessam o pensamento.

Enfim, a arqueologia deve mais à genealogia nietzschiana do que a qualquer outra corrente, justamente por se preocupar mais com as condições de modificação ou interrupção de sentido do que com as condições de sua aparição (Kant) e variação específica (Bachelard e a epistemologia francesa de então). É talvez a partir daí que é possível pensar os próprios limites do projeto. Tais limites seriam, em primeiro lugar, limites com relação ao próprio modo de ler e de se valer da filosofia de Nietzsche. O inatual ou extemporâneo nietzschiano não implica apenas uma dimensão de descontinuidade conforme enfatizada por Foucault. Ele aponta também para uma análise das forças que produzem algo. Esse tipo de análise, em que as descontinuidades do saber são explicadas em função de novas relações de força, pelas quais um sentido é produzido, parece ausente do Foucault no período dos trabalhos arqueológicos. Mas é algo que se torna evidente com o projeto genealógico dos anos subsequentes, até como resposta às críticas feitas por Sartre e outros, logo após o lançamento de *As Palavras e as coisas*.

## Desdobramentos políticos

Numa entrevista para a revista *L'Arc*, Sartre criticava o que entendia ser uma "recusa da história", própria daquele momento intelectual francês, atribuindo o sucesso do clássico de Foucault a essa situação e rejeitando por isso mesmo o emprego do termo "arqueologia":

O que encontramos em *As palavras e as coisas*? Não uma "arqueologia" das ciências humanas. O arqueólogo é alguém que busca os traços de uma civilização desaparecida para tentar reconstruí-la. [...]



O que Foucault nos apresenta é, como viu muito bem Kanters, uma geologia: a série das camadas sucessivas que formam nosso "solo". Cada uma dessas camadas define as condições de possibilidade de certo tipo de pensamento que triunfou durante certo período. Mas Foucault não nos diz o que seria o mais interessante: a saber, como cada pensamento é construído a partir dessas condições, nem como os homens passam de um pensamento a outro. Seria preciso, para tanto, fazer intervir a práxis, por conseguinte a história, e é precisamente isto que ele recusa. Certamente, sua perspectiva permanece histórica. Ele distingue épocas, um antes e um depois. Mas substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades. (SARTRE, 1966, p. 1).

A polêmica com Sartre acabou se revelando duplamente útil: por um lado, ela permitiu que Foucault elucidasse melhor o que seria a tal descontinuidade dos processos históricos que tanto parecia lhe interessar; por outro, obrigou o autor de *As Palavras e as coisas* e *A Arqueologia do saber* a se pronunciar sobre as questões de gênese e de movimento, precisamente a partir da noção de *práticas* (primeiramente discursivas e, em seguida não-discursivas) que não se confundiriam com uma práxis humana naturalmente orientada.

Com relação a esse segundo ponto ("práticas" imanentes a relações de força, explicitadas por um exercício de poder concreto e não por uma práxis humana naturalmente orientada), o debate com o filósofo norte-americano Noam Chomsky (HOLANDA, 1971) foi revelador. Foucault buscava enfatizar o caráter crítico de seu trabalho. Para ele, é mais importante esmiuçar os processos de formação dos saberes e verdades nos meios institucionais com o intuito de revelar os poderes que se exercem através deles, do que definir e propor uma alternativa "mais verdadeira". Qualquer proposta feita sem esse trabalho prévio ou, por assim dizer, sem uma "crítica nietzschiana", é encarada como arriscada. Contrariamente a Chomsky, Foucault parece quase adotar uma posição de "suspensão de juízo" no debate. Seu trabalho é descritivo sem, aparentemente, se preocupar em avançar teses "positivas" sobre como se dá o processo de aquisição do conhecimento em geral ou sobre como engendrar formas políticas melhores dos que as existentes. Qualquer definição de um modo universal de conhecer, de uma "natureza humana" ou de um princípio de justiça universal (preocupações de Chomsky) parecem ser extrapolações indevidas a partir de nosso próprio meio e interesses. Poderíamos dizer que este seria também o problema do conceito de "práxis", cujo pressuposto é o de uma tendência imutável inerente às práticas concretas descritas ao longo da história.

O "perigo de nada tentar propor" (segundo Chomsky) não é, em Foucault, uma proposta puramente cética e sim uma reserva necessária para que se desloque o plano de discussão filosófica para o campo dos diagnósticos em lugar de defender "bandeiras" como no marxismo e na proposta anarco-federalista chomskyana. Foucault não defende de modo algum que não se tenha em vista uma proposta e sim que se coloque essa proposta como parte de jogos de verdade e de poder como tantos outros. Como ele sugere a Chomsky: noções de bondade, justiça, natureza humana etc. não devem ser utilizadas para justificar um combate político sob o risco de ignorar o poder que anima essas noções de seu próprio cerne. E vale acrescentar, ainda no campo propriamente arqueológico: tais pressuposições ainda impedem uma análise minuciosa do processo de constituição dos saberes que naturalizam verdades (bondade, justiça, natureza humana etc.).

É evidente que isso está conectado ao primeiro ponto mencionado acima. Pois se é possível afirmar uma descontinuidade dos processos históricos, é unicamente porque o que coloca a história "em movimento" não é uma práxis humana naturalizada atuando do exterior sobre os saberes, mas sim práticas inseparáveis de relações de força sempre instáveis (o "monumento" de Canguilhem tornado "acontecimento" em Foucault):

Meu problema não foi absolutamente de dizer: viva a descontinuidade, estamos nela e nela ficamos; mas de colocar a questão: como é possível que se tenha em certos momentos e em certas ordens de saber, estas mudanças bruscas, estas precipitações de evolução, estas transformações que não correspondem à imagem tranquila e continuísta que normalmente se faz? Mas o importante em tais mudanças não é se serão rápidas ou de grande amplitude, ou melhor, esta rapidez e esta amplitude são apenas o sinal de outras coisas: uma modificação nas regras de formação dos enunciados que são aceitos como cientificamente verdadeiros. Não é, portanto, uma mudança de conteúdo (refutação de erros antigos, nascimento de novas verdades), nem tampouco uma alteração da forma teórica (renovação do paradigma, modificação dos conjuntos sistemáticos). O que está em jogo é o que *rege* os enunciados e a forma como estes *se regem* entre si [...]. Em suma, problema de regime, de política de enunciado científico. Neste nível não se trata de saber qual é o poder que age do exterior sobre a ciência, mas que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder, como e por que em certos momentos ele se modifica de maneira global.

São estes regimes diferentes que tentei delimitar e descrever em *As Palavras e as coisas*, esclarecendo que no momento não tentava explicá-los e que seria preciso tentar fazê-lo num trabalho posterior. Mas o que faltava no meu trabalho era este problema do "regime discursivo", dos efeitos de poder próprios do jogo enunciativo. (FOUCAULT, 1979, p. 3-4).

Podemos dizer que os "efeitos de poder do jogo enunciativo" são um dos objetos da genealogia foucaultiana dos anos 1970. Porém, àquela altura, estes efeitos serão pensados já em sua articulação com práticas de tipo não-discursivo, dentro daquilo que Foucault virá a chamar de "dispositivo de poder". Em 1977, na entrevista sobre a sequência da *História da sexualidade (As Confissões da carne)*, Foucault definirá dispositivo como um conjunto heterogêneo de discursos e práticas não necessariamente discursivas associadas, veiculadas por instituições, regras, medidas e leis que estabelecem relações móveis entre si (FOUCAULT, 1994, III, p. 299).

Como mostra Gilles Deleuze em suas notas sobre Foucault – publicadas *post mortem* sob o título *Desejo e prazer* –, é justamente por meio do conceito de "dispositivo de poder" que será possível ultrapassar a dualidade entre formações discursivas e formações não-discursivas, colocando a questão crucial das relações entre as duas instâncias sem subordinar uma à outra (DELEUZE, 1994, p. 1). Contudo, conforme ressaltado acima, é importante aqui destacar a centralidade da noção de "prática discursiva" antes mesmo da ênfase nos dispositivos de poder. Assim, por exemplo, em *Michel Foucault: Archéologie et généalogie*, ao falar sobre "As práticas discursivas e seus objetos", Angèle Kremer-Marietti, por exemplo, marca a ausência de unidade nos discursos e também a especificidade deste tipo

de prática, assentada em enunciados que permanecem irreduzíveis a práticas não-discursivas (MARIETTI, 1985, p. 107).

A "prática" foucaultiana difere, portanto, de uma práxis no sentido posto e defendido por Sartre a partir do marxismo. Ela estabelece um primeiro elo entre discursos e não-discursos, remetendo ambas as esferas a relações de força que aparecem cristalizadas nos dispositivos. Fica então bastante claro que a ideia de dispositivo de poder completa algo que já estava em curso: a afirmação mais ou menos explicitada de que o pensamento é uma prática; e que, enquanto tal, sempre implica um poder e, conseqüentemente, uma ampliação do que devemos compreender como campo de ação política.

É evidente que o exame dos dispositivos concretos de poder permite um diagnóstico efetivo das redes de saber-poder que se constituem em nossas sociedades ao longo da história. Não obstante, é pela afirmação simples de práticas – práticas que poderíamos denominar locais, anônimas e a serem reinventadas permanentemente – que Foucault continuará buscando compreender, não apenas a gênese e o movimento das redes de saber-poder que se constituem nas sociedades através da história e se materializam em dispositivos, como também possibilidades de resistência. Estas últimas, escapando aos dispositivos, nada mais são do que outro tipo de práticas; o que, no campo da verdade, implica uma tensão entre "verdades do poder" e "poder de verdades que se afirmam como múltiplas" porque não negam o solo de onde emergem. Daí a questão decisiva para Foucault do papel do intelectual na sociedade; papel mais modesto do que o que os que se arvoram "detentores do saber" reivindicavam ou ainda tentam reivindicar, mas ainda assim crucial. Como observa Deleuze:

[...] se os dispositivos de poder são constitutivos de verdade, se há uma verdade do poder, deve haver aí, como contra-estratégias, uma espécie de poder da verdade contra os poderes. Donde, em Michel, o problema do papel do intelectual, donde sua maneira de reintroduzir a categoria de verdade, o que me leva a perguntar o seguinte: renovando completamente essa categoria, ao fazê-la depender do poder, ele encontrará nessa renovação uma matéria retornável contra o poder? Mas aqui não vejo como. É preciso esperar que Michel, no nível da microanálise, diga essa nova concepção de verdade. (DELEUZE 1994, p. 6).

Sabemos hoje em dia, com as publicações dos vários cursos de Foucault no *Collège de France*, como essas microanálises de Foucault se abriram para uma pesquisa em torno da coragem da verdade (*A Coragem da verdade*) do *dizer-verdadeiro* (*parrhesia*) grego que ele acabaria indo buscar na Escola Cínica. Entretanto, por mais que esses estudos de seu último ano de vida (1984) indiquem uma direção de pesquisa nova, eles ainda podem (e talvez devam) ser encarados como dentro da mesma longa série diferencial de intuições tipicamente foucaultianas.

Esta série se estende da arqueologia por meio do conceito de "prática discursiva", passando pela genealogia do poder de caráter nietzschiano, para chegar à *parrhesia* como desdobramento político da questão inicial sobre os saberes e a verdade. E, longe de implicar uma recusa da história e um conseqüente distanciamento da política, esse caminho trilhado por Foucault implica a mais radical ampliação do campo de ação política, na medida em que torna cada pesquisa

uma tomada de posição – o deslocamento de um problema capaz de engendrar novas práticas.

Uma passagem estranhamente engajada de *As Palavras e as coisas* – livro tido como árido e distante de questões propriamente políticas – nos traz, afinal de contas, ao âmago da questão. Por meio dela podemos ver o quanto a preocupação de pensar a filosofia como política, mas jamais no sentido simplista de engajada para uma ação exterior, animava Foucault desde sempre:

O pensamento, ao nível de sua existência, desde sua forma mais matinal, é, em si mesmo, uma ação – um ato perigoso. Sade, Nietzsche, Artaud e Bataille o souberam, por todos aqueles que o quiseram ignorar; mas é certo também que Hegel, Marx e Freud o sabiam. Pode-se dizer que o ignoram, em seu profundo simplismo, aqueles que afirmam que não há filosofia sem escolha política; que todo pensamento é "progressista" ou "reacionário"? Sua inépcia está em crer que todo pensamento "exprime" a ideologia de uma classe [...]. (FOUCAULT, 1966, p. 344).

A ignorância a que se alude aqui está em se pensar, segundo Foucault, *modernamente demais*: pensar sempre e ainda em termos de uma mentalidade política que se ordenaria filosoficamente, quando o pensamento (filosófico ou qualquer) já seria, de saída, *uma prática* e, enquanto tal, atravessado de uma ponta à outra por *uma política*. Do que se pensa e de como se pensa, podemos enxergar – na trilha de Nietzsche, Foucault ou dos cínicos gregos com sua coragem – com maior ou menor facilidade; não se um pensador é "progressista" ou "reacionário" (segundo a ideologia pretensamente expressa por meio dele), mas sim o quanto ele é capaz de problematizar aquilo que avaliamos como urgente para a reinvenção de nossas vidas. Esta reinvenção (uma estética da existência) não é buscada, por sua vez, a partir de uma história linear e da práxis que lhe seria correlata. Ela depende, ao contrário, da coragem para pensar e agir fora de linhas e práxis naturalizadas.

A célebre máxima do poeta latino Horácio – citada na abertura do texto de Kant como resposta à questão *O que é o esclarecimento?* – parece retornar transmutada em Foucault: *Sapere aude* ("Ouse saber") não nos remete mais a um saber a ser buscado e trazido a público, mas sim a um saber cuja ousadia consiste em não ocultar suas articulações políticas, e a exigir que elas possam ser permanentemente refeitas.

## Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles. "Désir et plaisir". *Magazine Littéraire*. Paris, n. 325, oct. 1994. <http://files.grupo-limiar.webnode.com/200000033-8705f87ff2/DELEUZE,%20Gilles.%20Desejo%20e%20Prazer.pdf>

\_\_\_\_\_. *Foucault*. Paris: Gallimard, 1986.

FARGE, Arlette, "Frente à história", In: ESCOBAR, Carlos Henrique. *Michel Foucault. O Dossier – Últimas entrevistas*. Tradução de Ana Maria de A. Lima. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984.

FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996.

\_\_\_\_\_. *Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969 [Arqueologia do saber. 3. ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1987].

\_\_\_\_\_. *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1983-1984*. Paris: Seuil, Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits* (4 tomes). 1954-1988. Édition de Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité: l'usage des plaisirs*, v. 2. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966 [As Palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. 4ª edição brasileira. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1987].

\_\_\_\_\_. "Réponse au Cercle d'Épistémologie". In: *Dits et écrits I (1954-1969)*. Paris: Gallimard, 1994.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: *O que é "esclarecimento"?* (1784). Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 3. ed. Vozes: Petrópolis, RJ. 2005.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *Michel Foucault: Archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985.

SARTRE, Jean-Paul. "Jean-Paul Sartre répond. In: *L'Arc 30: Sartre Aujourd'hui*, oct. 1966. [http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sartre\\_repond\\_in\\_Arc](http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sartre_repond_in_Arc)

VEYNE, Paul. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Éditions Albin Michel, 2008.

---

#### Sobre o autor

Paulo Domenech Oneto, professor adjunto da Escola de Comunicação da UFRJ. Doutor em Filosofia Université de Nice, França. E-mail: pgdomenechoneto@gmail.com

Recebido em 21/11/2018

Aprovado em 11/4/2019

#### Como referenciar esse artigo

ONETO, Paulo Domenech. A originalidade da ideia de "arqueologia dos saberes" e seus desdobramentos políticos. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 26-36, jan.- jun. 2019.

# Nietzsche coprófago

Nietzsche coprophage

## RESUMO

Entre janeiro de 1889 e março de 1890, Nietzsche é internado no hospital psiquiátrico de Jena. Nesse período, segundo os prontuários médicos, vários episódios de coprofagia são observados. Partindo desses episódios como gestos em continuidade com o discurso filosófico de suas obras, o presente trabalho pretende investigar de que modo os textos de Nietzsche articulam a simbologia do excremento, se inscrevendo em uma longa herança da cultura alemã, que, desde Lutero, a utilizou como estratégia crítica. Por fim, o artigo discutirá a pertinência de um *ethos* que atravessaria esses textos a partir da apropriação da imagem dos cínicos e de seu complexo tratamento do problema dos dejetos humanos.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Coprofagia. Cinismo. Estratégias narrativas.

## ABSTRACT

Between January 1889 and March 1890, Nietzsche is admitted in Jena's psychiatric hospital. By this period, according to the medical record, several coprophagy episodes are noted. Following these episodes as gestures in continuity with the philosophical discourses of his works, this paper intends to investigate in which way Nietzsche's texts articulate the symbology of excrement, inscribing themselves within a long heritage in German culture, that, since Luther, utilized it as a critical strategy. Finally, the paper will discuss the pertinence of an *ethos* that would cross these texts from the appropriation of the image of Cynics and their complex treatment of the issue of human dejects.

**Keywords:** Nietzsche. Coprophagy. Cynicism. Narrative strategies.

---

\* Doutor em Filosofia e professor da UERJ.

“Agora eu queria que os vermes iluminassem.  
Que os trastes iluminassem”.

Manoel de Barros, *Teologia do traste*

## Nós, que não somos Gustav Krug

Desde muito cedo – mas talvez não tão cedo quanto seu autor teria gostado – a obra de Nietzsche foi interpretada por seus leitores de acordo com uma de suas exigências mais enfáticas: seu apelo simbólico. O horizonte imagético-conceitual que atravessa seus textos e, em última análise, fornece a unidade de obras como *O nascimento da tragédia* e, mais fundamentalmente, *Zarathustra*, já não passava despercebido, por exemplo, para Lou Salomé, que, em seu livro de 1894, interpolando suas memórias dos anos de convivência com Nietzsche com uma tentativa de interpretação global de seus textos, assinalava muito nitidamente a questão.<sup>1</sup> No entanto, isso não impediu que duas passagens fortemente carregadas de simbolismo, de certo modo enigmáticas, escritas no final da década de 1860, permanecessem relativamente pouco conhecidas.

A primeira delas é um fragmento anotado em um caderno de sua época de estudante em Leipzig, entre o final de 1868 e o começo de 1869:

O que eu temo não é a forma assustadora [schreckliche Gestalt] atrás de minha cadeira, mas sua voz: também não as palavras, mas o terrivelmente desarticulado e inumano som dessa forma. Sim, se pelo menos ela falasse como os homens falam!<sup>2</sup>

Impregnada de uma imagética muito próxima da literatura fantástica e de terror do Romantismo alemão – de autores como E.T.A. Hoffmann ou Ludwig Tieck – ela foi identificada, algumas vezes, simplesmente como o sinal precoce e alucinatório da doença derradeira de 1889 (VOGEL, 1966, p. 317-318; BLUNCK, 1953, p. 218). A figura atrás da cadeira, delírio de uma mente adoecida, projetaria sua sombra sobre toda a obra de Nietzsche, o que corresponderia a dizer que ela projetaria a loucura sobre sua linguagem. Na contramão desse viés interpretativo, Markus Wilczek, em um recente e raro comentário, que não se limita a apontar a estranheza patológica dessa passagem, nota alguns aspectos relevantes para sua circunscrição (WILCZEK, 2012, especialmente p. 116 e ss.). Em primeiro lugar, quanto à sua posição: trata-se de uma anotação em meio a esboços relacionados aos trabalhos filológicos de Nietzsche naquele período, o que lhe garante uma heterogeneidade de tipo muito específico. Sua excentricidade remete, assim, de algum modo, ao *filológico* que lhe serve de contraste – e se as passagens que a

<sup>1</sup> Cf., por exemplo, Andreas-Salomé (2000) p. 154, onde se afirma que mesmo os títulos das obras de Nietzsche nunca são casuais, mas, antes, “inteira e completamente imagens de uma disposição interior, inteira e completamente símbolos [ganz und gar Symbole]”.

<sup>2</sup> NIETZSCHE (1994, doravante citada como BAW, seguida do número do volume e da página), v. 5, p. 205.

cercam se dedicam a esclarecer a questão científica do estabelecimento do texto, ela, por sua vez, parece se deslocar, justamente, para o nível em que a síntese significativa não deriva mais de uma linguagem referencial, ou seja, ela insiste em se deslocar para o nível do simbólico.<sup>3</sup> Mas, além disso, ela será reverberada, mais de dez anos depois, no fragmento 249 de *Aurora*, onde a forma assustadora à espreita retorna, como uma companheira constante: “Quem está, portanto, só? – Aquele que teme não sabe o que é o estar-só: atrás de sua cadeira está sempre um inimigo [...]”.<sup>4</sup> Ora, à singularidade contextual e à sua irreduzível opacidade hermenêutica se soma, assim, a importância perene do texto. De algum modo, essa tríplice conjugação permitiu a alguns de seus leitores, como é o caso de Eric Podach, ainda na década de 1930 (PODACH, 1978), compreender seu caráter simbólico como mera ilegibilidade, como deficiência, e conduzir sua explicação ao terreno extra-textual da degeneração fisiológica. Considerando a obra como sintoma da loucura, essa interpretação teve de minimizar ou simplesmente rejeitar a importância da “forma de enigma [Räthselform]” com que Nietzsche identificou, em *Ecce Homo*, o destino de sua existência (KSA VI, 264). Evidentemente, para Podach, esse livro mesmo já estaria condenado como parte da tragédia anunciada da loucura (PODACH, 1978, p. 36-37). Em outra direção, recusando-se a promover a identificação entre os signos textuais e a evidência supostamente positiva dos *atos biográficos*, tanto Mazzino Montinari (1991, p. 49-50) quanto Wilczek (2012, p. 118 e ss.) sublinharam a importância da estratégia intrinsecamente discursiva do texto, que deixa, assim, de ser o efeito mórbido de uma personalidade sintetizadora e garantidora da possibilidade hermenêutica, e passa a ser a formulação de uma questão – ou de um desafio – lançado em direção a essa mesma possibilidade. A ideia que se desenvolve com esses autores é, portanto, a de que, se conduzirmos a positividade do texto para algo que estaria para além ou para aquém dele, algo como a vida, a patologia ou as tendências emocionais de Nietzsche, acabaríamos por apagar o texto em sua própria textualidade, apagando-lhe, também, ao mesmo tempo, o horizonte discursivo em que ele se inscreveria. Diante dessa incômoda e breve anotação, a pergunta mais importante não seria: afinal, o que *significa* a voz desarticulada dessa forma inumana? Mas, antes, como ela *significa*, como o inarticulado e o inumano são *construídos* textualmente, a que outros signos textuais eles reenviam, como eles organizam o espaço de uma *cena* hermenêutica?<sup>5</sup> É o estatuto discursivo em funcionamento nos textos de Nietzsche que se coloca como problema.

<sup>3</sup> Talvez seja possível pensar o quanto o esforço de *O nascimento da tragédia* se caracterizará pela junção desses dois elementos, do simbólico e do filológico, pelo hibridismo instanciado na figura do centauro, com que Nietzsche se referiu ao seu trabalho algumas vezes. De todo modo, não há, nos textos em que a passagem mencionada se insere, nada que anuncie essa futura convergência, que, de resto, não se sustentará por muito tempo.

<sup>4</sup> Nietzsche, 1999, (doravante citada como KSA, seguida do número do volume e da página), v. 3, p. 205.

<sup>5</sup> Não pretendo abordar em detalhes aqui a questão da cena como condição hermenêutica. Limito-me a remeter ao trabalho de Sarah Kofman, especialmente em *Nietzsche et la métaphore*, onde originalmente se buscou definir esse “pôr em cena [mise-en-scène]” não como um teatro de representações, mas como a criação – a ficcionalização – de um espaço geral de significações, onde todo sentido é uma performance. (Cf. KOFMAN, 1972, p. 51 e ss; 152 e ss).



Essa questão é ainda mais delicada em relação à segunda passagem enigmática anteriormente referida. Trata-se do trecho de uma carta, endereçada a Gustav Krug em 17 de novembro de 1869. Nele, Nietzsche se desculpa com seu amigo: “Isto apenas como esclarecimento sobre porque eu escrevo tão mal e tão pouco: o demônio da profissão [der Dämon des Berufs] está atrás da minha cadeira. E, antes que o diabo [der Teufel] me segure, o demônio [der Dämon] me segura”.<sup>6</sup> Se ainda podíamos questionar, contra uma interpretação insistente, o caráter autobiográfico da primeira passagem<sup>7</sup>, quanto à segunda, a própria constituição epistolar do texto nos impediria uma crítica tão direta. Afinal, não é sua própria vida que está sendo narrada por Nietzsche, e não, é, portanto, essa vivência que se impõe, de fora, ao texto, solapando, em sua insanidade indecifrável, o direito de ser lido como *texto*? Certamente, o amigo a quem essas palavras sombrias foram destinadas, o jovem Krug, teria de lê-las desse modo. Talvez ele pudesse mesmo resolver-lhes o enigma, completando os dados lacunares com a espessura de uma verdade existencial, de uma experiência diante da qual a *letra* seria apenas o *medium* do *biográfico*. Tudo isso é completamente admissível e legítimo, mas não nos impede de nos questionarmos se essa seria a única possibilidade de leitura diante da obra de Nietzsche. O que significa dizer: talvez não seja necessário conduzir o texto a um remetente, uma personalidade significadora e uma qualquer, que lhe serviria de causa eficiente, nem mesmo a um destinatário, que lhe serviria de causa final – pois, no final das contas, essas duas dimensões só podem emergir para nós – nós, que não somos os amigos de Nietzsche, que não podemos responder-lhe de volta – a *partir* do discurso textual. Se nos esforçarmos um pouco na contracorrente dos comentários mais usuais, poderíamos, sistematicamente, nos recusar a ocupar a posição de Krug ou de qualquer outro de seus inúmeros destinatários, em suas cartas, mas também em seus livros, em suas conferências, em seu ensino na cadeira de filologia clássica em Basileia. E, desse modo, a única existência de Nietzsche que nos interessaria seria aquela produzida pelo texto, sua existência discursiva.

Vemos, então, que essa posição de leitura tem consequências importantes relacionadas às passagens citadas. Pois, de certo modo, a opacidade conceitual da forma inumana e do demônio ameaçador que essas passagens conjuram não pode mais ser compreendida como deficiência, mas assumem uma positividade integral, ou seja, elas *funcionam integralmente* no contexto discursivo em que se inscrevem. Nesse caso, a reconstrução de seu sentido – que será, inevitavelmente, uma construção ficcional, embora sistemática (como um jogo) por parte do leitor – se constitui como um mapeamento não apenas dos conceitos, mas de um campo onde a dimensão conceitual, as estratégias retóricas, a interferência simbólica – os juízos, as hesitações e os enigmas – se determinam mutuamente.

<sup>6</sup> Nietzsche (1986, doravante citada como *KSB*, seguida do número do volume e da página), v. 3, p. 74.

<sup>7</sup> Wilczek (2012, p. 117) critica o fato de que os editores da *Historisch-kritische Ausgabe* da década de 1930, Carl Koch e Karl Schlechta, identificavam tão prontamente o fragmento dos cadernos de 1868-1869 como “uma anotação autobiográfica: sem dúvida escrita em grande excitação” (*BAW*, 5, 467). Por sua vez, Volker Ebersbach (2002, p. 199) afirma que o trecho da carta a Krug é capaz de promover uma “desmistificação” da passagem anotada no caderno de estudos de filologia um pouco antes, mas não especifica como esse processo desmistificador poderia ser entendido.

Dessa perspectiva, a “loucura” de Nietzsche, esse objeto disputado por médicos e filósofos – numa disputa que põe em jogo o próprio sentido da hermenêutica em geral – nada mais seria que o cruzamento de dois conjuntos que formam esse campo: por um lado, os discursos que associamos como *condição* ao nome Nietzsche, que derivamos dessa assinatura; por outro, aqueles que se organizaram *em torno* de seu nome: o discurso *do louco* e o discurso *sobre o louco*. A volumosa literatura médica que se produziu desde bem antes de 1889, reunida e discutida pelo exaustivo trabalho de Pia Daniela Volz (VOLZ, 1990, p. 311-509), os prontuários hospitalares, os artigos especializados, os debates nem sempre muito educados entre médicos, constroem diferentes biografias para Nietzsche: sífilis, neurose, meningite (VOLZ, 1990, p. 5-6) e, mais recentemente, meningioma ótico (SAX, 2003) e leucodistrofia (HEMELSOET *et. al.*, 2008) organizam diferentes narrativas comportamentais, ou mesmo profissionais e sociais em torno de sua história.<sup>8</sup> Ao assumir a irredutibilidade do campo discursivo, não desejo fornecer uma alternativa no mesmo registro dessas interpretações. Portanto, não pretendo revelar nenhuma *causa*, em quaisquer níveis. Mas, por outro lado, não se trata, igualmente, de, retomando um movimento iniciado por Georges Bataille em 1939, “comemorar” o “evento trágico da loucura” (BATAILLE, 1970, p. 546). Não bastaria, como Pierre Klossowski ou como Claudia Crawford, inverter o imperativo clínico, fazendo da loucura um elemento manipulado por Nietzsche na elaboração de sua lucidez (KLOSSOWSKI, 1978, p. 86) ou mesmo uma dissimulação intencional (CRAWFORD, 1995, p. 46)<sup>9</sup>. Nem a clínica nem a apologia de Nietzsche: em nenhum caso, o que procuro é uma interpretação *global* de sua obra, mas, antes, uma análise arqueológica de certos elementos formadores desse discurso de/sobre a loucura.

E é nesse contexto que o excremento pode ser lido como uma figura central. Se muitas passagens da obra de Nietzsche, associadas por uma recorrente tradição médico-filosófica ao diagnóstico de loucura, permaneceram reduzidas a uma deficiência significativa ou mesmo eclipsadas, esse abandono ainda é mais notável no que se refere aos episódios de coprofagia durante sua internação no sanatório de Jena, entre 18 de janeiro de 1889 a 24 de março de 1890.<sup>10</sup> Por pudor ou mero desinteresse – jamais saberemos – as anotações médicas relatando tais episódios quase nunca são abordadas por seus comentadores e biógrafos, e certamente nunca sob uma perspectiva sistemática. Isso não se deve ao fato de que se trataria de um evento biográfico menor, já que outros momentos da vida de Nietzsche de igual importância, com o mesmo número de registros discursivos disponíveis – como seu vegetarianismo (ASCHEIM, p. 112-113), suas dores de cabeça (JANZ, 1993, p. 129 e ss.) ou sua miopia (SHAPIRO, 2003, p. 39 e ss.) – receberam uma atenção

<sup>8</sup> Sobre a construção de narrativas em torno de Nietzsche no domínio literário, o artigo de Pia Daniela Volz, “Wahrsinn oder Wahnsinn? Nietzsche als Objekt belletristischer Begierde” (VOLZ, 2004) fornece um amplo material.

<sup>9</sup> Claudia Crawford radicalizaria a hipótese que é apenas uma desconfiança de Franz Overbeck que, tendo acompanhado de perto o desenvolvimento da doença de Nietzsche, confessa em suas memórias, publicadas em 1906 por Carl Albrecht Bernoulli: “De quando em quando, tendo observado a doença mental de Nietzsche em diferentes períodos, não pude me impedir de considerar, ao menos por um instante, que a terrível apresentação [grauenvollen Vorstellung] seria simulada” (OVERBECK, 1906, p. 214).

<sup>10</sup> O prontuário médico de Nietzsche desse período é reproduzido integralmente em Volz (1990), p. 392-415.

relativamente muito maior. Mesmo Pia Daniela Volz, que analisa muito cuidadosamente cada um dos sintomas que formam o quadro clínico de Nietzsche ao longo de toda sua vida, não se refere a esse ponto senão de passagem. Portanto, a consideração desses discursos, em seu entrecruzamento com o modo como o próprio Nietzsche explorou os sentidos simbólicos, conceituais e retóricos da ideia de excremento e suas variantes ainda é um trabalho a ser feito. Ele nos permitiria compreender a coprofagia de Nietzsche como um texto, ou seja, reinscrevê-la no quadro extremamente complexo de sua *formação simbólico-discursiva*. Assim, quando o doente mental Friedrich Nietzsche, ex-professor de filologia e futuro epítome da geração pré-guerra, comer suas próprias fezes ou beber sua própria urina no quarto silencioso de um hospital de Jena, não é sua vida que interessa, mas toda a mitologia desse gesto e desse cenário, bem como sua ligação com a mitologia do excremento articulada a partir de uma longa herança cultural.

## Merda como princípio hermenêutico

É preciso, antes de tudo, que delimitemos os traços gerais dessa articulação histórica entre a simbologia escatológica e os imperativos interpretativos modernos.

O primeiro indício é o da *distância*, ou o mesmo de uma *recusa*. Todas as ocorrências de coprofagia de Nietzsche são apresentadas no prontuário médico de Jena de modo sumário, em oposição a outros sintomas, como seu apetite, seu sono, sua reação a visitas ou suas tentativas de conversa, que são detalhadamente anotados. Assim, na entrada do dia 3 de fevereiro de 1889, lemos apenas a frase “Esfrega-se com excrementos [Koth geschmiert]”, que será repetida em 1.º de abril seguinte (VOLZ, 1990, p. 395 e 398). No dia 5 de abril, “urina nas botas e bebe a urina”; no dia 18, “come excrementos”; nove dias depois, volta a se esfregar com fezes, o que acontecerá ainda algumas outras vezes até ser levado do hospital por sua mãe no final de março do ano seguinte (VOLZ, 1990, p. 398-399). Até essa data, Nietzsche continua, segundo seus médicos, bebendo ocasionalmente urina e água suja (VOLZ, 1999, p. 403-404, 410) e chega mesmo a deixar “excremento enrolado em papel na gaveta da mesa” (VOLZ, 1990, p. 404). No entanto, a casualidade dessas observações, que poderíamos atribuir, apenas em parte, à natureza do documento em que se inserem, é inversamente proporcional à ênfase com que o problema do excremento foi compreendido historicamente sob o viés hermenêutico. É verdade que, em termos clínicos, o sintoma coprofágico só começará a ser remetido de forma consistente à anamnese cerca de vinte anos depois dos episódios de Jena, quando Freud, em seu texto *Caráter e erotismo anal*, de 1908, propuser uma interpretação em termos de valores simbólicos (FREUD, 1976, p. 203-212). Mas, de todo modo, a brevidade acanhada das referências de Jena não nos deve enganar: ainda que não elaborada em termos estritamente técnicos no interior do discurso médico da época, a relação com o excremento possui uma importância bastante significativa na constituição da modernidade da cultura alemã enquanto *ethos*, especialmente em sua relação com o problema da *decifração*.

Não seria exagero mesmo considerar essa relação como *fundadora*. Desde muito cedo, o elo entre a autonomia da linguagem e a representação das fezes como signo da corrupção esteve presente em Lutero. Assim, o excremento estava asso-

ciado ao diabo, não pela sua maldade, mas pela sua insignificância, de tal modo que uma dupla atitude é exigida: o reconhecimento daqueles que atentam contra a palavra de Deus “como porcos”, ou seja, com o nariz e a boca imersos em suas próprias fezes (OBERMAN, 1988, p. 443) e o desmascaramento desse estatuto através de uma linguagem escatológica. Sob esse último aspecto, é fácil observar o quanto a obra de Lutero está atravessada por expressões consideradas por seus comentaristas como de baixo nível.<sup>11</sup> Diante do diabo, recomenda, por exemplo, um de seus textos, não devemos temê-lo, mas ridicularizá-lo, conduzi-lo, pela linguagem, à sua própria natureza, revelando, portanto, o artifício de suas mentiras, as trocas de valores de suas imprecações ou de sua sedução. Lutero se dirige ao diabo no tom vulgar e zombeteiro de um alemão caricaturisticamente popular: “Veja como ele se cobriu de merda [Sehet wie hat sich der beschissen]”, “Agora a coma [Das frisstest]!” (OBERMAN, 1988, p. 443). As dimensões linguística e ética passam a convergir a partir desse ponto: a evocação do excremento, essa evocação ela mesma excremental, escatológica, serve de instrumento para a revelação e renovação dos valores, de sua ordem real e dos jogos de ilusão que eles podem carregar consigo.<sup>12</sup> Para voltarmos a Freud, a erótica dos excrementos – que, em termos discursivos, se manifesta precisamente no caráter simbólico da psicanálise como disciplina estrangeira no horizonte técnico da medicina do começo do século XX – supõe uma reavaliação fundamental. Referindo-se à constante associação entre a matéria fecal e objetos de valor como o dinheiro, Freud nota: “É possível que a contraposição entre aquilo que o homem conheceu de mais valioso e aquilo que ele recusou como o mais desprezível tenha levado a essa identificação específica entre o ouro e as fezes” (FREUD, 1976, p. 208). Entre o verdadeiro e o falso, ou entre o *Wertvollsten* e o *Wertlosesten*, todo um jogo de representações se estabelece de modo muito completamente diverso daquele que considera a matéria fecal como a ausência de sentido, o resto ou o expurgo do pensamento. O que uma certa tradição escavada no interior da modernidade anuncia é o potencial crítico dessa matéria elaborada na linguagem, sua possibilidade de ser instrumentalizada como parte dos projetos de *transvaloração*, de *Umwertung*, que caracterizaram o domínio do moderno, de Lutero a Freud, de Rabelais a Nietzsche. Entre esses autores, evidentemente, não há nenhuma linha reta, mas, antes, a contínua reconfiguração de um quadro ou de uma cena hermenêutica. Desse ponto de vista, para que a psicanálise possa ter enxergado na associação erótica do ouro com as fezes um *princípio de leitura*, era preciso que ela se localizasse em um solo epistemológico que tornava possível, também, a *Dulle Griet*, de Brueghel. Nessa pintura de 1562, no quadrante superior direito, nos deparamos com a forma híbrida que, de costas, com uma concha inserida em um orifício aberto onde seriam suas nádegas, deixa cair uma grande quantidade de moedas, que camponeses, logo abaixo, se esforçam para juntar.

Esse mecanismo de inversão – patológico ou hermenêutico – foi exatamente o que escapou – e talvez não pudesse ser de outro modo – aos médicos de Jena diante do filósofo-coprófago. Produtores de um texto atento apenas para o problema da *identidade*, e não de seus processos de construção e tensionamento,

<sup>11</sup> É interessante notar que, como mostra Heiko Oberman, essas vituperações escatológicas por parte de Lutero foram, algumas vezes, consideradas o sinal de seu envelhecimento (OBERMAN, 1988, p. 438).

<sup>12</sup> Sobre a importância fundadora da ética da linguagem em Lutero, cf. LEMOS, 2009.

esses médicos emergem, assim, em seus discursos, como a antítese de uma dinastia crítica na qual Nietzsche procurou se inserir ao mesmo tempo em que a inventava. Tal dinastia não tem propriamente relação com algo da ordem do *espírito alemão*, e não considero suficientemente rigorosa a hipótese de uma tendência natural geral dos alemães de lidar diretamente com o escatológico (Cf., por exemplo, ROLLFINKE, 1986, p. 8). Mas seria plausível se colocar a seguinte questão: em que medida esse elemento foi solicitado na consolidação intermitentemente inacabada – enquanto *crítica* – dos mecanismos de autorepresentação na Alemanha moderna? E ainda: que posição Nietzsche ocuparia nesse contexto?

Com relação à primeira pergunta, um trabalho muito maior do que aquele que posso empreender aqui seria exigido; e, me limito, portanto, a apresentar algumas ideias esquemáticas.

Como se pode supor, o vocabulário do alemão moderno possui um número bastante razoável de termos para representar os excrementos, de acordo com a estratégia retórica e a simbologia a que estão associados. O verbo utilizado por Lutero na passagem citada acima, por exemplo, *beschiessen*, que no século XVI é o particípio passado de *bescheissen*, sublinha a vulgaridade do objeto, como aponta o dicionário dos irmãos Grimm (GRIMM, 1854, verbete BESCHEISZEN). O termo *bescheissen* ou *bescheissen* guarda uma significação ainda mais importante para a questão de que se trata aqui. Originalmente, a expressão, considerada extremamente grosseira, significava, literalmente, algo como “cagar sobre”. Lutero explorou em muitos lugares esse sentido, acompanhando, inclusive, alguns de seus textos com imagens que o duplicavam, como é o caso, por exemplo, da gravura feita por Lucas Carnach, o Velho, intitulada “Adoratur Papa Deus Terrenus”, onde um soldado defeca sobre a tiara do papa (KASTNER, 1982, p. 292). Mas, além disso, já no final do século XV, a variante *Beschiss* era utilizada em referência a alguma *trapaça*, alguma artimanha maliciosa, frequentemente associada a dinheiro (SCHMIDT, 2004, p. 109). É possível, portanto, esboçar a genealogia da relação entre o excremento e o par verdadeiro/falso em termos lexicais, ou, mais precisamente, em termos de uma história semiológica, a partir de um vocábulo certamente desagradável para um domínio intelectual específico – o que o torna, desse modo, explicitamente vinculado à estratégia performática do discurso em que se insere.

Nietzsche muito raramente foi tão explícito nesse sentido quanto Lutero. A única exceção talvez seja a ocorrência do verbo *scheissen* em um verso escrito durante a redação de *À gaia ciência*. O verso integra um poema enviado de Gênova a Heinrich Köselitz em 17 de fevereiro de 1882 (cf. KSB VI, 171), e nas três primeiras estrofes lemos:

O gelo escorregadio é um paraíso  
para aqueles que sabem dançar.  
Se não queres esgotar os olhos e o sentido,  
também corra atrás do sol na sombra.  
Não tão generoso! Somente cães  
cagam a toda hora.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> No original: “Glattes Eis ein Paradeis/ Fuer Den der gut zu tanzen weiss./ Willst Du nicht Aug und Sinn ermatten/ Lauf auch dem Lichte nach im Schatten/ Nicht zu freigebig! nur Hunde/scheissen zu jeder Stunde”. A carta a Köselitz é uma das poucas datilografadas por Nietzsche na máquina de escrever que ele

É significativo, no entanto, que justamente a terceira estrofe tenha sido suprimida da versão reorganizada do poema, de que Nietzsche se serviu como prelúdio de *A gaia ciência*.<sup>14</sup> Mas esse pudor certamente não projeta seu silêncio sobre a questão do excremento. O que se opera, antes, é um desvio retórico, através de dois termos que, embora não tão vulgares – e, talvez, por isso mesmo – reformulam essa questão sob a luz de uma certa dignidade vernacular: *Koth* e *Dreck*. Ambos se apresentam como alternativas bem mais aceitáveis que o *Scheissen* luterano para o gosto literário da época (GRIMM, 1854, verbetes KOTH e DRECK), significando não apenas *excremento*, mas também *esterco*, e de uma perspectiva mais ampla, *lama* ou sujeira em geral. Em algumas passagens de sua correspondência, é dessa amplitude enviesada que Nietzsche parece lançar mão, como, por exemplo, na carta de 7 de novembro de 1873, quando narra a Carl von Gersdorff uma visita a Bayreuth, onde teria caminhado “na lama, na neblina e na escuridão [in Dreck, Nebel und Dunkelheit]” (KSB IV, 175). De modo semelhante, o termo *Koth* aparece em carta à mãe, em 25 de março de 1876 (KSB V, 143). Mas em 3 de dezembro de 1874, o termo ganha um significado preciso, ao ser qualificado por um adjetivo: em função das chuvas de inverno, Nietzsche reclama, com sua mãe, a respeito do fato de ter de caminhar em meio a “fezes suínas [schweinishen Koth]” (KSB IV, 278).

É verdade que, tanto *Koth* quanto *Dreck* são palavras que, quando empregadas, neutralizam, em alguma medida, o coeficiente performático do *confronto*, absolutamente central no uso da linguagem de Lutero em relação às fezes. A legitimidade que ambas alcançam no contexto discursivo científico e cultural da modernidade depende exatamente dessa transformação, no interior de uma certa tradição, do sentido crítico de seu uso: purificado do insistente anti-intelectualismo luterano, o excremento pode, enfim, encontrar seu lugar nas páginas dos livros e nas conversas familiares. Uma rápida olhada nos títulos das obras disponíveis desde o século XVI, bem como nas memórias e correspondências da época que sobreviveram, bastaria par nos convencer da consolidação – concomitante à simbologia protestante, combativa, do excremento, é verdade – de um terreno no qual os dejetos são investidos pela objetividade técnica. Como lembra Petra ten-Doesschate Chu,

especialmente após a emergência do positivismo no século XVIII, cientistas, incluindo médicos, biólogos e antropólogos, desenvolveram um atitude crescentemente racional em relação à urina e às fezes (como matéria alimentar, ou seja, como matéria orgânica que foi submetida a uma complexa transformação química) e aos processos de eliminação (como funções naturais biológicas às quais muitos ritos culturais estão associados. (CHU, 1993, p. 41).

---

havia ganho de sua irmã em fevereiro de 1882 (GÜNZEL, 2009, p. 9).

<sup>14</sup> Cf. KSA III, 356. A primeira e a segunda estrofe do poema enviado a Köselitz são invertidas e passam a constituir, assim, respectivamente, as estrofes 13 e 12 do prelúdio de *A gaia ciência*. A estrofe suprimida aparece também como um fragmento póstumo da mesma época (cf. fr. 19 [6], KSA IX, 675). É interessante que, nesse fragmento, o verso é apresentado como uma fala do cético Tímon de Fliunte, discípulo de Pirron. Como veremos adiante, Nietzsche buscou, muitas vezes, na filosofia antiga, a referência ético-linguística que fazia da associação entre os valores sociais e o excremento um princípio.

Somente nesse distanciamento pós-iluminista, que ainda nos é tão familiar, é que o excremento é recuperado como signo do humano: não mais a marca do engodo demoníaco, mas o índice da dimensão antropológica da existência. Um exemplo bastante claro dessa transformação é o enorme sucesso obtido por um pequeno livro, escrito pelo médico, poeta e teólogo Christian Franz Paullini e publicado em 1696. Seu título é revelador: *Heilsame Dreck-Apotheke, a Saudável farmácia de excrementos*, e seu subtítulo presta todos os esclarecimentos quanto ao que se deve esperar de seu conteúdo: “como se pode, com excrementos e urina [Koth und Urin], bem e eficientemente curar a maior parte das doenças e males”. A obra, curiosamente, tem como prólogo um poema, que, em uma instável linguagem pré-Hochdeutsch, começa com um louvor à palavra de Deus (“Die Bibel, darin Gott sein A und O geschrieben hat [...]” e termina com uma ode à contemplação das fezes, que garantem ao homem a compreensão de sua posição no universo (“Es kann der blosse Dreck die Ewigkeit dir geben/ So dass man deines Staubs mit Ehren stäts gedankt”) (PAULLINI, 1847, p. 9-10). Entre os muitos remédios sugeridos, encontra-se a recomendação de se esfregar fezes de coruja no peito, nos casos de melancolia grave, ou mesmo, como alternativa para o mesmo mal, a inalação de esterco de boi, desde que este tenha sido alimentado somente com pasto (PAULLINI, 1847, p. 40-41). De fato, há uma certa distância entre o uso medicinal das fezes e a coprofagia pura e simples, mas não é justamente essa distância que o filósofo-coprófago parece perveter? Pela supressão da distância, a tal ponto que a boca toca, enfim, o objeto que pertence, fisiológica e simbolicamente à outra extremidade, ao ânus, Nietzsche pode ter suprimido, a um só tempo, o místico e o clínico do discurso.

Em grande medida, o tratamento que Nietzsche dá à questão das fezes se encontra na convergência desses dois dispositivos críticos: aquele que, como em Lutero, a utiliza como referência de uma inversão dos paradigmas valorativos, e aquele que, como em Freud, reconstruiu essa questão a partir da economia surpreendentemente banal da existência humana. O que ambos têm em comum é o traço desmistificador que, por vias linguísticas muito distintas, eles alcançam. Entre um e outro, o caminho trilhado por Nietzsche é o da performance, mas também o de um diagnóstico. Como paciente, talvez ele tenha se tornado seu único médico – e seu único remédio. Não é a coprofagia o signo mais revelador da autosuficiência?

## O filólogo como cão

No contexto filosófico, o tratamento das fezes como problem moral não encontrou nenhum lugar mais sistematicamente explícito que entre os cínicos antigos. As inúmeras ocorrências desse tratamento, sobretudo em Diogenes de Sinope, testemunham um princípio de inversão, ou mesmo de *perversão* dos valores associados ao excremento naquela sociedade, formulado de tal modo que pode ser lido como o princípio cínico por excelência. De um modo geral, o lugar das fezes nessa cultura está circunscrito pelo domínio de moralidade do *privado*, por oposição ao *público*. Defecar constitui, desse modo, o ato mais fundamentalmente íntimo, um segredo que se mede não pelo valor que ele guardaria consigo,

mas pela exigência de se ocultar esse gesto do olhar da *polis*. A economia negativa em que o ato da defecação está envolvido instaura, portanto, uma ética do pudor que insiste em apagar do domínio do *político* os traços do *biológico*, assegurando a ordem que está fundada nessa distinção ética irreduzível, entre a vulgaridade do animal e a reflexividade do homem. Por isso, todo cruzamento dessa fronteira se caracteriza como uma abertura para a *desmedida trágica*: quando Cassandra é apresentada no *Agamemnon* como “uma leoa bípede”, que se deita com o “lobo” Egisto, os limites são duplamente transpostos – pelo hibridismo monstruoso dessa forma e pela ligação proibida entre as espécies (ÉSQUILO, v. 1257, 2004, p. 190-191 e o comentário de BERNARD, 1986, p. 242).

Uma tal cartografia do *público* e do *privado*, do *humano* e do *animal*, impõe uma rígida axiomática das fezes, na qual seu aparecimento é sempre pensado sob o signo funesto da desgraça. Aqueles que ignoram essas fronteiras, que tornam presente o objeto que se define pela exigência de seu eclipse, devem sofrer as consequências da lei, e, assim, serem reinscritos na ordem social. Talvez o caso de Cinésias, poeta do século IV a. C., seja o mais claro nesse sentido. A tradição remete sua condição física miserável, o fato de que era acometido por uma doença interminável e por pústulas que a tornavam visíveis aos olhos de todos, à punição por um gesto destemperado – o de ter, visando zombar das convenções religiosas, defecado na estátua de Hécate (MIKALSON, 1983, p. 104). Sua culpa só é expiada na medida em que seu gesto se transforma em símbolo dos interditos do excremento, e isso justamente na medida em que, como informa uma certa dinastia de comentadores, ele passa a sofrer de uma incontinência intestinal humilhante, que o colocava à margem da *ágora* (KIDD, 2014, p. 92). A imagem de Cinésias funciona, assim, como paradigma no interior de um quadro ético bastante preciso – e se Aristóфанes e outros poetas fizeram dela um uso cômico, isso se deu nos limites seguros da *katharsis* dramática.

No extremo oposto desse quadro, o cínico repete o desprezo fisiológico contra os deuses, mas, por não se tratar aí de um simples deboche, de um capricho impensado e desmedido, por associar esse desprezo à escolha filosófica e rigorosa de um *ethos*, ele alcança uma legitimidade que o poeta zombeteiro não poderia ter.<sup>15</sup> Alguns testemunhos dão conta das críticas irônicas que Diogenes de Sinope dirigiu a estátuas de divindades erguidas por homens que considerava ímpios. Suas convenções religiosas, olhadas de perto, se mostravam, desse modo, inteiramente falsas (Diogenes Laertios, VI, 60 e VI, 67, *apud* PAQUET, 1992, p. 91 e 96).<sup>16</sup> Como aponta Marie-Odile Goulet-Cazé, essa recusa da adoração, que identifica a imagem do deus com a vaidade dos homens, assinala a irreduzibilidade da imanência da condição humana:

No total, Diogenes não é, portanto, um ateu militante que gostaria, a todo custo, de extirpar da cabeça de seus contemporâneos a ideia de deus;

<sup>15</sup> É verdade, contudo, que muitos testemunhos antigos também associam o deboche do cínico à causa de sua ruína, recuperando, assim, o tema da expiação do erro de Cinésias. É o caso de Diogenes de Sinope, o filósofo-cão, que, pelo seu comportamento animal, teria morrido em função de uma ferida causada por cães com quem disputava comida (Diogenes Laertios *apud* PAQUET, 1992, p. 101).

<sup>16</sup> Uma atitude semelhante é atribuída por Estobeu a outro cínico, Crates de Tebas (cf. Estobeu, citado em PAQUET, 1992, p. 139).



simplesmente, ele constata que essa ideia, que não encontra prova, nem na experiência, nem na razão, é contraditória em relação à apatia que ele mesmo deseja para o homem. Assim, ele se contenta em professar um agnosticismo de boa estirpe, que o leva a colocar o conceito de divindade entre parênteses, e a engajar os outros sobre a via de uma felicidade construída pelas mãos do homem, sem o recurso a uma transcendência qualquer, que se arriscaria a não ser senão uma ilusão entre tantas outras (GOULET-CAZÉ, 1992, p. 15).

Não se trata de militância, de uma reflexividade de tipo socrático-platônica – tão enfaticamente rejeitada por Diógenes – justamente porque a única lição que o cínico pode legar é sua vida. O cínico não tem discípulos no mesmo sentido que Sócrates, e, portanto, sem o perigo de uma pedagogia, não corre o risco de ser julgado como no caso daquele. Além disso, a rejeição da imagem dos deuses é a rejeição da norma fundada no transcendente, e o recurso ao corpo, ao fisiológico, passa a ser um instrumento privilegiado dessa recusa. Não existem notícias de que Diógenes ou outro cínico tenham repetido identicamente o gesto de Cinesias, defecando em estátuas, mas, de algum modo, ele é retomado em muitas ocasiões, nas quais as excreções físicas são dirigidas às normas sociais. É assim que, tendo sido proibido de escarrar em uma casa para a qual havia sido convidado, ele o faz abundante e ruidosamente sobre o rosto de seu dono, dizendo que não havia podido encontrar pior escarradeira (Diógenes Laertios, VI, 32, *apud* PAQUET, 1992, p. 77). Ou quando, diante daqueles que lhe atiravam ossos, como uma maneira de escarnecerem de sua imagem de cão, ele urina sobre eles (Diógenes Laertios, VI, 46, *apud* PAQUET, 1992, p. 84). Mas, talvez, o exemplo mais interessante – ou, ao menos, o mais surpreendente – do uso do excremento como instrumento crítico por parte de Diógenes, seja aquele narrado por Dion Crisóstomo. Após um longo discurso sobre Hércules, Diógenes teria interrompido suas palavras, agachado, e, diante de seus ouvintes, defecado (Dion Crisóstomo, *Discursos*, VIII, 36, *apud* PAQUET, 1992, p. 240-241). Ora, no horizonte de interpretação do cinismo como uma estilística existencial, na qual se faz da “forma de existência uma maneira de tornar visível, nos gestos, no corpo, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de se viver, a verdade mesma” (FOUCAULT, 2009, p. 159), não há propriamente uma interrupção: a defecação de Diógenes é a continuação, ou, antes, o corolário de seu discurso. Ocorre aqui um deslocamento radical: não apenas o excremento se insere como elemento perturbador da ordem social, mas ele a perverte por inteiro. Estabelecendo uma continuidade com a dimensão mais definidora da *polis*, ou seja, a linguagem, o discurso, ele passa a funcionar como seu único horizonte de sentido possível. O que significa dizer, de outro modo, que o performático vem embaralhar as regras da hermenêutica, colocando-se no seu lugar. Essa rejeição filosófica do modelo interpretativo fundado na convenção da linguagem é absolutamente incontornável em Diógenes e no cinismo, de modo geral. Encontramos esse modelo a ser rejeitado no *Onirocriticon*, de Artemidoro, que supõe a possibilidade de decifração dos signos dos sonhos pelo seu sentido convencional na simbologia social. Assim, quando alguém sonha que come seus próprios excrementos com pão, é porque há uma culpa oculta – como na diarreia incontinente de Cinesias, o excremento que se devora em sonho revelaria “o peso da vergonha” (ARTEMIDORO, 2009, p. 256). Ora, é precisamente

desse peso que Diogenes pretende libertar-se: estamos muito ocupados em interpretar nossos sonhos quando sequer compreendemos nossa vida em vigília (Cf. Diogenes Laertios, VI, 43, *apud* PAQUET, 1992, p. 82).

Todas essas prerrogativas críticas do cinismo eram, sem dúvida, bastante conhecidas por Nietzsche, e sua retomada frequente como referência, ao longo de toda sua obra, caracteriza um sinal importante do modo como ele procurou incorporar, com maior ou menor reserva, tais prerrogativas aos seus projetos ideológicos e filosóficos. Dois exemplos nos informam sobre essa insistência. O primeiro é constituído por algumas passagens da segunda *Consideração Extemporânea, Sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida*, de 1874. Nelas, Nietzsche explora a figura do cínico como um juiz da cultura: ele é aquele que, atento à imanência da vida, considera o presente como o solo mesmo de sua existência (KSA I, 250), e a opõe à falsificação moderna do cinismo, que faz do presente um alibi para pensar a história e o passado a partir de suas necessidades técnico-pragmáticas (KSA I, 312). O segundo exemplo é tardio: cerca de quinze anos depois do primeiro, em *Ecce Homo*, o cinismo é apresentado simplesmente como “o que de mais alto pode ser alcançado na Terra” (KSA VI, 302).

Entre esses dois extremos, portanto, o que se atesta é algo mais específico que um interesse perene: o cinismo surge, ao longo da obra de Nietzsche, como um critério, ou antes, uma categoria analítica através da qual a genealogia do pensamento filosófico pode ser feita.<sup>17</sup> É como categoria histórica, exatamente, que ele pôde ser modulado de acordo com os diferentes interesses das diferentes fases da escrita de Nietzsche. Assim, se, até certo momento, há uma recorrente tentativa de distinguir o verdadeiro do falso cínico é porque essa antinomia duplica a distinção entre os antigos e os modernos que está na base da crítica à cultura desse período. Há mesmo, nesse sentido, uma certa ambiguidade do termo *cínico* e seus adjacentes, muitas vezes sendo utilizados para qualificar negativamente um *ethos*. É o caso, por exemplo, do aforismo 275 do primeiro livro de *Humano, demasiado humano*, de 1878, onde o cínico é comparado ao epicurista, de tal modo que este “utiliza sua cultura [Kultur] superior para tornar-se independente da opinião dominante”, enquanto aquele “permanece apenas na negação” (KSA II, 277).<sup>18</sup> Entretanto, a superação dessa ambivalência, nítida na afirmação de *Ecce Homo* referida acima, começa a se preparar já entre 1882 e 1883. No aforismo 368 de *A gaia ciência*, a crítica “fisiológica” à estética wagneriana é articulada desde a perspectiva da posição cínica – o fragmento, afinal, intitula-se *Fala o*

<sup>17</sup> É interessante notar que esse tratamento em relação ao cinismo é adotado por Michel Foucault, em seu último curso no Collège de France, intitulado *A coragem da verdade*. No final da aula de 29 de fevereiro, Foucault informa aos seus alunos: “Gostaria de fazer um desvio e tentaria mostrar-lhes porque e como o cinismo não é, simplesmente, como frequentemente se imagina, uma figura um tanto particular, singular e finalmente esquecida na filosofia antiga, mas uma categoria histórica que atravessa, sob formas diversas, com objetivos variados, toda a história ocidental. Há um cinismo que é incorporado com a história do pensamento, da existência e da subjetividade ocidentais. É um pouco desse cinismo transhistórico que eu gostaria de evocar na próxima aula” (FOUCAULT, 2009, p. 161).

<sup>18</sup> Um outro sinal das reticências de Nietzsche em relação aos cínicos aparece no aforismo 256 do segundo livro de *Humano, demasiado humano*, intitulado *Aviso aos desprezados*: “Quando alguém decaiu inconfundivelmente na estima dos homens, deve-se agarrar fortemente com os dentes ao pudor nas relações: se não, revela aos outros que também decaiu em sua própria estima. O cinismo nas relações é um sinal de que o homem na solidão consigo mesmo se trata como cão” (KSA II, 490).

cínico (KSA III, 616-618). E aqui é preciso compreender exatamente a especificidade desse ponto de vista: ao conduzir a música de Wagner aos efeitos que ela produz sobre seu corpo, seus pés, seu estômago, seu coração, sua circulação, e, enfim, seu intestino (KSA III, 617) Nietzsche atualiza o velho tema do cínico Diógenes, que, segundo o testemunho de Diogenes Laertios, havia zombado de um músico justamente sublinhando o efeito físico que ele causava em seus ouvintes (cf. Diogenes Laertios *apud* PAQUET, 1992, p. 85).

Essa categorização do cínico como paradigma crítico resulta, de fato, em um espectro muito amplo de consequências metodológicas que subjaz à boa parte da obra de Nietzsche, de modo que resistem analogias importantes entre o cinismo e certos problemas fundamentais de sua filosofia: Heinrich Niehues-Pröbsting (1996) assinalou nesse âmbito, por exemplo, as questões do estilo, da ascese e da veridicção, enquanto Robert Bracht Branham (1996) apontou para os problemas do exílio como modo de vida, para o agnosticismo e para a comicidade como estratégia narrativa. Todos esses aspectos se encontram conjugados na constituição de um *modo de vida* como posição filosófica, que vai se tornando progressivamente mais consistente ao longo da década de 1880, mas que havia começado a se desdobrar muito antes. Na verdade, o cinismo é uma referência constante naquilo que poderíamos denominar como a *formação filosófica* de Nietzsche. Seu contato com Diogenes, Antistenes, Menipo, Diocles e outros autores que incorporam o movimento tem início no contexto dos estudos filológicos que Nietzsche empreendeu desde 1868, ainda como estudante de filologia clássica em Leipzig.

É em meio às investigações sobre as fontes de Diogenes Laertios que Nietzsche encontra os testemunhos relacionados a Diogenes (BAW III, 222, 250, 255), Menipo (BAW V, 108-109, 112-119) e Dioclés (BAW V, 75-77, 141-144, 147-148). É extremamente significativo que, mesmo sob o domínio extremamente técnico da análise filológica, os cínicos tenham sido associados, já então, ao problema do *ethos* da filosofia, que se mostraria central no projeto de crítica à cultura dos anos seguintes. É nesse sentido que podemos compreender como Antistenes aparece como o duplo de Schopenhauer, em um fragmento anotado em 1868 em seu caderno de estudos: "Antistenes somente tinha o desejo da ausência de dor: como Schopenhauer" (BAW V, 118). Essa conjugação, por sua vez, reflete toda uma tentativa de síntese que será perseguida, pelo menos, até o momento de seu afastamento da cátedra de Filologia Clássica em Basileia; síntese entre o filológico e o ético, ou entre a hermenêutica e a performance. O afastamento de 1879 será acompanhado, portanto, por uma apropriação mais ampla dos elementos performáticos do cinismo. Ao menos dois desses elementos estão vinculados, direta ou indiretamente, à problemática do excremento e à cena da defecação pública de Diogenes:

1. *A função do testemunho de si.* O primeiro desses elementos está associado à ascese como *estilização*. Sabemos o quanto Diogenes de Sinope prezava um certo tipo de disciplina. Diz-se a seu respeito que, no verão, rolava na areia escaldante, enquanto, no inverno, se abraçava ao material frio das estátuas (Cf. Diogenes Laertios VI, 23, *apud* PAQUET, 1992, p. 73). Ora, não é algo semelhante que Alcebiades narra a respeito de Sócrates em seu discurso no *Banquete*? Sócrates enfrentava, afinal, o mais rigoroso inverno de pés descalços e vestido

com a mesma manta que trazia sempre consigo (cf. Platão, *Banquete*, 220b, 1972, p. 51). Mas se, por exemplo, Foucault (2009, p. 155-159) insiste tanto em distinguir a ascese cínica da ascese socrática, é porque nesta, a verdade do gesto é constituída para além dele, na virtude da alma, que lhe serve de fundamento hermenêutico, enquanto aquela faz desse mesmo gesto algo completamente imanente, através do qual a verdade se manifesta como performance, como “aleturgia” (FOUCAULT, 2009, p. 159). Em Diogenes, diferentemente de Sócrates, andar sobre as areias quentes representa uma ação que obedece à mesma lógica da defecação pública: trata-se da afirmação incontornável de que a vida nada mais é senão o confronto com o inesperado, para o qual a única forma de propedêutica seria o desprezo dos artifícios sociais, das peles e sandálias, mas também da economia do pudor. Consequentemente, a filosofia não é o estudo do *logos*, nem o remetimento à *ideia*, mas o testemunho da *physis*.

Em uma passagem de *Além do bem e do mal* frequentemente citada por seus cometadores – o aforismo 26 –, Nietzsche discute especificamente o ensinamento desse testemunho cínico, ao qual o “admirador do conhecimento [Liebhaber der Erkenntniss]” (KSA V, 45) deve prestar atenção. Sua lição é a da necessidade ética de se acostumar ao insalubre, de se misturar à parte mais “fétida [übelriechendste]” (KSA V, 44), que remedia o ascetismo do excesso de refinamento – e que, sem isso, é um falso refinamento. A única ascese legítima, a de Diogenes e a de Nietzsche em 1886, é a que insiste na premissa de que é preciso lidar com o humano, tornar-se alguém que não teme esse contato, que percorre todas as cores dos sentidos, que “esverdeia-se e encinzenta-se de nojo” (KSA V, 44). Mas o aforismo vai além desse ponto e reconhece uma exigência central do *ethos* cínico, a de tornar-se público. Assim, os cínicos

reconhecem em si mesmos o animal, o ordinário, a ‘regra’, e, contudo, têm aquele grau de espiritualidade e o comichão de ter de falar de si e de seus iguais *diante de testemunhas*: – algumas vezes rolam tanto entre livros quanto sobre seus excrementos. O cinismo é a única forma na qual a alma ordinária toca no que seria a honestidade, e o homem superior tem de abrir os ouvidos para todo cinismo mais grosseiro e mais refinado [...] (KSA V, 44).

Porque o ato filosófico é o testemunho do cruzamento da fronteira entre o público e o privado, não pode haver filosofia sem o olhar surpreso da *polis*. Sabemos o quanto Diogenes recorria a essa espetacularização, ao comer (cf. Diogenes Laertios, VI, 58, *apud* PAQUET, 1992, p. 90), se masturbar (cf. Diogenes Laertios, VI, 46, *apud* PAQUET, 1992, p. 84), e, por fim, defecar em praça pública – tudo de acordo com o mesmo princípio agonístico de sua performance. A ironia aqui é que o corpo disciplinado é, ao mesmo tempo, um “corpo ingovernável” (BRANHAM, 1996, p. 100): ele “é o instrumento ideal para o ataque dos cínicos à artificialidade e à falsidade dos códigos oficiais da vida civilizada” (*Idem*). Dar testemunho de si representa, aqui, fundamentalmente, atentar ao pudor (KRUEGER, 1996, p. 226). Quando, um pouco depois de ser levado por sua mãe do hospital psiquiátrico de Jena, Nietzsche sai nu pelas ruas da cidade, seria fácil reconhecermos nesse episódio – como, aliás, o fez Erich Podach (*apud* BENDERS & OETTERMANN, 2000, p. 760) – os indícios da degeneração mental. Mas, do ponto de vista da perfor-

mance, e apenas dela, talvez possamos reconhecer nesse gesto, antes, o despudor do cinismo. Tanto a cena da defecação pública de Diogenes quanto a “cena” da coprofagia de Nietzsche *dão testemunho* de uma inversão ética, em que o excremento assume seu valor crítico e, ao mesmo tempo, revela a competência crítica do defecador e, mais ainda, do coprófago, que diante dele, suspende as convenções valorativas e perde o nojo civilizatório de tudo o que é natural.

2. *A falsificação da moeda como procedimento genealógico.* O ultrapassamento das fronteiras entre o animal e o humano, entre a latrina e a ágora, também se constitui como o testemunho de uma suspensão dos valores. Mas mais do que isso: essa suspensão se dá sob o modo da sobreposição ou da confusão dos significantes. Não é por acaso que uma grande parte das anedotas sobre Diogenes ou Antistenes revelam seu gosto pelos trocadilhos. Esse deslizamento contínuo do signo, exercitado também de modo muito enfático por Nietzsche, está na base de uma constante crítica da *origem convencional do significado*. O famoso episódio em que Platão, após definir o homem como um bípede sem plumas, havia recebido de Diogenes um frango depenado como representante de sua definição (Diogenes Laertios, VI, 40, *apud* PAQUET, 1992, p. 81) é só um dos muitos exemplos em que a crítica se produz através da indicação do hiato entre o *logos* e o *ser*, entre a linguagem e a ontologia. Na verdade, é interessante notar que praticamente todos os confrontos entre Platão e Diogenes narrados pelos comentadores clássicos reproduzem esse conflito entre dois modos de compreender a filosofia: de um lado, o discurso do *ser*, do outro, o espetáculo inexplicável da *physis*. Trata-se, no caso dos cínicos, da substituição da *cena hermenêutica* pela *enenação*. Não devemos nos esquecer que o discurso sobre Hércules que antecedeu a defecação pública de Diogenes tratava, precisamente, do trabalho em que o herói havia limpado os estábulos do rei Áugias, retirando os excrementos venenosos de três mil cabeças de gado e ovelha, e que não era limpo há trinta anos (Dion Crisóstomo, *Discursos*, VIII, 35, *apud* PAQUET, 1992, p. 240). As fezes de Diogenes se caracterizam, assim, como o *deus ex machina* do teatro de seu discurso, parte de uma parafernália cênica que conjura os deuses apenas porque eles não estão mais entre nós. Esse *deus ex machina*, que a visão ainda excessivamente romântica de *O nascimento da tragédia* reconhecia como signo da decadência euripidiana-socrática do teatro grego (KSA I, 117), transforma-se aqui em *princípio discursivo*. Libertado da dialética entre aparecer e ser, o teatro filosófico assume e explora, enfim, sua ficcionalidade irremediável.

Aqui, não se trata apenas da *epoché* cética, mas da ficcionalização do natural na linguagem, ou seja, do apagamento contínuo da ontologia dos conteúdos valoráveis em sociedade. É por esse caminho que a simbologia do excremento encontra o problema metodológico da *falsificação*. Sabemos que uma das características definidoras da figura de Diogenes para as gerações que se seguiram a ele era o fato de ele ter falsificado a moeda grega, e, por isso, ter sido condenado ao exílio (cf. Diogenes Laertios, VI, 20, *apud* PAQUET, 1992, p. 71). Essa falsificação, no entanto, não tinha por objetivo enganar, através de um novo valor, inconspicidamente implementado. Mas, antes, o de revelar o engodo, o de solapar a possibilidade do estabelecimento de um sistema de valores. Como mostrou Suzanne Husson, ela pretendia

subverter o princípio mesmo da troca monetária. [...] Em uma cidade verdadeiramente cínica, o dinheiro não teria mais valor que ossos, ele deve ser deixado para a multidão de dementes, da mesma maneira que essa se ri com os ossos deixados para as crianças. Eis, portanto, um dos múltiplos sentidos que pode assumir o slogan cínico 'paracharattein to nomisma', 'falsificar a moeda', colocar a moeda corrente fora de circulação para introduzir uma falsa moeda, ela mesma sem valor, que subverte o princípio da moeda em si. (HUSSON, 2011, p. 107).

O desprezo pelos *nomoi*, pelas convenções, performatizado no episódio da defecação pública, se desdobra como desprezo pelos *nomismata*, pela moeda, no episódio de sua falsificação (BRANHAM, 2004, p. 174). O gesto é especialmente simétrico ao procedimento genealógico de Nietzsche: através dele, nenhuma nova crença é estabelecida – ao contrário do que pretendeu a leitura nazista de alguns de seus textos –, mas, ao contrário, é o espaço da imanência que se abre: "Quem descobre [entdeckt] a moral, descobre junto a insignificância de todos os valores [den Unwerth aller Werthe]" (KSA VI, 373). É preciso, portanto, que compreendamos mais pontualmente o movimento crítico da falsificação que se anuncia aqui. A nota acrescentada ao final da primeira dissertação de *Genealogia da moral* insiste sobre o "problema do valor" como a própria "tarefa" (KSA V, 289) de uma filosofia por vir. Mas ainda mais significativa nessa nota é a qualificação desse problema: antes de mais nada, ele precisa de uma "clarificação e de uma interpretação fisiológicas [physiologischen Beleuchtung und Ausdeutung]" (*Idem*). A condução de todos os valores à *physis* é a condução irônica, se não paradoxal, da linguagem ao incondicionado, e, portanto, ao inexprimível.

Mas dessa recusa emerge, também, um *ethos* positivo, na mesma medida em que a falsificação da moeda é, não apenas a rejeição da síntese operada pelo apagamento de sua efígie, mas a exigência de uma multiplicação de sentidos. Quando Diogenes se agacha para defecar diante de uma plateia tomada de surpresa, ele está autorizando, a cada um e a todos, a fazer o mesmo, da forma que bem entender – a perversão irrestrita de todos os valores, a conjugação do espaço puro do logos com o elemento imundo das fezes, se identifica, assim, à criação igualmente irrestrita de infinitos valores. Mikhail Bakhtin denominou esse procedimento geral de *rebaixamento* e fez dele o centro das estratégias literárias e simbólicas do realismo grotesco à época de Rabelais:

Rebaixar consiste em aproximar da terra, entrar em comunhão com a terra concebida como um princípio de absorção, e, *ao mesmo tempo*, de nascimento: quando se degrada, amortalha-se e semeia-se simultaneamente, mata-se e dá-se a vida em seguida, mais e melhor. Degradar significa entrar em comunhão com a vida da parte inferior do corpo [...]. A degradação cava o túmulo corporal para dar lugar a um novo nascimento. E por isso não tem somente um valor destrutivo, negativo, mas também um positivo, regenerador: é ambivalente, ao mesmo tempo negação e afirmação (BAKHTIN, 1987, p. 19).<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Cf. também Bakhtin, 1987, p. 325: "O rebaixamento é enfim o princípio essencial do realismo grotesco: todas as coisas sagradas e elevadas aí são interpretadas no plano material e corporal".

Já havia mencionado, há pouco, a importância do hibridismo nos procedimentos discursivos cínicos, no uso dos trocadilhos e na sobreposição dos espaços simbólicos. Vemos agora como esse *princípio de miscigenação* se vincula especificamente à exigência de autonomia que marca o *ethos* de Diogenes: o falsificador é um *criador* e um fomentador da *criação infinita*, e o *rebaixamento* é o procedimento através do qual toda ordem, inclusive a ordem formal, é suvertida. E é o próprio Nietzsche que, ainda em 1868, reconhece a contribuição formal da falsificação cínica. Analisando a obra e a vida do cínico Menipo, ele assinala a “duplicidade [Doppelheit]” que se anuncia na forma de seu discurso (BAW V, 118). E mais ainda: essa observação depende de uma tese mais geral:

Os cínicos também tiveram sua influência sobre a literatura grega: eles ousaram considerar, nela, a forma como *adiáphoron* [indiferente] e misturar os estilos; eles como que traduziram Sócrates para o *genus* [gênero] literário, reunindo em seu interior o núcleo da sátira e o deus. Tornaram-se, assim, os humoristas [Humoristen] da antiguidade. (BAW V, 118).

Como humorista, ou como *bufão*, o cínico se torna, enfim, o filósofo por excelência. Sua performance discursiva grotesca mistura o deus ao sátiro, o elogio sóbrio do herói ao cheiro fétido das fossas sanitárias. Como naquelas capelas que Sade, em seu *120 dias de Sodoma*, transforma em latrina (SADE, 1975, p. 187). Sabemos a importância dessa figura do humorista nos textos de Nietzsche da década de 1880. É o próprio bufão [Possenreissen] que ensina essa lição no prólogo de *Zarathustra*. Diz ele:

Odeiam-te os bons e os justos, e o tomam por seu inimigo e desprezador, odeiam-te os crentes da justa fé, e o tomam como perigo para a multidão. Tua sorte foi que riram de ti: e, de fato, falaste como um bufão. Tua sorte foi que te colocaste junto ao cão morto; enquanto te rebaixaste [erniedrigtest] assim, te salvaste por hoje. (KSA IV, p. 23).

Desa perspectiva, o coprófago não pode ser senão o mais rigoroso dos bufões. E se há, como procurei mostrar, uma ligação essencial entre o ato da defecação de Diogenes e o discurso que lhe antecede, seria possível, igualmente, pressupor uma certa continuidade entre a obra de Nietzsche e os episódios de sua loucura. Essa perspectiva de leitura, é claro, é completamente incompatível com as análises que remetem esses episódios ao fundamento patológico. Em seu lugar, ela se debruça sobre o patográfico em sua especificidade narrativa – como discurso, e, mais ainda, como performance discursiva. A coprofagia faria parte, portanto, desse teatro nietzscheano da transvaloração de todos os valores, pois a única forma que esse seu último projeto pode assumir é a da encenação. É uma encenação na qual o *incipit tragoedia*, como lembra *A gaia ciência*, não deixa de se deslocar, como algo “mau e meio malicioso” (KSA III, 346), em direção ao um *incipit parodia*.

## Referências bibliográficas

ANDREAS-SALOMÉ, L. *Friedrich Nietzsche in seinen Werk*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel, 2001.

- ASCHEIM, S. E. *Nietzsche's legacy in Germany 1890-1990*. London: University of California Press, 1994.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec/ Editora Universidade de Brasília, 1987.
- BATAILLE, G. La folie de Nietzsche. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1970.
- BENDERS, R. J. & OETTERMANN, S. (hrsg.). *Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*. München: Deutscher Taschenbuch, 2000.
- BERNARD, A. Les animaux dans la tragédie grecque. In: *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 12, 1986
- BLUNCK, R. *Friedrich Nietzsche. Kindheit und Jugend*. München/Basel: Reinhardt, 1953.
- BRANHAM, R. B., Defacing the Currency: Diogenes Rhetoric and the *Invention* of Cynicism. In: GOULET-CAZÉ, M.-O. & BRANHAM, R. B. (Ed.). *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Nietzsche's Cynicism: Uppercase or lowercase?" In: BISHOP, P. (Ed.). *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester: Camden House, 2004.
- CHU, P. T. Scatology and the Realist Aesthetic. *Art Journal*, v. 52, n. 3, 1993.
- CRAWFORD, C. *To Nietzsche: Dionysus, I love you! Ariadne*. New York: State University of New York Press, 1995.
- EBERSBACH, V. "*Lauter unsichtbare Gedankenkatrastrophe*" – Nietzsches tragische Anthropologie. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2002.
- ÉSQUILO. *Agamémnon*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.
- FREUD, S. Charakter und Analerotik. In.: *Gesammelte Werke*, vol. VII, Frankfurt am Main: Fischer, 1976.
- GOULET-CAZÉ, M. O. Les Cyniques et la 'falsification de la monnaie'. In: PAQUET, L. (Éd.), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Paris: Livre de Poche, 1992.
- GRIMM, J. & W. *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig: S. Hirzel, 1854, versão digitalizada pela Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Disponível em: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>. Acesso em: 25 de junho de 2014.
- GÜNZEL, S. Nietzsches Schreibmaschine. In: GÜNZEL, S. & SCHMIDT-GRÉPALY, R. (hrsg.). *Friedrich Nietzsche. Schreibmaschinetexte*, 3. Aufl., Weimar: Verlag der Bauhaus-Universität, 2009.
- HEMELSOET, D. et. al. The neurological illness of Friedrich Nietzsche. In: *Acta Neurologica Belgica*, n. 108, 2008.
- HUSSON, S. *La République de Diogène. Une cité em quête de la nature*. Paris: Vrin, 2011.
- JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche. Biographie*, 2. Auflage, München/ Wien: Carl Hanser, 1993.



- KASTNER, R. *Geistlicher Rauffhandel: Form und Funktion der illustrierten Flugblätter zum Reformationsjubiläum 1617 in ihrem historischen und publizistischen Kontext*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1982.
- KIDD, S., E. *Nonsense and Meaning in Ancient Greek Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1978.
- KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: payot, 1972.
- KRUEGER, D. The Bawdy and Society. The Shamelessness of Diogenes in Roman Imperial Culture. In: GOULET-CAZÉ, M.-O. & BRANHAM, R. B. (Ed.). *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1996.
- LEMOS, F. Lutero e a invenção da tradição erudita alemã. *Revista Índice*, v. 1, n. 1, 2009.
- MIKALSON, J. D. *Athenian Popular Religion*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1983.
- MONTINARI, M. *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin/New York: de Gruyter, 1991.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment. In: GOULET-CAZÉ, M.-O. & BRANHAM, R. B. (Ed.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1996.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*. Berlin/ New York: de Gruyter, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Werke und Briefe, Historisch-kritische Gesamtausgabe*. München: dtv, 1999.
- OBERMAN, H. Teufelsdreck. Eschatology and Scatology in 'Old' Luther. *Sixteenth Century Journal*, n. XIX, vol. 3, 1988.
- OVERBECK, F. Erinnerung an Friedrich Nietzsche. In: *Die neue Rundschau*, XVIIter Jahrgang der freien Bühne, erster Band. Berlin: Fischer, 1906.
- PAQUET, L. (Éd.). *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Paris: Livre de Poche, 1992.
- PAULLINI, C. F. *Heilsame Dreck-Apotheke*, erster Teil. Stuttgart: Verlag des Herausgebers, 1847.
- PLATÃO. *O banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural (coleção Os Pensadores), 1972.
- PODACH, E. F. *L'effondrement de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1978.
- ROLLFINKE, D. and J. *The call of human nature – the idea of scatology in Modern German Literature*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1986.
- SADE, M. *Les 120 journées de Sodome*. Paris: 10/18, 1975.
- SAX, L. What was the cause of Nietzsche's dementia?. *Journal of Medical Biography*, Volume 11 February 2003.
- SCHMIDT, J. Holy and Unholy Shit: the pragmatic context of scatological curses in Early German Reformation State. In: PERSELS, J. & GANIM, R., *Fecal Matters in Early Modern Literature and Art*. Hampshire: Ashgate, 2004.

SHAPIRO, G. *Archeologies of Vision. Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

VOGEL, M. *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*. Regensburg: Gustav Bosse, 1966.

VOLZ, P. D. *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990.

\_\_\_\_\_, Wahrsinn oder Wahnsinn? Nietzsche als Objekt belletristischer Begierde. In: *Nietzsche-Forschung*, n. 11, 2004.

WILCZEK, M. *Das Artikulierte und das Inartikulierte*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2012.

---

#### Sobre o autor

Fabiano de Lemos Brito. Professor Adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea da UERJ.  
E-mail: [fabianolemos@gmail.com](mailto:fabianolemos@gmail.com)

Recebido em 21/11/2018

Aprovado em 25/3/2019

#### Como referenciar esse artigo

BRITO, Fabiano de Lemos. Nietzsche coprófago. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 37-57, jan.-jun. 2019.

Cristiane Maria Marinho\*

# As contracondutas corporais na educação

Corporal counter-conducts in education

## RESUMO

O presente artigo, intitulado *As contracondutas corporais na Educação*, tem por objetivo mais amplo contextualizar a importância do corpo tanto no exercício do poder disciplinar e biopolítico, quanto nas atividades de resistência ao poder. Para tanto, a exposição foi dividida em dois momentos. O primeiro, *Disciplina e biopolítica: exercício dos poderes modernos e contemporâneos na condução de condutas*, caracteriza as especificidades desses poderes inserindo a explicação sobre a importância do corpo como elemento fundamental na condução de condutas. Da mesma forma, o segundo momento do artigo, *Educação e poder: condutas e contracondutas*, reflete sobre as possibilidades de resistência ao poder por intermédio da condução da vida como estética da existência, na qual a resistência passa necessariamente pelo corpo, bem como desenvolve essas possibilidades de contracondutas a partir da educação.

**Palavras-chave:** Corpo. Conduta. Contraconduta. Educação. Poder.

## ABSTRACT

This article, entitled *Corporal Counter-conducts in Education*, has as comprehensive objective, to put into context, the importance of the body, both in the exercise of disciplinary and biopolitical power, and the resistance activities to power. For this purpose, the presentation has been split in two instances. The first one, *Discipline and Biopolitics: the exercise of contemporary and modern powers in the handling of conducts*, features the specifics of these powers, inserting an explanation on the importance of the body as an essential factor in the handling of conducts. In the same way, the second instance of the paper *Education and Power : conducts and counter-conducts*, mirrors the possibilities of resistance to power

\* Doutora e professora da UECE.

through making aesthetics part of our existence, in which, resistance passes necessarily through the body as well as it develops those conduct possibilities, starting from education.

**Keywords:** Body. Conduct. Counter-conduct. Education. Power.

## Introdução

Muito se tem refletido, investigado e escrito sobre a educação enquanto reprodutora dos poderes disciplinar e biopolítico, bem como instituição voltada tão somente, ou de forma predominante, para a condução de condutas que visem à reprodução e manutenção desses poderes. Nesse contexto, o corpo assume importância fundamental, visto que é peça decisiva no exercício do poder contemporâneo, conforme Foucault.

O propósito do presente artigo, inversamente, visa refletir sobre as possibilidades de resistência ao poder a partir da educação e na educação, tendo o corpo como central na formação de contracondutas. Aqui, portanto, não se compreende que a educação esteja restrita somente à formação/condução de conduta obediente ao poder, mas também como contraconduta enquanto resistência ao poder.

Para tanto, o presente artigo, intitulado *As contracondutas corporais na Educação*, contextualiza a importância do corpo tanto no exercício do poder disciplinar e biopolítico, quanto nas atividades de resistência ao poder. A exposição foi dividida em dois momentos. O primeiro, *Disciplina e biopolítica: exercício dos poderes modernos e contemporâneos na condução de condutas*, caracteriza as especificidades desses poderes inserindo a explicação sobre a importância do corpo como elemento fundamental na condução de condutas. Da mesma forma, o segundo momento do artigo, *Educação e poder: condutas e contracondutas*, reflete sobre as possibilidades de resistência ao poder por intermédio da condução da vida como estética da existência, na qual a resistência passa necessariamente pelo corpo, bem como desenvolve essas possibilidades de contracondutas a partir da educação.

## Disciplina e biopolítica: exercício dos poderes modernos e contemporâneos na condução de condutas

Em 1975, Foucault concede uma entrevista ao jornal *Quel corps?* na qual fala sobre a relação poder e corpo. Dentre outras questões, o filósofo realça os pontos que seguem.

O filósofo afirma que o livro *Vigiar e punir* descreve um sistema no qual o corpo do rei é central. Essa sociedade do século XVII tinha no corpo do rei uma realidade política imprescindível ao funcionamento da monarquia. Já a República não tem no exercício do poder essa centralidade do corpo real, mas:

em compensação, é o corpo da sociedade que se torna, no decorrer do século XIX, o novo princípio. É este corpo que será preciso proteger, de um

modo quase médico: em lugar de rituais através dos quais se restaurava a integridade do corpo do monarca, serão aplicadas receitas, terapêuticas como a eliminação dos doentes, o controle dos contagiosos, a exclusão dos delinquentes. A eliminação pelo suplício é, assim, substituída por métodos de assepsia: a criminologia, a eugenia, a exclusão dos degenerados. (FOUCAULT, 1985, p. 145).

O corpo da sociedade substitui o corpo do rei, e esse novo corpo tem novos tratamentos para que permaneça saudável. Contudo, o corpo social constituído pela universalidade das vontades constitui, para Foucault, um fantasma, pois o corpo social não brota do consenso e sim do exercício da materialidade do poder sobre os corpos individuais.

Nesse sentido, o universo das relações de poder é extremamente complexo e foge a uma explicação dialética hegeliana. Ao mesmo tempo em que o poder liberta, ele aprisiona o corpo, e este corpo aprisionado, porém consciente de si próprio, reivindica a libertação. Assim,

O domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isso conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados sobre o corpo sadio. Mas, a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação, de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo por que ele é atacado... o poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo. (FOUCAULT, 1985, p. 145).

Basta recordar o medo das instituições do corpo social (médicos, políticos) com as ideias que vão contra os interesses do poder: união livre, aborto, por exemplo. Dessa forma, o poder não vacila, ele se recompõe e investe em outros lugares numa batalha que não cessa.

Nessa batalha há todo um desenvolvimento estratégico de movimentos entre dois adversários. Foucault exemplifica essa luta com o autoerotismo. O controle da masturbação iniciou-se na Europa do século XVIII instaurando o pânico e ao mesmo tempo uma vigilância. A família controlava as crianças através da sexualidade e perseguição dos corpos:

Mas a sexualidade, tornando-se assim objeto de preocupação e de análise, como alvo de vigilância e de controle, produzia ao mesmo tempo a intensificação dos desejos de cada um por seu próprio corpo. [...] O corpo se tornou aquilo que está em jogo numa luta entre os filhos e os pais, entre a criança e as instâncias de controle. A revolta do corpo sexual é o contra efeito desta ofensiva. Como é que o poder responde? Através de uma exploração econômica (e talvez ideológica) de erotização, desde os produtos para bronzear até os filmes pornográficos... Como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação: "Fique nu... mas seja magro, bonito e bronzado!" (FOUCAULT, 1985, p. 146-147).

Ao ser indagado se uma nova estratégia revolucionária de tomada de poder não implicaria numa nova definição de uma política do corpo, Foucault responde que o problema do corpo se desenvolveu num processo político não necessariamente revolucionário. Pelo menos no que diz respeito ao marxismo, o movimento de 68, por exemplo, é tido como antimarxista. Os movimentos revolucionários europeus têm, ainda, como referencial as instituições próprias ao marxismo dos séculos XIX e XX e não dão a devida importância ao corpo. É preciso, portanto, romper a identificação do processo revolucionário com esse marxismo arcaico e, com essa ruptura, o corpo assumirá grande importância.

Refletindo sobre a relação corpo x Estado, Foucault assevera que é preciso acabar com a ideia falsa de que o poder capitalista só exerce seu domínio sobre os elementos da consciência: ao contrário, o exercício do poder é físico, corporal. Por muito tempo o sistema capitalista pensou que esse domínio sobre o corpo deveria ser rígido e daí desenvolveu seus regimes disciplinares severos por todas as instituições. Na década de sessenta descobriu-se que esse domínio tão rígido sobre o corpo era desnecessário e atenuou o seu controle, inclusive sobre a sexualidade. Vejamos as palavras de Foucault:

É preciso, em primeiro lugar, afastar uma tese tão difundida, segundo a qual o poder nas sociedades burguesas e capitalistas teria negado a realidade do corpo em proveito da alma, da consciência, da idealidade. Na verdade, nada mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder [...] Qual é o tipo de investimento do corpo que é necessário e suficiente ao funcionamento de uma sociedade capitalista como a nossa? Eu penso que, do século XVII ao início do século XX, acreditou-se que o investimento do corpo pelo poder devia ser denso, rígido, constante, meticuloso. Daí esses terríveis regimes disciplinares que se encontram nas escolas, nos hospitais, nas casernas, nas oficinas, nas cidades, nos edifícios, nas famílias... e depois, a partir dos anos sessenta, percebeu-se que este poder tão rígido não era assim tão indispensável quanto se acreditava, que as sociedades industriais podiam se contentar com um poder muito mais tênue sobre o corpo. Descobriu-se, desde então, que os controles da sexualidade podiam se atenuar e tomar outras formas. (FOUCAULT, 1985, p. 147).

A essas questões, Foucault acrescenta a observação de que é necessário analisar qual o tipo de corpo que a sociedade atual necessita. Nesse sentido, Foucault afirma que suas análises sobre o corpo diferenciam-se das análises contemporâneas a ele. Distinguem-se tanto das interpretações marxistas quanto das para-marxistas (no caso Marcuse). Ambas são insuficientes por operarem um reducionismo nos mecanismos de poder que são bem mais complexos.

Quanto à análise marxista: "delimita os efeitos do poder ao nível da ideologia". (FOUCAULT, 1985, p. 148). Para Foucault seria bem mais materialista estudar o corpo e os efeitos do poder sobre ele. As análises que privilegiam o aspecto ideológico tem na sua base o homem da filosofia clássica, "dotado de uma consciência de que o poder viria se apoderar" (FOUCAULT, 1985, p. 150). Essas análises quase não falam sobre o corpo assalariado, pois permanecem num universo revolucionário cheios de dogmas "impregnados de temas rituais que se referem às análises marxistas. E, se há coisas muito interessantes sobre o corpo em

Marx, o marxismo – enquanto realidade histórica – as ocultou terrivelmente em proveito da consciência e da ideologia” (Idem).

Já quanto à análise para-marxista, no caso de Marcuse, o filósofo francês afirma que o poder não pode ser compreendido como repressão,

pois se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande superego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil, se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo – como se começa a conhecer – e também a nível de saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares. É a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico, orgânico. (FOUCAULT, 1985, p. 151).

Ao ser indagado sobre se ele não teria negligenciado o aparelho de Estado ao estudar principalmente os micro poderes quotidianos, Foucault reconhece inicialmente que “os movimentos revolucionários marxistas ou influenciados pelo marxismo, a partir do final do século XIX, privilegiaram o aparelho de Estado como alvo da luta” (FOUCAULT, 1985, p. 149) e em seguida faz uma reflexão sobre três consequências advindas daí.

A primeira consequência dessa posição que tem o aparelho de Estado como alvo central da luta é que o movimento revolucionário acaba por assumir a mesma estrutura hierárquica do poder burguês para combatê-lo. Nesse sentido, afirma Foucault, nessa primeira consequência temos algo grave que é a reprodução da forma anterior do poder que se quer derrubar:

[...] para poder lutar contra um Estado que não é apenas um governo, é preciso que o movimento revolucionário se atribua o equivalente em termos de forças político-militares, que ele se constitua, portanto, como partido, organizado - interiormente – como um aparelho Estado, como os mesmos mecanismos de disciplina, as mesmas hierarquias, a mesma organização de poderes. (FOUCAULT, 1985, p. 149).

A segunda consequência diz respeito à necessidade de manutenção do aparelho de estado no período da ditadura do proletariado para fazer face aos inimigos de classe. Uma das discussões no seio do marxismo é se nesse período deveria haver uma melhoria do aparelho de Estado para fazer prosseguir a luta operária ou se deveria proceder a sua destruição.

A terceira consequência da posição política que tem o Estado como alvo central é que, segundo Foucault, os aparelhos de Estado, se não devem ser destruídos, para um melhor procedimento revolucionário, deverão ser ocupados por técnicos e especialistas da antiga classe, a burguesia. E foi isso o que se passou na URSS estabelecendo-se, assim, todas as questões burocráticas e autoritárias pertinentes a esse fato histórico. E Foucault arremata seu raciocínio a este respeito:

Eu não estou querendo dizer que o aparelho de Estado não seja importante, mas me parece que entre todas as condições que se deve reunir para não recomeçar a experiência soviética, para que o processo revolucionário não seja interrompido, uma das primeiras coisas a compreender é que o

poder não está localizado no aparelho de estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito elementar, cotidiano, não forem modificados. (FOUCAULT, 1985, p. 149-150).

Portanto, fica clara a posição de Foucault: ele não despreza a importância do aparelho de Estado, mas reconhece que o poder deve ser também combatido nas regiões localizadas subterraneamente. Outras duas questões podemos extrair daí. A primeira é o medo de Foucault de que ocorra a mesma burocratização, hierarquização e emperramento que houve no processo revolucionário soviético. A segunda diz respeito ao papel do intelectual frente ao combate ao poder; nessa luta descentralizada em relação ao estado, o intelectual perde a dimensão de ser o condutor iluminado das massas para se tornar um auxiliar desta luta na medida em que fornece instrumentos de análise, e não mais é um líder que sabe aonde deve conduzir a massa.

Ainda nessa entrevista, Foucault ao ser indagado sobre as Ciências Humanas, e em particular sobre a Psicanálise, afirma a importância do papel liberador desta em relação a psiquiatria, principalmente no que se refere à degenerescência, eugenia e hereditariedade. A Psicanálise em alguns países costuma denunciar o conluio existente entre o poder e a psiquiatria. Dessa forma, pode-se afirmar que a denúncia feita pela psicanálise ajuda na quebra do poder do Estado: “se conseguirmos modificar estas relações, ou tornar intoleráveis os efeitos do poder que aí se propagam, tornaremos muito mais difícil o funcionamento dos aparelhos de Estado” (FOUCAULT, 1985, p. 150). E ainda mais: a partir da crítica aos micros poderes imobilizar-se-á no interior deste movimento revolucionário a reconstrução e denúncia da imagem autoritária do aparelho de Estado.

As Ciências Humanas precisam de uma arqueologia que estude os mecanismos de controle dos corpos, gestos e comportamentos. Foucault fez isso quando analisou “como, no início das sociedades industriais, instaurou-se um aparelho punitivo, um dispositivo de seleção entre os normais e os anormais” (FOUCAULT, 1985, p. 150). Pensa em fazer posteriormente o estudo do Século XIX para mostrar de que forma, de ofensivas e contraofensiva, de efeitos e contrafeitos, chegou-se ao atual estágio de complexidade de forças. Trata-se não de desvelar um projeto, mas de demonstrar a oposição das estratégias dessa luta, seus esforços de disciplinarização e normalização, no que a psicanálise desempenhou um papel importante.

Assim, no universo dos micros poderes, uma política do corpo não tem, especificamente, uma coordenação centralizada. Trata-se de um conjunto complexo sobre o qual “somos obrigados a perguntar como ele pode ser tão sutil em sua distribuição, em seus mecanismos, seus controles recíprocos, seus ajustamentos, se não há quem tenha pensado o conjunto” (FOUCAULT, 1985, p. 151). Foucault oferece como exemplo a filantropia do início do Século XIX, no qual pessoas se ocupavam da vida dos outros: saúde, alimentação, moradia e, posteriormente, o surgimento, a partir da filantropia, de instituições, saberes, profissionais ligados ao trabalho social, no qual a medicina desempenhava o papel de denominador comum: “[...] seu discurso passava de um ao outro. Era em nome da medicina que se vinha ver como eram instaladas as casas, mas era também em seu nome que se catalogavam um louco, um criminoso, um doente” (FOUCAULT, 1985).



Dessa forma, não existe um coordenador da política do corpo e sim uma coordenação que advém de “um mosaico bastante variado de todos estes ‘trabalhadores sociais’ a partir de uma matriz confusa como a filantropia” (FOUCAULT, 1985, p. 151-152). E no pensamento foucaultiano há a afirmação, em diversos textos, de que os professores e as escolas são peças constitutivas e muito importantes desse mosaico.

Contudo, para além da existência violenta do poder com seus aparatos de força (polícia, exército etc.), Foucault desvincula também o exercício do poder da violência a partir da contestação da Hipótese Repressiva. Esta contestação foi desenvolvida inicialmente na *História da Sexualidade I: A vontade de saber* e pensada na perspectiva da sexualidade, mas se estende mais amplamente para uma analítica do poder, na qual:

o poder deve ser visto como uma realidade positiva, quer dizer, como fabricante ou produtor de individualidade. [...] A individualidade não é algo passivo, dado de antemão, sobre a qual se aplica o poder; é, antes, uma espécie de relay, o indivíduo é ao mesmo tempo receptor e emissor de poder. Nesse sentido, a imagem que melhor descreve o funcionamento do poder é uma rede. (CASTRO, 2009, p. 325-326).

O que Foucault busca compreender não é o que é poder, mas o seu funcionamento. E nesse âmbito, o sujeito e a produção de saberes se tornam peças fundamentais para a compreensão do poder que consiste em “conduzir condutas”. Dessa forma, assevera o filósofo:

O poder, no fundo, é menos da ordem do enfrentamento entre dois adversários ou do compromisso de um frente ao outro do que da ordem do “governo” [...]. O modo de relação próprio do poder não há que ser buscado, então, do lado da violência e da luta nem do lado do contrato ou do nexu voluntário (que, no máximo, só podem ser instrumentos), mas do lado deste modo de ação singular, nem guerreiro nem jurídico, que é o governo. (FOUCAULT *apud* CASTRO, 2009, p. 326).

Segundo Castro (2009), o último capítulo da *História da sexualidade vol.1* e o livro *Em defesa da sociedade* trazem elementos que esclarecem essa questão do governo, principalmente a noção de Biopoder e Biopolítica. O Biopoder é um poder sobre a vida, como as políticas da vida biológica (principalmente a da sexualidade) e um poder sobre a morte (racismo): “Trata-se, definitivamente, da estatização da vida biologicamente considerada, isto é, do homem como ser vivente” (CASTRO, 2009, p. 57), no qual a importância do corpo é decisiva. O Biopoder se forma a partir das teorias do Direito e da teoria política dos séculos XVII e XVIII, nas quais se encontram a questão do direito de vida e de morte, a preservação da vida e do contrato que dá origem à sociedade e a soberania, e se forma também a partir dos mecanismos, das técnicas e das tecnologias do poder. Essa última perspectiva é a assumida por Foucault:

A partir da época clássica, assistimos no Ocidente a uma profunda transformação dos mecanismos de poder. Ao antigo direito do soberano de fazer morrer ou deixar viver se substitui um poder de fazer viver ou abandonar à morte. O poder, a partir do século XVII, organizou-se em torno à vida, sob duas formas principais que não são antitéticas, mas que

estão atravessadas por uma rede de relações. Por um lado, as disciplinas, uma anátomo-política do corpo humano. Elas têm como objeto o corpo individual, considerado como uma máquina. Por outro lado, a partir de meados do século XVIII, uma biopolítica da população, do corpo-espécie, seu objeto será o corpo vivente, suporte dos processos biológicos (nascimento, mortalidade, saúde, duração da vida) [...] (CASTRO, 2009, p. 57-58).

Para Foucault, a moral ascética desempenhou um papel fundamental durante toda a formação do primeiro capitalismo, mas no século XVIII, em alguns países do Ocidente, o que esteve ligado ao desenvolvimento do capitalismo foi o biopoder, o racismo, como “um fenômeno de outro tipo e talvez de maior amplitude que essa nova moral que parecia desqualificar o corpo; isso foi, nem mais nem menos, o ingresso da vida na história.” (FOUCAULT, 1985a, p. 133).

Assim, pela primeira vez, a preocupação com o fato de viver, com a vida, não assoma esporadicamente, como mera preocupação advinda com a morte ou a fatalidade, mas agora entra no campo do controle do saber e incorpora as intervenções do poder. E, dessa forma, o biopoder se tornou um elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo, pois serviu para assegurar a “inserção controlada dos corpos no aparato produtivo e para ajustar os fenômenos da população aos processos econômicos.” (FOUCAULT, 1985a, p. 132).

Nesse âmbito, destaque-se a importância da norma, pois o princípio de poder matar para poder viver, tática própria dos combates, se converteu no princípio de estratégia do Estado, preocupado agora não mais com a existência jurídica, própria à soberania, mas com a existência biológica de uma população. Daí a crescente importância da norma e da normalidade como dispositivo de controle, e em detrimento do sistema jurídico da lei. Assim, a norma é passível de ser aplicada

tanto a um corpo que se quer disciplinar como a uma população que se quer regularizar. [...]. A sociedade da normalização é uma sociedade onde se cruzam, segundo uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulação. (FOUCAULT, 1999, p. 130).

Segundo Foucault, essas características que foram se formando a partir do século XVIII permitem perceber que o descobrimento da população é, além do descobrimento do indivíduo e do corpo adestrável, outro núcleo tecnológico em torno do qual os procedimentos políticos do ocidente se transformaram:

[...] que a relação do poder com o sujeito, ou melhor, com o indivíduo, não deve ser simplesmente essa forma de sujeição que permite ao poder tomar dos sujeitos bens, riquezas e, eventualmente, seu corpo e seu sangue, mas que deve exercer-se sobre os indivíduos, uma vez que eles constituem uma espécie de entidade biológica que deve ser levada em consideração, se queremos, precisamente, utilizar essa população como máquina para produzir, para produzir riquezas, bens, para produzir outros indivíduos. (FOUCAULT *apud* CASTRO, 2009, p. 59).

É essa nova tecnologia de poder, respaldada na população, a biopolítica, a partir do século XVIII, que se expressa como uma forma de racismo de Estado ao se buscar racionalizar os problemas colocados para a prática governamental para o conjunto de uma população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raça. Essa

nova forma de poder se ocupará, então: 1) da demografia: proporção de nascimentos, óbitos, taxas de reprodução, fecundidade da população; 2) das enfermidades endêmicas: natureza, extensão, duração e intensidade das enfermidades reinantes na população e da higiene pública; 3) da velhice: enfermidades que deixam o indivíduo fora do mercado de trabalho e, também, seguros individuais e coletivos e aposentadoria; 4) do urbanismo e ecologia: relações com o meio geográfico e clima. (FOUCAULT, 1985a). Trata-se de um racismo terrorista mais brando por ser “menos” violento, porque sem espetáculo de bombas ou suplícios públicos. Mas sim mortes lentas, permitidas, silenciosas e sem punição pelo crime.

Nessa perspectiva, é melhor falar em racismo no plural, racismos. A partir deles temos o poder subdividindo a população em subespécies e ordenando-as em subconjuntos biológicos para melhor planejar as dinâmicas de exclusão às quais serão submetidas. O propósito dessa operação (seja a moradia de rua, a morte por falta de assistência, a execução de negros jovens na periferia, a prisão, o recolhimento socioeducativo, etc.) é a higienização da sociedade para torna-la mais saudável para viver os que têm a permissão de continuarem vivos. Dessa forma, “o racismo justifica a função-morte na economia do biopoder pela recorrência ao princípio de que a morte de uns torna outros biologicamente mais fortes, na medida em que estes outros são membros de uma raça ou de uma população.” (FOUCAULT, 1999, p. 127).

Ainda no livro *Em defesa da sociedade*, Foucault (2009) demonstra o quanto o biopoder inscreve o racismo nos mecanismos básicos de poder do Estado Moderno na chamada “guerra das nações” no século XVIII. A raça passa a ser um polo central na genealogia do biopoder e no controle político da saúde em forma de biologização massiva no século XIX. Estes eram muito ligados ao darwinismo e à ideia de melhoria da raça, evolucionismo, pois para eles é por intermédio da eugenia que se combate a degenerescência da raça. Os discursos oficiais racistas entram em declínio e em descrédito após a Segunda Guerra Mundial com a *Declaração das Nações Unidas sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial* em 1963, na qual era afirmada a falsidade, a injustiça e o perigo de qualquer teoria que defendesse uma suposta superioridade racial. Contudo, o que supostamente caiu foi uma compreensão biológica das categorias raciais, mas não as práticas raciais que continuaram nas tecnologias de exercício do biopoder presente no racismo de Estado.

## Educação e poder: condutas e contracondutas

Como visto acima, segundo Foucault, não há uma coordenação central da política do corpo, mas sim uma coordenação descentralizada, um verdadeiro mosaico de elementos. Ainda segundo o filósofo, professores e escolas são peças constitutivas e fundamentais desse mosaico.

Contudo, se a educação é um dos dispositivos de exercício de poder na condução das condutas submissas ao poder, com grande ênfase na moldagem dos corpos, defende-se aqui que a educação também pode ser um lugar de exercício de práticas de liberdade e de contracondutas. Em outras palavras, compreende-se que na escola ou qualquer outro lugar de aprendizagem há possibilidades de resistência ao poder por intermédio da condução da vida como estética da existência, na qual a resistência passa necessariamente pelo corpo, bem como desenvolve

essas possibilidades de contracondutas a partir da educação. Portanto, a escola pode também ensinar uma educação que se norteie por práticas de liberdade.

Gallo (2013, p. 356) coloca a dificuldade de se “pensar práticas de liberdades nos meios escolares e fora deles, em um tempo em que os mecanismos da biopolítica exercem um controle quase absoluto”. Para se vislumbrar essa positividade na educação, este autor lança mão do conceito foucaultiano do cuidado de si:

[...] como uma espécie de resistência às malhas do poder constituído em sua forma de biopolítica. Um cuidado consigo mesmo como forma de afirmação da vida e de si mesmo em um contexto de vida absolutamente controlada: em outras palavras, a busca de formas de construção e criação de práticas de liberdade e resistência a um controle e a um jogo de seguridade que se pretende absoluto. (GALLO, 2013, p. 356).

Essa possibilidade é concreta porque em Foucault o poder só se exerce no âmbito da liberdade, o contrário seria uma situação de violência, como bem explica o filósofo na famosa entrevista *O sujeito e o poder*. Ou seja, exercer práticas de liberdade na esfera de exercício do poder só é possível porque “o poder só é exercido sobre sujeitos livres, e enquanto eles são livres” (FOUCAULT, 2013, p.289). O contrário disso, ou seja, o exercício do poder sobre sujeitos não livres, não é poder e sim dominação e violência. Assim,

A ordem específica do poder é, pois, o governo, a administração da conduta, dos modos de ação de indivíduos ou de grupos. É aí que ele se manifesta, é nesse campo que ele é exercido e sofrido; é aí, também, que se produzem resistências, os contrapoderes. É sobre o tabuleiro do governo que se jogam os jogos de poder. [...] É essa noção de poder como governo de condutas, que pressupõe a liberdade dos sujeitos implicados nas relações de poder. [...] a resistência não é exterior ao poder, vem de sua interioridade mesma, na medida em que é resultado das práticas de liberdade dos sujeitos que estão implicados nas relações de poder, dos sujeitos livres que são governados. (GALLO, 2013, p. 358).

Ou seja, é nesse amálgama de relações de poder e práticas de liberdade que Foucault localiza a ética do cuidado de si, ou como explicita Gallo:

um trabalho sobre si mesmo, calcado ontologicamente nessa liberdade que nos coloca na condição de sujeitos de relações de poder que, por sua vez, são o palco da constituição deste si mesmo que se constrói em razão desta liberdade. (idem).

Segundo Gallo (2013), dessa forma, como a escola e a educação configuram um espaço constituído de relações de poder, e não de dominação e violência (presupondo, portanto, a liberdade de indivíduos que são conduzidos) é possível pensar em práticas de liberdade, resistências e contracondutas no âmbito educacional. Essa posição encontra respaldo na seguinte passagem, na qual Foucault demarca todas essas possibilidades de resistências na educação e sem menosprezar a importância da prática educacional:

Tomemos também alguma coisa que foi objeto de críticas frequentemente justificadas: a instituição pedagógica. Não vejo onde está o mal na prática de alguém que, em um dado jogo de verdade, sabendo mais que um outro,

lhe diz o que é preciso fazer, ensinar-lhe, transmitir-lhe um saber, comunicar-lhe técnicas; o problema é de preferência saber como será possível evitar, nestas práticas – nas quais o poder não pode deixar de ser exercido e não é ruim em si mesmo – os efeitos de dominação que farão com que um garoto seja submetido à autoridade arbitrária e inútil; um estudante, à tutela de um professor autoritário, etc. Acredito que é preciso colocar esse problema em termos de regras de direito, de técnicas racionais de governo e de *ethos*, de prática de si e de liberdade. (FOUCAULT, 2010, p. 284-285).

Contudo, na conjuntura histórica dos poderes disciplinado e biopolítico, o cuidado de si que caracteriza a estética da existência como prática de liberdade pode ser patologizado, medicalizado e psiquiatrizado. A estética da existência, a qual pode conduzir o/e ao cuidado de si, e vice versa, pode ser tomada como doença passível de ser medicalizada, ou como algum distúrbio humano necessitado de correção para caber nas normas.

Nesse sentido e contexto, o corpo é alvo central nesses exercícios dos poderes e dos saberes como foi visto acima: corpo-chave-dobradiça para e no exercício do poder. Contudo, as contracondutas corporais, como rebeldia às normas autoritárias da condução de condutas governamentais, são construções de estética da existência como práticas de liberdade. Ou seja, são existências construídas fugindo às normatizações, sejam elas determinadas pelos padrões da heterossexualidade compulsória, da branquitude, do corpo sem deficiência física ou o padrão imposto de certa sanidade mental, dentre outros padrões que servem à governamentalidade instituída.

Portanto, a educação, tanto a formal quanto a informal, é capaz de potencializar as estéticas da existência de diversas formas:

- a) Não reproduzindo o pensamento binário, seja ele relativo a sexo, raça, moral, etc.;
- b) Reconhecendo a importância do corpo e suas potencialidades positivas de exercício e afirmação de vida (pense-se aqui em Spinoza, Nietzsche, Deleuze e Guattari);
- c) Não se deixando conduzir pelas censuras partidárias, como hoje tem acontecido com a Escola sem Partido que levanta uma bandeira atrasada e já contestada pela liberdade proposta pelo Iluminismo;
- d) Não patologizando, medicalizando ou psiquiatrizando as experiências corporais dos estudantes, se educação formal, e das pessoas em geral, se educação informal, lhes mostrando o perigo e o empobrecimento da exigência de uma identidade fixa e imutável, homogênea e, necessariamente, igual a de todos;
- e) Apresentando o caráter histórico-político das contracondutas corporais na educação, desnaturalizando, portanto, seu caráter meramente biológico, pois é necessário mostrar que as contracondutas corporais não se circunscrevem somente ao biológico;
- f) Dizendo não ao silenciamento das mulheres no âmbito educacional, implicando em uma educação que possibilite e potencialize visibilidade às mulheres como sujeitos de direito e igualdade política de gênero;
- g) Não permitindo que professor, ou educador de forma geral, seja pastor de rebanho ao invés de potencializador de práticas de liberdade.

Seria também necessário pensarmos na relação dessas questões com a política e a subjetividade, pois ambas compõe o quadro na qual a educação se desenrola e acontece. Quanto à subjetividade, é possível afirmar que como ela:

[...] é um fio central de constituição e exercício do poder da governamentalidade na condução de condutas, a educação, sendo uma das atividades que se exerce sobre esse fio, se torna um elemento central na formação de contracondutas. E, nesse âmbito, o cuidado de si se mostra um *éthos* importante nessa batalha. A educação como formação de contracondutas, como recusa da educação normativa e da pastoral da obediência que ronda a educação. (MARINHO, 2017, p. 256).

Já quanto ao âmbito da política, é necessário pensarmos que a educação já é, em si mesma, uma política, uma micropolítica que pode potencializar a transformação da política tradicional, tanto pela produção de contracondutas quanto pela transformação de subjetividades e criação de experimentos. A esse respeito,

[...] é possível afirmar que as heterotopias políticas são formas de resistência contemporâneas de contracondutas feitas por subjetividades rebeldes na busca da afirmação de uma estética da existência e na luta contra o poder disciplinar, biopolítico e seus dispositivos de normalização. Uma educação para a insurgência potencializaria essas subjetividades insurgentes na construção e na atuação de uma política outra e de um mundo outro, diferentes da atual política representativa e suas instituições. (MARINHO, 2017, p. 258).

A educação pode promover a diferença de sua própria existência promovendo experimentos educacionais diferenciados, os quais poderíamos chamar de heterotópicos, utilizando aqui a expressão foucaultiana que significa não esperarmos pela utopia ou revolução para promovermos, realizarmos e fazermos acontecer as diferenças.

## Considerações finais

Sobre a multiplicidade vulcânica da vida foi imposta a neutralidade binária de certas normatizações e normalizações. Foi imposto e exercido certo tipo de governo sobre os corpos na condução de condutas adequadas a certo tipo de poder econômico e político.

Uma educação que vise a ser enfrentamento desse tipo de poder, há que propor e realizar outros tipos de condutas como contracondutas. Essa educação deve ser um espaço de incitamento à aceitação de contracondutas que recusem a condução do poder pastoral e de rebanho, matriz política moderna e contemporânea, mas que ainda permanece também na moral e cristã e na pedagogia dos corpos, sejam o corpo-indivíduo, seja o corpo-espécie da população.

A pedagogia dos corpos disciplinados e biopolitizados serve à formação de rebanho obedientes, silenciosos e silenciados; rebanhos compulsoriamente heteronormatizados e brancos; rebanhos de corpos iguais e por isso despotencializados de singularidades de vida.

Inversamente, a condução de criação de contracondutas busca a afirmação da vida e dos corpos; a afirmação de uma política possibilitadora de criação de subje-

tividades em contínuos processos de liberdade; a efetivação da educação como experimentos positivos e afirmadores da vida, das diferenças e das liberdades.

Aqui não se pretendeu oferecer receitas, mas pensar no que ainda não existe, que é meio caminho para se fazer. Ou como diz Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*: “Escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir”.

## Referências bibliográficas

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault*: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução Ingrid Müller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

FOUCAULT, Michel. Poder-corpo. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. 5. ed. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 7. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985a.

\_\_\_\_\_. *Em Defesa da Sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976) Michel Foucault; tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow; *Michel Foucault-uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e a hermenêutica*. 2. ed. Rev.; tradução Veraportocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos v. V*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

GALLO, Sílvio. Foucault e as “práticas de liberdade”: possibilidades para o campo educativo. In: MUCHAIL, Salma T.; FONSECA, Márcio A. da; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). *O mesmo e o outro: 50 anos de História da loucura*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. (Coleção estudos foucaultianos).

MARINHO, Cristiane. A potência da educação de subjetividades insurgentes para uma política outra. In: RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio. (Orgs.). *Michel Foucault e as insurreições: É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017.

---

### Sobre o autor

Cristiane Maria Marinho. Professora da UECE, doutora em Educação, doutoranda em Filosofia UFG. E-mail: cmarinho2004@gmail.com

Recebido em 15/7/2018

Aprovado em 10/12/2018

### Como referenciar esse artigo

MARINHO, Cristiane Maria. As contracondutas corporais na educação. *Argumentos*: Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 58-70, jan.-jun. 2019.

## O enigma da visão: as possibilidades do corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty

The enigma of vision: the possibilities of the body in Merleau-Ponty's phenomenology

### RESUMO

Este trabalho examina a questão do olhar na obra de arte a partir da ontologia. Investiga, a princípio, os pressupostos que, desde Platão, tornaram a imagem (*eidos*) um elemento filosófico por excelência. A abordagem se separa da filosofia platônica e da noção de olhar como *epistême* e leva a discussão para o âmbito da fenomenologia de Merleau-Ponty, que pensa e compreende a realidade pelo olhar num duplo significado, que vê a si mesmo e também é visto por ele. A obra de arte, nesse âmbito, não é apenas um objeto que revela algo a ser contemplado, mas entrevê e cria o próprio mundo no qual o homem ganha o sentido. O texto segue o fio condutor da ontologia da obra de arte, enquanto encaminha o pensar para a busca do lugar e da importância da arte, que se revela originariamente como habitação poética do próprio homem. O olhar na arte não apenas descortina algo, mas na própria ação de ver, funda o mundo poético para o homem. A visão tem, nesse processo, um papel fundamental porque transfigura sob novos aspectos o mundo a nossa volta e permite que o homem passe também a ser entendido de outro modo a partir disso. A questão do olhar não se restringe às limitações do corpo, mas ao contrário, dota o próprio corpo de uma possibilidade renovada de ver que, ao mesmo tempo, afirma e transpõe a limitação do sensível. Para tematizar essas questões o artigo se divide em três tópicos: o primeiro trata brevemente da importância do olhar na mitologia grega; o segundo, expõe a concepção clássica do olhar na filosofia e o terceiro, discute a possibilidade de um olhar fenomenológico evocado pela arte.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty. Olhar. Fenomenologia. Estética. Obra de arte.

---

\*Doutora em Filosofia e professora da UESPI.



## ABSTRACT

This paper examines the issue of looking at the work of art from the ontology. In the beginning investigates the assumptions which, since Plato, made the image (eidos) a philosophical element for excellence. The approach separates from the platonic philosophy and the notion of look like *episteme* and takes the discussion to the scope of the phenomenology of Merleau-Ponty, who thinks and understands the reality by looking in a double meaning that sees himself and is also seen by him. The art of work, in this context, is not just an object that reveals something to be contemplated, but emerging and creates its own world where the man makes sense. The text follows the idea of the ontology of the work of art, while driving the thinking for the search of the place and importance of art which is originally as poetic dwelling of the man. The look in art not only reveals something, but in its own action of view, founds the poetic world. In this process, the vision has a key role because transformed under new aspects the world around us and allows the man to pass also to be understood differently from that. The issue of look is not restricted to the limitations of the body, but instead endows the body of a renewed possibility view that, at the same time, states and transposes the sensitive restriction. For pursuing these issues the article is divided into three topics: the first treats briefly of the importance of looking in Greek mythology; the second exposes the classic look on the philosophy and the third discusses the possibility of a phenomenological gaze evoked by art.

**Keywords:** Merleau-Ponty. Look. Phenomenology. Esthetic. Work of art.

A arte não reproduz o visível, mas torna visível.  
Paul Klee

## Introdução

Quando tematizamos o olhar na ciência, em especial na biologia, comumente o associamos em primeiro lugar a empiria, como um dos sentidos do corpo pelo qual percebemos o mundo a nossa volta. A visão, tal como os outros sentidos, faz parte do sistema sensorial que envia as informações para o cérebro humano decodificar e interpretar e, assim, consegue fazer o corpo responder adequadamente a cada estímulo.

Ao longo do tempo, a importância do ver para o processo cognitivo alcança também a linguagem, de tal forma que, mesmo sem perceber, incorporamos diversos termos derivados da visão no nosso vocabulário habitual, como nas expressões: "Nada a ver", "é claro" e "evidentemente". De certo modo, isso atesta uma ligação originária da visão com o modo próprio de ser do homem, em sua natureza mais primária, talvez por isso nosso encantamento por tudo que é luminoso e solar, que brilha, que ascende e clareia. A luz que estimula nossos receptores sensoriais também está presente na nossa prosaica relação com o mundo pela palavra.

Mas o olhar não habita somente as definições dos sentidos corpóreos, como descrito anteriormente, pois ele será abordado, ao longo do processo histórico humano, por diferentes áreas do conhecimento, que darão interpretações originais ao ver.

Esse artigo almeja analisar, pelo horizonte da filosofia, como a compreensão corrente do olhar carrega consigo mais do que normalmente supomos e, como a arte, pela via da fenomenologia e ontologia, restitui ao olhar o seu caráter poético.

## Uma breve abordagem do olhar na antiguidade

A metáfora do olhar desde há muito tempo habita o pensar filosófico, mas antes mesmo de ser abordado pela filosofia, o enigma da visão aparece para o homem em sua relação mais elementar com o mundo.

Na mitologia grega, por exemplo, várias são as referências ao olhar, desde os primeiros relatos orais preservados até aquelas obras elaboradas pela épica e pelo teatro grego. Histórias, como a figura mitológica da Medusa, por exemplo, que destrói a todos com seu olhar, mas incapaz de ver a si mesma, representa um anseio ancestral que liga a visão ao conhecimento. No caso de Orfeu, a desmedida entre o ver e o conhecer, acontece no herói quando ele, não bastando conseguir novamente Eurídice, retirando-a do Hades, revira e a olha de frente, contrariando a lei estabelecida para tê-la. Esse olhar que, de certo modo, evoca a perda, traz também a possibilidade de conhecer Eurídice no seu não-ser, na morte. Contrariar a lei é, nesse sentido, ver o que não é possível ver, conhecer o que não é possível conhecer, o olho quer sempre saber mais que pode. Como afirma Blanchot, Orfeu não quer:

Eurídice em sua verdade diurna e em seu acordo cotidiano, a quer em sua obscuridade noturna, em seu distanciamento, com o seu corpo fechado e seu rosto velado, quer vê-la, não quando ela está visível, mas quando está invisível, e não como a intimidade de uma vida familiar mas como a estranheza do que exclui toda a intimidade, não para fazê-la viver, mas ter viva nela a plenitude de sua morte. (BLANCHOT, 2011, p.187)<sup>1</sup>.

O ver e o conhecer exigem na mitologia uma espécie de harmonia. A palavra, uma das portadoras desse equilíbrio, deve manter a sobriedade entre o ver e o conhecer. É disso que se trata outra célebre dessas histórias, o mito de Édipo. Na trama, será por desrespeitar a medida entre o ver e conhecer, que Édipo, o herói sofocliano destruidor da Esfinge, passará a destruir a si mesmo. A relação

<sup>1</sup> Essa relação entre a visão e a perda, também é explorada pelo filósofo e esteta francês Didi-Huberman no seu livro *O que vemos, o que nos olha*. O autor inicia seu texto citando uma passagem da obra *Ulisses* de James Joyce, na qual o protagonista, Stephen Dedalus, olha o mar e relembra a mãe morta. A inescapável perda da mãe evoca em Stephen a sua própria origem e mortalidade. O personagem se dá conta da inevitabilidade que o olhar acarreta, por não nos deixar possuir ou deter o que nos vê, principalmente, quando esse olhar remete a uma perda, como a morte, o deixar de ser. “Sem dúvida, a experiência familiar do que vemos parece na maioria das vezes dar ensejo a um ter: ao ver alguma coisa, temos em geral a impressão de ganhar alguma coisa. Mas a modalidade do visível torna-se inelutável – ou seja, votada a uma questão de ser – quando ver é sentir que algo inelutavelmente nos escapa, isto é: quando ver é perder.” (DIDI-HUBERMAN, 1998, p. 34).

entre o saber e o ver é quebrada pelo herói que, por querer ver demais, acaba cego. Como afirma Rancière:

O pathos do saber: a obstinação maníaca por saber o que é melhor não saber, o furor que impede de ouvir, a recusa de reconhecer a verdade na forma em que ela se apresenta, a catástrofe do saber insuportável, do saber que obriga a subtrair-se ao mundo do visível. A tragédia de Sófocles é feita desse pathos. (RANCIÈRE, 2009, p.23).

A visão de Édipo não é capaz de fazê-lo enxergar o limite do ver. Será ele que, ao não ouvir o que deseja do adivinho Tirésias, zomba da cegueira alheia. Cegueira que o herói, sem saber, já carrega consigo.

## O olhar e a filosofia

Essa relação entre o ver e o conhecer, presente na mitologia, também aparece na filosofia em seu início. Platão será um dos primeiros filósofos a tratar do tema. No entanto, aquele vínculo primevo que liga o ver ao conhecer será rompido. Platão fundamenta seu pensamento no termo "ideia", *eidos*, originário do verbo *eidô*, ver. Para o filósofo, a ideia é, grosso modo, a visão originária, o elemento basilar de cada coisa, sem o qual ela perde sua identidade. Mas não são todos os homens que podem chegar ao conhecimento da ideia, eles precisam antes ser preparados pela dialética, que os levará ao verdadeiro conhecimento (*episteme*). A filosofia platônica se assenta, desse modo, em vários termos derivados da visão - será assim que recorrerá, por exemplo, à reminiscência (*anamnese*)<sup>2</sup>, e por conseguinte o ver, separado do corpo, estará ligado ao saber. A reminiscência é aquilo que traz de volta a ideia, retoma, relembra, revê as coisas em si mesmas, em sua essência. No entanto, Platão se preocupa em diferenciar a ideia do *eidolon*, da visão falsa da realidade, do simulacro. Desse modo, para fugir ao engano, é preciso preparar a alma para chegar à ideia e não se tomar o semelhante (*eikon*) pelo verdadeiro (*eidos*). Os sentidos devem ser abandonados em prol do "ver verdadeiro", da própria ideia. Aqui a relação entre o ver e o conhecer se estabelece a partir da busca da ideia, da unidade das coisas, que só poderá ser alcançada pela renúncia ao corpo<sup>3</sup>. Nesse aspecto, a relação entre ver e conhecer

<sup>2</sup> Platão trata da reminiscência em três dos seus principais diálogos em *Mênon*, *Fedón* e *Fedro*. Embora tenha características diferentes em cada um deles, derivada principalmente do seu contexto, permanece a noção originária ligada ao termo *anamnese*, o trazer de novo, rememorar.

<sup>3</sup> Os diálogos platônicos não podem ser tomados por uma leitura unitária e reducionista. A questão da relação entre alma e corpo, por exemplo, central na sua filosofia, passa por mudanças perceptíveis ao longo de seus textos e isso acontece, não por contradição interna, mas de acordo com a organicidade e objetivo de cada diálogo. No *Fedon*, a discussão conduz a noção de que a alma deve se apartar do corpo definitivamente para atingir o verdadeiro conhecimento (PLATÃO, 1972, p. 70, 83a), sendo por isso que Sócrates aceita seu destino de modo sereno ao se encaminhar para a morte. No entanto, no *Teeteto*, em contrapartida, a sensação é tratada como base da cognição (PLATÃO, 2001, p.50, 152c), não podendo ser considerada ilusória. De todo modo, é inquestionável que Platão tenha privilegiado a alma para o conhecimento da ideia e, embora pareça rever a teoria das formas em diálogos tardios (como acontece no *Teeteto*), será esse rompimento entre corpo e alma que servirá de fundo para a tradicional interpretação da filosofia platônica na qual nos apoiamos nesse artigo.

para Platão suprime o conhecer corpóreo e sensorial, pois para alcançar a ideia, o homem deve se libertar dos entraves causados pela sensação.

Toda filosofia posterior, com raras exceções, tentará diferenciar o falso do verdadeiro e, a partir de uma possível leitura de Platão, apoiará a verdade no abandono ou correção dos sentidos. Mesmo o empirismo, que tem como base a apreensão originária da sensação, trata-a como algo que deve ser aprimorado e purificado, ou seja, se a realidade aparece em primeiro plano ao nosso corpo, temos pelo raciocínio de alcançar a verdade e transformar a própria empiria em conhecimento. Se então, não há conhecimento inato, precisamos aprender a lidar com o que obtemos pela experiência e, por mais que os sentidos não mintam, sempre eles parecerão em contradição com o intelecto. Segundo Locke: "O entendimento, como o olho, que nos faz ver e perceber todas as outras coisas, não se observa a si mesmo; requer arte e esforço situá-lo à distância e fazê-lo seu próprio objeto." (LOCKE, 1973, p.145). Cabe ao homem, portanto, o esforço para ligar a visão ao conhecimento.

## O olhar poético-fenomenológico

Essa duplicidade entre os sentidos e a razão na filosofia permanece, na maioria das vezes, como alicerce fundamental quando se trata do conhecimento.<sup>4</sup> No entanto, a fenomenologia e a ontologia marcam definitivamente uma nova forma de não somente compreender a realidade, mas de experienciá-la e senti-la. Os sentidos não são mais entendidos em contraposição à razão e a própria relação sujeito e objeto, que parecia ter justificação *a priori*, se dilui diante dessa nova forma de pensar. Aquela ligação originária de ver e saber é novamente então reunida e entrelaçada.

Será no campo da obra de arte que esse vínculo elementar se preserva de tal modo que a própria linguagem, companheira da filosofia, se torna poética. Os textos de Merleau-Ponty atestam tal intimidade. A obra *O Olho e o Espírito* que a princípio parece ser uma apologia à pintura de Cézanne, trata-se, na verdade, da experiência poética que a arte desvela na obra do pintor, de modo a converter o olhar e o pensar novamente em unidade.

Essa extraordinária imbricação, sobre a qual não se pensa suficiente, proíbe conceber a visão como uma operação de pensamento que ergueria diante do espírito um quadro ou uma representação do mundo, um mundo da imanência e da idealidade. Imerso no visível por seu corpo, ele próprio visível, o vidente não se apropria do que vê; apenas se aproxima dele pelo olhar, se abre ao mundo. E esse mundo, do qual ele faz parte, não é, por seu lado, em si ou matéria. Meu movimento não é uma decisão do espírito, um fazer absoluto, que decretaria, do fundo do retiro subjetivo, uma mudança de lugar milagrosamente executada na extensão. Ele é a sequência natural e o amadurecimento de uma visão. Digo de uma coisa que ela é movida, mas, meu corpo, ele próprio se move, meu movimento

<sup>4</sup> Segundo Merleau-Ponty: "Entre a explicação empirista e a reflexão intelectualista existe um parentesco profundo, que é sua comum ignorância dos fenômenos. Ambas constroem o fenômeno alucinatório em lugar de vivê-lo." (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 451.)

se desenvolve. Ele não está na ignorância de si, não é cego para si, ele irradia de um si [...]. (MERLEAU-PONTY, 2013b, p. 19).

O filósofo restitui a visão ao seu lugar, o homem como vidente e visível é corpo e pensamento juntos e ao mesmo tempo. Para Merleau-Ponty, não há, portanto, supremacia da razão ao sensível ou do sujeito ao objeto; do mesmo modo, a experiência não antecede a reflexão, antes são essas categorias que não abarcam o acontecer dinâmico do real, no qual homem e mundo estão interligados.

No início do texto, o filósofo apresenta uma crítica à ciência, especificamente à noção de uma ciência neutra, instauradora da verdade objetiva que se fundamenta na classificação e conceituação do real. Essa foi também durante um longo tempo a tarefa do pensamento filosófico, de encontrar sob aparência enganadora dos sentidos, a verdadeira e pura essência. Segundo essa concepção, o olhar sensível tem de ser adestrado pelo pensamento. À arte, em contrapartida, revela um outro modo de apreender o mundo sem desprezar os sentidos. Surgindo sob o véu de uma pretensa inutilidade, ela é livre e pode, assim, devolver ao corpo e à visão a sua verdadeira importância. O desejo de conquista de um pensamento absoluto sobre as coisas, na arte, cede lugar ao movimento espontâneo do real, no qual estamos desde sempre também em movimento. À arte, nesse sentido, redescobre o apelo originário que reúne corpo e intelecto, pois é impossível imaginar um pensamento alheio ao corpo ou, ao contrário, um corpo separado do pensar.

No entanto, não é toda obra da arte que consegue abandonar as regras e convenções que derivam daquela compreensão dicotômica da realidade. Durante um longo tempo a arte se pautou em ser uma cópia “exata” do real, o que levou os artistas do Renascimento, por exemplo, a criarem todos os padrões que deveriam servir de base para que a obra exalasse a harmonia de uma representação correta do mundo<sup>5</sup>. Mas Merleau-Ponty vê em Cézanne, pintor que com certeza tem um sentido especial para o filósofo, o rompimento definitivo entre a obra e os cânones representativos. O filósofo não questiona as obras que precederam esse rompimento, não deseja criticar as regras que durante muito tempo serviram de modelo para que as obras fossem consideradas artísticas ou não. Até porque, a maioria delas são geniais em sua época, de modo que, qualquer condenação seria inapropriada, principalmente porque essas obras fazem parte da nossa história e no entanto, a história mesma se transforma. Para Merleau-Ponty: “A perspectiva do Renascimento não é um “truque” infalível: é apenas um caso particular, uma data, um momento numa informação poética do mundo que continua depois dela.” (MERLEAU-PONTY, 2013b, p. 36).

Para o filósofo essa continuação, então, não nasce apenas da renúncia da transposição “exata” do real para a obra, mas do alcance que o olhar possibilita ao tocar o real, ou seja, o pintor não descreve mais o mundo, mas vive-o por dentro.

<sup>5</sup> Inserimos aspas na palavra exata, porque entendemos que a arte, no fundo, mesmo quando almeja copiar *exatamente* o real, anseia muito mais por representá-lo adequadamente, ou seja, a arte clássica não é meramente reprodutiva, nem mesmo quando cria parâmetros para a representação da realidade. Assim, os subterfúgios criados pelo Renascimento para representar coerentemente o corpo humano, por exemplo, se baseiam, em parte, pelos estudos que se fazia no próprio corpo (anatomia, observação, etc); mas por outro lado, também numa espécie de necessidade de fazer ver mais detalhadamente o que não se consegue enxergar à primeira vista e aí reside a tarefa criadora da arte.

Essa vivência é a encarnação de sua vida e por ser vida, evoca também a vida de todos os homens. O artista revela na obra, portanto, a possibilidade do visível e, ao mesmo tempo, do invisível. O visível é aquilo que aparece nas cores e traços e o invisível aquilo que também aparece na ausência entre as cores e os traços. Visível e invisível não são, portanto, a oposição dantes entre o real e o imaginário, ou entre a razão e os sentidos, mas relação fluente que sustém a harmonia do mundo. A harmonia nasce dessa relação originária entre as coisas no mundo e o mundo nasce a partir da relação que nele se faz entre as coisas. Não há dominador, nem dominado, meu olhar é pura ação de ver as coisas se tornarem coisas; ele não responde o que é a realidade, ele a respira, a sente e a invoca.

A visão do pintor não é mais o olhar posto sobre um *fora*, relação meramente "físico-óptica" com o mundo. O mundo não está mais diante dele por representação: é antes o pintor que nasce nas coisas como por concentração e vinda a si do visível, e o quadro finalmente só se relaciona com o que quer que seja entre as coisas empíricas sob a condição de ser primeiramente "autofigurativo"; ele só é espetáculo de alguma coisa sendo "espetáculo de nada", arrebatando a "pele das coisas", para mostrar como as coisas se fazem coisas e o mundo, mundo. (MERLEAU-PONTY, 2013b, p. 44-45).

É importante esclarecer que o invisível apontado anteriormente não corresponde a uma espécie de erro ou a falta que é suplantada pelo visível, mas é o mistério que circunda o aparecer das coisas e que, de certa forma, o determina. O encobrimento, o que não se vê, é um modo do aparecer das coisas, não uma falha na estrutura do olhar. Essa aparente contradição surge porque usamos a lógica do pensamento moderno que entende a negação como um erro e a verdade como conformidade. No entanto, o real, o visível, no horizonte do pensar autêntico não se submete ao pensamento tradicional que o entende como um objeto, 'algo' que pode ser dissecado por uma investigação coerente e lógica.

Qualquer coisa visual, por mais individuada que seja, funciona também como dimensão, porque se dá como resultado de uma deiscência do Ser. Isso quer dizer, finalmente, que o próprio do visível é ter um forro de invisível em sentido estrito, que ele torna presente como certa ausência. (MERLEAU-PONTY, 2013b, p. 53).

Tal como afirmamos antes, o olhar, que tratamos aqui se dá no campo da ontologia, por isso, não se trata de um fim a ser atingido, mas é ele que dá sentido e força a toda a realidade poética, por isso pode se manter também através de um afastamento.

Sobre o invisível, Merleau-Ponty acrescenta a noção de habitação, ou seja, de ambiência, de jogo de forças no qual as coisas, ao mesmo tempo aparecem e se preservam. O filósofo apresentará sobre isso um elucidativo e belo exemplo da piscina:

Quando vejo através da espessura da água o revestimento de azulejos no fundo da piscina, não o vejo apesar da água, dos reflexos, vejo-o justamente através deles, por eles. Se não houvesse essas distorções, essas zebruras do sol, se eu visse sem essa carne a geometria dos azulejos, então é que deixaria de vê-los como são, onde estão, a saber: mais longe que todo lugar idêntico. A própria água, a força aquosa, o elemento

viscoso e brilhante, não posso dizer que esteja no espaço: ela não está alhures, mas também não está na piscina. Ela a habita, materializa-se ali, mas não está contida ali, e, se ergo os olhos em direção ao anteparo de ciprestes onde brinca a trama dos reflexos, não posso contestar que a água também o visita, ou pelo menos envia até lá sua essência ativa e expressiva. (MERLEAU-PONTY, 2013b, p. 45).

Comumente, pensamos que a essência, a verdade, vigora para além das aparências e que, portanto, cabe à filosofia nos livrar do engano dos sentidos (visível) para alcançar o fundamento do real (invisível). A fenomenologia sugere, por outro lado, que não há separação entre a verdade e a falsidade, entre a piscina verdadeira e as interferências ocasionais que a circundam, porque ela só existe na e pela mediação do ambiente que a envolve e das modulações que nela intervém. Assim, a piscina que não se vê por essas intervenções, sua invisibilidade, também a sustém<sup>6</sup>.

Nesse sentido, o corpo, da mesma forma, não se refere tão somente a extensão dessa minha matéria que ocupa o mundo em um lugar determinado, porque ele se espalha nas coisas, ao mover-se, ao olhar e tocar; deixa de ser apenas protagonista da ação, pois da mesma forma que as mãos tocam as coisas, as coisas me tocam e me permitem perceber o meu corpo enquanto tocante. O corpo sente e se sente sentindo, como aquele que pode sentir, não como um objeto sobre o qual me detenho a dizer as características, mas como um princípio no qual eu mesmo venho a ser. O corpo, portanto, não é algo separado de mim. “[...] não estou diante do meu corpo, estou no meu corpo, ou antes, *sou meu corpo*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 208). O ver e o tocar, se tornam, outrossim, mais que uma mera forma de perceber e interpretar o mundo, mas uma forma de vivê-lo, porque são também eles que garantem em mim a possibilidade de vir a ser o que sou, assegurando, nessa minha inquietude de vidente visível, aquilo que me personifica. “O enigma consiste em meu corpo ser ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer no que vê então o “outro lado” de seu poder vidente. Ele se vê vidente, ele se toca tocante, é visível e sensível para si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 19).

O olhar para Merleau-Ponty tem um papel importante, mas reiteramos, esse olhar não é o mesmo da visão pura do intelecto, que abandona a matéria em busca da forma. Até porque para a fenomenologia, não há uma essência pura a ser encontrada. O olhar é corpóreo, no entanto, não como corpo que se dirige para a realidade

<sup>6</sup> Com certa liberdade, mas respeitando seus diferentes objetivos, podemos aproximar a noção de invisibilidade apontada por Merleau-Ponty ao que Gadamer, no texto de introdução ao livro *A origem da obra de arte* de Heidegger tematiza, ao tratar do encobrimento do ente em sua totalidade (ser) como pertencente ao ente, na constituição própria do que aparece. Segundo Gadamer o retraimento do ente que se dá no aparecer do real não é uma falta, um erro, mas faz parte da sua constituição originária. Dessa forma, é impossível que o ente se dê apenas no seu aparecer, mas revele-se também por meio de sua recusa, de seu retraimento. Nas palavras do filósofo: “Num sentido mais originário, não-encobrimento “acontece”, e esse acontecer é algo que em primeiro lugar torna já simplesmente possível que ente seja não-encoberto e corretamente conhecido. O encobrimento que corresponde a tal não-encobrimento originário não é erro, mas sim pertence originariamente ao próprio ser. A natureza, que ama se encobrir (Heráclito), é assim caracterizada não somente face à sua cognoscibilidade, mas segundo seu ser. Ela não é apenas o irromper na luz, mas igualmente o cobrir-se no escuro, o desdobramento da florescência do sol, tanto quanto o enraizar-se nas profundezas da terra” (GADAMER, 2007, p. 76).

com a finalidade de pensar as coisas, justamente ao contrário, o olhar está imbricado nas coisas, e elas estão no mundo e pedem para serem olhadas, convidam o artista a exteriorizá-las em obra. Todavia, o convite nasce da própria vida do artista, a arte se incorpora em sua vida de tal forma que criar é um modo de dar vazão à sua vida e, mesmo assim, falar da vida de todos os homens. Ao criar, o artista escolhe, porque a obra surge pelo olhar como um convite, não como uma exigência. No entanto, fugir a esse convite é deixar de ser si mesmo, de ser artista. Mas a essa singularidade (do artista) se junta à universalidade das vidas que compõem o mundo. O artista é livre e a obra é o modo de tornar essa liberdade real, de afirmá-la e concebê-la. A partir disso, o impasse entre sujeito e objeto se dilui em favor da vida, vida do artista que se junta à obra, tornando-a verdadeira e se ligando à vida de todos os homens. Então, a arte exalta, festeja, a fusão desse olhar, que mesmo presa a um suporte, o transcende; mesmo inerte no museu, passeia ao redor de cada espectador e os faz ver, vendo. O que se vê não é mais somente uma figura ou uma abstração de certo artista, mas o modo de ser que pulsa nele e em mim também. O olhar se junta finalmente ao pensar, não como uma determinação, mas como pura possibilidade. Tal como afirma Merleau-Ponty na *Dúvida de Cézanne*

Então a obra de arte terá juntado vidas separadas, não existirá mais apenas numa delas como um sonho tenaz ou um delírio persistente, ou no espaço como numa tela colorida: ela habitará indivisa em vários espíritos, presumivelmente em todo espírito possível, como uma aquisição para sempre. (MERLEAU-PONTY, 2013a, p. 140).

Aí a obra se eterniza, porque rompe e dilacera as diferenças (das coisas e dos homens) e as reúne na unidade primordial (originária a incitadora das distinções). A arte junta vidas separadas porque toca na identidade das coisas que subjaz a toda e qualquer separação. A obra liga um corpo a outro corpo. Assim, o que a obra expõe em suas particularidades, desde as pinturas nas cavernas até as instalações contemporâneas é o mundo, mundo que une o artista a cada um que passeia na galeria, de modo que a arte liga o homem à sua história, não como sucessão de fatos ao longo do tempo ou progresso incessante, mas como ir e vir de si mesmo. A obra faz ver pela cena que aponta seus traços, para cá e para lá, a própria possibilidade do ver e o artista comunga conosco da visão. Então, ainda que o Monte Vitória, tantas vezes pintado por Cézanne, pertença na região de L'Estaque, ele habita também em nós, não porque estamos lá para vê-lo, mas porque pela pintura podemos perceber que vemos e a visão torna-se compartilhada. Não conhecemos a montanha de Cézanne, mas conhecemos nossas montanhas. Talvez o artista não ambicione nos apresentar um lugar novo, escondido nas paisagens da França, mas fazer ver melhor o nosso lugar e tudo que o compõe. Ele desperta com a obra o ver ordinário, rasteiro, mundano que está a nossa volta. Segundo Haar: "Toda obra digna deste nome retira-se do mundo, reflete-se em si mesma, e no entanto, mesmo estando voltada sobre si mesma, como que mostra um mundo, faz ver de modo novo nosso universo cotidiano." (HAAR, 2000, p.6). Cézanne com certeza eternizou as paisagens francesas, mas mais do que isso, ele provocou em nós a possibilidade de ver sem amarras, sem pretensão, a visão livre que habita em nós. Como homem, seu olhar nos toca pela obra e o que vemos importa menos que essa vontade imperiosa de ver que a obra despertou em nós.



O que dizemos aqui equivale a um truísmo: o mundo do pintor é um mundo visível, tão-somente visível, um mundo quase louco, pois é completo sendo no entanto apenas parcial. A pintura desperta, leva à sua última potência um delírio que é a visão mesma, pois **ver é ter à distância**, e a pintura estende essa bizarra posse a todos os aspectos do ser, que devem de algum modo se fazer visíveis para entrar nela. (MERLEAU-PONTY, 2013b, p. 23, grifo meu).

Na passagem anterior o filósofo afirma que “ver é ter à distância”. Essa distância se refere ao fato de que não apenas olhamos a realidade, como se ela estivesse a nossa frente, mas a vivenciamos por dentro, em nossa carne. Essa distância é o espaço sem uma medida exata que une a vida singular (de um artista) na universalidade da existência de todos os homens. Nessa distância, o corpo, ao perceber o mundo, também se percebe como percepiente. O olho que passeia entre as coisas, tem a medida precisa de sua própria identidade. Ao tocar o mundo o corpo se apresenta como aquele que toca, que sente, que percebe, que vê, e ao mesmo tempo, se faz homem. A visão, portanto, não é um sentido privilegiado, não o torna mais artista, mas justamente lhe dá a medida exata do que pode ser, lhe dá acesso ao próprio ser.

Geralmente, definimos o artista como um gênio vocacionado, que naturalmente tende a criar, e que, portanto, a obra é efeito dessa sua vida. Segundo Merleau-Ponty, a distância é justamente a relação que une o artista à sua obra e nessa junção, é que nasce a obra que relaciona a sua vida a vida em si e, por isso, ele é completo, sendo parcial. Na verdade, não há como ser para sempre completo, não há sequer como ser para sempre, mas há como eternizar para sempre esse instante de ser.

Se sou projeto desde meu nascimento, é impossível distinguir em mim o dado e o criado, impossível portanto designar um único gesto que seja apenas hereditário ou inato e que não seja espontâneo – mas, igualmente, um único gesto que seja absolutamente novo em relação a essa maneira de ser no mundo que sou eu desde o começo. (MERLEAU-PONTY, 2013a, 142-143).

A obra é essa eternização do instante puro do devir, por isso a distância precisa, coerente, ritmada na qual habita.

## Considerações finais

Merleau-Ponty não faz da sua filosofia apenas uma reflexão estética sobre a pintura de Cézanne para pensar a visão. Antes, o filósofo mostra que é a própria arte que convoca o olhar para perceber o real através de seu jogo de cores, no qual o visível se entrelaça com o invisível. Descende dessa experiência do olhar na arte toda potência de uma filosofia aberta e inesgotável que considera a visão a partir de seu enraizamento no corpo em movimento.

A pintura de Cézanne, da qual o filósofo se serve, consegue revelar que a visão não se restringe apenas à capacidade sensorial ou à relação físico-óptica que nos permite apreender a realidade a nossa volta, pois, além disso, ela descortina o vínculo originário do homem como corpo no mundo. Tal vínculo se dá numa

dinâmica encarnada, na qual a visão está imbricada nas coisas, transcendendo a noção habitual do pensamento que se apropria do objeto.

Nesse sentido, a própria obra, a pintura de Cézanne ou a música de Bach, por exemplo, mesmo circunscrevendo uma determinada paisagem ou som, exprime o acontecer do mundo, como pura ação, o mundo se tornando mundo. Por isso, ousamos dizer, que a obra faz o olho ver, o ouvido escutar, a mão pegar, porque estimula o potencial originário e cognoscível do corpo, que havia permanecido esquecido sob égide da razão. Retomar, portanto, essa possibilidade natural do homem pela arte é reestabelecer o laço primevo e simultâneo entre pensamento e corpo pela poética do olhar, via fenomenologia.

## Referências bibliográficas

- BLANCHOT, M. *O Espaço Literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- DIDI-HUBERMAN, G. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- GADAMER, H.G. Para introdução. In: MOOSBURGER, Laura de Borba. *“A origem da obra de arte” de Martin Heidegger*. Tradução, comentários e notas. 2007. 158f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Curitiba.
- HAAR, M.. *A obra de arte: ensaio sobre a ontologia das obras*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Difel, 2000.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- MERLEAU-PONTY, M. *A dúvida de Cézanne*. Tradução Paulo Neves e Maria Ermentina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *O olho e o espírito*. Tradução Paulo Neves e Maria Ermentina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2013b
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.
- RANCIERE, J. *O inconsciente estético*. Tradução de Mônica Castro Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.

---

### Sobre a autora

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Professora Adjunta do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Piauí (UESPI) e membro permanente do Curso de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí. (PPGFIL-UFPI). E-mail: solange@phb.uespi.br

Recebido em 25/07/2018

Aprovado em 15/11/2018

### Como referenciar esse artigo

COSTA, Solange Aparecida de Campos. O enigma da visão: as possibilidades do corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 71-81, jan.-jun.2019.

## Questões de gênero na arena da educação e as pautas de torsão e refutação

Gender issues in the arena of education and the torsion and refutation guidelines

### RESUMO

O presente artigo objetiva pensar as questões de gênero no campo da educação brasileira, compreendida como arena onde são disputadas duas perspectivas sobre gênero. Na primeira entende-se o gênero como torção, pois este é pensado em contraposição à noção instituída historicamente, colocado como problema para o pensamento e apreendido como possibilidade forjada na cultura e nas relações de saber-poder. A segunda se refere à questão de gênero como refutação à torção, nega-o como artefato da cultura e assenta-o como dimensão biológica e naturalista na composição do sexo e da sexualidade na qual sexo biológico, sexualidade e gênero coincidem. Nesta perspectiva as questões de gênero são tomadas como uma ideologia, e enquanto tal, deve ser negada, silenciada, refutada. As duas perspectivas, no tempo presente brasileiro, instituem um cenário de debates e disputas acerca de processos de constituição do sujeito estudante e do governo das suas condutas sexuais, sociais e políticas. As reflexões sobre tais questões são fundamentadas teoricamente no pensamento de Michel Foucault e Judith Butler, com ancoragem nas noções "constituição do sujeito", "governamentalidade", "discurso" e "performatividade".

**Palavras-chave:** Gênero. Educação. Escola. Formação humana. Disputas.

### ABSTRACT

This article aims to think about gender issues in the field of Brazilian education, understood as the arena where two perspectives on gender are disputed. In the first one, gender is understood as twisting, since it is thought in opposition to the notion instituted historically, posed as a problem for thought and apprehended as

\* Pós-doutor pela USP e professor pela UFCG.

a possibility forged in culture and in relations of know-power. The second refers to the question of gender as a refutation to torsion, denies it as an artifact of culture, and establishes it as a biological and naturalistic dimension in the composition of sex and sexuality in which biological sex, sexuality and gender coincide. In this perspective gender issues are taken as an ideology, and as such, must be denied, silenced, refuted. The two perspectives, in the Brazilian present time, set up a scenario of debates and disputes about processes of constitution of the student subject and of the government of their sexual, social and political conducts. Reflections on such issues are theoretically grounded in the thinking of Michel Foucault and Judith Butler, anchored in the notions of "subject constitution," "governmentality," "discourse," and "performativity."

**Keywords:** Gender. Education. School. Human training. Disputes.

## Introdução

No presente artigo elegemos como objetivo pensar as questões de gênero no Brasil remetendo-nos ao campo da educação, de modo mais específico, à educação escolar. O nosso movimento do pensar pauta a relação gênero e educação a partir de duas perspectivas em disputa. Na primeira, entendemos essa relação como uma torção, no que se refere ao gênero, pois torce e reconfigura as ideias instituídas ao longo da história judaico-cristã ocidental acerca do sexo, sexualidade e gênero. Na segunda, referimos que o gênero é apreendido como refutação à torção, ou seja, trata-se de uma distorção, no sentido de fazer prevalecer e conservar a ideia instituída sobre sexo, sexualidade e gênero. As reflexões sobre tais questões têm como principais referências teóricas o pensamento de Michel Foucault e Judith Butler, ancoradas a partir das noções: "constituição do sujeito", "governamentalidade", "discurso" e "performatividade".

Compreendemos a educação como uma prática política, racionalizada e histórica que visa a formação de sujeitos a partir de determinados referenciais sociais e políticos acerca do que deva ser o homem e a mulher, situados/as num tempo histórico e num espaço geográfico. Desse modo, a educação é empreendida por diversas instituições, tais como a escola, a prisão, o hospital, o quartel, a igreja, a família, os meios de comunicação. No entanto, dentre essas instituições, a escola, desde o século XVIII, com o projeto moderno de universalizá-la, se constituiu até o presente como a principal agência educativa, podendo ser entendida, a partir do pensamento foucaultiano, "como uma eficiente dobradiça capaz de articular os poderes que [nela] circulam com os saberes que a enformam e [nela] se ensinam, sejam eles pedagógicos ou não" (VEIGA-NETO, 2016, p. 15). De acordo com Louro (2003, p. 87):

Servindo-se de recursos materiais, de símbolos e de códigos, a escola delimita espaço, afirma o que cada um/a pode ou não pode fazer, separa e institui. Para aqueles e aquelas que são admitidos no seu interior, a escola determina usos diversos de tempo e do espaço, consagra a fala ou o silêncio, produz efeitos, institui significados [...].

Deste modo, ainda seguindo as afirmações de Louro (p.88): “Uma especial vigilância é dedicada, no espaço escolar, para os processos de constituição do gênero e da sexualidade”. Assim sendo, a partir de relações de saber-poder que disciplinam e constituem os/as estudantes, por séculos, a escola operou hegemonicamente com a mesma lógica de sentido e de modelo de sujeito adotada pela família tradicional e pela igreja judaico-cristã, sustentada pelas noções de patriarcado e heteronormatividade, fazendo coincidir sexo, sexualidade e gênero, e pelas normas a partir das quais vigiava e punia comportamentos que se desviassem de tal lógica de sentido. Todavia, sobre essas relações operantes na educação escolar disciplinar e biopolítica, outras relações assentadas na resistência forjaram perspectivas outras para a educação, configuradas como lutas por direitos. Nestas estão postas a inclusão igualitária de sujeitos impedidos, silenciados e excluídos pela educação, fomentando a sua cidadania e constituindo-os como sujeitos de direitos, no caso, as mulheres, os gays, as lésbicas, as/os travestis, as/os transexuais e as/os transgênero.

## Questões de gênero e a educação

Nas duas últimas décadas no Brasil, a educação tem sido constituída como uma arena na qual se disputam projetos e possibilidades de constituição de sujeitos envolvendo as questões relacionadas ao gênero e às sexualidades. Neste caso, em relação a tais questões e a educação, mais especificamente a educação escolar, temos no momento duas perspectivas sobre formação humana, gênero, sexualidades e constituição de sujeitos que estão em debates e em acirradas disputas. Em estudo acerca da genealogia das questões de gênero na América Latina, Miskolci e Campana (2017, p. 734) afirmam:

Encontramos três elementos comuns às diferentes realidades nacionais em que tais debates ganharam relevância: 1. Todas ocorreram a partir da virada do milênio; 2. Emergiram em países que passaram a ter governos de esquerda; e 3. Deflagraram-se em torno de reformas educacionais e legais.

Esses debates constituem uma batalha discursiva que materializam concepções antagônicas de sociedade e de sujeitos. Segundo Foucault (2013, p. 60), os discursos são “práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam”. Neste caso, vemos ser construídos dois campos discursivos: de um lado, temos diversos movimentos sociais de mulheres e de LGBTs denunciando e lutando contra as violências e agruras por que passam muitas mulheres, a exemplo dos muitos casos de feminicídios, violência doméstica, desigualdades de salários e de oportunidades de progressão profissional no mercado de trabalho, e as pessoas LGBTs que enfrentam diariamente casos de assassinatos e situações de violências físicas e morais causadas pela homofobia, lesbofobia, transfobia. De outro lado, temos grupos das igrejas cristãs e algumas organizações da sociedade civil, a exemplo dos movimentos “Escola sem Partido”, “Revoltados On Line” e “Movimento Brasil Livre” (MBL). Estes pregam e atuam em defesa do conservadorismo, negando e descaracterizando as questões de gênero ao denominá-las de “ideologia de gênero”, ou seja, uma falácia.

A primeira perspectiva se refere à relação entre educação e gênero como torção, no sentido de pensar essa relação como problema para o pensamento e

para as práticas políticas, apreendendo o gênero como possibilidade forjada na cultura e nas relações de saber-poder, e assim sendo, os gêneros masculino e feminino seriam construídos como performatividades, não sendo, obrigatoriamente, coincidentes com o sexo biológico.

A segunda perspectiva se refere à questão de gênero como refutação, negando a existência da questão de gênero como artefato da cultura e das relações de saber-poder, afirmando-a a partir da ideia de constituição biológica e natural dos gêneros a partir da composição dos sexos, tendo como modelo o mito bíblico de Adão e Eva, que traduz, para a civilização ocidental o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória, ou heteronormatividade, assumindo as questões de gênero como uma ideologia, e por isso, deve ser negada, refutada, silenciada.

Pensar a educação como uma arena na qual se disputam concepções de sociedade e de sujeitos, situando-a a partir da pauta questões de gênero, nos remete a problematizar as redes de força sócio-políticas, econômicas e culturais que se mobilizam visando à constituição de crianças, adolescentes e jovens, tomando-os como o outro, numa acepção de diferença e de singularidade, ou na condição de continuidade de um si mesmo no outro, numa acepção pré-definida, essencialista e universalista de ser sujeito.

Numa ou noutra acepção, considerando-se a função primordial da escola moderna iluminista, tais sujeitos tem a sua constituição a partir da sua condição geracional - crianças, adolescentes e jovens – e na sua condição social e política de educando, de escolar, de sujeito em processo de formação pessoal, profissional e política dentro de determinado campo de moralidade, que, de modo geral, ainda operacionaliza os processos de ensino e aprendizagem centrados na heteronormatividade, no patriarcado e na correspondência direta entre sexo de nascimento e gênero.

Assim, nas lutas que se travam contemporaneamente no Brasil, no que diz respeito à educação escolar, para além das apreensões de saberes e conhecimentos e do desenvolvimento de destrezas técnicas e científicas, o que está em disputa e tensão fortemente vivenciada é a formação moral e política dos sujeitos educandos e educandas, no âmbito da escola, quanto aos processos de objetivação e os modos de subjetivação desses sujeitos em relação a sua sexualidade, seus modos de produzir desejos e formas de satisfazê-los e de obter prazeres. Considerando-se a governamentalidade como o governo de si e dos outros, como ação de direção das condutas, como governo dos corpos e da alma de indivíduos ou populações, como estruturação das ações de outros (FOUCAULT, 2010), podemos compreender que temos em disputa dois projetos distintos de governamentalidade para os sujeitos infantis e juvenis a serem formados pelas instituições educativas, em especial, a escola.

## **Documentos oficiais e a igualdade de gênero entre homens e mulheres heterossexuais**

As questões referentes a gênero, propriamente ditas, tem a sua imersão nas pautas do campo educacional brasileiro bastante recentemente, na década de 1990, trazidas pelo movimento feminista. Esse movimento que de início foi hegemonicamente constituído por mulheres brancas, intelectualizadas, heterosse-

xuais e de classe média, pautado num movimento de dobra público-privado, ou seja, o si, o lar e a sociedade, dizia respeito, de modo efetivo, às questões da condição de ser mulher e das suas demandas numa sociedade machista. Em tal perspectiva, discutir gênero seria discutir “coisas de mulher”, por mulheres, sendo a discussão centrada na questão do direito à igualdade, direito igualitário, o direito à educação, por exemplo, haja vista que durante séculos a educação formal no Brasil tenha sido pensada apenas para homens e praticada por homens, provocando um hiato educacional e, conseqüentemente, o déficit educacional das mulheres.

Entre os documentos destinados a regular a educação, é na promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação de 1996, seguindo a letra do texto da Constituição de 1988, que o direito das mulheres à educação é assegurado, mas aparece subsumido na questão da cidadania, que assevera o direito de todos à educação, todos, sem pontuar a questão lacunar do hiato e do déficit educacional das mulheres e sem se referir à questão de gênero. Em tal perspectiva, o acesso das mulheres à educação não pareceu produzir conflitos entre família, escola e igreja, até por que neste período já havia sido superada a discussão sobre a necessidade e a possibilidade de escolarização da mulher e a sua demanda social, política e econômica já estava devidamente posta. É na discussão e produção dos Parâmetros Curriculares Nacionais - PCNs, em 1997, sob a gestão educacional do governo de Fernando Henrique Cardoso, e do seu Ministro da Educação, Paulo Renato Souza, que aparece pela primeira vez a referência e a nomeação da categoria gênero, de forma clara e concreta, em documentos oficiais referentes à política educacional e às práticas de ensino e aprendizagem na escola.

Os PCNs constituem “uma proposta de conteúdos que deve orientar a estrutura curricular de todo o sistema educacional do país, servindo como um referencial e não como uma diretriz obrigatória” (BRASIL, 1997, p.133). No volume destinado aos chamados Temas Transversais, referente à sexualidade, entre os objetivos postos ao Ensino Fundamental quanto à orientação sexual, está que ao fim desta etapa do ensino, os alunos sejam capazes de reconhecer como determinações culturais as características socialmente atribuídas ao masculino e ao feminino, posicionando-se contra as discriminações a eles associados. E no chamado “Bloco de Conteúdos”, entre o conteúdo “Corpo: matriz da sexualidade” e o conteúdo “Prevenções às doenças sexualmente transmissíveis”, está o conteúdo “Relações de gênero”. Salientando, de certo modo, a incipiência das questões de gênero na educação no período de publicação dos PCNs, ou a pequena importância dada ao tema gênero, nas 23 referências bibliográficas utilizadas na elaboração deste documento referentes ao tópico orientação sexual, consta apenas uma referência sobre gênero, o livro publicado pelo S.O.S CORPO, intitulado *Gênero e cidadania: Viagem ao mundo da contracepção*, datado de 1991.

No texto do conteúdo Relações de gênero é explicitado o conceito de gênero que norteia as orientações postas à educação quanto a esse item:

O conceito de gênero diz respeito ao conjunto das representações sociais e culturais construídas a partir da diferença biológica dos sexos. Enquanto o sexo diz respeito ao atributo anatômico, no conceito de gênero toma-se o desenvolvimento das noções de masculino e feminino como construção social. O uso desse conceito permite abandonar a explicação da natureza como



responsável pela grande diferença existente entre os comportamentos e lugares ocupados por homens e mulheres na sociedade. (BRASIL, 1997, p. 144).

Explicitando a materialidade e a operacionalidade deste conceito, lê-se em tal documento: “Nessas referências existe a preocupação expressa com a criação de novos padrões de conduta, capazes de criar uma sociabilidade pautada na igualdade de gênero” (BRASIL, 1997, p.144).

Não podemos ignorar, considerando-se a historicidade das questões de gênero no nosso país, a importância da letra desse documento e das perspectivas que ele aponta. Tais perspectivas se encontram presentes, também, no Plano Nacional de Educação – PNE, promulgado em 2001, com vigência até 2011. Mas que significações tais perspectivas engendram e apontam?

A este respeito, podemos ler nos PCNs que a discussão sobre gênero objetiva:

Combater as relações autoritárias, questionar a rigidez dos padrões de conduta estabelecidos para homens e mulheres e apontar para a sua transformação. A flexibilização dos padrões visa permitir a expressão de potencialidades existentes em cada ser humano que são dificultadas pelos estereótipos de gênero. Como exemplo comum pode-se lembrar a representação das expressões de sensibilidade, intuição e meiguice nos meninos ou de objetividade e agressividade nas meninas (BRASIL, 1997, p. 144).

Na elaboração e publicação dos dois documentos, os PCNs e o PNE, a abordagem do gênero não suscitou grandes debates e nem disputas ensandecidas referentes a projetos de governamentalidade de corpos e almas dos sujeitos em formação, pois a discussão de gênero nesse patamar não afrontou as normas sacras que fazem coincidir o sexo biológico, os papéis sociais de macho e fêmea humanos e as formas de desejo e prazer sexuais socialmente estabelecidas, ou seja, a heteronormatividade e a heteroperformatividade estavam, então, preservadas, devendo os alunos aprenderem a tolerar e a respeitar certa flexibilidade quanto às características físico-sociais-emocionais de sujeitos que expressem comportamentos diferenciados do socialmente esperado, mas que não afetam a normatividade do sistema sexo biológico-heterossexualidade-gênero.

## **GÊNERO E EDUCAÇÃO: pensamentos antagônicos e pautas em disputas**

Nos documentos referidos anteriormente, na noção de gênero apresentada não constam questões pontuais e específicas acerca da homossexualidade, da travestilidade e da transexualidade. Sobre tal noção de gênero, nos diz Cesar (2010, p.71):

[...] só há espaço para a correspondência entre corpo-sexo-desejo, isto é, corpo ‘masculino-pênis desejo feminino’ e ‘feminino-vagina-desejo masculino’ de modo que as características atribuídas aos dois gêneros, isto é, meiguice, objetividade e agressividade, constituem uma resposta imediata a esse sistema normativo de sexo gênero. Nessa perspectiva, trabalhar as relações de gênero significa apenas e tão somente demonstrar que meninos podem ser também meigos e sensíveis sem que isso



possa ‘ferir’ sua masculinidade, e que meninas podem ser agressivas e objetivas, além de gostarem de futebol, sem que essas características firam sua feminilidade.

De acordo com Foucault (1988, p. 132), “O conceito de sexualidade que pertence à nossa história nasceu como a justa medida de separação entre normalidade e anormalidade”. A educação, nas diversas instituições que a exerce, a exemplo da família, da escola e da igreja tem agenciado as suas ações de acordo com essa política de diferenciação visando efeitos de vigília e punição aos sujeitos diferentes, visando a sua recuperação, normalização ou exclusão. Neste sentido, quando a questão de gênero é remetida à igualdade de direitos nas relações de gênero, no Brasil das últimas décadas, tal pleito já era uma questão, de certo modo, socialmente negociada, consentida, posto que o fato de parte considerável das mulheres estudarem, trabalharem e gerirem a sua família e a sua casa, com acúmulo de jornadas e ocupações já era, em certa medida, aceito socialmente e politicamente.

Neste sentido, na conjuntura da qual brotaram os dois documentos acima descritos, assume-se a questão de gênero como questão tolerável. A questão de gênero, neste sentido, assume na conjuntura da qual brotaram os dois documentos descritos como questão tolerável, pois não abala normas fundamentais nos modos de governamentalidade estabelecida. Todavia, nessas últimas duas décadas, corpos estranhos portadores de desejos e prazeres diferentes à heteronormatividade têm habitado física e politicamente o campo da educação, demonstrando e reivindicando poderes de legitimidade dos seus modos de ser e de viver, bem como direitos civis que lhe assegurem a condição de cidadania. Ou seja, o que estava nas margens, no plano do desconsiderado, do desvalor e, de certo modo, do invisível, adentram ao campo social e educacional, reivindicando o status de cidadão e cidadã de direitos.

Em tal movimento, a estatização e sacralização do sexo biológico e da sua função enquanto fonte de prazer físico, satisfação psíquica e reprodução da espécie a partir, apenas, da junção de um corpo originalmente masculino com outro corpo originalmente feminino passam a ser afrontadas, trazendo transbordamentos e intercruzamentos para a noção de gênero, principalmente para a questão da identidade de gênero, da identidade sexual e dos papéis de gênero, assumindo-se a identidade de gênero como uma construção social, cultural e política na qual a transgeneridade é um efeito concreto do desejo do sujeito que ao se objetivar, coloca-se como sujeito de saberes e de poderes como conhecimento para os outros e se subjetiva como conhecimento para si, construindo possibilidade social e política enquanto sujeito.

Produz-se assim uma torção na ideia reificada posta sobre o gênero, colocando em suspeição e descrédito a ideia de sexo-gênero como dádiva divina e como definição absoluta e natural assentada na matriz religiosa fundada na teoria criacionista, no mito de Adão e Eva. Nas palavras de Machado (2017, p. 175), podemos entender que a torção consiste na repetição de um pensamento de modo a afirmar a sua diferença, e não a buscar a sua identidade, criando um duplo capaz de comportar o máximo de modificação do pensamento inicial.

Neste sentido o gênero não seria natural, mas performático, como assinala Judith Butler (1993), não estando necessariamente e obrigatoriamente vinculado ao

órgão genital-sexo biológico do sujeito macho ou fêmea. Sobre o seu livro intitulado *Problemas de Gênero*, a filósofa, em matéria do *Jornal Folha de São Paulo*, on-line, de 21 de novembro de 2017 (s. p.) assinalou ter buscado

afirmar a complexidade de nossos desejos e identificações de gênero e se juntar àqueles integrantes do movimento LGBTQ moderno que acreditavam que uma das liberdades fundamentais que precisam ser respeitadas é a liberdade de expressão de gênero.

Em entrevista ao *Jornal Publica*, on-line, de 30 de agosto de 2017 (s. p), a educadora Jimena Furlani nos fala porque essa noção de gênero referida por Butler produz impacto perturbador em instituições conservadoras. Diz:

O conceito gênero permite explicar os sujeitos LGBT, especialmente os sujeitos trans, na medida em que discutem, por exemplo, a identidade de gênero e o uso do nome social. Portanto, a perspectiva de gênero está na base dos novos direitos humanos e na justificativa das políticas de amparo às mulheres que repercute nas discussões acerca do conceito de vida e das leis sobre direitos sexuais e reprodutivos, e aborto e à população LGBT. Sem dúvida, se considerarmos que o conceito gênero permite as discussões acerca da posição da mulher na sociedade, da aceitação dos novos arranjos familiares, das novas conjugalidades nos relacionamentos afetivos, ampliação da forma de ver os sujeitos da pós-modernidade e no reconhecimento da chamada diversidade sexual e de gênero, então, não há campo do conhecimento contemporâneo mais impactante e perturbador para as instituições conservadoras e tradicionais que os efeitos reflexivos dos estudos de gênero.

A aceitação social dos sujeitos trans, das diversas formas de constituição familiar, das conjugalidades diversas e a descriminalização do aborto são tomadas pelos grupos conservadores como uma afronta à moral de duas instituições responsáveis por reger o corpo e alma dos sujeitos: a família e a igreja.

Assim, essa noção de gênero, apontada por Butler e Furlan, que movimentos progressistas organizados de feministas, LGBTTs, educadores, entre outros, que na vigência do governo de Dilma Rousseff, quiseram fazer constar no Plano Nacional de Educação de 2011 e fundamentar políticas públicas de e para a educação. É esta compreensão de gênero que vai ativar acirradas disputas na arena educação. Esta noção de gênero vem sofrendo uma estrondosa ação de refutação por grupos políticos conservadores e sujeitos diversos ligados, principalmente, às igrejas cristãs, capitaneados pelo Movimento “Escola Sem Partido” e pela “bancada evangélica” no Congresso Nacional, principalmente a partir de 2013/2014 nos processos de elaboração dos Planos Nacional, Estaduais e Municipais de Educação, fazendo uma distorção desse conceito, denominando-o de “Ideologia de Gênero”. Sobre tal “Ideologia”, os Bispos reunidos na V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (Celam) de 2007, conhecido como “Documento de Aparecida”, citada por Miskolci e Campana (2017, p. 727-728), assim se pronunciaram:

Entre os pressupostos que enfraquecem e menosprezam a vida familiar, encontramos a ideologia de gênero, segundo a qual cada um pode escolher sua orientação sexual, sem levar em consideração as diferenças dadas pela natureza humana. Isso tem provocado modificações legais que ferem gravemente a dignidade do matrimônio, o respeito ao direito à vida e a identidade da família.

Esta percepção das questões de gênero assumida pela Igreja Católica, a partir da qual tem chamado os seus padres e fieis a lutarem contra a ideologia de gênero, é a mesma adotada por outras igrejas cristãs de matriz protestante, como podemos ver nas palavras da cantora Gospel Cristina Mel, da Igreja Assembleia de Deus, postas no jornal on-line Folha Gospel de 15 de fevereiro de 2017 (n. p):

É importante que a igreja tome uma posição, estamos em guerra. [...]. Que geração é essa que não sabe nem dizer se é menina ou menino? O que estão fazendo com a mente dos nossos filhos? E onde estamos como pais? Os pais têm que tomar uma posição, tem que vigiar, cuidar.

Refutando as questões de gênero, os acusadores e acusadoras da chamada “ideologia de gênero” ser algo nefasto que contraria a vontade divina e destrói a família ao colocar em perdição as crianças, e por isso, a condenam, buscam disputar a concordância e a parceria da população em geral, utilizando-se de um discurso performático (FOUCAULT, 2010), propagado nas redes sociais, mídias e igrejas com enunciados carregados de forte apelo ao medo do que seria a catástrofe humana produzida pela consideração, respeito e acolhimento à diversidade sexual e à diversidade de gênero, entre outras questões correspondentes ao gênero.

Assim, diz-se que a chamada Ideologia de gênero é uma “ditadura gay”, pautada no “gayzismo”, em alusão ao nazismo, que a partir de uma lógica política totalitarista quer forçar as “pessoas normais”, as “pessoas de bem” a aceitarem, acolherem e normalizarem práticas e comportamentos sexuais que destroem a família e a sociedade. É neste sentido que o chamado “Movimento Escola sem Partido” tem se pautado, arregimentando os agrupamentos de sujeitos religiosos, parlamentares e agrupamentos da sociedade civil de ideologia conservadora, entre outros, centra a discussão da questão da educação escolar, pautando a exclusividade da família na educação moral dos seus filhos, tendo como um dos seus lemas: “meu filho, minhas regras”. Nas palavras de Bárbara, Cunha e Bicalho (2017, p.110):

Para conseguir maior adesão da população e justificar a proteção da família, da criança e do adolescente, o projeto inventa categorias como “ideologia de gênero” onde, seguindo propaganda partidária veiculada na mídia televisiva, o professor estaria “fazendo a cabeça” da criança desde a educação infantil, de que “menino pode ser menina e menina pode ser menino”. Daí em diante passa-se a defender que questões morais, religiosas e ideológicas seriam propriedade privada da educação familiar, enquanto ao professor se destinaria a função de apenas instruir.

Com esse entendimento, os grupos contrários ao que nomeiam ideologia de gênero partem para o ataque, travando uma guerra ideológica contra a condição de sujeitos de direitos daqueles e daquelas que contrariam a heteronormatividade e a heteroperformatividade, condenando, assim, o grupo dos “invertidos pecadores” à impossibilidade de se constituírem família, de se constituírem na família, na escola e nas igrejas, para desse modo, assegurar a manutenção da família heterossexual, natural e sagrada. A ignorância, a desinformação, a fé cega, a fabricação de “pós-verdade” e notícias *fakes* são os instrumentos de luta nessa guerra que fomenta o ódio à diversidade sexual e de gênero, legitimando o sexismo, a misoginia, a homofobia e a transfobia, desconstruindo possibilidades de significados diferentes da heteronormatividade para os corpos, desejos e prazeres.

As ações desse movimento têm produzido efeitos deletérios para a educação básica em muitas redes municipais de escola pública, conseguindo aprovar nos planos de educação municipais de algumas cidades, a retirada de qualquer menção às questões de gênero, tendo conseguido o mesmo feito no Plano Nacional de Educação, aprovado em 25 de junho de 2014, como Lei de nº 13.005, o que vem a demonstrar a força política que esse movimento vem assumindo no tempo presente, o que tem causado preocupação para os sujeitos que defendem uma sociedade que prima pela democracia e pela possibilidade de que todas as pessoas possam viver a sua condição de cidadãos e cidadãs de direitos.

## Considerações finais

Neste artigo procuramos demonstrar e problematizar a oposição de percepções acerca das questões de gênero na educação, que aqui agrupamos em duas perspectivas, denominadas de torção e refutação. Essa oposição tem alimentado disputas ideológicas e políticas e se constituído a partir de campos discursivos antagônicos, produzindo nas duas últimas décadas, no Brasil, intenso embate. Neste sentido, nesta década tem havido mobilização de grupos conservadores, religiosos e da sociedade civil, que lutam de modo aguerrido e performático contra a emergência das questões de gênero nos planos nacional, estadual e municipais de educação e à liberdade de pensamento dos professores no exercício da docência, atingindo os princípios democráticos que devem reger a gestão escolar.

Assim, destacamos que a ação desses grupos de ideologia política conservadora tem provocado retrocessos no campo das políticas e das práticas da educação escolar, buscando assegurar, ao seu modo, a construção de uma escola pública cujo ensino seja desprovido de qualquer prática de criticidade quanto às questões que envolvem o gênero, a sexualidade, a moral social e a política. Dessa maneira, vão provocando retrocessos em relação à conquista de direitos humanos, sociais e políticos de mulheres, homossexuais, lésbicas, travestis e transexuais, mas não apenas, pois na pauta dos conservadores que tem conquistado hegemonia na política de governos nesses últimos anos no Brasil, e em outros países, contempla outras questões, tais como: política de imigração, privatização do patrimônio público, redução da menoridade penal, discriminações étnico-raciais etc.

Evidencia-se que nessa disputa ideológica e política, os diversos grupos que se colocam na luta pela expansão e asseguramento dos direitos civis das mulheres e dos sujeitos LGBTs, exercendo uma torção no entendimento por séculos hegemônico quanto ao gênero e a sexualidade, têm levado adiante as suas lutas pautadas em reivindicações e também tem produzido um campo discursivo denunciando discriminações e violências. Todavia, percebemos que há certa institucionalização dos estudos, análises e discussões sobre tais questões que ainda não conseguem se expandir para toda a sociedade, ficando muitas vezes o seu conhecimento restrito a partes da comunidade acadêmica e grupos de militância.

Assim, pensamos que é preciso repensar as formas de divulgação dos resultados de tais investimentos visando um maior esclarecimento, convencimento e mobilização da opinião pública acerca das questões de gênero e sexualidade na perspectiva da torção. Isto demanda a urgência de se produzir maneiras e canais de comunicação novas com a população, pois não é fácil lutar contra pensamentos

sedimentados ao longo da história que naturalizam socialmente a relação sexo biológico-heteronormatividade-reprodução humana e gênero que normalizam a subserviência e inferioridade da mulher ao homem, a exemplo do mito bíblico de Adão e Eva, e a discriminação e violências cometidas contra pessoas LGBTs, orientadas por enunciados do tipo “Deus não criou homossexual, lésbica, travesti, transexual e transgênero e, por isso, essas pessoas não merecem ter direitos”, propagado por grupos que lutam contra a denominada “ideologia de gênero”.

## Referências bibliográficas

BÁRBARA, Isabel S. M. S; CUNHA, Fabiana L. da; BICALHO, Pedro P. G. de. Escola sem Partido: visibilizando racionalidades, analisando governamentalidade. In: FRIGOTTO, Gaudêncio (Org.). *ESCOLA “sem” PARTIDO: esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ, LPP, 2017. p. 105-120.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. Judith Butler escreve sobre sua teoria de gênero e o ataque sofrido no Brasil. *Jornal Folha de São Paulo*. São Paulo, 21 nov. 2017. Ilustríssima. Online. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br>. Acesso em 22 nov. 2017.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual*. V. 10. Brasília: MEC/SEF, 1997.

\_\_\_\_\_. Ministério da Educação. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Lei n. 9394/96. Brasília: MEC, 1996.

BRASIL. Ministério da Educação. *Plano Nacional de Educação PNE 2001-2011*. Brasília: Inep, 2001.

\_\_\_\_\_. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. *Plano Nacional de Educação PNE 2014-2024: Linha de Base*. Brasília: Inep, 2015.

CÉSAR, Maria R. de A. Sexualidade e gênero: ensaios educacionais contemporâneos. *Instrumento: Rev. Est. Pesq. Educ.*, Juiz de Fora, v. 12, n. 2, jul./dez. 2010.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Ghilhon Albuquerque. 21ª reimpressão. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *O Governo de Si e dos Outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *A Arqueologia do Saber*. 8. ed. 2ª tiragem. Tradução de Luiz F. Baeta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FURLAN, Jimena. Existe “Ideologia de gênero”? *Jornal Publica: Agência de Jornalismo Investigativo*. São Paulo, 30 ago. 2016. Disponível em: <<https://apublica.org>> Acesso em: 21 nov. 2017.

LOURO, Guacira Lopes. O currículo e as diferenças sexuais e de gênero. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). *O currículo nos limiares do contemporâneo*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 85-92.

MACHADO, Roberto. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: n.1 edições, 2017.

MEL, Cristina. Fim dos tempos: Igreja Anglicana se posiciona a favor da ideologia de gênero. *Folha Gospel online*, 15 nov. 2017. Disponível em: <<https://folhagospel.com>> Acesso em: 21 nov. 2017.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*, v. 32, n. 3, set/dez 2017.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a Educação*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

---

#### Sobre o autor

Professor de Filosofia da Educação na Universidade Federal de Campina Grande - campus de Cajazeiras. Pós-Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo.  
E-mail: [dorgefernandes@yahoo.com.br](mailto:dorgefernandes@yahoo.com.br)

Recebido em 28/7/2018

Aprovado em 10/11/2018

#### Como referenciar esse artigo

FERNANDES, Dorgival Gonçalves. Questões de gênero na arena da educação e as pautas de torsão e refutação. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 82-93, jan.-jun. 2019.

Wandeílson Silva de Miranda\*

# A destruição da forma-homem em Nietzsche e Foucault

The destruction of the man-form in Nietzsche and Foucault

## RESUMO

Este trabalho apresenta uma análise do problema da morte do homem nas filosofias de Nietzsche e Foucault. Abordando as críticas ao humanismo e à metafísica da tradição, ambos estabeleceram uma quebra com a concepção clássica do humanismo, propondo em seu lugar uma nova concepção de homem a partir das novas e complexas forças do presente.

**Palavras-chave:** Homem. Anti-humanismo. Máquina. *Ethos*.

## ABSTRACT

This paper presents an analysis of the problem of the death of man in the philosophies of Nietzsche and Foucault. Both philosophers criticized the classical conception of humanism, proposing in its place a new conception of man pointing the complex forces of the present.

**Keywords:** Men. Anti-humanism. Machine. *Ethos*.

Podemos dizer que o moderno e o modernismo significam antes de tudo a intensificação de todos os limites metafísicos, a asfixia do pensamento dentro do campo transcendental, a restrição da vida ao código epistemológico da história e por fim, a diminuição da vida perante todo o projeto ocidental cientificista e racional. Lutar contra essas características da filosofia ocidental não resulta na aposta por um irracionalismo patético e vulgar. Atravessar o presente ao lado de Nietzsche e Foucault resulta em aceitar com clareza muitas das aporias de suas filosofias e procurar relacionar com os desafios segundo as suas perspectivas. De certa forma, atravessar com Nietzsche e Foucault é primeiramente ir ao extremo com a atitude filosófica que eles propõem. Muitos dos autodenominados seus

---

\* Doutor em Filosofia pela UFRJ e professor da UFMA.

seguidores acabaram por cair nas respostas fáceis e na esparrela de confundir os conceitos dos dois filósofos com suas próprias intensões.

Foucault numa entrevista em 1984 (*Le retour de la morale*), confirma a importância das filosofias de Nietzsche e Heidegger para ele<sup>1</sup>. Foucault declara algumas vezes a importância de Nietzsche para seu pensamento. No entanto, é notório que sobre Nietzsche são escassos e mesmo fragmentados os textos que ele dedica ao filósofo alemão. Excetuando o texto *Nietzsche, Freud e Marx* (e como o título já diz, texto não inteiramente dedicado a Nietzsche), pode se contar com muitas passagens alusivas e citações que Foucault utiliza e menos com textos extensos e analíticos. Com relação a Nietzsche ainda há outra ambiguidade. Se para ele Heidegger é um filósofo essencial, também foi fundamental para sua compreensão da filosofia nietzschiana:

Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor do que eu tenho de Heidegger [...] é provável que se eu não tivesse lido Heidegger jamais teria lido Nietzsche. Ensaiei ler Nietzsche nos anos cinquenta, porém Nietzsche sozinho não me dizia nada. (FOUCAULT, 2001a, p. 1522)<sup>2</sup>.

Sobre Heidegger Foucault nada escreveu e ele mesmo reconhece sua falta quanto a materiais e análises sobre Nietzsche. Parece-nos, então, que ao analisar a relação Nietzsche e Foucault estamos em meio a atravessamentos, emaranhado oculto a irromper na escrita do filósofo francês. No entanto, na mesma entrevista, indagado dessa aparente ambiguidade ele responde “sou simplesmente nietzschiano”. Talvez essa ambiguidade diga mais do que podemos afirmar de imediato. O que nos interessa dessa declaração é como a leitura dos dois filósofos alemães conduziu a construção da sua própria filosofia. O que há de comum entre Nietzsche, Heidegger e Foucault? Pelo menos duas questões: o ataque ao humanismo e a morte do homem. Será com essa tese (considerando suas clivagens conceituais) o aporte mais evidente de sua filosofia e o elemento mais consistente durante a vida de Foucault. A proximidade dessas teses possibilita-nos o encontro ou a aliança entre Nietzsche e Foucault e por ela estabelecemos nossa linha argumentativa.

Diante das grandes turbulências e incertezas que enfrentamos hoje como o pensamento desses autores se comporta diante da afamada morte do homem? Como se pode compreender o homem depois das filosofias da diferença? Se o homem é, como afirma Foucault em *As Palavras e as Coisas*, “uma figura de areia entre uma maré vazante e outra montante”,<sup>3</sup> uma construção da história dos saberes, resultado do encadeamento de fluxos e de certos discursos, e que também é dissolvido por outros discursos e mecanismos que surgem, em seu modelo (Clássico e Moderno) ele é constituído de determinadas forças que entram em relação e que o compõe enquanto Forma-Homem. Se aceitarmos essa ideia então a dissolução de certas forças e a inclusão de outras, torna urgente que se passe a pensar numa ética pós-metafísica, que aposta numa sabedoria prática como meio de responder aos desafios que nos são hoje postos. Mas isso talvez seja temerário,

<sup>1</sup> Quanto a Heidegger algumas controvérsias são levantadas por Paul Veyne. Cf., *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *le retour de la morale*. In. *Dits et écrits II*, texto n. 354.

<sup>3</sup> Cf., Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 95. Ver bibliografia.



pois ao lembrarmos do final do século XIX e durante todo o século XX, podemos constatar que estes foram verdadeiros campo de testes das mais diferentes utopias, das mais diferentes experiências sociais e científicas. Ainda paira sobre esse início de século a sombra fúnebre dos campos de extermínio dos nazistas. Porém, o que não nos damos conta é que em meio a campos de refugiados, de micro guerras e políticas de usurpação morrem milhões de excluídos todos os anos. Num mundo em que ainda se pergunta o que aconteceu com o sentido do humano após os gulags e os campos de concentração e a falência das utopias das gerações pós-guerra, e o início de uma política de ameaça terrorista sobre os povos, é certo que já não sabemos como devemos agir, o que devemos esperar e o que devemos fazer. Numa era em que o homem possui agora um poder sobre a vida, em sua constituição atômica, e que se pode gerar outras formas de vida a partir da manipulação genética, observamos de modo contundente que não se tem estratégias ou políticas elaboradas para salvaguardar o *humano*. Porém, ainda se pode falar de humano e de humanidade? Tais reflexões nos afastam de uma abordagem estritamente teórica, ou seja, que permaneça na esfera da especulação metafísica do sentido da existência humana e obriga-nos a imergir nas estratégias atuais do poder, que se consuma num sistema total, planetário, forçando os povos a se adequarem a um modelo.

Hoje, quando não apenas se escaneia o genoma humano, mas quando já é possível originar seres através de artifícios e técnicas que fogem ao controle ético, questiona-se cada vez mais os limites da empresa científica, e a pergunta que se faz é: como deve o homem se comportar frente a essa cisão radical que se opera no planeta? Não parece uma resposta fácil, ainda mais quando a própria definição de homem parece se fragmentar dentro do processo conhecido como a “morte do sujeito”, e se passa a falar do “transhumano” ou “pós-humano”. Deste modo, sem sabermos ao certo quem morreu ou em que se transformou, são hoje elaboradas, de forma consciente, regras políticas de cunho antropotécnico. Fala-se de uma substituição da filosofia clássica por alternativas que assimilem com velocidade as alternativas antropogênicas disponibilizadas pela biotecnologia. Tudo leva a crer que o humanismo clássico já não atende às necessidades que hoje convocam a filosofia e o pensamento em geral. Porém, as filosofias e propostas que se apresentam, não trazem em seu bojo nenhuma promessa de conforto, tal como a praticou o humanismo em sua aurora. A incerteza sobrevém como o grande *carrefour*, a encruzilhada que une humanistas e anti-humanistas.

As concepções da era técnica se insurgem, e com toda a sua violência adernam perigosamente as certezas e conhecimentos adquiridos ao longo da história: o que significaria a morte, o tempo, o nascimento e o humano quando essas categorias, virtualmente, passam não mais a denominar uma qualidade, mas um processo reversível, já que se pode contorná-los e controlá-los quando se passa a conhecer seus princípios moleculares e atômicos? Os filósofos em questão abordaram uma série de elementos que se instituíram como marcos categoriais que servem como fio condutor para as mais diversas correntes da filosofia contemporânea. Do mesmo modo suas filosofias estabeleceram um fundo teórico privilegiado para se entender os diversos caminhos que se abriram desde o começo do século XX nos mais diversificados foros do debate filosófico: a técnica, a verdade, o homem, a ciência, a ética, etc. Suas reflexões não se constituem como uma resposta plena às interrogações contemporâneas, antes agregam em si a síntese dessas questões, assim como, ao seu modo, tentam respondê-las, contornando os modelos tradicionais do conheci-

mento, buscando em outras alternativas as condições de superação da crise hodierna. A pós-modernidade é o limiar e o esgotamento do animal preso ao suporte da tradição ocidental, porém, vivendo os estertores de Deus e a absoluta fragilidade metafísica. Pergunta-se Nietzsche (2004, p. 110-111):

Qual é a origem dessa condição doentia? Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente – como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais?

A afirmação de Nietzsche sobre o homem ser um animal doente, não é apenas uma chave indiciária do colapso moderno, mas um diagnóstico do presente. Quanto a esse diagnóstico Foucault se posiciona afirmativamente, suas respectivas filosofias definem, para nós, os caminhos para o ultrapassamento da metafísica, especialmente com o ataque ao humanismo e à Forma-Homem. Talvez nesta fase mais acirrada da crítica ao humanismo descobrimos um Foucault mais cético com relação a qualquer tentativa de fundamentação ontológica das ciências e do homem, e principalmente com relação ao papel desempenhado pelo indivíduo no curso da história. A morte do homem não deixa de ser uma aniquilação do sentido, pelo menos daquele com o qual se materializou a história presente. Dissuadir a cultura ocidental de que o humanismo é uma ilusão, uma miragem estabelecida em determinada época e ainda vigente, parece, segundo eles, uma atividade difícil e complexa, pois praticamente todas as instituições, jurídicas, escolares e religiosas, ao entronizarem tal concepção, tornam-na a própria alma de seus discursos. O humanismo é considerado, deste modo, como uma das supremas conquistas do Ocidente, “força animadora” de todo o nosso desenvolvimento histórico. Porém, segundo eles, o humanismo nunca foi uma constante na cultura ocidental e, também, não seria ele o fator distintivo de nossa cultura com relação as outras construções históricas, diz Nietzsche (2008, p. 248-24):

Encaro todas as maneiras metafísicas e religiosas de pensar como decorrência de uma insatisfação com o ser humano e um impulso no sentido de um futuro mais elevado, acima do humano – só que os seres humanos querem se refugiar no além: em vez de construir o futuro. Um mal-entendido das naturezas mais elevadas, que sofrem com a horrenda imagem do ser humano.

Compreende-se o humanismo como a doutrina que se ocupa, protege, vela, pelo ser humano por isso: “[...] se falamos da barbárie contemporânea é pelo fato de as máquinas, ou de algumas instituições, nos parecerem não humanas. Tudo isso é da ordem da ilusão.”(FOUCAULT, 2001a, p.568).<sup>4</sup> Tudo o que não está em acordo com

<sup>4</sup> Michel Foucault, *L'homme est-il mort?*. In. *Dits et Écrits I*, texto n. 39.

a suposta “natureza” do ser humano, natureza validada e assentada na tradição, imediatamente recebe a pecha de ir contra os valores mais autênticos e fundamentais da espécie. A morte do homem cria entre Nietzsche e Foucault um nó central de crítica que se estende para todos os planos da cultura ocidental. Porém, essa destruição do humanismo, ou morte do homem possui igual teor? Lembramos uma passagem bem esclarecedora de Deleuze (1990, p.136) que sintetiza o problema:

[...] Com efeito, a morte do homem é um tema bem simples e rigoroso, que Foucault retoma de Nietzsche, mas que ele desenvolve de maneira bem original. É uma questão de forma e de forças. As forças estão sempre em relação com outras forças.

No mesmo texto Deleuze retorna e desenvolve parte das reflexões elaboradas no final de sua monografia sobre Foucault e finaliza com a seguinte indicação: “Por exemplo, o homem do século XIX afronta a vida, e se compõe com ela como força do carbono. Mas quando as forças do homem se compõem com a do silício, o que se passa, e quais novas formas então em vias de nascer?” (DELEUZE, 1990, p.137). O caráter da crítica nietzschiana adquire seu profundo valor a partir da interpretação histórica que Foucault desenvolveu: o humanismo é recente, surge nos séculos XVI-XIX, antes dele vários outros entes (Deus, paixões, imaginação, etc) ocuparam o lugar que hoje o Homem ocupa. Assim o livro *As palavras e as coisas* não apenas anuncia a morte do homem, mas demonstra as possibilidades de um porvir no qual essa figura desaparecerá deixando apenas os rastros e marcas de sua passagem. Segundo ele, a insistência, a permanência dessa figura deve-se à dialética, pois esta, enquanto filosofia da história e da prática humana, da alienação e da reconciliação, busca de tempos em tempo, resolver as contradições da realidade pela conciliação, por um retorno a si mesmo, ela promete a verdade do Homem, ela “promete o homem ao homem”. Em suma, a dialética gira sobre uma moral humanista sempre ressuscitada para encapar as contradições da realidade em prol de um futuro autêntico e pleno: “Assim, os grandes responsáveis pelo humanismo contemporâneo são, evidentemente, Hegel e Marx”. (FOUCAULT, 2001a, p.569).<sup>5</sup> Superar os impasses da dialética significa ultrapassar o humanismo que teima em efetuar-se como intérprete do presente, alojando-se conceitualmente em todas as manifestações do pensamento e ao mesmo tempo interditando qualquer outra possibilidade ou proposta filosófica que não compactue com seus princípios. Não é de se estranhar, pois, os ataques e incompreensões que Foucault sofreu ao anunciar a morte do homem, bem como as severas críticas à sua demonstração do surgimento do “Homem” na História. Para Foucault, como deixa claro em *As palavras e as coisas*, o aparecimento do Homem reordenou a significação não apenas da sua medida, mas a medida dos demais seres vivos. O surgimento do Homem reordena discursivamente o mundo, o mundo e os demais seres são representados a partir da relação exterior que o ser humano estabelece com eles. Cria-se uma dimensão de conhecimento, de racionalização, onde a unidade da representação dá-se fora dela. A condição de liame entre as coisas, a estrutura dos seres vivos, do valor das riquezas, da sintaxe das palavras,

<sup>5</sup> Michel Foucault, *L'homme est-il mort?*. In. *Dits et Écrits I*, texto n. 39.

reside no exterior da representação, para além de sua imediata visibilidade, mundo-subjacente, profundo, para o qual o olhar se volta necessariamente, mas nunca o acessa.<sup>6</sup> A entrada do Homem na história, representa a mudança radical da epistemologia e por fim a entrada da finitude como horizonte da compreensão da existência. A morte de Deus (infinitude) significa o estágio em que o homem deve lidar com a sua finitude se mais esteios transcendentais. Essa compreensão dos limites e as contradições dessa figura assenta-se na possibilidade de superação da cultura dialética que impera e faz do homem o condicionante de todo conhecimento. A proposta de Foucault, caso se aceite uma síntese grosseira, resume-se na superação dessa cultura fundada numa dada compreensão da existência humana, teologicamente soldada ao sistema filosófico da sociedade contemporânea. No entanto, se Foucault viu a carne crepuscular do homem, foi graças ao ermitão de Sils Maria que ele pode perseguir com agudeza esse objetivo.

Ela começou com Nietzsche quando este mostrou que a morte de Deus não era o aparecimento, mas sim, o desaparecimento do homem, que o homem e Deus tinham estranhas relações de parentesco, eles eram ao mesmo tempo irmãos gêmeos, pai e filho um do outro e que Deus estando morto, o homem não poderia não desaparecer deixando ao mesmo tempo atrás dele o gnomo medonho. (FOUCAULT, 2001a, p. 570).<sup>7</sup>

O nome de Foucault esteve, desde seus primeiros escritos, relacionado ao que se denominou de “morte do homem”, o que lhe imputou a alcunha de anti-humanista, porém, como ele mesmo ressalva, deve-se compreender o lugar donde foi anunciado essa morte, ou o pretense anti-humanismo a que seu nome ficou associado. Em primeiro lugar, segundo ele, todos se autodenominavam humanistas<sup>8</sup>: Camus, Sartre, Stalin, Hitler; foi por humanismo que os nazistas mataram seis milhões de judeus, juntamente com ciganos, homossexuais, convalescentes físicos e mentais. O genocídio humano em prol de um mundo “mais” humano foi o *leitmotiv* de Stalin e seus fiéis seguidores ao dizimarem, deportarem ou matarem de fome (holodomor) milhões de indivíduos. Para Foucault é necessário desobstruir o que se entende por humanismo, e principalmente colocar essa categoria diante de uma série de novas questões que foram introduzidos ao longo dos séculos. Não é um pensamento contra o homem que Foucault desenvolve, mas uma crítica ao modelo de homem que foi criado, e quanto a isso, ele é bem claro em seu texto *Qu'est-ce que les lumières*,<sup>9</sup> ao comentar sobre a nossa época e de sua radical tarefa que aqui sintetizamos: 1) em primeiro lugar optar por uma disposição que difira do que se tem pensado até agora, viver e pensar a modernidade não é aceitar a descontinuidade, a fragmentação, vertigem do novo, ruptura com a tradição, como signo do negativo ou da desapropriação de um sentimento de pertença com o mundo, mas, deve-se existir no tempo com outras referências, ou seja, a modernidade “é um exercício onde a extrema atenção para com o real é confrontada com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse

<sup>6</sup> Cf., FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.328-329. Ver bibliografia.

<sup>7</sup> \_\_\_\_\_. *L'homme est-il mort?*. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits I*, texto n. 39.

<sup>8</sup> \_\_\_\_\_. Interview de Michel Foucault, p.1485-1486. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n.349.

<sup>9</sup> \_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que les lumières*, p.1381-1397. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n. 339.

real e o viola” (FOUCAULT, 2001b, p.1389).<sup>10</sup> Ao contrário do niilismo lasso e de uma certa covardia hodierna, Foucault, por meio de Baudelaire, convida-nos a pensar o homem moderno como aquele que parte para descobrir a si mesmo; “ele é aquele que busca inventar-se a si mesmo. Essa modernidade não liberta o homem em seu ser próprio; ela lhe impõe a tarefa de elaborar a si mesmo.” (FOUCAULT, 2001b, p.1390).<sup>11</sup> 2) Para que se construa uma verdadeira crítica do nosso presente faz-se urgente que se desvencilhe a representação que temos do humanismo e do que se compreendeu até hoje por *Aufklärung*, é o que Foucault considera como um novo *êthos* filosófico, ou seja, a possibilidade da crítica que nos põe em jogo simultaneamente com o presente, e por essa via, a constituição da autonomia enquanto seres históricos. Isso não significa a fidelidade aos rastros da velha racionalidade iluminista, antes é a atitude que a crítica nos exige ao esforçarmo-nos em nosso próprio ser, – respeitando a realidade, porém sempre a violando. Foucault denomina essa atitude de *atitude-limite*,<sup>12</sup> existir nem dentro, nem fora, mas intensivamente na fronteira: “Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível.” (FOUCAULT, 2001b, p.1393).<sup>13</sup> É contra um tempo que fecha os seus horizontes que se levanta a crítica foucaultiana, assim é necessário um trabalho paciente que dá forma à “impaciência da liberdade”.<sup>14</sup>

Com o fim do humanismo e o declínio final dos valores que nortearam séculos de organização social Ocidental, ocorreram modificações extremas nos modos de existir e pensar que exigem um novo arcabouço conceitual. Pode-se, aqui, sintetizar esse drama com a singular fórmula nietzschiana da “morte de Deus”; porém atendo-nos a uma chamada de Deleuze poderemos deslocar os rumos da análise de um sentido puramente metafísico para uma dimensão imanente e hodierna, melhor seria dizer, em termos foucaultianos: para uma ontologia do presente. Diz Deleuze: “Desfigura-se Nietzsche, ao fazê-lo o pensador da morte de Deus. [...] o que lhe interessa é a morte do homem. Enquanto Deus existe, isto é, enquanto funciona a forma-Deus, o homem ainda não existe.” (DELEUZE, 1986, p.138). Na primeira parte do texto *Sobre a morte do homem e o super-homem*, Laymert Garcia em, *Politizar as novas tecnologias*, afirma que a questão das biotecnologias não se prende apenas ao mau uso que se possa fazer dessa revolução tecnológica, assim, como não é apenas uma questão de preservar ou não os direitos humanos. Para além do humanismo e da concepção ingênua do que possa fazer com a genética (a exploração comercial e o retorno da eugenia; a fragmentação dos direitos individuais; e destruição da dignidade e dos direitos humanos), as biotecnologias, apresentam um problema mais fundamental: o fim da própria concepção que temos do Homem. As tecnociências abalaram profundamente as certezas e o capital globalizado desconstruíram por meio das tecnologias digitais e genéticas as concepções usais do homem:

<sup>10</sup> \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les lumières, p.1381-1397. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n. 339.

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les lumières. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n. 339.

<sup>12</sup> \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les lumières, p.1393. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n. 339.

<sup>13</sup> \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les lumières. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n. 339.

<sup>14</sup> \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les lumières, p.1397. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n. 339.

Tal virada, que contagiou decisivamente a biologia moderna a partir do conceito de informação, teve início no pós-guerra nas ciências da comunicação. Mas agora, as relações de implicação e de hibridização entre homens, máquinas, seres vivos e seres inanimados são tantas e de tamanha envergadura que a própria natureza humana parece posta radicalmente em questão, suscitando inclusive a indagação sobre o futuro da espécie, não mais em virtude de um perigo de extinção criado pelo holocausto nuclear, mas pela sua 'superação'. (SANTOS, 2003, p. 270-271).

Laymert lembra ainda que a transição histórica que vivemos fora já pensada e analisada por diversos autores, partindo desde a ficção científica aos textos científicos e filosóficos, porém, para ele quatro são as variações e textos fundamentais: 1) a primeira foi formulada pelo hacker Bill Joy e tem por título *Why the future doesn't need us*, possui um tom apocalíptico e especula sobre a extinção da espécie humana; 2) a segunda não prega uma extinção, mas uma mutação necessária que se faz com o advento do cyborg, conceito tecnocientífico atrelado às pesquisas espaciais, forjado em 1960 por Manfred Clynes e Nathan Kline; depois, com Dora Haraway, com seu manifesto cyborg, insere a concepção de um capitalismo global nutrido pelas tecnociências, e principalmente o caminho sem volta da tradução do mundo e dos seres vivos em informação. 3) a terceira variação, estabelecida por N. Katherine Hayles tenta explicar como nos tornamos pós-humanos, aqui é necessário frisar que o termo pós-humano é uma derivação do *cyborg de Haraway*, mas enquanto a ideia de cyborg enfatiza a dimensão científica e histórico-política dessa construção, a ideia de pós-humano se prende aos modos de transformação da subjetividade, ou seja, da criação de um novo ponto de vista sobre o humano, o pós-humano é um "ponto de vista" uma perspectiva em contínua transformação por meio da cibernética, da inteligência artificial, de modo que o humano é transfigurado em pós-humano, transfiguração que radicaliza o organismo humano e as máquinas. 4) a última variação, segundo Laymert, vai enfrentar o futuro do humano de modo mais radical, afastando-se do humanismo e combatendo as concepções do pós-modernismo, a expressão mais acaba dessa variação se encontra no pequeno texto de Deleuze: *Sobre a morte do homem e o além-do-homem* e no livro de Keith Ansell Pearson, *Viroid Life*, que segue a interpretação deleuziana para a superação da forma-Homem.

Para Laymert o texto de Deleuze segue a trilha aberta por Foucault, quando este distingue três períodos históricos diferentes, às quais correspondem três formas, que por sua vez expressam três modos das ciências se pensarem porque configuram três aspectos do pensamento operatório. A primeira formação histórica é a clássica (séc. XVII e XVIII europeus) onde as forças do homem e as forças de-Fora se constitui com a forma-Deus, depois o séc. XIX onde a forma-Homem substitui a forma-Deus e a finitude vem substituir a o infinito originário, a forma-Homem é o composto que resulta da relação das forças no homem com outras forças de-Fora, e a terceira época, a nossa, é aquela em que Deleuze ver o horizonte de novas relações, de outras forças que entram na constituição da forma-além-do-homem, forças do carbono, do silício. Segundo Laymert a importância das especulações deleuzianas está em querer superar os antigos referencias, constituindo um verdadeiro esboço para um tempo que pretende libertar a vida aí onde ela é mais ameaçada. (cf., Laymert Santos, *Politizar as novas tecnologias*, p.271-293).(que segue anexo em seu livro *Foucault*), Deleuze analisa aquilo que segundo ele seria o "princípio" geral de Foucault, "toda forma é um composto de relações de forças". (DELEUZE, 1986,

131). Demora-se ele em certas categorias que encapam a formação do pensamento clássico: finito/infinito; imperfeição/perfeição. Na formação clássica (séc. XVII e XVIII) o infinito possuía a primazia e é por meio dele que se pode entender o esforço do pensamento clássico, a sua angústia e a sua tenacidade em tentar fixar o finito entre todos os infinitos pensáveis. O infinito é a força que permite a forma-Deus:

Em suma as forças do homem entram em relação com as forças de elevação ao infinito. Estas são, justamente, forças de-Fora, pois o homem é limitado e não pode dar conta, por si mesmo, dessa potência mais perfeita que o atravessa." (DELEUZE, 1986, p.132).

Seguindo Foucault, Deleuze demonstra a importância histórica em se compreender *quais* e *como* as forças entram em relação com o homem, já que este nem sempre existiu "e não existirá para sempre". Enquanto resultante das dobraduras dessas forças, o homem é uma existência precária, provisória. O período clássico se caracteriza pela representação infinita do mundo, ou seja, trata de pensar o infinito, por meio de um conceito fundamental do desdobramento contínuo. Para Deleuze, ainda acompanhando Foucault, o que define o solo clássico, o que constitui funcionalmente dos enunciados clássicos, é a operação de desenvolvimento ao infinito, "[...] de formação de *continuums*, de desdobramentos de quadros: desdobrar, desdobrar sempre – explicar". (DELEUZE, 1986, p.134). O que ele procura apresentar, por exemplo, é que se no período clássico só há vez para a forma-Deus (as forças do infinito), no século XIX será as forças da finitude que jogam com o homem: a Vida, o Trabalho, e a Linguagem, são elas as forças que lançam o homem dentro de uma nova compreensão de espaço e tempo, redimensionam sua forma de operacionalizar a realidade e lhe revelam a sua própria finitude. Assim compreendidas, tais forças entram em relação com o homem e estabelecem plataformas inaugurais de modos de ser: de início ele finito entra em relação com as forças do infinito, desdobra-se de modo a constituir uma forma-Deus; depois com forças de finitude, dobra-se, e assim constitui uma forma-Homem. É seguindo os argumentos de *As palavras* e *as Coisas*, que Deleuze intenta sintetizar esse jogo de forças que dobra e desdobra o homem em compósitos precários, evanescentes, um rosto que se apaga nas margens da praia:

É uma história bem mais nietzschiana do que heideggeriana, uma história entregue a Nietzsche, ou entregue à vida. "Só há ser porque há vida [...] A experiência da vida se dá pois, como a lei mais geral dos seres... mas essa ontologia desvela menos o que funda os seres que o que os leva, por um instante, a uma forma precária [...]" (DELEUZE, 1986, p.137).

Por isso, o alerta de Deleuze, pois segundo ele, Nietzsche não se preocupa em anunciar aquilo que já foi anunciado, a Morte de Deus,<sup>15</sup> o seu interesse recai sobre a questão da morte do Homem. Logo o objetivo do pensamento nietzschiano,

<sup>15</sup> Feuerbach, segundo Deleuze, foi o último pensador da morte de Deus. Talvez seja correta a interpretação, pois no prólogo do Zaratustra, sem precisarmos recorrer ao parágrafo 125 de *A Gaia Ciência*, Zaratustra, ao se separar do santo fala para si em um tom de surpresa: "Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*". Dessa morte, parece, só os incautos e os muito desavisados não sabem. A verdadeira preocupação da filosofia de Zaratustra é o *Übermensch*.

deduz-se ao lado de Deleuze, seria o de compreender as forças que irrompem e fraturam a forma-Deus e a forma-Homem, que reorganizam e recriam novas zonas de ação, de proliferação da vida em sua multiplicidade, o *eventum tantum* no qual estamos lançados, e permitem o surgimento do além-homem. As linhas de força que traçam o novo horizonte arrematam uma pluralidade de questões que tornam praticamente inviáveis as análises que procuram desvincular ou separar estas mesmas linhas. Por essa via, o pensamento intempestivo pensa sempre por meio do acontecimento. As forças que desatam os últimos vínculos de nossa era com o humanismo apresentam a morte do homem como um dos princípios decisivos para que se possa compreender o sentido e dimensão dos problemas levantados pela filosofia de Nietzsche e Foucault. Por isso é impossível desviarmo-nos das seguintes questões: que potências vitais são liberadas e quais são aniquiladas? Que ordenação de forças se dobram em nosso tempo e nos põem diante do imperativo estoico de estarmos a altura do acontecimento?

A questão sempre retomada é, então sempre esta: se as forças do homem só compõem uma forma quando entram em relação com as forças do de-Fora, com quais novas forças elas correm o risco de entrar em relação agora, e que nova forma poderia advir que não seja mais nem Deus nem o Homem? Esta é a colocação correta do problema que Nietzsche chamava “o super-homem.” (DELEUZE, 1986, p.139).

A morte do homem leva-nos de forma direta a compreender as filosofias de Nietzsche e de Foucault, pois nele revela-se a íntima conexão entre o fim de um determinado diagrama e o início de outro, onde a imagem do super-homem aparece de forma cintilante no limiar dos desafios contemporâneos. O super-homem revela como as forças do Homem não mais são suficientes para resistir e suportar as forças do de-Fora, as novas relações energéticas, as novas condições materiais que hoje são exigidas. A forma-Homem não é suficiente para criar a forma-além-do-homem, onde o homem possa se alojar. A imaginação, a vontade, os afectos, o entendimento são as forças do homem que precisam entrar em relação com outras forças para que possa nascer uma outra, talvez maior, talvez mais livre, mas com certeza já não representará os limites estreitos da antiga forma. Seguindo essa linha, torna-se mais claro o quão urgente se faz em nosso presente a elaboração de conceitos e estratégias que agenciem os desdobramentos das forças que violentam o homem.

Keith Pearson, quando observa que a questão ontológica da Vida e do sentido do humano já foi outras vezes decisiva para a filosofia, segundo ele, o que parece ser diferente no retorno da questão hoje é o reconhecimento da escala de desorientação e deslocamento criado pelo impacto da computação, o crescimento de novas formas de engenharia e novos modos de conhecimento, a criação da vida artificial, etc. Entretanto, estas novas realidades exigem não um abandono impiedoso do pensamento e valorização da “condição humana”, mas sim o reexame e a revalorização radical, em que se poderia mostrar a extensão na qual esta condição tem sido sempre um assunto de invenção e reinvenção, ou seja, sempre uma questão do pós-humano.<sup>16</sup> Essa violência que desalojou os conceitos de suas

<sup>16</sup> Cf., Keith Pearson, *Viroid Life: perspectives on Nietzsche and the transhuman condition*, p.04.



velhas hierarquias e que findou com os últimos vestígios do humanismo, reclama agora o corpo nu do sujeito esvaziado de alma, Mundo e Deus. Em suma, ao que se passou a denominar de a Morte de Deus, sucedeu-se, a propalada morte do Homem, e com esse último desmoronamento também foi abaixo os avatares que serviram como suporte para a representação do mundo. E, principalmente, a tarefa de dispor das forças para que se amplie a potência vital do vivente hoje obsedada pelo niilismo triunfal.

A ultrapassagem da forma-Homem dá-se com a sua própria destruição, com a própria assimilação das forças que estão em jogo no diagrama epocal. Deste modo, assim como Foucault soube analisar as forças da finitude (vida, trabalho, linguagem) que possibilitaram o surgimento do Homem, cabe agora se pensar quais rearranjos se dão hoje, quais forças nos levam para um outro campo de problematizações e como utilizar essas forças para a criação de modos de vida mais efetivos, imantados à própria turbulência e vertigem do agora. Mover o pensamento para além da “condição humana” e abrir-se ao inumano. Afirma Keith Pearson em *Viroid Life* (1997, p.176):

Por um lado, afirma-se que as máquinas estão a revelar-se mais aptas na tarefa da sobrevivência da vida contra as forças dissipativas da entropia, assim desfrutando de um alto valor adaptativo, que é muito superior às capacidades limitadas que o ser humano tem para adaptação adicional; por outro lado, também está sendo reivindicado por alguns que o aumento de máquinas inteligentes computadorizadas significa um desejo meta-orientado por parte da própria evolução para atingir uma condição de transhumano (literalmente ou concebido).

A nova realidade tecnológica possibilita-nos, hoje, a fabricação de novas formas de vida, de seres completamente originais ou frutos da simbiose complexa de um número ilimitado de combinações. O próprio homem, sabemos, entrou definitivamente dentro dessa lógica e do mesmo modo uma realidade hipertecnizada parece exigir, também, uma redefinição do que entendemos por vida, corpo, como suportes ontológicos das forças que organizaram as formas atuais.

Foucault, como alguns talvez acreditem, não ficou à parte de todas essas descobertas, pelo contrário, ele seguiu de perto as conquistas, a criação de métodos e resoluções para os problemas que a ciência enfrentava, e principalmente a incursão sem retorno da biologia na compreensão, no funcionamento, e na aplicabilidade do DNA. O domínio das biotecnologias sobre a vida aliado às tendências mortíferas, racistas seriam a ponta de um poder e de um controle total sobre a vida. François Jacob em seu ensaio, *Le jeu des possibles*, afirma: “Malgrado certas afirmações, não é a ciência que determina a política, mas a política que deforma a ciência, em certa medida para nela encontrar justificção e álibi”. (JACOB, 1982, p.127). Sobre esse fato, Foucault analisou, não lateralmente, mas deixou textos onde fala de modo muito claro e direto sobre essa realidade biotecnológica em que a redefinição da vida, do conceito de Homem está implicado mutuamente numa irrefreável revolução da biologia e da medicina. As novas práticas científicas, nisso também se compreendem as biotecnologias, definitivamente alteraram o que se compreendia por vida, corpo, saúde, submetendo-os ao saber biológico, ao conhecimento nuclear da vida que possibilita a sua modificação, sua hibridização e principalmente a sua criação. Assim, no texto *Crise*

*de la médecine ou crise de l'antémédecine?* (2001b, p.48)<sup>17</sup> podemos ler: "Hoje, com as técnicas das quais dispõe a medicina, a possibilidade de modificar a estrutura genética das células não afeta somente o indivíduo ou sua descendência, mas toda a espécie humana." Aqui o problema lançado por Foucault seria menos a própria revolução tecnológica e mais a própria metamorfose pelo qual passa o Estado e o Capital. Como na afirmação acima de François Jacob, o que interessa a Foucault é como a política, e mais precisamente a biopolítica, passa a utilizar o saber médico-biológico. Por fim, não é a tecnologia, a neurologias, a biologia molecular que interessam a Foucault: em primeiro lugar estas ciências, por mais que possuam suas respectivas autonomias, e uma capacidade sem igual de transformação social, de intervenção e poder informacional, ainda assim elas são secundárias com relação aos poderes que lhes direcionam, ou seja, a essência da biopolítica permanecerá desconhecida caso se reduza a análise aos fatores técnicos, mecânicos, tecnológicos. Por isso, é na própria essência do poder, em sua economia, em suas estratégias, em sua inclinação de governamento do vivo, que interessa verdadeiramente a Foucault, pois é nesse governamento, enquanto controle total da população, enquanto poder de domesticação e condução que reside a apreensão do acontecimento que impera em nosso tempo:

Nos dias de hoje descobrimos um fato novo: a história do homem e a da sua vida estão profundamente implicadas. A história do homem não continua simplesmente a vida, nem tampouco se contenta em reproduzi-la, mas a retoma, até certo ponto, podendo exercer sobre o seu processo alguns efeitos fundamentais. (FOUCAULT, 2001, p.48).<sup>18</sup>

A pergunta fundamental que enreda Nietzsche e Foucault seria a seguinte: como compreender a vida quando esta já não é definida pelo cânon clássico que a relacionava àquilo que é natural? Logo, devemos perguntar: o que podemos denominar como vivo hoje? Diz Foucault no prefácio do seu *As palavras e as coisas* (p. xxi, grifo nosso):

Estranhamente, o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates – não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo o caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nascerem todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma "antropologia", entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma nova forma.

O fim do humanismo não representa a fatalidade última, mas o início de outras possibilidades, de outras formas de existir. Podemos considerar de início que, neste novo horizonte, o que se constitui de forma nítida como dobra epocal é a relação entre vida e política. Por um lado, temos a elaboração sistemática de novas técnicas de "manipulação da vida", termo ainda muito amplo para designar

<sup>17</sup> Michel Foucault, *Dits et Écrits II*, texto n 170.

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. Crise de la médecine ou crise de l'atimédecine?. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits II*, texto n. 170.

um complexo diagrama de forças que cruza o orgânico e o inorgânico, algo que hoje se desdobra enquanto uma cibernética.<sup>19</sup>

Caso levemos a sério a já surrada declaração de Zaratustra “O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: O que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*.”, então Nietzsche e Foucault apresentam-nos o homem não como uma obra acabada, fechada e previsível, antes ele está aberto a todas as relações possíveis, a contingência e o inacabamento são a sua condição perpétua. Por ser ele atravessado por diversas forças em vez de abrigar-se dessas forças, em vez de criar tocas e refúgios, deve-se percorrer os artifícios e as intensidades da experiência, colocando-se sempre à disposição da criação de novos sentidos. Diante das novas tecnologias, não se pode recuar, recolher-se a uma tecnofobia e manter-se à distância dos avanços que ela traz. Cabe aos indivíduos, não apenas correlacionarem-se com os objetos técnicos, mas constituir com eles outras relações, ampliar seu devir a partir do conjunto de forças e de novas relações concretas que podem operar nos corpos transformações produtivas. Este posicionamento ativo Gilbert Simondon denominou de “atitude tecnológica”, ou seja, não apenas a preocupação com o uso dos artefatos técnicos, mas da correlação dos seres técnicos uns com relação aos outros,<sup>20</sup> na coevolução real e ilimitada da tecnociência com os homens. Diante de um mundo no qual as relações sociais são cada vez mais definidas pelas transformações tecnológicas, não basta o recuo ou o medo para impedir o avanço biotecnológico, antes se faz urgente pensar a existência pela sua multiplicidade e contingência.<sup>21</sup> Hoje a forma-Homem está prestes a ser substituída, porém não se pode aceitar, como o discurso humanista pretende, que essa substituição signifique o fim ou o aniquilamento da “verdade” do homem.<sup>22</sup> Entramos definitivamente no campo onde se enfrentará questões fundamentais, pois o que conhecemos como Homem não serve mais como suporte para a realização de um mundo completamente modificado em sua forma de compreender e interpretar a Vida. Citamos Henri Atlan (1983, p.30-31):

Afinal de contas, se podem desmontar-nos como máquinas e substituir os órgãos como peças, será que isto não pode significar também que não podemos ver as máquinas, que dizer, no mundo que nos rodeia, qualquer coisa em que podemos reencontrar-nos e com quem podemos, no limite, dialogar?

A questão da morte do homem realizada por Foucault não é apenas um retorno do tema nietzschiano. Abaixo faremos uma longa citação, porém, ela sintetiza os principais elementos desenvolvidos com relação à morte do homem e o de-Fora:

<sup>19</sup> Céline Lafontaine em, *O império cibernético* (2007, p.53) sintetiza bem essa questão de quebra de fronteiras entre os seres: “A analogia cibernética entre computador e o cérebro ilustra bem este processo de “ontologização” da máquina. O desaparecimento das fronteiras entre o vivo e o não vivo, entre o ser humano e a máquina, próprio do modelo informacional, transparece claramente no discurso do cibernético McCulloch, para que ‘os cérebros são máquinas de calcular, mas máquinas de calcular não são ainda cérebros’”.

<sup>20</sup> Cf., Gilbert Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques*, p. 145.

<sup>21</sup> \_\_\_\_\_. *Du mode d’existence des objets techniques*, p. 253.

<sup>22</sup> Simondon (2012, p. 227) com grande acuidade percebeu que uma cultura que se retraía da sua relação com as máquinas e seres técnicos pode cair numa realidade anômica, não-integral e destituída de sua verdadeira capacidade evolutiva: “A cultura é isto pelo qual o homem regula sua relação com o mundo e sua relação consigo; ora, se a cultura não incorporar a tecnologia, ela comportará uma zona obscura e não poderá levar sua normatividade reguladora ao acoplamento do homem com o mundo [...] A cultura deve ser contemporânea das técnicas, se reformular e absorver seu conteúdo de etapa em etapa”.

Há três grandes encontros de Foucault com Nietzsche. O primeiro é a concepção da força. O poder, segundo Foucault, como a potência para Nietzsche, não se reduz à violência, isto é, à relação da força com um ser ou um objeto; consiste na relação da força com outras forças que ela afeta, ou mesmo que a afetam (incitar, suscitar, induzir, seduzir, etc.: são afectos). Em segundo lugar, a relação das forças com a forma: toda forma é um composto de forças. É o que já aparece nas grandes descrições pictóricas de Foucault. Porém, ainda mais, é todo o tema da morte do homem em Foucault, e seu vínculo com o super-homem de Nietzsche. É que as forças do homem não bastam por si só para constituir uma forma dominante onde o homem possa alojar-se. É preciso que as forças do homem (ter um entendimento, uma vontade, uma imaginação, etc.) se combinem com outras forças; então uma grande forma nascerá desta combinação, mas tudo depende da natureza dessas outras forças com as quais estas do homem se associam. A forma que decorrerá daí não será necessariamente uma forma humana; poderá ser uma forma animal da qual o homem será apenas um avatar, uma forma divina da qual ele será o reflexo, a forma de um Deus único do qual o homem será apenas a limitação (assim, no século XVII, o entendimento humano como limitação de um entendimento infinito). Significa dizer que uma forma-Homem só aparece em condições muito especiais e precárias: é o que Foucault analisa, em *As palavras e as coisas*, como a aventura do século XIX, em função das novas forças com as quais as do homem se combinam naquele momento. Ora, hoje todo mundo diz que o homem entra em relação ainda com outras forças (o cosmos no espaço, as partículas na matéria, o silício na máquina...): uma nova forma nasce daí, que já não é mais a do homem... Em Foucault, como em Nietzsche, jamais um tema tão simples e rigoroso, tão grandioso, suscitou tantas reações estúpidas. Enfim, o terceiro encontro diz respeito aos processos de subjetivação: mais uma vez, não é de modo algum a constituição de um sujeito, mas a criação de modos de existência, o que Nietzsche chamava a invenção de novas possibilidades de vida, e cuja origem ele já encontrava nos gregos. Nietzsche via nessa invenção a última dimensão da vontade de potência, o querer-artista. Foucault marcará essa dimensão pela maneira com que a força se afeta ou se dobra: ele poderá retomar a história dos gregos ou dos cristãos orientando-a nesta via. Pois aí está o essencial: Nietzsche dizia que um pensador sempre atira uma flecha, como no vazio, e que um outro pensador a recolhe, para enviá-la numa outra direção. É o caso de Foucault. (DELEUZE, 1990, p.159-160).

Pois como Deleuze alerta, Foucault o desenvolve de modo original ao tratá-lo a partir da relação do par forma/força: as forças estão sempre em relação com outras forças, dadas as forças do homem (entendimento, vontade, corpo, etc.) estas entram em relação com as demais forças e, dessa relação, originam-se novas formas de vida. A cada nova forma interessa o surgimento de formas mais plenas, mais alegres, mais potentes, o homem como “plenitude do possível”, e não como forma da “eternidade”.<sup>23</sup>

Mais que a morte de Deus – ou antes, no rastro desta morte e segundo uma correlação profunda com ela –, o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o fim de seu assassino; é o esfacelamento do rosto do homem no riso e o retorno das máscaras (FOUCAULT, 2002, p.534). Um novo diálogo com o mundo surge do atravessamento proposto com a morte de homem pensada nas filosofias de Nietzsche

<sup>23</sup> Cf., Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 97. Ver bibliografia.

e Foucault, proposta normalmente mal compreendida, pois não se aceita a transgressão realizada por ambos quando levam o pensamento para o além-do-ser-homem. A destruição da forma-homem significa nesse sentido uma quebra ontológica com a ideia de Homem e leva o discurso filosófico para as fronteiras da vida, onde máquinas, animais, minerais contaminam o “reino do Humano”. Foucault, seguindo ao seu modo as trilhas nietzschianas, demonstra como a destruição da forma-Homem possibilita outro devir, um ser-outro que impede o cerceamento da vida e cria, por meio desse devir, o alargamento das forças vitais dos indivíduos. Mas não é nesse limiar, nesse perigo que surge a reinvenção? Reinventar a vida, num sentido mais pleno, passa pela própria destruição da Forma-Homem, ou seja, a Forma-Homem aprisiona a vida, detêm e impede que as novas formas irrompam e multipliquem-se recriando e transmutando os modos de existir, quiçá vidas sem medo de atravessar a tempestade do presente.

## Referências bibliográficas

ATLAN, Henri. O Homem sistema aberto. In: \_\_\_\_\_. *Lógica da Lógica*. Belo Horizonte: Espaço-Editora, 1983.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Les éditions de Minuit, 1986

\_\_\_\_\_. *Pourparlers*. Paris: P.U.F., 1990.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits II 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ACOB, François. *Le jeu des possibles: essai sur la diversité du vivant*. Paris: Fayard, 1982.

LAFONTAINE, Céline. *O império cibernético, das máquinas de pensar ao pensamento máquina*. Tradução de Pedro Felipe Henriques. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral, uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos do Espólio (primavera de 1884 a outono de 1885)*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UNB, 2008.

PEARSOU, Keith Ansell. *Viroid Life*. London-New York: Routledge, 1997.

SANTOS, Laymert Garcia dos. *Politizar as novas tecnologias, o impacto sócio-técnico da informação digital e genética*. São Paulo: Editora 34, 2003.

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 2012.

---

### Sobre o autor

Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão - UFMA (2005). É mestre e doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. E-mail: wandeilson@gmail.com

Recebido em 21/7/2018    Aprovado em 11/11/2018

### Como referenciar esse artigo

MIRANDA, Wandelson Silva de. A destruição da forma-homem em Nietzsche and Foucault. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 94-108, jan.-jun. 2019.

# A grande saúde em Nietzsche

The great health in Nietzsche

## RESUMO

Um dos temas mais candentes da filosofia de Nietzsche diz respeito à dialética entre os conceitos de saúde e doença. Em boa medida, podemos dizer que o objetivo maior de sua obra é o diagnóstico de uma doença cultural e, por consequência, uma terapia filosófica para o mal identificado. Para isso, Nietzsche defende que é preciso conhecer o passado para poder se afastar dele. Nesse sentido, o autor propõe uma investigação criativa e inovadora com relação ao passado de nossas instituições culturais e intelectuais para que seja possível uma superação de preconceitos. Como guia dessa reconstrução histórica, Nietzsche propõe o livre questionamento e, sobretudo, um pensamento que leve em conta a própria natureza como condição de possibilidade. Assim, Nietzsche coloca a vida humana em sua concretude como princípio orientador da história da cultura. Sobre este aspecto, Nietzsche defende uma historiografia rejuvenescida e uma filosofia capaz de romper com a repetição de tradições identificadas como doências. A proposta aqui é a de refazer brevemente esse percurso da filosofia nietzschiana a partir de dois textos fundamentais, a saber, *A genealogia da Moral* e *Ecce homo*. Além desse material, levaremos em conta os estudos, principalmente, de Karl Jaspers e Jean Lefranc sobre a filosofia de Friedrich Nietzsche. No final da discussão, será mencionada a questão do impacto da noção de saúde em Nietzsche para o problema da biopolítica no século XX. Nesse caso, a principal fonte é o trabalho do filósofo italiano Roberto Esposito.

**Palavras-chave:** Nietzsche, F. Saúde. História.

## ABSTRACT

One of the most vivid questions from Nietzsche's philosophy is the dialectic between the concepts of health and disease. In a reasonable sense, we can say the foremost goal in Nietzsche's thought is the diagnostic of cultural and historic

---

\* Doutor pela USP e professor da UFPI.

disease such as moral prejudices. The main line, thus, would be the use of a new way to look towards the past in order to overcome philosophically the present's cultural mistakes. Nietzsche defends this historiographical innovation should be led by free and creative questioning and should take nature and human life in its concreteness as the only possible frame. The goal here is to offer a consistent account of this idea following from two fundamental texts: *The moral's genealogy* and *Ecce homo*. We also will take two recognized studies about Nietzsche as theoretical subsidies namely the celebrated Karl Jaspers's book about Nietzsche and the more recent account by Jean Lefranc. By the end of the discussion the importance of nietzschian approach to health and disease to the contemporary debate on biopolitics should be mentioned. In this case, some of the arguments by the italian philosopher Roberto Esposito will be the main source.

**Keywords:** Nietzsche, F. Health. History.

## Introdução

O pensamento de Nietzsche é um pensamento de combates. Seus horizontes são múltiplos, suas perspectivas movediças e de difícil apreensão, mas são horizontes sempre voltados para as guerras filosóficas<sup>1</sup> (NIETZSCHE, 2015, p. 29). Expressões tão características do repertório de Nietzsche como, 'apolíneo', 'dionisíaco', 'afirmação da vida', *décadence* podem adquirir uma conotação mais circunscrita se imaginarmos um cenário de batalhas em que essas ideias se apresentam e lutam entre si. Dessas grandes batalhas que animam a filosofia de Nietzsche, podemos destacar a luta entre a 'grande saúde' e a 'doença'. Tanto do ponto de vista fisiológico, que em Nietzsche não é uma questão menor, quanto do ponto de vista da moral e da política, a dialética dos conceitos de saúde e doença no interior mesmo da obra de Nietzsche possui um papel cuja relevância não se disputa. Pensadores importantes do século XX como Georges Canguilhem e Michel Foucault, para citar apenas dois, foram influenciados pelo olhar nietzschiano em direção a saúde. Tendo em vista, portanto, a centralidade da noção de saúde em Nietzsche, propomos aqui uma discussão sobre o tema. Para realizar a tarefa, nosso recorte se restringe a duas das mais conhecidas obras de Nietzsche, a saber, *A genealogia da moral* e *Ecce homo*. Para além desses dois trabalhos originais do pensador alemão, utilizaremos material de comentadores e especialistas que já se dedicaram a essa temática.

<sup>1</sup> O próprio Nietzsche ressalta no *Ecce homo*: "Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. Poder ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto, busca resistência: o *pathos* agressivo está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza [...] todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo" (2015, p. 29).

## O papel do diagnóstico histórico e cultural

O descomunal esforço filosófico de Nietzsche, pode-se afirmar, teve por objetivo compreender sua própria época. Entender como o homem moderno se tornou o que é deveria resultar em uma consciência genuína das condições da época presente, daí as recorrentes críticas de Nietzsche à erudição vazia<sup>2</sup>. Para ele, o olhar histórico tem por objetivo a tomada de consciência e a denúncia de preconceitos ou crenças que, a rigor, sustentam as instituições modernas. O difícil trabalho de revisitar os pensamentos passados servem, em Nietzsche, para a percepção de erros presentes e o que o autor chama de *décadence* do homem moderno. Para evitar a decadência, então, é preciso propor uma espécie de engenharia reversa dos valores da cultura ocidental. Além disso, seria preciso evitar o equívoco de reconstruir a história como se ela fosse um grande bloco estático de nomes e datas, mais do que isso, seria necessário repensá-la<sup>3</sup>. A partir dessa prevenção metodológica, Nietzsche passa a defender que o conhecimento histórico tem como objetivo maior o diagnóstico de nossos erros e de nossa própria *décadence*. É quando surge, na *Genealogia da moral*, um autor preocupado em refazer o percurso da cultura ocidental para diagnosticar sua doença e, eventualmente, curá-la da enfermidade. Não são poucas as doenças diagnosticadas por Nietzsche na cultura moderna, mas as duas mais prementes atendem pelos nomes de 'cristianismo' e 'moral'.

Deste modo, filosofia e história concorrem para um só resultado, o diagnóstico cultural. É no solo da cultura e também do corpo, como veremos adiante, que se manifestam a decadência e a doença. O filósofo, portanto, tem a cultura de sua época e suas condições históricas como matéria prima. Entender esse processo já significa estabelecer o diagnóstico da doença de uma época e é, ao mesmo tempo, já se encaminhar para uma terapêutica. É o próprio Nietzsche que indica essa ideia na sua *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 2009, p.09):

Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor 'bom' e 'mal'? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento,

<sup>2</sup> Ainda no *Ecce homo*: "O erudito que no fundo não faz senão 'revirar' livros – acaba por perder totalmente a faculdade de pensar por si. Se não revira, não pensa. Ele responde a um estímulo (- a um pensamento lido), quando pensa, - por fim reage somente. O erudito dedica sua inteira ao aprovar e reprovar, à crítica ao já pensado – ele próprio já não pensa... O instinto de autodefesa embotou-se nele; de outro modo se protegeria dos livros" (1995, p. 45).

<sup>3</sup> Sobre essa postura de Nietzsche acerca de como a pesquisa histórica deve ser feita com olhar filosófico, Jean Lefranc (2005) comenta a partir do tema da admiração de Nietzsche pelos filósofos pré-platônicos: "O retorno ao solo natal da filosofia não é a reprodução deste ou daquele dos grandes pré-socráticos. Nietzsche não busca reconstruir uma espécie de sistema do pensamento pré-socrático, como será talvez a tentação de Heidegger e de seus discípulos; ele pretende levar em consideração a personalidade, a individualidade de cada um deles, mesmo a do adversário assinalado de Heráclito, Parmênides cuja tese sobre o ser e o não-ser é relacionada com a dualidade kantiana do em-si e fenômeno [...] É inútil procurar o filósofo originário, do qual Nietzsche, filósofo do futuro, seria a simples repetição; é exatamente a pluralidade das teses pré-socráticas que designa a pátria, a terra dos ancestrais, cuja história múltipla da filosofia até os nossos dias não será jamais senão a nostalgia (p. 59).



degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? – Para isso, encontrei e arrisquei repostas diversas, diferenciei épocas, povos hierarquias dos indivíduos, especializei meu problema, das respostas nasceram novas perguntas, indagações, suposições, probabilidades: até que finalmente eu possuía um país meu, um chão próprio, um mundo silente, próspero, florescente, como um jardim secreto do qual ninguém suspeitasse [...].

Nesse excerto do prólogo da *Genealogia*, Nietzsche descreve o processo de amadurecimento de seu interesse sobre as condições históricas em que se deu a origem das concepções de bem e mal na cultura do ocidente. Desde a juventude, então, o filósofo se ocupava de questões históricas visando um diagnóstico e uma terapêutica respectivamente. Sondar, portanto, a história para identificar as razões por trás da “degeneração da vida” e, a partir deste momento, possibilitar um reflorescimento. O solo da pátria de que Nietzsche nos dá notícia em seu prólogo é, sobretudo, o solo das questões históricas e filosóficas.

Ainda sobre a importância da consciência histórica podemos resgatar as palavras do poderoso estudo de Karl Jaspers sobre Nietzsche (2015, p. 329):

O homem deixaria de ser homem sem história. Ele chega até si mesmo em cada uma de suas novas figuras por meio do fato de ele apreender o passado e se afastar dele, e por meio do fato de que ele sabe que é futuro. Por isso, ele precisa da história, a fim de – como Nietzsche desenvolve – conquistar a partir de grandes exemplos daquilo que foi possível para o homem coragem para o seu fazer atual, revolvimento de sua essência e consolo no fracasso (na história monumental); ele precisa dela, para perceber sua própria origem respectiva com uma piedade amorosa (na história antiquária); e ele precisa dela, a fim de superar o que apenas foi a partir dos impulsos fecundos de seu ser atual (na história crítica).

Outro aspecto que podemos ressaltar desse diagnóstico nietzschiano é como o filósofo lança seu olhar ao passado. Não se trata de meramente revisitar as fontes históricas para uma crítica elaborada e refinada. Ao contrário, esse reencontro com outras épocas deve ser feito a partir de novos questionamentos, novos olhares. Nesse momento podemos identificar um antipositivismo histórico em Nietzsche. Aqui ele se afasta principalmente de Ranke e defende uma maneira distinta para realizar a pesquisa ou o diagnóstico (NIETZSCHE, 2009, p.12):

O objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente *descobrir* essa região? Se para isso pensei no mencionado dr. Rée, entre outros, isto ocorreu por não duvidar que a natureza mesma das questões o levaria a métodos mais corretos para alcançar as respostas. Teria me enganado nisso? Meu desejo, em todo caso, era dar um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem no azul.

Para conhecer o passado e diagnosticar o presente, Nietzsche prescreve uma reinvenção do olhar histórico. “Novas perguntas”, “novos olhos”, consistem eles no equipamento necessário para se conhecer o que há de doentio no pre-

sente. Mesmo que pudéssemos questionar sobre a possibilidade ou impossibilidade de se conhecer o que realmente houve, como defende Nietzsche acima, muitos historiadores dos dias atuais estariam de acordo com o autor acerca da necessidade de renovação constante do olhar historiográfico por meio de novas perguntas, sendo esta, sem dúvidas, uma das marcantes lições da *Escola dos Annales*. Nesse sentido, como defende esta antecipação nietzschiana é preciso um treinamento hermenêutico através da leitura do passado e através da mudança nas direções das perguntas.

Para ser capaz de identificar a doença, defende Nietzsche, é preciso ser historiador e filósofo. Deve-se indagar o passado evitando o vício dos filósofos de se pensar a-historicamente. Para ilustrar esse vício filosófico, Nietzsche apresenta os pensadores denominados por ele de “psicólogos ingleses”. A pesquisa histórica deles, segundo Nietzsche, já iniciava de maneira equivocada porque suas perguntas partiam já de valores intransigentes. Em outras palavras, quando os ingleses se perguntam sobre as origens da moral eles assim o fazem de posse já de seus próprios preconceitos morais. Vejamos como Nietzsche apresenta a ideia (2009, p.16):

Todos eles pensam, como é velho costume entre os filósofos, de maneira essencialmente *α-historica*; quanto a isso não há dúvida. O caráter tosco da sua genealogia da moral se evidencia já no início, quando se trata de investigar a origem do conceito “bom”. “Originalmente” – assim eles decretam – “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *uteis*; mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom. Logo se percebe: esta primeira dedução já contém todos os traços típicos da idiosincrasia dos psicólogos ingleses – temos aí “a utilidade”, o “esquecimento”, o “hábito” e por fim o “erro”, tudo servindo de base a uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem.

O que Nietzsche ressalta é que os historiadores britânicos decidiram investigar o passado já com as respostas prontas. Toda a investigação, nesse caso, obedeceria a uma concepção de bom ou mau pré-estabelecida. No horizonte dos pensadores britânicos, de acordo com Nietzsche, já se podia visualizar o resultado de suas pressuposições e preconceitos. O objetivo seria outro, seria o de suspender respostas e lançar questões que pudessem transformar nossa própria percepção do presente. Se Nietzsche está certo ou não com relação às ações ditas egoístas sempre será uma questão em aberto, um debate incandescente. Contudo, sua diretiva para o olhar histórico é no mínimo perspicaz.

Retornando ao tema do diagnóstico de uma condição doentia, portanto, contrariando à noção de saúde, depreendemos que qualquer diagnóstico de uma condição ameaçadora depende do teor do questionamento com relação ao passado. Depende, também, da criatividade de nossas perguntas às eras passadas. Para reconhecermos nossa doença e também o antídoto, poder-se-ia dizer, dependemos mais da criatividade ao propormos questões do que de um repertório fixo e imutável. Categorias como as de “utilidade”, “esquecimento”, “hábito”, de acordo com

Nietzsche, obscureceu a visada histórica dos ingleses. Sendo assim, Nietzsche propõe uma inovação nos rumos da pesquisa histórica.

A inovação de Nietzsche torna possível uma concepção distinta das ideias fundamentais da moral ocidental. A consequência dessa modificação no olhar histórico permite a Nietzsche vislumbrar os termos da sua grande tarefa, a transvaloração dos valores. Em todo caso, essa tarefa somente será assumida pelo pensador alemão após a percepção de que é possível imaginar historicamente as questões morais desde uma perspectiva que não seja exatamente a perspectiva religiosa. Residindo nela, na própria concepção moral da religião, a noção de doença contra a qual a grande saúde de Nietzsche se insurgirá.

Em todo caso, o que podemos apreender desta atitude ao mesmo tempo filosófica e historiográfica de Nietzsche é que, ele utiliza esses dois domínios culturais como bases fundamentais para uma medicina e uma terapia da cultura. É bem verdade que Nietzsche já enxerga na longa história da tradição outros médicos e “terapeutas” filosóficos, todavia, o que ele quer com seu questionamento criativo da tradição ocidental é corrigir, aprimorar, ultrapassar os tratamentos que já se nos apresentam como obsoletos.

É neste momento que podemos abordar com mais detalhes uma espécie de guia para a crítica nietzschiana da cultura ocidental, isto é, aquilo que os comentaristas apontam como o tema da “grande saúde” em Nietzsche. As questões passam a ser as seguintes: se há uma noção de saúde que o pensamento ocidental precisa resgatar, em que termos Nietzsche compreendeu e apresentou essa ideia? E ainda, colocando em perspectiva crítica o pensamento nietzschiano sobre a saúde, seria válido pensar dessa maneira ainda nos dias atuais?

## A grande saúde

Em tese defendida em Portugal no ano de 2013, Maria Sofia Ferreira Faustino, alerta para o fato de que, embora os comentaristas em geral mencionem o tema da grande saúde como central no *corpus* nietzschiano, a expressão mesma aparece apenas cinco vezes em toda a obra publicada de Nietzsche. Contudo, mesmo se tratando de uma expressão que aparece muito discretamente nos textos de Nietzsche, tomado em contexto e tendo por referência outros termos relacionados a ideia de saúde e de doença, é possível assumir que esta dialética guiou as impressões mais decisivas desse filósofo sobre a cultura ocidental. Saudável e doente, portanto, são estados possíveis da cultura ocidental, em especial a europeia, cabe à filosofia e à história fornecerem a anatomia, a fisiologia e também a farmacologia necessária para a cura.

A esta altura podemos retomar a obra mesma de Nietzsche para que possamos identificar os termos de sua concepção de saúde. Neste caso, é necessário lembrar que a filosofia nietzschiana busca, em distintos e variados momentos, a afirmação da vida. Vida esta que se desdobra e tem como pano de fundo essencial a natureza. É neste sentido que, para Nietzsche, uma filosofia sensível com relação à vida em toda a sua riqueza e pluralidade deve ser uma filosofia em harmonia com a natureza. Sendo assim, a filosofia de Nietzsche afirma a vida a partir da natureza e todo e qualquer antinaturalismo deve ser combatido e desmentido. Em *Ecce Homo*, por exemplo, Nietzsche faz questão de ressaltar toda sua aversão

a qualquer tipo de idealismo que, segundo o autor, opera como conjunto de princípios sobretudo mentirosos. O idealismo, portanto, nega o valor da vida deturpando ou desmerecendo a vida em suas manifestações mais autênticas. O idealismo, em suas mais variadas formas, parte do que não existe e acaba por oferecer grandes mentiras. A pior das consequências do apego aos idealismos é a negação da natureza e da vida como são em seus respectivos esplendores.

Podemos inferir, então, que o retrato filosófico que Nietzsche propõe é, acima de tudo, um retrato que busca explicitar a vida a partir de seus traços naturais sem quaisquer falsificações. É a natureza que deve guiar o diagnóstico filosófico, é a vida que deve objetivar qualquer medicina da cultura. Como terapeuta, Nietzsche apresenta como tradução de seu amor à vida o sentimento trágico dos gregos, o dionisismo em toda sua paixão e força criadora. Vejamos no *Ecce Homo* (NIETZSCHE, 2015, p. 61) :

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga – assim o entendeu mal Aristóteles -, mas para além do pavor e da compaixão, ser em si mesmo o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o prazer no destruir [...]”. Nesse sentido, tenho o direito de considerar-me o primeiro filósofo trágico – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista.

O percurso que traçamos até o momento nos apresenta a seguinte possibilidade de compreensão: a noção de saúde em Nietzsche está intimamente ligada à afirmação da vida, ao amor à vida em sua realidade no sentido forte, no sentido natural; o sentimento dionisíaco é, para Nietzsche, a representação mais autêntica de uma compreensão criativa do conceito de saúde, de uma grande saúde.

Em boa medida, podemos dizer que a concepção de saúde em Nietzsche é, acima de tudo, uma saúde trágica. O espírito dionisíaco que marca a tragédia grega exerce uma atração decisiva no autor do *Nascimento da tragédia*. Como Jean Lefranc observa, o destaque que Nietzsche oferece ao embate de Dionísio e Apolo na cultura grega antes do surgimento da filosofia socrática contém o germe de toda a sua produção filosófica. Sendo assim, como podemos caracterizar o espírito dionisíaco em Nietzsche? Em primeiro lugar, evitando o apresentar como uma categoria meramente mítica ou estética. Mais do que a performance do culto religioso e mais do que a admiração que os modernos acalentaram pela arte grega, Nietzsche toma o dionisíaco como a realização da humanidade em todo seu vigor de criação e também de conciliação com a natureza. O sair de si no culto dionisíaco, esse êxtase vital é, na filosofia de Nietzsche, a saúde que os gregos trágicos possuíam e que a filosofia socrática sepultou. Com Sócrates, o ocidente sacrifica a saúde da tragédia em nome da razão. Com o florescimento da razão filosófica, então, a cultura ocidental passa a enaltecer o ideal da racionalidade negando a vida realmente existente, uma vida que abraçava o destino e não se envergonhava de transpor vigorosamente as barreiras e fronteiras da existência acorrentada. O espírito dionisíaco da tragédia grega é esse lançar-se em direção aos horizontes, um sair de si que requer a coragem que a vida exige. Esta seria a saúde que a fi-

losofia da cultura de Nietzsche busca, uma saúde marcada pelo encarar a realidade com os olhos de uma natureza fecunda e quer descortinar possibilidades. O ser saudável no sentido dionisíaco sai de si para conhecer e tornar-se si mesmo. Em um fragmento póstumo citado por Lefranc temos a dimensão dionisíaca explicitada por Nietzsche (2005, p. 70):

Pela palavra dionisíaco é expresso um impulso para a unidade, uma saída para fora da pessoa, do cotidiano, da sociedade, da realidade, acima do abismo do que acontece; o transbordamento apaixonado, doloroso, em estados mais obscuros, mais fortes e mais flutuantes; uma afirmação extasiada da vida como totalidade enquanto ela é igual a si mesma em toda mudança, igualmente poderosa, igualmente feliz; a grande participação panteísta na alegria e na dor que aprova e que santifica até os aspectos mais terríveis e enigmáticos da vida, a eterna vontade de gerar, de produzir e reproduzir.

Para Nietzsche, a doença cultural do ocidente tem início com Sócrates e se agrava de forma assustadora com a moral cristã. Tanto a filosofia que, em última instância, busca uma compreensão sistemática, justificada e racionalizada da realidade quanto a religião cristã que, por sua vez, nega a realidade do corpo e da vida realmente existente, dão origem a uma visão deturpada da própria vida. Eis a doença que uma filosofia sincera, tal como Nietzsche a quer, deve servir como medicamento.

## Saúde e psicologia em Nietzsche

Para que não pare quaisquer ambiguidade: o tema da grande saúde em Nietzsche, embora não descarte de maneira alguma a saúde do corpo, diz respeito, principalmente, a uma saúde psicológica. Essa saúde psicológica está ligada a ideia de expansão de horizontes e possibilidades da existência humana. Em outras palavras, um modo de existência que dê vazão às possibilidades do ser humano é um modo saudável de existir. Por outro lado, uma existência marcada pela retração e pelo encolhimento de futuros demarca a existência doente. Sendo assim, qualquer doutrina que preconize a anestesia de si e o acordo com formas fixas e imutáveis de existência, em Nietzsche, precisa ser identificada e combatida pelo próprio sujeito.

Karl Jaspers explora em profundidade essa ideia na filosofia de Nietzsche e não é preciso se esforçar muito para perceber que sua noção de psicopatologia é definitivamente influenciada pela perspectiva nietzschiana. O que Jaspers ressalta é o fato de que, na filosofia de Nietzsche, a expansão do ser humano e o desdobramento das possibilidades se opõe à aceitação de uma condição existencial fixa. Aqui, o abandono das possibilidades de si mesmo são idênticas à doença e o aniquilamento de si. Dito de outra forma, aceitar um destino que não é seu é o mesmo que aceitar uma forma animalésca de existir.

Trata-se, portanto, de uma visão sobre a natureza humana que leva em conta muito mais o que o homem pode fazer de si mesmo do que sobre como adotar posturas e tradições preexistentes. Poderíamos dizer que a ideia nietzschiana de uma natureza humanamente saudável é uma natureza essencialmente mutante e

em expansão. O homem saudável carrega essa plasticidade existencial consigo e elabora sua própria trajetória. Jaspers expressa essa concepção da seguinte maneira (2015, p. 178-179):

O fato de o homem ser “o animal ainda não fixado” designa sua mutabilidade quase ilimitadamente possível. Essa mutabilidade tem, em verdade, como primeiro impulso, a ele mesmo como origem, que quer produzir a si mesma na existência. Como existência psicologicamente visível, porém, essa origem e o ser humano que emerge dela se encontram em um primeiro momento em meio a opiniões fáticas determinadas, avaliações, estabelecimentos de metas em meio à regularidade dos acontecimentos e transposições psíquicas que são dedutíveis a partir daí. Essas se acham inteiramente em possibilidades contrapostas. A não fixação permite o esconder-se de um impulso por detrás dos outros e a inversão naquilo que a cada vez se mostra como o contrário. Aqui se desdobra a psicologia grandiosa de Nietzsche, essa psicologia descortinadora, em cuja manipulação ele era mestre e da qual, ao lado de Kierkegaard, toda a psicologia posterior desse tipo é dependente (e, com frequência, temos uma trivialização, uma repetição banal, um aproveitamento prático na resolução do pensamento conjunto, no qual ela se encontra em Nietzsche).

Dessa passagem, podemos inferir que Jaspers considera a filosofia de Nietzsche também uma psicologia. Conhecer a natureza humana é já viver na profundidade de um existir que se desdobra e se reinventa.

Atualmente, contudo, um dos domínios em que reverberam as ideias de Nietzsche sobre saúde e doença é o da biopolítica. Um dos autores que ressalta a importância de Nietzsche para o surgimento de uma biopolítica é o italiano Roberto Esposito. Para ele, quando Nietzsche decide romper drasticamente com idealismo e religião e se volta para a existência humana em sua concretude corpórea, ele descortina dois horizontes. Em primeiro lugar, segundo Esposito, o horizonte que, ao lado do darwinismo, enseja a visão de que o Estado seria um ser vivente exposto as mais variadas ameaças patógenas. Uexhül, na década de 1920, seria um dos responsáveis pelo desenvolvimento de uma visão biologizante da política. O objetivo de Uexhül seria convencer a todos de que as coisas da política deveriam ser conhecidas e administradas tal como se conhece o organismo vivo em sua batalha pela existência. Visão extremamente perigosa e que compõe a assombrosa paisagem política das décadas subsequentes da política alemã. Ao invés de tomar a filosofia nietzschiana como plataforma para reflexão da saúde subjetiva e psicológica de indivíduos que buscam a superação das dificuldades particulares, a visão biologizante da política resultou numa visão racista e de exclusão étnica cujos pavores foram sofridos na carne por homens e mulheres vistos como ameaças a saúde do Estado. Em nenhum momento a filosofia de Nietzsche autoriza a carnificina e uma teoria política voltada para a morte, ela é, isto sim, uma filosofia voltada para a criação de horizontes e de diversidade.

Como Esposito defende, a leitura inteligente sobre a ideia nietzschiana de vida e saúde na política somente foi elaborada nos anos 1970 pelo autor que configura uma mudança decisiva nos rumos da discussão sobre a biopolítica, Michel Foucault. Se inspirando definitivamente na visão de Nietzsche não apenas

sobre a saúde, mas também com relação à história, Foucault foi capaz de perceber que a longa trajetória do debate político não se dava sobre a dinâmica instaurada entre soberano e súdito. A real luta se trava é pela manutenção de um terceiro elemento, o poder. Foucault, a partir de Nietzsche, enxergou que a verdadeira luta não é sobre a pertinência das regras no cenário político, e sim sobre quem ditará as regras e quem continuará vencendo o jogo do poder. Nesse sentido, a definição do que é saudável ou doentio entraria também como um desdobramento dessa luta pelo estabelecimento das regras do jogo. Como resultado, a política em geral aplicada aos corpos não tem sido uma política de saúde subjetiva e de criatividade, ela tem sido uma estratégia de manutenção do poder por meio de uma visão de mundo etnocentrista e, sobretudo, de morte. Nas palavras de Esposito (2016, p. 36):

É como se Foucault se empenhasse num duplo trabalho de desconstrução ou de elisão da narrativa moderna que, enquanto sutura uma brecha aparente, evidencia um deslinde real. Em suma, a recomposição da dualidade entre poder e direito, aprofundada pelo paradigma do soberano, é justamente o que torna visível o conflito, muito mais real, que separa e contrapõe grupos de origem étnica distinta para o predomínio num dado território. Ao presumido choque entre soberania e lei sucede assim o choque, real ao máximo, entre potências rivais que disputam o uso dos recursos e do comando em regiões de diferentes características raciais. Isso não quer dizer em absoluto que falte o mecanismo de legitimação jurídica, mas que este, antes que antecedente e regulador da luta em curso, constitui seu êxito e o instrumento daqueles que em cada vez são os vencedores: o direito não anula a guerra, mas é a guerra que adota o direito para consagrar as relações de força definidas por ela.

## Considerações finais

Para concluir, um dos perigos da leitura de Nietzsche é que ele não acredita que possa comunicar uma verdade sem ambiguidade. Além disso, mais de um século nos separam desse autor que abriu os portões do pensamento contemporâneo inspirando de maneira decisiva pensadores não menos criativos e potentes como Heidegger, Jaspers e Foucault. Em todo caso, caberia a pergunta: seria possível uma saúde nietzschiana em pleno século XXI? Se nos tornássemos seguidores, cometeríamos uma violência hermenêutica contra o autor, nos tornaríamos "zeros". Contudo, se o lermos de maneira crítica, podemos resgatar intuições no mínimo inspiradoras. No que diz respeito a noção de saúde, poderíamos despertar para nossa condição de completa e anestesiada domesticação, nosso amolecimento diante de existências mecanizadas, obedientes, entorpecidas e sem luz própria. Ao ler de maneira criativa às canções ambíguas do pensamento nietzschiano poderíamos finalmente quebrar essa espécie de feitiço que nos mantém presos à nossa ignorância e a nossos preconceitos mais mesquinhos. A leitura crítica de Nietzsche no século XXI, assim, pode representar o início de uma jornada rumo a uma vida plena e a uma saúde que afirme a vida e não seu contrário.

## Referências bibliográficas

ESPOSITO, R. *Bios. Biopolítica e filosofia*. Trad. Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

FAUSTINO, S. *Nietzsche e a grande saúde. Para uma terapia da terapia*. Tese (Doutorado). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2013.

JASPERS, K. *Introdução à filosofia de Nietzsche*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2015.

LEFRANC, J. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2005.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

---

### Sobre o autor

Graduação em Filosofia UFSC. Mestre em Filosofia e Hist. da Ciência UFSC. Doutor em História Social USP. Professor do Departamento de Psicologia da UFPI.

Recebido em 21/7/2018

Aprovado em 11/11/2018

### Como referenciar esse artigo

PEREIRA, Gustavo Freitas. A grande saúde em Nietzsche. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 109-119, jan.-jun. 2019.



Fabiana Ribeiro Monteiro\*

# A violência sutil e rarefeita do corpo saudável

The subtle and rarefied violence of the healthy body

## RESUMO

Servindo à uma espécie de captura colonizadora bem como ao investimento na propriedade individual neoliberalista, o corpo se atualiza nos aspectos históricos, econômicos, culturais, linguísticos, dentre outros, que se (re) produzem em modos de vida. Tal exercício transcendental de organização é desenvolvido por meio de um processo áspero de constituição de um eu rentável, acumulador de informações e apto a fazer escolhas. Contudo, como dar um passo num impasse, o gesto que se forma, exige uma presença significativa de um corpo para nos deslocar, pois uma experiência do saber, frequentemente, afronta uma dimensão de experimentação no mundo que não pode ser reduzida.

**Palavras-chaves:** Estilo de vida. Consumo. Corpo. Indivíduo. Violência.

## ABSTRACT

Serving a kind of colonizing capture as well as investing in individual neoliberalist property, the body is updated in historical, economic, cultural, linguistic, and other aspects that are (re) produced in ways of life. Such a transcendental exercise of organization is developed through a violent process of constitution of a profitable self, accumulating information and able to make choices. However, as a step in an impasse, the gesture that is formed requires a significant presence of a body to move us, because an experience of knowledge often faces a dimension of experimentation in the world that cannot be reduced.

**Keywords:** Lifestyle. Consumption. Body. Individual. Violence.

---

\* Doutora pela PUCSP e professora da UFPI.

*Oh senhor cidadão!  
Eu quero saber, eu quero saber  
Com quantos quilos de medo  
Com quantos quilos de medo  
Se faz uma tradição? \**

Em nossa sociedade atual de hiperconsumo, como nomeia Gilles Lipovetsky (*apud* COSTA 2016), a ideia de autocuidado nunca vem dissociada de algum produto, serviço ou evento que devemos obter ou utilizar e que, de forma correlata, se associa à saúde. Desta maneira, não apenas as atividades físicas parecem apontar para a confluência entre saúde e consumo no mundo atual, mas também diversas práticas corporais se inserem na cadeia dos produtos oferecidos para ampliar o bem-estar e garantir uma vida saudável. Em todos os casos, um corpo saudável é algo que se deve buscar, seja com muito esforço, como no caso dos atletas, seja com esforço associado à ideia de prazer e satisfação pessoal, como no caso da maioria das pessoas. O fato marcante é que, não habitamos mais a época em que a saúde era um estado cotidiano longe da doença, mas sim, uma condição que devemos buscar incessantemente, dentro de seu novo campo semântico, de vida saudável e de estado de bem-estar, seja através de condutas sustentáveis, seja por meio de atividades físicas. Tal é o fantasma subjacente a numerosas pesquisas e práticas que se estendem tanto mais quanto a negação da morte e a obsessão com a segurança crescem e se reforçam mutuamente.

Boa parte dos estudos em antropologia dos corpos (HERTZ, 1980) exprimem duas ideias fundamentais vocacionadas a orientar as atualizações histórico-coletivas, que se (re) produzem em modos de vida. Primeiro, a de que o corpo humano é por excelência uma expressão simbólica da própria sociedade, de cada sociedade. Depois, a de que qualquer sociedade se faz fazendo os corpos daqueles em que ela se materializa. Marcel Mauss (antropólogo e sociólogo francês – século XX), através da comparação entre culturas diferentes, demonstrou como as “técnicas corporais” — os modos de caminhar, dormir, escavar, nadar, parir, sentar, comer etc. — variam de uma cultura para outra. Ele sugere que essas técnicas poderiam ser abordadas como um “fato social total”, ou seja, como um fenômeno que engloba diferentes dimensões da experiência social e individual (incluindo o psicológico e o social, além do biológico). Esses atos serão descritos a partir do conceito de *habitus*, definido por Mauss (2005) como produto da “razão prática” coletiva e individual, variando socialmente e historicamente. Depois de expor formas diferentes de classificar os atos e as posturas corporais (sexo, idade, rendimento, transmissão das técnicas, os diversos momentos da história pessoal), Mauss conclui discutindo a forte “causa sociológica” para esses atos comandados pelo social e cujas técnicas teriam como objetivo o controle do corpo (inibindo os movimentos desordenados).

As técnicas corporais — segundo Mauss (2005, p. 401), são “as maneiras como os homens sabem servir-se de seus corpos” — fazem parte das representações coletivas, e são formas pelas quais a vida social se inscreve em e se utiliza desse “mais natural instrumento” de que dispomos. Entre as ciências humanas da Modernidade, o corpo humano é socialmente concebido, cumpre uma função ide-

ológica, e ao analisarmos sua representação social é possível se aproximar de numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular. Entretanto, perseguir uma história do corpo é uma tarefa arriscada e imensa. Sant'Anna (2005) sugere que talvez seja mais instigante e viável realizar investigações sobre algumas das ambições de governá-lo e organizá-lo devido a possibilidade de acompanhar fragilidades e potências, expressando especificidades e generalidades culturais.

Ainda de acordo com esta autora, quando se pesquisa o corpo por meio de uma de suas inúmeras vias – a saúde, a educação, o esporte, o trabalho, a culinária, etc, se mantém uma questão geral “como uma dada cultura ou um determinado grupo social criou maneiras de conhecê-lo e controlá-lo?” Aqui temos um campo de discussão sobre a produção de saberes e técnicas não somente dos aspectos negativos, disciplinares, recalcados, abstratos, mas sobretudo, do movimento de uma experiência material, de uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. Diante disso, há de se considerar os processos ligados à vida dos indivíduos, levando-se em consideração as diversas formas de intervenção nesses processos que colaboram para a construção de sua subjetividade. Procedimentos estes que garantem não apenas uma disciplina, voltada para o homem enquanto indivíduo, mas, igualmente, uma regulamentação, que age sobre o homem como coletividade, como população. Pautados numa visão empreendedora, reguladora, capitalista, é possível encontrar suas expressões nas metodologias de poder atualmente em vigor, que funcionam não pela punição, não pela morte, mas pelo rigoroso controle dos processos produtivos, dos processos vitais, exercendo-se em condições e formas que se projetam para além do Estado e de seus aparelhos.

Sob este aspecto, Spink (2007) sinaliza que a organização dos serviços e a crescente medicalização da sociedade tendem a fazer circular múltiplas versões de cuidado com o próprio corpo que situam os sujeitos em posições potencialmente conflitantes: como cidadãos de direitos, como consumidores ou, ainda, como seres racionais, informados e aptos a fazer opções, refletindo sua identidade na empregabilidade de uma interioridade, num corpo-esponja, que absorve e carrega suas marcas. O atual ideário de saúde e bem-estar é resultado de um processo abrangente, de âmbito mundial, que envolve tanto aspectos macroeconômicos como modificações nos valores culturais que confluíram para a legitimação da responsabilidade individual por todas as condições de existência, inclusive por aquelas advindas das circunstâncias sociais (MORAIS, 2014). O autocuidado em matéria de saúde faz parte de uma conduta racional da gestão de si, como se o sujeito fosse uma empresa, legitimada por um ideal de bem-viver, que pressupõe a autodisciplina corporal e emocional para maximização da vitalidade ou do capital humano. Neste sentido, o governo de si implica num exercício cotidiano de ação sobre si mesmo seja em relação aos alimentos consumidos, à prática de exercícios, à mudança de hábitos, seja em relação ao modo como nos comportamos diante do meio ambiente. Aliado a propagação nos meios midiáticos das diversas inovações no campo das biotecnologias e estudos da genética, o conceito de autocuidado passou, gradativamente, a ser entendido no interior da esfera mais ampla da vida saudável ou estado de bem-estar.

A ideia de responsabilidade individual pela própria saúde parece ter adquirido, portanto, em nossa época, uma espécie de credibilidade absoluta que con-

dena todos à prevenção dos riscos de adoecimento por meio do estilo de vida. Neste sentido é que a história do corpo se confunde com a história do indivíduo pois, desde os séculos III e IV, o homem ocidental começou a tecer relações especiais com o “divino” e, por isso, a viver uma experiência de si e não apenas uma “preocupação de si” (FOUCAULT, 1985). O “Penso, logo existo” reduziu o homem a uma substância pensante, a uma essência, uma subjetividade (eu) cujo predicado é a consciência. O resultado disso é uma consciência subjetiva colada a existência de um indivíduo que nada mais é que o resultado de uma produção de massa; momentos em que a subjetividade se reconhece num corpo ou numa parte de um corpo, ou num sistema de pertinência corporal coletiva.

Mergulhados numa ética baseada na culpa e na tristeza, os modos de subjetivação narcísicos individualistas investem num status social atraente. São acessíveis a qualquer um que seja capaz de alcançar o gozo no ilusório controle através do consumo de um sistema de significações que lhe dá segurança e o faz agir. É o suficiente para a manutenção de um sentimento de transcender por um projeto ou um ideal a realizar cuja nutrição está na necessidade de “referências duras e estáveis” para solidificar sua psique. É preciso demonstrar um ego forte, um corpo sempre em aperfeiçoamento, rentável e útil, para evidenciar um projeto de medicina, ou seja, a transformação ideal dos corpos como missão de todos. Afinal, “estar bem na própria pele”, “tornar-se saudável”, afastar a dor, provar a si mesmo e aos outros que o autocuidado é a condição que testemunha nossas capacidades, nossa juventude, faz-nos crer em nossa imortalidade. Uma equação simples: corpo dinâmico = energia física = energia psíquica = aptidão ao sucesso individual = aptidão à utilidade social.

*Oh, senhor cidadão!  
Eu quero saber, eu quero saber  
Se a tesoura do cabelo  
Se a tesoura do cabelo  
Também corta a crueldade?\**

De fato, é próprio da modernidade que o homem se descubra não apenas senhor de direito de todas as coisas, mas que também se reconheça como fonte primordial de seus próprios desatinos e erros, envolvido na construção de um sujeito epistêmico pleno, sede, fundamento e fiador de todas as certezas. Essa é a principal característica do caráter transcendente de organização, ou seja, a de recorrer exclusivamente aos determinismos externos, sempre pressupostos, de ideias definidas por um ceticismo racional. Trata-se de produzir metodicamente um indivíduo capaz de trazer o mundo para diante de si (de representá-lo), numa exigência de autodisciplina, um indivíduo qualificado para a função de fundamento autofundante dos sistemas representacionais, dotados de unidade e reflexividade.

Costa (2016) enfatiza que a articulação entre um campo de enunciados biopolíticos, juntamente os enunciados com base na ciência, se prolongam num conjunto de práticas de governamentalidade, de governo de condutas individuais, que são tanto as próprias condutas de cada indivíduo, como aquelas que cada indivíduo passa a exigir dos outros. Têm-se, com isso, o desenho de uma

sociedade de controle extremamente sofisticada. O acesso a um poder e um saber estabelecido em condições sociais dadas que nos oferecem uma falsa sensação de preenchimento, automaticamente, se converte num recurso indispensável para entrar em zonas de sentido ocultas pela aparência. O conhecimento é produzido para dar conta de um suposto déficit que existiria na realidade posto que este estará sempre defasado ou velado esperando por uma descoberta, e que, via uma elaboração intencional e representativa irá entregar mais “verdade” ao problema estudado.

Teixeira (2001) já havia chamado a atenção para o que pomos efetivamente no mundo como objetos técnicos no campo da saúde pois não são meramente tecnologias materiais, mas grandes sistemas compostos e complexos, indistintos e indissociáveis de técnicas e signos, que viabilizam agenciamentos tecnosemiológicos cujo objetivo não está separado da produção de um sujeito autogovernável, estável e útil. Por exemplo, quando alguém não consegue cumprir o estilo de vida “saudável” muitas vezes tal fato é atribuído a falta de atenção a si, de dedicação, informação. Esses consideravam que grande parte da precarização do sistema de saúde, dentre outros aspectos, deve-se ao fato dos usuários não se esforçarem para cuidar da sua saúde e/ou ao péssimo desempenho das campanhas de conscientização. Deste modo, o cuidado com o corpo é pautado numa lógica de escolha (MOL, 2008) que racionaliza a condição humana, negligencia as diferenças, e traz o problema para o indivíduo, interiorizando sua decisão. Esta abordagem assume que a realidade em que vivemos é independente e anterior a nossas ações e percepções, sendo constituída por relações claras, definidas e povoada por objetos singulares que permanecem os mesmos, seja qual for o lugar de sua percepção.

Desta maneira, realiza-se um descuido essencial da vida, do corpo, das mentes, das relações de sociabilidade, em nome de um objetivo a ser alcançado. O que gera a doença coincide com o que gera o enfraquecimento, que nos descontinua de nós mesmo, que nos corta, que nos separa de nós mesmos.

Sob este aspecto, Larrosa (2015, p.31) mostra que:

[...] Atualmente, o conhecimento é essencialmente a ciência e a tecnologia, algo essencialmente infinito, que somente pode crescer; algo universal e objetivo, de alguma forma impessoal; algo que está aí, fora de nós, como algo de que podemos nos apropriar e que podemos utilizar; e algo que tem que ver fundamentalmente com o útil no seu sentido mais estreitamente pragmático [...] um conhecimento para as necessidades que nos dão como “vida”.

Na ciência moderna o plano da experiência é tratado de maneira objetivada, homogeneizada, controlada, fabricada, convertida em experimento ou em conceito. Muitas vezes a ciência captura a experiência e a constrói, sob seu ponto de vista e com pretensões de universalidade. Ocorre que a experiência “[...] é sempre de alguém, subjetiva, é sempre daqui e de agora, contextual, finita, provisória, sensível, mortal, de carne e osso, como a própria vida” (LARROSA, 2015, p.40). Algo transitório, volátil, mutante, finito, singular.

Ocorre que, não nos é dado saber como explorar o plano da experiência, isto não é imediato, requer parar, tempo para sentir, reconhecer e escutar o que se passa através de nós. Desta maneira, pensar, é estar tomado numa ação ousada que invoca a colocação contínua de problemas e a interrogação do pesquisador implicado, sem perseguir uma finalidade, inventar a estrada enquanto avança. Deleuze e Guattari (1997) denominam tal atitude como a habitação de um território em sua expressividade, e não funcionalidade, pois se assim fosse, os modos de vida e os sentidos vinculados à constituição de um território existencial seriam reduzidos a espaços físicos e respostas motoras que se relacionam. A qualidade e a multiplicidade acabam cedendo lugar à unidade e à generalidade gerando a formulação/manutenção de um sujeito e de um objeto prévios. Assim, rapidamente se poderia produzir um conceito da experiência, talvez até um dogmatismo ou pretensão de autoridade.

*Oh senhor cidadão, que vida amarga  
Eu quero saber, eu quero saber!  
Com quantas mortes no peito se faz a seriedade? \**

Autonomia tem a ver com as forças que nos constituem. Força de resistência que bebe na força plástica do existir. Modos de vida singular não são necessariamente uma representação, mas um dispositivo de expressão de afetos. Por isso, é impossível descorporificar o social, pois é impossível purificar o espaço político de todo afeto. A instauração de mediações sociais que vão compondo as formas de existência social comum configuram um corpo dotado de unidade, de vontade consciente, de um eu comum. Daí a defesa de uma integridade da figura do indivíduo (sua privacidade e integridade como horizonte, ao mesmo tempo último e fundador, dos vínculos sociais). Segundo Lapoujade (2010, p.84) “neste instante, a relação muda de natureza; ela deixa de questionar a resistência do corpo no adestramento e o transforma em assujeitamento”, como se fosse desenvolvido em nós um constante gesto de eterna vigilância aos princípios de manutenção daquilo que já se sabe (pensamento de conservação), a fim de estar mais ligado a uma defesa para com o adestramento, e simultaneamente, a uma conformação ao mesmo.

Aqui o cerne da questão: quando pensamos o próprio processo do pensamento, muitas vezes sem saber, somos implicados a desconstruir nossa cumplicidade para acusar o outro ou a nós mesmos. De que maneira? Implicando fatalmente a desconstrução de si, parando de combater fantasmas, aquela condição interiorizada do indivíduo em nós. Não se trata de autoajuda nem de uma decisão definida por estilos de vida disponíveis no mercado. Deste ponto de vista, não se trata de convocar os aspectos técnicos e teóricos para nos iluminar ou até mesmo falar por nós – estes servem como ferramenta para fazer conexão, para desconstruir tudo que obstrua nossas forças criadoras. Tem mais haver com uma ação, um exercício de descolar de nós aqueles valores que nos deixam cansados.

Deleuze (2002, p. 106) retrata bem esse processo ao explicar a concepção espinosana de tristeza: “na tristeza, nossa potência (*conatus*) serve toda ela para investir a marca dolorosa e para destruir o objeto que a causou. Assim, imobilizada, nossa potência só pode reagir e não agir”, torna-se potência de padecimento, reduzindo nosso esforço de perseverar na própria existência ao sobrevivencia-

lismo negador da vida. Bloqueia o poder do corpo de afetar e ser afetado, rompendo os nexos entre mente e corpo, entre as funções psicológicas superiores e a sociedade. Isto significa que, nesta situação de servidão, somente quando os limites impostos à potência de vida pela paixão forem sentidos como afeto de tristeza, a expansão de meu corpo for sentida como alegria e a ignorância for experimentada como tristeza, daí nosso corpo e nossa alma passam a desejar conhecer as causas de nossos atos e de nossas necessidades, passando da paixão à ação. Ao compreender a natureza de nossas emoções, nós nos tornamos livres das ideias inadequadas (superstições) e sentimos alegria.

Contudo, os devires e os processos de diferenciação nos escapam, e neste sentido, tornam-se inimigos fundamentais. Há séculos, há milênios, e a cada nascimento ou ciclo de vida, essa história se repete. Às formações humanas, através de seus modos de viver e de pensar, inventaram e ainda conservam e cultivam uma tendência em investir e aplicar tempos e movimentos que nos afastam cada vez mais do gosto pelas afetações criadoras, alegres, ainda que, mesmo com o protesto do nosso corpo intenso, desconfiemos do que poderia ser um modo de pensamento afirmativo, desejante das potências de variar e instaurar novas dimensões existenciais. Com isso continuamos nos afastando também, cada vez mais, da capacidade de acontecer. Acontecer como produção de realidades inéditas, numa experimentação direta, sem o piedoso comando das estruturas da representação humana. Desta maneira, os processos de singularização continuam sendo esmagados por processos de idealização.

Sob este aspecto, Safatle (2016, p.19) sinaliza que a defesa da integridade individual não significa, no entanto, apenas a elevação da conservação da vida à condição última de legitimação do poder. 'Integridade' significa aqui também a soma de predicados que possuo e que determinam minha individualidade, os predicados dos quais sou proprietário. [...] Por isso, não seria equivocado afirmar que sistemas políticos que se compreendem como fundamentados na institucionalização de liberdades individuais são indissociáveis da gestão e produção social do medo. Por força desta gestão dos desejos e medos, consomem-se mundos ofertados e desenraizados das demandas e dos perigos reais, diminuindo nossa capacidade de agir fora dos modelos propostos e produzindo modos de atuação defensivos que se querem intolerantes à incerteza e ao risco (VICENTIN, 2016). A expressão de uma vida social é, portanto, indissociável das modalidades de produção de um corpo político, pois o corpo é uma maneira de experimentar o tempo. Destarte, todo o contorno de um "corpo humano" constituiu-se num tempo projetado ora num paraíso após a morte ora num futuro melhor, a fim não nos deixar desamparados. Ocorre que, nosso tempo contemporâneo capitalístico age em nosso nome - vivemos como indivíduos que internalizam um ressentimento pelo absoluto e pelas imagens perdidas que elegemos como autorizantes de uma forma melhor de viver.

É a tal subjugação ao si mesmo – a ilusória busca pela emancipação do pensar através de um sujeito que tudo entende, tudo opina, tudo informa, e acredita que através dessa acumulação receberá a aprovação/autorização para o fascinante exercício de julgamento sobre a vida, do poder de dominação sobre ela, evitando assim sua potência de renovação, expansão, transmutação. A mediação indivíduo-sociedade vai fechando os canais de passagem, pois, vamos apenas desenvolvendo mais

canais operacionais que não transmutam as formas, que faz com que a gente fique a demandar mais conteúdo, não investimos naquilo que vem do imediato do pensamento, das afecções com tudo a nossa volta. O desafio aqui está lançado: lidar com uma ferida aberta do narcisismo moderno-contemporâneo pois é evidente o quanto é difícil perceber que a nossa vontade ou nossa consciência das coisas muito pouco é capaz de controlar no mundo e em nós mesmos.

## Referências bibliográficas

COSTA, R. Políticas da vida e pedagogia do corpo. In: CARVALHO, Y.M., FRAGA, A.B. & GOMES, I.M. (Orgs.). *As práticas corporais no campo da saúde*. v. 3. São Paulo: Hucitec Editora, 2016, p.23-41.

DELEUZE, G. *Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. \_\_\_\_\_. & GUATTARI, F. *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*, v. 4. São Paulo: Editora 34, p.115-170, 1997.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade v. 3 - o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

HERTZ, R. A preeminência da mão direita – estudo sobre a polaridade religiosa. *Religião e Sociedade*, 6. Rio de Janeiro: Novembro de 1980, p. 99-128.

LARROSA, J. *Tremores: escritos sobre experiência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (Coleção Educação: Experiência e sentido).

LAPOUJADE, D. Deleuze; política e informação. *Cadernos de Subjetividade. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade*. – PUCSP. ISSN: 0104-1231, 2010, p.160-167.

MAUSS, M. As técnicas corporais. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MOL, A. *The logic of care: health and the problem of patient choice*. London: Routledge, 2008.

MORAIS, M.R.C. *Autocuidado e gestão de si: hábitos saudáveis na mídia impressa semanal*. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2014.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SANT'ANNA, D. B. (Org.). *Políticas do corpo*. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

\_\_\_\_\_. *Corpos de passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SPINK, M.J.P. A saúde na encruzilhada entre biopolítica e bioeconomia: reflexões sobre os paradoxos da “era dos direitos” na globalização hegemônica. In: RIBEIRO,

---

\* (Trechos da música Senhor Cidadão do cantor e compositor brasileiro Tom Zé).



M. A. T. R., BERNARDES, J. de S. & L., CHARLES E. (Orgs.). *A produção na diversidade: compromissos éticos e políticos em Psicologia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, p. 55-74. ISBN: 978-85-7396-539-1, 2007.

TEIXEIRA, R.R. Agenciamentos tecnosemiológicos e produção de subjetividade: contribuição para o debate sobre a trans-formação do sujeito na saúde. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 6, n.1, p. 49-61, 2001.

VICENTIN, M.C.G. Desafios para formação em saúde: algumas notas com base na experiência em saúde mental. In: CARVALHO, Y.M., FRAGA, A.B. & GOMES, I.M. (Orgs.). *As práticas corporais no campo da saúde*. v. 3., São Paulo: Hucitec Editora, 2016, p. 172-186.

---

**Sobre a autora**

Doutora em Psicologia Social (PUCSP). Professora de Psicologia da Universidade Federal do Piauí.  
E-mail: fabianamonteiro@ufpi.edu.br

Recebido em 21/7/2018  
Aprovado em 11/11/2018

**Como referenciar esse artigo**

MONTEIRO, Fabiana Ribeiro. A violência sutil e rarefeita do corpo saudável. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 120-128, jan.-jun. 2019.

Claudio V. F. Medeiros\*

## Duas saídas pela esquerda: Marx e Foucault às voltas com a liberdade

Two way out on the left: Marx and Foucault around  
the freedom

### RESUMO

O artigo analisa os conceitos de liberdade em Marx e Foucault de um ponto de vista estratégico. Partimos da hipótese de que os dois pensamentos se movem em dois registros de investimento nem sempre compatíveis, e em dois recortes de realidade que não se reduzem um ao outro. Interessa-nos, como traz o título, menos a implicação de conceitos dentro do regime discursivo da filosofia, e mais as contribuições de duas liberdades pensadas como tecnologias. Uma tecnologia explora uma liberdade no plano da reprodução da vida material, já a outra no plano da descolonização ética.

**Palavras-chave:** Filosofia Política. Ética. Marx. Foucault.

### ABSTRACT

The article analyzes the concepts of freedom in Marx and Foucault from the point of view of their strategies. Our hypothesis is that the thinking of these two authors operate in two areas not always compatible, and in two instances that are not reducible to each other. I am interested less on the implication of concepts within the discursive regime of philosophy, and more on the contributions of both concepts of freedom understood as technologies. One technology explores a freedom in the surface of the reproduction of material life, while the other explores the freedom in the context of ethical decolonization.

**Keywords:** Political Philosophy. Ethics. Marx. Foucault.

---

\* Professor substituto da UFRJ.

*é sobrevivência  
não é competição.*

(Não, Bruna Miltrano)

Em uma sociedade comunista ninguém detém um campo exclusivo de atividades. Embora eu possa me aperfeiçoar na caça, pesca, educação, na agricultura, diz Marx, ninguém me define professor, pescador etc. Há um tipo de “natureza anti-predicativa do reconhecimento de si” no interior deste pensamento. Mais ainda: não se está vinculado à temporalidade própria da caça, pesca, agricultura etc. Movimento temporalidades distintas, em uma simultaneidade ocasionada pela liberdade para me aperfeiçoar no que se considera mais urgente ou viável. Aliás – o que a rigor abre para o mesmo sentido: chega-se por esta via à liberação do trabalho em relação à temporalidade *cronológica* da produção de valor, e isto quer dizer: liberação do tempo de vida da submissão à temporalidade extrativista da produção de valor. O que se deduz da imagem da sociedade comunista quando Marx extrai os limites destes conceitos?

A partir do momento em que o trabalho não pode mais ser transformado em capital [...], em poder social suscetível de ser monopolizado, [...] a partir desse instante, declarais que a individualidade está abolida. (MARX, 2002, p. 51-2).

O que ele deduz é a derrocada de “individualidade burguesa”, com “todos os outros palavrórios de nossa burguesia sobre a liberdade” (MARX, 2002, p. 51). E Marx deixa clara a posição contra este conceito de liberdade. A liberdade de matriz burguesa é ideologia, o que significa duas coisas. Significa que ela é insuficiente porque recolhida na lógica da liberdade de compra e venda (liberdade de comércio de “força” de trabalho, aluguel de crédito, aluguel de tempo); significa, aliás, que ela é falsa, porque sua unidade e consistência ontológica dependem de um certo desacontecimento, realizado na experiência do sujeito, do caráter parcial e portanto, não-universal, desta liberdade, como também das inúmeras outras “manifestações de liberdades burguesas” – voltaremos a este ponto.

A relação entre trabalho, temporalidade e liberdade é desenvolvida por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e no livro 1 de *O Capital*. Os conceitos de fetichismo, reificação e trabalho estranhado entram em jogo e organizam aí a luminosidade dos nexos. Uma coisa porém ficará intocada, seja como garantia do projeto teórico-revolucionário da sociedade comunista, seja porque conservou o poder de constituir o *a priori* de boa parte da inteligibilidade política do nosso presente: a colonização da instância extra-econômica pela economia se estende, de ponta a outra, de processos materiais de produção às estruturas de objetivação (fetichizadas) da experiência em geral. Isto sugere em que medida não podemos falar do conceito de liberdade em Marx sem antes remetê-lo ao modo de reprodução social da existência dos homens. Como em quase todas as sociedades contemporâneas – “uma sociedade de produtores de mercadorias” (MARX, 2013, p. 153) –, esta produção material da vida é regida pela temporalidade própria da

produção de valor, a tarefa revolucionária será então refundar a estrutura econômica da sociedade, desta vez sob a forma de um “produto de homens livremente socializados, [...] sob seu controle consciente e planejado.” (MARX, 2002, p. 154)

O trabalho, a reprodução da existência e a liberdade seguem aqui um linear encadeamento ou um co-pertencimento que sustentam a situação desta filosofia. “A conclusão geral a que cheguei”, ele diz nas *Contribuições*, o que “serviu de fio condutor dos meus estudos”, é que no modo de produção da vida material, os homens trabalham, os homens estabelecem relações “necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção” (MARX, 2008, p. 24). Já que são relações que condicionam nossas formas de existência, nossa vida social e nossa liberdade, não é a consciência atômica do homem que determina o que ele é. É a base concreta das relações de produção que permite avaliar a medida das condições de efetivação da liberdade. Quer dizer, não se é livre miseravelmente. Uma liberdade reduzida a algo como um uso público da razão é uma liberdade gestada na falsa consciência. Livres escolhas são objeto de uma castração radicalizada em situações de subserviência social.

É preciso ter clareza quanto ao primado do econômico no âmbito do materialismo histórico. Porque, afinal, em que consiste o processo (talvez filosoficamente contemporâneo) de domínio da esfera extra-econômica pela dinâmica da economia? É um pouco como tentávamos assinalar inicialmente: o problema da reificação do trabalho (do trabalho indiferenciado, que se reduz à forma da força de trabalho genérica por tempo de consumo) é somente uma das emissões (sem dúvida, a mais decisiva) de uma *estilização da vida cotidiana segundo os parâmetros fetichistas da mercadoria*. Mas uma coisa é a fixação do sujeito no exercício disciplinar do trabalho na esfera da atividade social, a “consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle” (MARX, 2007, p. 38). Este fenômeno de maneira alguma possui existência separada da totalidade histórica concreta que é a época do capitalismo. Integrado ao modo de produção capitalista, soma-se ao tema da reificação do trabalho um outro tema, que gostaríamos de tratar mais de perto: o tema do caráter fetichista próprio da forma-mercadoria e seus efeitos. Melhor dizendo: o caráter fetichista próprio da forma-mercadoria na medida em que passa a determinar as estruturas de objetivação do experiência. É em razão disto, presumo, desta chave conceitual ao mesmo tempo ética e epistemológica, que o debate sobre a liberdade atinge um segundo limiar.

O estranhamento diante do trabalho, que aparece para o trabalhador como se no trabalho ele não pertencesse a si mesmo, mas a um outro, logo, o trabalho como uma atividade que lhe é externa – tal como “na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele” (MARX, 2004, p. 83) –, esta atividade do trabalhador é uma “perda de si mesmo” (MARX, 2004, p. 83). Então, primeira coisa: como o trabalhador não se afirma em seu trabalho, é natural então que “nega-se nele [no trabalho], que não se sente bem, mas [é] infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruina o seu espírito” (MARX, 2004, p. 82). Segunda coisa: chega-se à situação em que o trabalhador “só se sente como ser livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e apropriar, [...] e em suas funções humanas só se sente como animal. O

animal se torna humano, e o humano, animal.” (MARX, 2004, p. 83) Como diz Marx, o caráter fetichista do mundo das mercadorias surge “do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias” (MARX, 2013, p. 148), e isto está longe das obviedades. E por quê? Vejamos, a questão da liberdade reaparece com este novo repertório conceitual da seguinte maneira.

Uma coisa é a percepção de que a determinação da grandeza de valor é o tempo de trabalho, e é isto que fizeram os economistas do XVIII. Outra coisa, muito diferente, é inferir que a atividade que liberou a existência da forma-mercadoria não foi um trabalho qualquer, mas sim “trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p. 116), tempo de vida reificado. Ou seja, se emerge a consciência de que é somente no modo de produção capitalista que o trabalho é atividade que encontra sua realização na valorização de capital; caso venha à tona, para o homem que fornece mais-valia em troca de salário, a noção de que o mundo que sustenta a fantasmagoria da forma-mercadoria é o mundo da “desvalorização do mundo dos homens”, logo corre perigo a crença de um sujeito que se reconhecia como livre. Isto é, corre risco de desabamento a suposição ligeira, comum em nossas democracias neoliberais, de que as relações cotidianas da vida prática se apresentam para os homens como transparentes e racionais. O confronto com nosso “excesso de civilização”, o confronto com forças produtivas que perderam o domínio sobre o excesso de riquezas por elas produzidas, rompem a transparência e a imediatividade das relações, desnaturalizam a ideia que porventura se tinha do que é liberdade. Essas coisas se desdobram em outras plataformas. Vejamos.

O caráter reificado da atividade produtiva humana não se torna um problema por si só. Ele não se torna um problema sem que antes desencadeie efeitos tanto ou mais elementares nas formas de vida humana. Assim como o trabalhador engendra sua própria produção para a sua desefetivação, assim como ele se relaciona com o produto do seu trabalho como um objeto estranho, assim como sua relação com o ato da produção é uma relação de estranhamento, assim também ele engendra o domínio do “*estranhamento do homem pelo [próprio] homem*. [...] O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem.” (MARX, 2004, p. 85-6). O que isto significa?

A forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa, que poderiam aparecer para os homens como uma “relação social determinada entre os próprios homens”, assume do contrário, para eles agora, “a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.” Daqui dois pressupostos. Primeiro: este trabalho estranhado bloqueia a “verdade fisiológica” de que qualquer atividade produtiva “é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos” (MARX, 2013, p. 147), e assim os produtos da atividade humana parecem dotados de vida própria, como se a mercadoria convertida em fetiche aniquilasse a prova da sua natureza física e material, e a substituísse pela supervalorização do seu caráter agregado de “coisa de valor”. Um outro pressuposto, segundo Marx nos *Manuscritos*: na relação do trabalho estranhado “cada homem considera, portanto, o *outro* segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador.” (MARX, 2004, p. 86) Ou seja, sob o domínio da “epistemologia fetichista”, a esfera da troca de mercadorias é o “reino de Bentham” sobre as relações cotidianas da vida prática. E novamente a relação entre homens assumirá a forma

das relações comerciais entre coisas. Por que Bentham e em que isto contribui para esclarecermos o que chamamos de “estilização da vida cotidiana a partir dos parâmetros fetichistas”? Por que Bentham? Bentham, Marx aponta no capítulo 4 de *O Capital*, porque

cada um olha somente para si. *A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados.* E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência todo-astuciosa, *realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral.* (MARX, 2013, p. 251).

Quem por acaso se deparar com o fato de que somente no modo de produção capitalista existe uma relação com o trabalho como que com uma atividade estranha, também perceberá, acoplado a isto, os impasses da individualidade burguesa, a colonização do extra-econômico pelo econômico, e logo, necessariamente, a tarefa de se confrontar com a condição não-livre do sujeito. De modo que contra esta possibilidade (e aqui chances para se extrair consequências político-filosóficas desta abertura), contra a possibilidade de se reconhecer como não-livre, investe a interessante ambivalência do caráter fetichista da forma-mercadoria. Qual seja: o próprio fetiche aloja em sua estrutura metonímica, simultaneamente, o repúdio ao estranhamento (sua forma fantasmagórica impede que a experiência do homem se confronte com esta fantasia religiosa que dá coesão do mundo), e a afirmação deste mesmo estranhamento (porque de fato há sofrimento. Embora nem sempre um sofrimento tangível, com sentido assinalável, ele existe, no trabalho, na extração do produto da mais-valia. Ele existe, na redução da temporalidade da existência à forma *cronológica* da produtividade, no confronto com a impotência e finitude decorrentes do fato de que “a determinação do valor da força de trabalho”, por parte do capitalista, está sujeito a caprichos porque “contém um elemento histórico e moral” (MARX, 2013, p. 246).

Se em Marx a liberdade burguesa é insuficiente porque não dispõe de condições de efetivação da liberdade no plano da materialidade da existência, ou seja, enquanto em Marx somos levados a reconhecer a condição não-livre do sujeito do trabalho estranhado, já em Foucault – desde que, bem entendido, façamos vista grossa para as especificidades dos objetos de investimento filosófico de cada um dos dois pensamentos – a liberdade é uma prática que exercita uma vontade decisória de não ser tão governado. Há em Foucault certa *prática de liberdade* pensada como estilística da existência que investe em pontos de inflexão, interrogação e denúncia aos abusos do poder e seus limites. Presumimos: a não-liberdade do sujeito invocada por Foucault se insinua como uma falta de coragem para exercer em torno de si práticas que desestabilizem relações de poder que são móveis e, por natureza, abertamente reversíveis. Desta vez, aparecerá para nós uma prática de dizer-a-verdade atrelada à exigência de uma modificação ética: dela dependerá esta prática de liberdade que se desenvolve como estilística da existência. A verdade em questão, idêntica e dependente do movimento de conversão do sujeito, é a verdade de que o sujeito é efeito de uma produção estética, de que o sujeito é a

diferença, a história a diferença dos tempos, o eu a diferença das máscaras. (FOUCAULT, 2008, p. 149). Vamos aos poucos puxar estes fios, e realinhar nosso tema em função de dois textos – “O que é a crítica?” (1978) e “Ética do cuidado de si como prática de liberdade” (1984) – e dois cursos de Michel Foucault já tardios – *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984).

Em uma conferência chamada “O que é a crítica?” Foucault lê o opúsculo kantiano sobre a *Aufklärung*, e propõe “tomar como acesso à questão da *Aufklärung* não o problema do conhecimento, mas o do poder” (FOUCAULT, 2018, p. 32). Isso gera algumas consequências. Ele diz, face ao processo de racionalização governamental marcante na Europa do XVI, face a esse movimento de governamentalização de sociedades e dos indivíduos, como que se insinua um gesto de recusa, uma sorte de formação cultural geral, e que poderíamos tomar como uma radicalização da vontade de não ser governado sob tais ou quais parâmetros. Quer dizer, como contrapartida a uma inquietude política com o tema da governamentalização, há este gesto de desobediência, que circula os limites do poder exercido, gesto que se alimenta na vontade de desassujeitamento. A esta atitude ético-política, espécie de desarranjo das relações de poder e adversária do movimento de governamentalização, impõe-se uma *atitude crítica* que ele, Foucault, caracteriza precisamente como a “arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida” (FOUCAULT, 2018, p. 6).

A pergunta que teria nascido, marcando as distâncias no interior dos próprios procedimentos de governamentalização, seria portanto “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio desses procedimentos, não desse modo, não para isso, não por eles?” (FOUCAULT, 2018, p. 15) E há em Foucault bastante cautela quanto aos objetivos da crítica, ao dizer: se me referia a esta forma de “inservidão voluntária”, à arte da “indocilidade refletida”, não me dirigia neste contexto “a alguma coisa que seria um anarquismo fundamental, que seria como a liberdade originária absolutamente insubmissa e profunda em relação a toda governamentalização.” (FOUCAULT, 2018, p. 51) Atitude crítica é arte de não ser governado deste modo e a este preço, “arte de não ser tão governado ou não ser governado de tal ou qual maneira.” (FOUCAULT, 2018, p. 5) Portanto, vontade decisória de não ser tão governado, atitude que subverte o horizonte da menoridade e abre um ponto de inflexão e interrogação sobre limites e abusos do poder. Mas logo Foucault pontua: quando formulo esta “atitude crítica” e me distancio da possibilidade um “anarquismo fundamental”,

isso não significa que o exclua absolutamente. Creio de fato que minha exposição para por aqui: [...] mas também me pergunto... se se quer fazer a exploração desta dimensão da crítica que me parece tão importante porque ela faz parte da filosofia e, ao mesmo tempo, não faz parte, [eu me pergunto] se explorar essa dimensão da crítica, não seria remeter, como base da atitude crítica, a alguma coisa que seria ou a prática histórica da revolta, da não-aceitação de um governo real ou, por outro lado, à experiência individual da recusa da governamentalidade? (FOUCAULT, 2018, p. 51).

Foucault desenvolve um pouco mais o estudo sobre o opúsculo kantiano alguns anos depois, precisamente na introdução ao curso *O governo de si e dos*

outros, de 1983. Aqui se esboça um vínculo entre a *Aufklärung* e a crítica que ainda não parecia suficientemente esclarecido. Há um vínculo estreito, nítido, ainda que discreto, entre o exercício da atividade e reflexão críticas, e a autonomização do processo da *Aufklärung*. Ou seja, atitude crítica e “saída da menoridade” são duas operações que dialogam, há vínculos de pertencimento entre ambas as operações. Pois bem, primeira coisa: o que era a permanência no estado de menoridade? A resposta kantiana nos é familiar: a menoridade é a “incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo.” (KANT, 1985, p. 100). Foucault logo desembrulha estes termos e atrela o conceito a algo que se aproxima um pouco mais do seu projeto de filosofia, a saber: as relações entre práticas de liberdade e a ética do cuidado de si (se por ética compreendermos certa “forma refletida assumida pela liberdade.” (FOUCAULT, 2014, p. 261). Vejamos:

Kant estabelece que os indivíduos são incapazes por si mesmos de sair do seu estado de menoridade. E por que são incapazes de sair do seu estado de menoridade? Exatamente pelas mesmas razões que são dadas e que explicam por que estamos em estado de menoridade e por que os homens são responsáveis, eles próprios, por seu estado de menoridade. É que eles são covardes, é que eles são preguiçosos, é seu próprio pavor. Mais uma vez, *mesmo libertados das suas amarras, mesmo libertados do que os retém, mesmo libertados dessa autoridade, pois bem, eles não tomariam a seu encargo a decisão de caminhar com as próprias pernas e cairiam, não que os obstáculos sejam impeditivos, mas porque teriam medo.* (FOUCAULT, 2010, p. 32).

Esta definição da “saída do estado de menoridade” é idêntica à definição de prática de liberdade fornecida por Foucault em uma entrevista dada um ano depois e publicada com o nome “Ética do cuidado de si como prática de liberdade”. Como assim?

Suponhamos que um povo colonizado consiga se libertar da exploração de um inimigo externo. Agora independente, este povo se libertou daquela forma de sociedade baseada na exploração. Acaso seria suficiente para que este grupo traduza para si mesmo uma certa maneira de ser ou uma certa maneira de se conduzir que defina “formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política” (FOUCAULT, 2014, p. 259-260)? Não, não é suficiente. O que conduz à questão: como o problema ético está implicado na definição das práticas de liberdade? Se tomarmos ética como certa “forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2014, p. 261), a implicação ganha fôlego. Voltando ao exemplo de Foucault: embora aquela sociedade agora independente tenha superado um estado de dominação, não se conseguiu desnaturalizar comportamentos hostis e destrutivos herdados da sociedade colonizada. A repetição de comportamentos hostis orientou os valores que as pessoas atribuíam a si mesmas, orientou suas escolhas com respeito àquilo que podia ser definido como verdadeiro e falso, liberdade e não-liberdade, bonito e feio, memória e amnésia. A dificuldade maior era – parafraseando a definição de menoridade – a dificuldade maior seria que “mesmo libertados das suas amarras, [...] mesmo libertados dessa autoridade, pois bem, eles não tomariam a seu encargo a decisão de caminhar com as próprias pernas e cairiam, [...] porque teriam medo”. Em duas palavras, como descolonizar-se, como



descolonizar o corpo dos mitos fundadores que regem a economia dos nossos gestos, dos valores e do desejo?

O interessante é que está longe de ser suficiente a relação entre sujeito/verdade marcada por um esclarecimento como única condição para que o sujeito saia da menoridade. Não fará sentido aqui certo conceito de liberdade como promessa feita ao sujeito que busca o conhecimento, não terá espaço nesta filosofia do sujeito um indivíduo intrinsecamente capaz de verdade. Tudo se passa como se Foucault dissesse: não são banais situações em que alguém reconhece a si próprio como sujeito de atitudes não-livres, e isto ainda não ser suficiente para que se deixe de reproduzir atitudes hostis e destrutivas. Voltando ao exemplo do movimento de “descolonização ética”, a dificuldade maior era que, ainda que se fizesse explicar a uma pessoa branca que ela tomava atitudes racistas, isso não era suficiente para que ela mudasse de comportamento. Ainda que fosse possível dizer a uma irmã ou prima que ela era parte de uma relação de amor onde ela vivia uma vida não-livre, isso não era suficiente para que se colocasse em xeque se aquilo era de fato uma relação de amor.

Logo: liberdade aqui não consistirá em ativar a promessa de esclarecimento pela consciência da verdade de si. As perguntas que animam os estudos tardios de Foucault sobre as relações entre sujeito/verdade, ocasião em que o problema da liberdade se torna latente, a pergunta que se encaminha não é como o sujeito se torna objeto de um discurso de verdade. A pergunta não é como os jogos de verdade amparam a produção de identidades, a questão é, tal como Foucault indica nos estudos sobre Diógenes: qual será a forma de vida que seja tal que pratique a coragem de dizer a verdade? De que modo uma vida transformada em radicalmente outra é a vida que pratica a verdade?

Bem entendido, a verdade não é efeito discursivo, assim como a vida filosófica cínica não tem por meta dizer o que é o mundo em sua verdade. Trata-se de uma verdade performática, ou seja, assim como a liberdade, esta será efeito de uma prática, na medida em que a prática mesma lhe serve de superfície. Daí uma sorte de circularidade em funcionamento: a verdade é o que arrisca a própria coesão identitária do sujeito, desde que o sujeito ofereça a si próprio como o endereçamento objetivo de verificação. De fato, se a prática cínica se torna oportuna para Foucault, isto se dá no plano daquilo que o cinismo possibilita enquanto atitude ou maneira de ser, por aquilo que ele põe à prova na ordem das justificativas, ou porque mantém sobre si um discurso atrelado ao testemunho como elemento verificativo. Mas não só.

O cinismo não está apenas em “acoplar ou fazer se corresponderem [...] numa homofonia um tipo de discurso e uma vida conforme apenas aos princípios enunciados no discurso. [...] Ela faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade.” (FOUCAULT, 2011, p. 150). Ou seja, o modo de vida cínico não só não é indiferente ao protocolo da verdade, como também não consiste em conformar-se a uma doutrina aprioristicamente verdadeira. A verdade não é dada como anterior à dramatização da vida cínica, ela é a sua extensão. No sentido de que aquilo que exerce a condição de possibilidade para a verdade é uma forma de existência que deixa visível em gestos, no corpo, na maneira de se conduzir, um horizonte para o dizer-a-verdade. “Nesse sentido, é esse modo de vida que mostra, em sua independência, em sua liberdade fundamental, o que é sim-

plesmente e, por conseguinte, o que deve ser a vida.” (FOUCAULT, 2011, p. 150). Daí o vínculo primordial entre “prática de liberdade” e a elaboração ética de uma existência como manifestação redutora da verdade. Como? A reversão cínica dos temas da verdadeira vida, da vida não dissimulada, da vida como escândalo da liberdade, abrem direção para o que perseguíamos. “A vida do cínico é não dissimulada, no sentido de que ela é realmente, materialmente, fisicamente pública.” (FOUCAULT, 2011, p. 223). Encontramos a regra da não dissimulação como momento da liberdade cínica em muitos dos testemunhos, anedotas e esquemas de conduta que caracterizam o ensino popular cínico. Sabe-se como a transmissão oral dos exemplos de vida constituiu o conteúdo do seu ensino filosófico, e não poderia ser diferente. Por dois motivos. A vida pública cínica, o corpo livre uma vez que superfície de dramatização do princípio de não dissimulação, é uma vida que radicaliza a independência em relação ao juízo do olhar do outro. Por quê? Porque não há o que ocultar, não há ação desonrosa ou repreensível que suscite a censura dos outros ou atraia o sentimento de vergonha. Existe, como Foucault diz, uma “visibilidade absoluta da vida cínica.” (FOUCAULT, 2011, p. 223). Esta visibilidade absoluta – que implica pôr à prova uma existência com a qual o sujeito tem a obrigação de prestar contas permanentemente – é aquilo que custará poder dar à vida um certo estilo. A esta “prestação de contas”, definida por um *modelo de visibilidade sem sombras e por uma publicidade escandalosa*, soma-se uma segunda coisa: a radicalidade do despojamento cínico. O cínico como este cuja conduta é orientada pela subversão radical dos costumes, aquele que despoja as convenções e opiniões da sua naturalidade frágil. E novamente o tema da visibilidade escandalosa, quando se trata de despojar a existência de tudo aquilo que poderia submetê-la à artificialidade e contingência de hábitos e valores estratificados. Portanto, visibilidade absoluta, e em segundo lugar esta prática militante de “deseducar” o corpo de tudo que dissimularia uma existência não-livre. Atrémos aqui o processo de publicização da existência e deseducação dos gestos como expressões de uma prática de liberdade animada pela inservidão voluntária. Aquela inservidão voluntária e indocilidade refletida que, portanto, podemos identificar como técnicas iniciais que permitiriam dar à vida forma e estilo.

Veja, novamente, por que o filosofia popular cínica prescinde da dogmática de sistemas metafísicos? Porque seu ensino não desce ao mundo para decifrá-lo, interpretá-lo, mas sim transformá-lo. Ademais, esta é uma sorte de prática filosófica antes de ser uma filosofia prática. A verdade cínica não é a verdade dos imperativos, nem mesmo dos enunciados. É antes a verdade das visibilidades<sup>1</sup>, no

<sup>1</sup> Segundo Deleuze, em seu curso sobre Foucault de 1985, os conceitos de Foucault sempre se desenvolvem em 3 eixos: o saber, o poder e o desejo. Então, pode-se tanto concluir que a “genealogia” sofre deslocamentos, de um eixo a outro, como se pede sustentar que se trata de uma evolução, no sentido de que o eixo ulterior foi sendo requisitado pelo anterior, de modo a surgir em contextos novos para acrescentar camadas ou preencher brechas. Nossa sugestão aqui é que o eixo “visibilidade” reaparece no plano tardio do pensamento ético de Foucault. Partindo deste escopo, tentávamos ver como, tardiamente, a tematização ética do sujeito cínico encontra o eixo das visibilidades, posto que este último foi de fato privilegiado, no conjunto da filosofia de Foucault, nos escritos mais antigos sobre biopolítica. Sobre a problemática da visibilidade, checar por exemplo, este trecho do curso *Michel Foucault: as formações históricas*: “Uma formação histórica se definirá com base em suas próprias evidências, ou seja, [com base] no seu regime de luz e em suas discursividades. Um regime de enunciados será chamado por Foucault de “discursividade” [discursivité]. Evidência e discursividade. Em *A Arqueologia do saber*, esse par evolui, mas de maneira tal

sentido de ser validada pelo mecanismo da exemplaridade. E Foucault utiliza um paralelo muito bonito entre o cinismo antigo e os movimentos revolucionários do XIX que ajuda a compreender de que modo o mundo verdadeiro, para ambos, não era o mundo que se devia educar com a cartilha de um projeto político. Alheios a qualquer tentativa de redução da tradição revolucionária marxista à ética foucaultiana, poderíamos de fato acrescentar aos movimentos de esquerda acadêmicos (lembremos o papel de Maio de 68 na biografia foucaultiana) esta reativação do cinismo antigo, especificamente na tarefa de visibilizar um estilo de existência próprio do militantismo revolucionário. Ou seja, um projeto político em continuidade com uma forma de vida, um estilo de existência que assegura, pelo testemunho de vida, a ruptura, a subversão dos valores de uma sociedade fetichista. Enfim, a estilística da existência revolucionária, como aquela que deve manifestar “diretamente, por sua forma visível, por sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida.” (FOUCAULT, 2011, p. 161). E mais uma vez, a visibilidade insolente e explosiva de um estilo de existência, a visibilidade como antecipação, presentificação, daquilo que na transformação das bases da sociedade porvir já habita, hoje, este estrato de realidade, a ordem de possíveis do agora.

E nesses movimentos [retorna] perpetuamente o princípio de um militantismo, um militantismo aberto que constitui a crítica da vida real e do comportamento dos homens e que, na renúncia, no despojamento pessoal, trava o combate que deve conduzir à mudança do mundo inteiro. E afinal o militantismo revolucionário do século XIX ainda é isso, essa espécie de realiza, de monarquia oculta sob os ouropéis da miséria, em todo caso sob as práticas do despojamento e da renúncia, essa monarquia que é compate agressivo, combate perpétuo, combate incessante, para que o mundo mude. E podemos dizer [...] que o cinismo não só conduziu o tema até [invertê-lo em] tema da vida escandalosamente outra, como colocou essa alteridade da vida outra, não simplesmente como escolha de uma vida diferente, feliz e soberana, mas como a prática de uma combatividade no horizonte do qual há um mundo outro. (FOUCAULT, 2011, p. 252-253).

Eis portanto a prática da verdade, caracterizadora da vida cínica, que não quer dizer o mundo, já que tem por objetivos, por objetivo final,

mostrar que o mundo só poderá alcançar sua verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa, a mudança e a alteração completa na relação que temos conosco. (FOUCAULT, 2011, p. 278).

---

que nos faz correr um grande perigo. Que grande perigo é esse? Corremos o risco de não ver senão um termo do par. Entretanto, o outro permanece, mas é designado apenas negativamente. E encontraremos expressões como: formação não-discursiva, formação discursiva. Eis, portanto, como o “ver”, as visibilidades, só são designadas negativamente sob o nome de formações não-discursivas. Por quê? O que aconteceu? A primeira resposta, simples mas insuficiente, consiste em dizer que *A Arqueologia do saber* é um livro inteiramente consagrado à questão “o que se deve entender por enunciado?”. Logo, como ele não considera o outro polo – as visibilidades – ainda que faça alusão, esta é feita de maneira negativa somente. Mas outra questão surge necessariamente: por que Foucault sente necessidade de consagrar um livro aos enunciados, separando-os das visibilidades?” (DELEUZE, G. *Michel Foucault: as formações históricas*. Trad. Claudio Medeiros e Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições e editora filosófica politeia, 2017, p. 25).

A verdade do sujeito cínico em questão, verdade que se confunde com o próprio processo de conversão da conduta, essa verdade, de natureza ética, não entra em jogo de oposição com o erro, logicamente. É uma verdade acessada por um processo que se pode chamar de conversão de si, é a verdade que o sujeito é efeito, afinal, de uma produção estética. A tarefa então da filosofia não é estabelecer um ponto de vista fora das identidades, mas situar estratégias de repetição facultadas por essas construções, repetições subsersivas que apresentem possibilidades de contestar ou desnaturalizar o conteúdo metafísico das identidades na esfera do próprio testemunho, na ordem manifesta da facticidade da existência, ou afinal, na visibilidade do exemplo. Se a verdade não é a realização última do sujeito, também não é a recompensa pelo processo de transformação ética de si mesmo. A verdade só faz sentido atrelada à prática da vida filosófica entendida como prática de liberdade. O preço, o quanto irá custar dar à vida um certo estilo coerente com as práticas de liberdade é o que tentamos pensar até aqui.

## Considerações finais

Para concluir – não exatamente como resolução do que dizíamos, mas como chance de interromper momentaneamente a fala – se em Marx nos confrontamos com a condição não-livre de um sujeito integrado em relações de produção que o dominam e que são independentes da sua vontade, que sobre ele atuam, que definem a sua história à revelia da sua vontade; em Foucault somos confrontados com o fato de que, em certos estratos, o sujeito está implicado na decisão por uma vida não-livre, quer dizer: a liberdade só é praticada a um preço que põe em jogo a superfície visível da existência do sujeito. É neste sentido que a “inservidão voluntária”, a arte da “indocilidade refletida”, ou a coragem da verdade, podem ser praticadas como gestos de desprendimento e desnaturalização de comportamentos não-livres.

## Referências bibliográficas

- DELEUZE, G. *Michel Foucault: as formações históricas*. Tradução de Claudio Medeiros e Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições e editora filosófica politeia, 2017.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A coragem da verdade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2011.
- \_\_\_\_\_. “A ética do cuidado de si como prática de liberdade”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos, vol. V: ética, sexualidade, política*. Trad. Elisa Monteiro, Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O que é a crítica: conferência proferida por Michel Foucault na Sociedade Francesa de Filosofia em 27 de maio de 1978*. Tradução: tradutores independentes. Rio de Janeiro: LUG editora, 2018.

- KANT, I. *Textos seletos*. Trad. Floriano de S. Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LUKÁCS, Gyorgy; *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política – Livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto do partido comunista*. Trad. Sueli T. B. Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2002.

---

#### **Sobre o autor**

Professor substituto do Departamento de Filosofia da UFRJ – Doutorando em Filosofia/UERJ.  
E-mail: claudiomedeirosrj@gmail.com

Recebido em 21/10/2018  
Aprovado em 11/3/2018

#### **Como referenciar esse artigo**

MEDEIROS, Claudio V. F. *Duas saídas pela esquerda: Marx e Foucault às voltas com a liberdade*. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 129-140, jan.-jun. 2019.

Carlos Henrique Carvalho Silva \*

# Percepção, sensação e carnalidade na fenomenologia e ontologia de Maurice Merleau-Ponty

Perception, sensation and carnality in the phenomenology and ontology of Maurice Merleau-Ponty

"A vida é para nós o que concebemos dela. Para o rústico cujo campo próprio lhe é tudo, esse campo é um império. Para César cujo império lhe ainda é pouco, esse império é um campo. O pobre possui um império; o grande possui um campo. Na verdade, não possuímos mais que nossas próprias sensações; nelas, pois, que não no que elas veem, temos que fundamentar a realidade da nossa vida". (PESSOA, 2011, p. 48-49).

## RESUMO

O presente artigo trata de descrever e analisar o tema da percepção em três obras de Merleau-Ponty: *A natureza da percepção* (1934), *Fenomenologia da percepção* (1945) e *O visível e o invisível* (1964), mostrando como o autor faz seu percurso em torno da crítica à psicologia e filosofia clássica. O estatuto filosófico presente em suas obras é o da tentativa de superar a relação sujeito-objeto ou o problema do solipsismo e estabelecer a primazia da percepção argumentando como esta se relaciona com a sensação, a corporeidade e a carnalidade. Nesse sentido, o pensamento moderno é posto em xeque e todas as teorias anteriormente estabelecidas é revisada a luz da fenomenologia em seu contato ingênuo com o mundo e da ontologia com a força da experiência perceptiva capaz de fazer da carne, o elemento crucial da sensibilidade e visibilidade, isto é, do mundo mais íntimo da percepção.

**Palavras-chave:** Percepção. Sensação. Corpo. Carne.

---

\* Professor da UESPI.

## ABSTRACT

This paper aims to analyze and describe the theme of perception in Merleau-Ponty's three works: *The Nature of Perception* (1934), *The Phenomenology of Perception* (1945) and *The Visible and the Invisible* (1964), showing how the author Course of criticism of classical psychology and philosophy. The philosophical status present in his works is that of trying to overcome the subject-object relationship or the problem of solipsism and establish the primacy of perception by arguing how it relates to sensation, corporality and carnality. In this sense, modern thought is called into question and all previously established theories are reviewed in the light of phenomenology in its naive contact with the world and ontology with the force of the perceptive experience capable of making the flesh the crucial element of sensibility and Visibility, that is, of the innermost world of perception.

**Keywords:** Perception. Sensation. Body. Meat.

## Introdução

O pensamento de Merleau-Ponty (1908-61) ocupa um destacado espaço na filosofia do século XX cujo escopo da fenomenologia e ontologia tem como base o pensamento de Edmund Husserl (1859-1938) que qualifica a fenomenologia como "*um retorno às coisas mesmas*"<sup>1</sup>. Nesse sentido, para que possamos compreender por meio da fenomenologia é necessária uma conversão do olhar que se lança habitualmente sobre as coisas e que implica não mais falar delas mediante a tela de uma teoria prévia. Doravante, toda doutrina passa a se encontrar subordinada à representação de um objeto que somente meu espírito constituirá: não se trata mais de explicar criticamente no sentido kantiano nem de analisar as coisas de modo hegeliano, mas de descrevê-las. Assim, a fenomenologia é precisamente uma descrição da estrutura específica do fenômeno, aparecendo como condição de possibilidade do conhecimento na medida em que a consciência constitui as significações no nível da apreensão empírica ou da constituição transcendental dos objetos.

Para Merleau-Ponty (2006, p.1), a fenomenologia é marcada pelo esforço crucial de um "*contato ingênuo com o mundo*" a fim de adicionar a si, um estatuto filosófico. Para ele, trata-se de uma filosofia transcendental (em desaprovação à ciência) que busca efetivamente não uma explicação ou uma análise, mas basicamente uma descrição. A partir do caráter descritivista da fenomenologia, todo o nosso conhecimento não precisa mais ser pensado por uma ótica científica, visto que a experiência de e do mundo vivida pelo sujeito não pode mais se redu-

---

<sup>1</sup> Em outros termos, o filósofo afirma no prefácio da *Fenomenologia da Percepção* que este retorno compreende uma não aceitação dos termos levado a cabo pela ciência. Assim, ao negar a ciência, "eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo ou meu 'psiquismo', eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência". (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 3).

zida e/ou explicada pelas simbologias construídas pela ciência. Por outro lado, a fenomenologia não deve assumir o projeto de fundamentar a ciências da natureza, mas de permitir a superação das aporias das estruturas do comportamento. Assim, a fenomenologia merleau-pontyana é uma filosofia que repõe as essências na existência<sup>2</sup>.

Em defesa dessa fenomenologia e de uma revigoração do seu pensamento por meio de uma “nouvelle ontologie”, ele nos contempla com o estudo e o desenvolvimento do conceito de percepção por meio de uma análise descritivo-crítica ao longo de várias obras nas quais destacaremos, *A natureza da percepção* (1934), *Fenomenologia da Percepção* (1945) e *O visível e o invisível* (1964)<sup>3</sup>. Nelas, o filósofo francês fundamenta, revisa, aprofunda e justifica uma primazia da percepção, além de que manifesta sua profunda preocupação com os sentidos atribuídos a questão e a formulação de teorias que, segundo ele, se encontram distantes do verdadeiro sentido e notoriamente preso aos conceitos formais que marcam a metafísica moderna e a psicologia clássica. Por isso, é sempre notável no seu pensamento, uma vigorosa crítica a forma como a importante questão da sensação é abordada pelos seus antecessores e a exigência radical de um retorno necessário aos fenômenos.

Para compreender a fenomenologia de Merleau-Ponty, sobretudo, no que diz respeito ao tema da percepção é importante contar com as leituras de autores que dedicam relevantes contribuições como Renaud Barbaras, Michel Henry, dentre outros que muito tem contribuído para estabelecer o entendimento filosófico destacado entre os pensadores do século XX. Nesse sentido, o presente trabalho trata de discorrer uma análise sobre a percepção nas obras acima, enfatizando o posicionamento crítico do autor com a leitura que vai da filosofia moderna à psicologia clássica e, sobretudo, como compreender as relações entre percepção e corpo.

Assim, Merleau-Ponty pretende fundamentar uma fenomenologia “particular”<sup>4</sup> que não se preocupa mais em partir da herança cartesiana da consciência como quiseram seus antecessores Husserl, Heidegger e Sartre, mas sim do corpo definido. De fato, Merleau-Ponty inaugura uma fenomenologia do corpo e da primazia da percepção (psíquica, fisiológica e existencial) sobre a consciência e que ata a relação homem-mundo:

Desta crítica introdutória do cogito racionalista, surge a força implícita que conduz ao método que Merleau-Ponty adotará para tentar identificar

<sup>2</sup> Não podemos deixar de levar em consideração a importante descrição de Renaud Barbaras na introdução de *D'être du phénomène* acerca da proposta filosófica nas obras de Merleau-Ponty e os traços singulares que as distinguem da fenomenologia alemã de Husserl e Heidegger. Para Barbaras (2001, p. 9): “O destino da filosofia de Merleau-Ponty é marcado pela ambiguidade [...] É indiscutível que ele persegue um contínuo debate com Husserl e que na ontologia do *Visível e invisível* se aproxima do pensamento de Heidegger. No entanto, a despeito desta importante referência à filosofia alemã, Merleau-Ponty sinaliza um caminho singular que integra e ultrapassa tanto a filosofia da consciência como a do *Dasein*. (Grifo Nosso).

<sup>3</sup> É conveniente ressaltar que em 23 de novembro de 1946, Merleau-Ponty apresentou à sociedade francesa de filosofia, uma conferência intitulada “O primado da percepção e suas consequências filosóficas” que embora tenha um debate bem construtivo sob o tema em questão, não o abordaremos nesse momento.

<sup>4</sup> Trata-se de uma fenomenologia existencial que procura extinguir a figura dual interior e exterior e nega o idealismo transcendental que despoja o mundo de sua opacidade estabelecendo, assim, uma relação homem-natureza no seu aspecto bruto, sensível.



mais de perto o significado de consciência. Como sabemos, em Descartes, a evidência da minha existência como ser que dúvida está no pensamento, isto é, produto da decisão metodológica de negar a existência do mundo, assim como, do valor objetivo da evidência de minha compreensão. (BARBARAS, 2013, p. 166, grifo nosso).

Em outras palavras, enquanto a metafísica moderna se preocupa constantemente em compreender a relação sujeito-objeto, Merleau-Ponty estabelece uma escrita filosófica privilegiando a relação percepção-corpo-mundo. Enfim, o movimento deste breve texto pretende mostrar como a partir de um diálogo com a psicologia, o problema da percepção aparece sob um postulado filosófico.

## A crítica aos conceitos clássicos da percepção no texto de 1934

O conceito de percepção é inicialmente desenvolvido no breve estudo monográfico intitulado *a natureza da percepção* de 1934. Nele, o autor busca construir uma análise descritiva sobre a forma como as teorias filosóficas e psicológicas, sobretudo, a Gestalt alemã desenvolve o problema. Merleau-Ponty justifica a necessidade de um novo estudo capaz de questionar o desenvolvimento do campo das ideias (tanto na psicologia quanto na filosofia), acerca da percepção, usando para tanto, uma crítica à fisiologia do sistema nervoso e da patologia mental, que ao reduzir a um mero estudo sobre doenças da percepção e não ao sentido real de uma filosofia da percepção que se deseja emprestar, torna impossível de abordar esse problema.

Tanto o estudo da fisiologia quanto o da patologia mental não parecem estar devidamente articuladas para tratar da percepção por faltar nelas, pesquisas maduras o suficiente para superar a condição hipotética experimental. O que permite Merleau-Ponty pressupor a ausência de argumentos favoráveis para oferecer um caminho seguro que torne válido “encontrar uma presunção favorável a uma psicologia que faria da percepção normal um dado bruto, ou, ao contrário, uma construção que interessaria a toda atividade mental” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 16),

Ora, a psicologia da percepção está carregada de pressupostos filosóficos, que são introduzidas com noções as mais aparentemente inocentes – as de sensação, imagem mental, lembrança entendida como um ser permanente... Mesmo se não tivéssemos intenções de nos interrogar sobre os problemas últimos da percepção – sobre o sentido da verdade no conhecimento sensível-, a elucidação do problema psicológico não poderia estar completa sem recorrer à filosofia da percepção. (MERLEAU-PONTY, 2015, p.18).

Assim, ao tomar como aporte a filosofia de Edmund Husserl, Merleau-Ponty crê na fenomenologia transcendental, uma nova forma de filosofia cujo problema do conhecimento (que seja de uma filosofia da percepção) dá lugar uma teoria que se distingue de todas as formas do criticismo kantiano, pois “Husserl compara expressamente as relações da fenomenologia e da psicologia com as da matemática e da física, e do desenvolvimento de sua filosofia, espera uma renovação dos princípios da psicologia”. (MERLEAU-PONTY p. 19).

Em outras palavras, a fenomenologia teria o papel crucial de trazer à renovação do movimento filosófico na psicologia via atitude transcendental que demarca nitidamente as relações entre esta e a fenomenologia nas obras do fenomenólogo alemão. Quando Merleau-Ponty fala de uma renovação significa que o problema da percepção será tratado pela psicologia em seu terreno e esclarecido por métodos próprios (o método indutivo é um dos exemplos) e jamais será substituído pela filosofia, mas apenas auxiliado a encontrar o sentido mais amplo da verdade acerca da percepção. Portanto, na visão dele é natural que a fenomenologia e a psicologia mereçam destaque ao papel que se prestam na construção revisionista da consciência e da sensação, sendo esta última, condição imprescindível para compreender o tema da percepção.

Para tanto, grande parte do seu trabalho dedicado à psicologia tem como foco o modo como a Gestalt (teoria da forma) compreende e determina a relação da percepção com o objeto, o espaço e o movimento. Em relação ao objeto, diz-se que para a *Gestaltpsychologie*, a percepção que se tem do objeto é determinado não pela sua significação, mas porque se ergue sobre ele uma estrutura especial da “figura sobre o fundo”, que projetam lembranças de experiências anteriores ou em outras palavras, o reconhecimento do objeto. Porém, esse caso não seria possível na visão de Geld e Goldstein caso alguém sofra de certas cegueiras psíquicas, isto é, seja incapaz de projetar as lembranças na sensação. Por isso,

a própria estrutura “figura e fundo” é somente um caso particular da organização espontânea dos campos sensoriais. De maneira geral, é preciso dizer que a percepção primitiva se refere mais as relações do que a termos isolados – relações visíveis e não concebidas. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 22-23).

Por outro lado não se pode compreender integralmente o objeto sem sua relação com o espaço e o movimento. Com base numa crítica ao método experimental de Max Wertheimer, um dos fundadores da Gestalt<sup>5</sup>, o espaço articulado enquanto objeto de pensamento faz com que a percepção formule juízos de distância-proximidade, quais, sejam “a grandeza aparente e a disparidade de imagens da retina”<sup>6</sup> necessárias, a saber, quantos passos faltam para tocar o objeto. Porém, na visão de Merleau-Ponty, esse argumento se mostra insuficiente, uma vez que a percepção da profundidade pode ser suprimida pela existência de outro objeto mais próximo no qual seja possível produzir uma forma de impressão diferente do objeto mais distante:

Já que sempre se julgava o que vemos pelo que se pinta na retina e já que os pontos escalonados em profundidade ali se projetam em um único plano, era bem preciso supor que o sujeito reconstitui a profundidade, a conclui, mas não a vê. Ao contrário, e pela mesma razão, não

<sup>5</sup> Embora, a crítica de Merleau-Ponty à Wertheimer seja contundente, não se pode esquecer que ele estabelece a lei geral da pregnância ressaltando forma e estabilidade (ordem, simetria e coerência) de uma percepção. Tal teoria é de aporte fundamental para o desenvolvimento da percepção em toda a fenomenologia Merleau-pontyana.

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, 2015, p. 23.

se via dificuldade na percepção imediata da largura e da altura. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 25).

Nesse sentido, Merleau-Ponty vai apontar que o estudo da Gestalt sobre a percepção espacial é normalmente determinado, não por meio uma operação intelectual, mas por uma série de experiências articuladas metodicamente que vai por em questão a relação da percepção com o movimento. Tais experiências desenvolvidas por Wertheimer ficaram conhecidas como movimento estroboscópico, isto é, "movimento puro"<sup>7</sup>. Para o filósofo francês, esse experimento não consegue nos fornecer uma resposta positiva sobre a percepção, mas ao contrário,

Nossa percepção do movimento não poderia, portanto, ser assimilada à estimativa de uma distância crescente entre dois únicos pontos percebidos, ao movimento tal como o físico o define. É preciso insistir no fato de que, tanto nessa análise quanto nas precedentes, todo o interesse dos psicólogos da Gestalt se volta para as experiências que os seus princípios tornam possíveis e das quais não se pode dar conta aqui. Nada se parece menos a um apelo precipitado ao *sui generis*. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 26).

As colocações de Merleau-Ponty não se esgotam nessas linhas, pois em seguida parte para uma análise da percepção infantil através do estudo da percepção sincrética na criança<sup>8</sup>, isto é, as observações apontadas indicam que a criança desenvolve uma profunda sensibilidade perceptiva que a faz tornar-se detalhista, ao contrário do adulto que desenvolve uma percepção estruturada, "na qual os conjuntos são articulados e os detalhes organizados". (MERLEAU-PONTY, 20045, p.27). No entanto, chama atenção a forma como a percepção infantil se organiza. Segundo a Gestalt essa organização seria marcada não por uma simples adição de fatos ou objetos, mas por reorganização, não a formação de um mosaico de impressões vinculados ao mundo, mas por conjuntos bem articulados dos diferentes fatos e objetos, embora não estejam necessariamente vinculados.

Recorrendo a Piaget, para tratar da questão do desenvolvimento do egocentrismo na criança, Merleau-Ponty ressalta que este não a retrata com exatidão, pois o mundo perceptivo da criança naturalmente ignora os critérios de objetividade do adulto. Porém, esse ignorar não deve ser interpretado como um comportamento egocêntrico que se volta para uma consciência infantil fechada em suas teimosias. Já as colocações de Paul Guillaume e Henri Wallon assinalam o contrário de Piaget, seja voltando-se para uma análise acerca da precocidade do comportamento adaptado ao espaço, seja pelo desenvolvimento de uma gênese da percepção objetiva, o fato é que ambas as teorias caminham numa direção menos problemática do que as anteriores, embora ainda sinalizem a necessidade de serem mais debatidas.

<sup>7</sup> O rodapé na página 26 nos oferece um sinal sobre o estudo que Merleau-Ponty faz do movimento na obra *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, publicado em 1912, Wertheimer conduz um estudo sobre como se dá a percepção do campo visual do movimento por meio de fenômenos estroboscópicos, também conhecido como "movimento puro" ou movimento sem móvel.

<sup>8</sup> O problema é retomado e discutido no livro Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos de filosofia e linguagem (1949-52) a partir do capítulo intitulado "Estudo da percepção na criança".

Merleau-Ponty conclui o breve estudo da natureza da percepção ressaltando como a concepção inteiramente nova da consciência tem trazido importantes consequências para a teoria do conhecimento sensível, embora, a Gestalt não tenha debatido muito a questão. Daí que por “comodidade” se aceita a distinção entre um mundo dos objetos e uma consciência imanente, o que faz, então, com que a estrutura da consciência seja explicada por fenômenos transversais, que não soluciona a questão. Além disso, o problema do conhecimento posto por Kant acaba sendo uma influência decisiva nas teorias posteriores, incluindo as de cunhos psicológicos. Portanto, é na direção oposta que a filosofia de Merleau-Ponty busca orientar-se.

## O “fundamento” da percepção corpórea na obra de 1945

Mas é na *Fenomenologia da percepção* (1945) que Merleau-Ponty consagra seu nome no movimento filosófico do século XX, ao lançar as bases do seu pensamento através da tese fundamental da relação entre a percepção, sujeito e mundo:

O desvelamento do campo da percepção é revelado a partir dos resultados da psicologia da forma, resta-nos permanentemente tentar apresentar as categorias da filosofia reflexiva denunciada por Merleau-Ponty. Ele foi muito claro em seu pensamento ao mostrar que a Fenomenologia da Percepção permaneceu como um trabalho preliminar – essencialmente dedicado à descrição da experiência perceptiva e a crítica simétrica do intelectualismo e do realismo – cujo significado filosófico não era claramente estabelecido. (BARBARAS, 2001, p. 11-12, grifo nosso).

No entanto, desde a sua introdução, Merleau-Ponty mostra como pretende estabelecer a relação entre percepção e mundo:

A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição: ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 6).

No primeiro capítulo (*A sensação*) da citada obra, ele critica a interpretação formal-objetivista e fisiologista-mecanicista da sensação, percepção e do corpo que trouxe amplos prejuízos ao entendimento filosófico, impondo a urgente necessidade de revisar e esclarecer o “mal entendido” gerado pelos filósofos modernos e pós-modernos<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Também é importante considerar que Merleau-Ponty sofreu profundas influências de Descartes com o cogito racional X o cogito em situação concreta, Kant com a questão da transcendência da matéria X experiência, Husserl com a intencionalidade e o próprio estatuto da fenomenologia, Heidegger com relação a transcendência das coisas X corpo e Sartre com a transcendência do eu X a existência fora do eu. Segundo Chauí (1999, p. 241): “O pensamento de Merleau-Ponty se desenrola em dois movimentos: no primeiro indaga se a fenomenologia poderia ser a radicalização do cartesianismo. No segundo, procura a origem da separação entre fato e essência para, ao desvendá-la oferecer um caminho que possa riscá-la. Por essa via, o texto passa da essência-noema à essência-operante”.

De fato, Merleau-Ponty privilegia uma apresentação criteriosa e crítica à compreensão positivista da percepção por meio da revisão do conceito de sensação, sua relação com o corpo e com o movimento. Nesse ponto, é notório que a ciência, em sua versão positivista, distingue a percepção em relação à sensação, embora a relacione por meio da causalidade estímulo-resposta. Nessa ótica, nota-se que a percepção é o ato pelo qual a consciência apreende um dado objeto, utilizando as sensações como instrumento.

A percepção é para Merleau-Ponty, muito mais do que a experiência pura e direta das coisas ou um tipo de conhecimento fundamentado na relação de causa e efeito, como propuseram os empiristas clássicos<sup>10</sup> devendo, portanto, “reformular” esse entendimento que,

É o que distingue o tipo de fenomenologia que Merleau-Ponty praticou do empirismo com que estão familiarizados os que estudaram, sobretudo a filosofia de língua inglesa. Os empiristas também diriam que a percepção é nosso modo primordial de contato com o mundo, a base sobre a qual todo o nosso conhecimento do mundo repousa e na qual o significado de todos os nossos conceitos se enraízam. Mas essa semelhança superficial oculta uma diferença mais profunda e, se pudermos explorar essa diferença em maior profundidade, talvez possamos ter uma ideia mais clara do que Merleau-Ponty busca alcançar com sua filosofia. (MATTHEWS, 2010, p. 33-34).

Uma vez que a percepção acabou por ser entendida como imitação, duplicação de uma sensibilidade percebida e diplopia, ou seja, um tipo de ambiguidade ontológica<sup>11</sup> no qual se tem a percepção de duas imagens de um mesmo objeto que se excluem mutuamente, de maneira que a filosofia se situa num complexo jogo rotações intermináveis entre as noções de corpo e alma, pensamento e sensação, além de outras. Nesse sentido, é preciso superar esse dualismo substancialista da filosofia racional e essencialista ao suspender os juízos formulados por essas correntes do conhecimento<sup>12</sup>. Portanto, é preciso desvincular o pensamento da teoria da Forma do verdadeiro sentido de percepção que Merleau-Ponty pretende construir.

Introduzindo o estudo da percepção, o fenomenólogo francês expõe o conceito de sensação como uma experiência dos afetos singulares, isto é, o modo como o sujeito é afetado de forma imediata e clara pelos fenômenos do mundo.

<sup>10</sup> A este respeito é importante relatar a crítica que Merleau-Ponty desenvolve nos seus cursos de filosofia e linguagem ministrado na Sorbonne nos anos de 1949-52 no qual predomina o discurso de objeção quanto a relação de causa e efeito em Hume e Malebranche. Para ele (1990, p.208), “a relação de causa e efeito desaparece na análise objetiva dos fenômenos. Quando se consideram duas bolas de bilhar (a primeira batendo na segunda que se põe em movimento), diz-se por metáfora que o movimento da primeira “passou” para a segunda. Mas na realidade constata-se somente que a primeira bola de bilhar para enquanto a segunda começa a se deslocar. Conclusão: o vínculo de causalidade que liga a primeira bola de bilhar à segunda é um vínculo subjetivo ou imaginário, não havendo experiência de causalidade. A análise de Hume reduz a experiência do movimento à de um simples deslocamento”.

<sup>11</sup> Para compreender melhor a questão da crítica da noção clássica da percepção ver a análise bem argumentada por Sombra, 2006, p. 115-116.

<sup>12</sup> Para compreender melhor a crítica a filosofia dualista e substancialista, indicamos a leitura de Dupond, 2010, p. 18-19.

Exemplo: a experiência de sentir o clima quente ou o frio traduz-se em sensações desiguais, porém, ao se situar no mundo objetivo, nada poderia significar. Mas quando se trata da percepção é preciso situá-la num outro nível: o pré-reflexivo que significa dizer que não se deve abordar mais o problema das sensações de modo imediato:

Renunciarei, portanto, a definir a sensação pela impressão pura. Mas ver é obter cores ou luzes, ouvir é obter sons, sentir é obter qualidades e, para saber o que é sentir, não basta ter visto o vermelho ou ouvido um *lá*? O vermelho e o verde não são sensações, são sensíveis, e a qualidade não é um elemento da consciência, é uma propriedade do objeto. Em vez de nos oferecer um meio simples de delimitar as sensações, se nós a tomamos na própria experiência que a revela, ela é tão rica e tão obscura quanto o objeto ou quanto o espetáculo perceptivo inteiro. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 25).

Assim, para chegar ao seu intento analisa a rigor o problema da sensação que temos de um objeto a partir de duas interpretações correntes ou como ele mesmo diz, “duas maneiras de se enganar”,

Uma é fazer dela um elemento da consciência, quando ela é objeto para a consciência, tratá-la como uma impressão muda quando ela tem sempre um sentido; a outra é acreditar que este sentido e esse objeto, no plano da qualidade, sejam plenos e determinados. E o segundo erro, assim como o primeiro, provém do prejuízo do mundo. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 26).

Ao trabalhar a formação da nossa percepção a partir de uma concepção ótica e geométrica, Merleau-Ponty parte para uma crítica de uma teoria da ilusão do psicólogo alemão Franz Müller-Lier que afirma que duas retas idênticas, mas com ângulos invertidos em suas extremidades, aparentam possuir tamanhos distintos: aquela que possui o ângulo voltado para dentro aparenta ser menor<sup>13</sup>. Para o filósofo francês, os objetos – no caso a reta de Müller-Lier – situado no campo visual, não estão em situação de serem comparado um ao outro, mas pertence cada qual ao seu próprio contexto, um universo singular distinto. Se tomarmos o mundo pela sua objetividade seria possível afirmar a diferença entre as retas. Mas no campo visual de uma consciência, melhor dizendo, de qualquer consciência, essas retas não são iguais, tampouco, o oposto disso, mas se encontram positivamente indeterminadas, pois, tanto o campo visual pode ampliar seus limites como o objeto diminuir sua distância em relação ao campo visual, fazendo com que a atenção dada a ele nem sempre seja visível<sup>14</sup>.

Logo, ao rejeitar cair no prejuízo de definir o ato de sentir pela impressão pura, isto é, pelo fator físico, a noção de sensível merleau-pontyana aparece no nível de superação não somente deste modo de impressão, mas procura ir além

<sup>13</sup> A figura 1 que explicita a ilusão das retas aparece na página 27 da edição brasileira da *Fenomenologia da Percepção* e nos ajuda a entender o diálogo em torno do problema.

<sup>14</sup> Com efeito, esse debate percorre os três capítulos da introdução da obra maior de Merleau-Ponty, o que por si, demandaria uma abordagem mais exaustiva do problema dos prejuízos clássicos acerca da percepção e a necessidade de se retornar aos fenômenos.

da compreensão de uma qualidade do objeto, mostrando que a sensação também aparece a nós como sentido, intenção e significação, portanto, “superando” as aporias de uma lógica objetiva e abrindo a possibilidade de um conhecimento mais flexível com as ambiguidades dos acontecimentos no mundo humano. Por isso, no afã de superar o que se convencionou chamar de pensamento primitivo, Merleau-Ponty tenta impor o tema da percepção através da constatação de que o sensível é o ser que nos atinge no que temos de mais secreto, em estado bruto ou selvagem, num absoluto de presença do outro e do mundo. Assim,

O sujeito da sensação não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; é uma potência que co-nasce em um certo meio de existência ou se sincroniza com ele [...], do mesmo modo o sensível não apenas tem uma significação motora e vital, mas é uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo retoma e assume se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 285-286).

É notório que em relação ao primeiro trabalho, há um inegável amadurecimento do autor articulando ideias com uma argumentação particular de renúncia e tentativa de superação dos juízos clássicos acerca da percepção e a constituição de um tema original sob a égide de seu pensamento.

## O revisionismo da percepção na “nouvelle ontologie” de 1964

Por outro lado, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty mostra sinais de um caráter profundamente revisionista ao dedicar mais de 100 páginas a análise do problema da percepção em dois capítulos, intitulados, “Reflexão e interrogação: a fé perceptiva e sua obscuridade e Interrogação e dialética: a fé perceptiva e a negatividade”. De fato com base na análise da fé perceptiva, o filósofo francês compreende a percepção como interrogação da realidade, uma percepção seguramente ancorada no corpo, não em uma consciência que sobrevoa o corpo e que por processos cognitivos abstratos ordena as ações e o próprio pensamento sem vínculos corporais, mas em torno da carne que está aqui e agora e por sua reversibilidade funda-se um corpo a outro, criando espaços de significações.

Nesse sentido, encontra-se o problema da percepção corpórea juntamente com o conceito de corpo-carne. Nesta, Merleau-Ponty levanta os seguintes questionamentos: “Onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne? Onde colocar no corpo o vidente já que evidentemente há apenas “trevas repletas de órgãos”, isto é, ainda o visível?” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 134). Antes de analisar a questão é importante entender o que isto significa. Barbaras (2013) dedica um importante debate no capítulo intitulado “*De l’ontologie de l’objet à l’ontologie de l’élément*”<sup>15</sup>. Neste, compreende-se o esforço de mostrar a tentativa merleau-pontyana de separar a velha ontologia arraigada na visão do objeto da nova ontologia, fundamentada na noção da carne ou como vai se constituir um

<sup>15</sup> Trata-se do capítulo IX do livro *Le tournant de L’expérience – recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 200-223.

pouco mais adiante, o conceito de elemento. Como a própria tradição metafísica, contando, inclusive, com o aporte decisivo da filosofia fenomenológica de Husserl da qual Merleau-Ponty constitui a base de seu pensamento, mas que por outro lado, aparta-se ao reivindicar uma posição para a ontologia que deve se afastar efetivamente do mundo objetivo.

Já para Silva (2009), a carne possui uma significação sinérgica, isto é, o esforço coordenado que visa uma reabilitação ontológica da experiência sensível cuja dimensão visa alcançar a coexistência com o corpo-outro. Por sua vez,

A carne sempre comporta uma tensão entre proximidade e distância, posto que há uma simultaneidade da distância e do contato na experiência perceptiva. Se é verdade que o sujeito que percebe e o percebido são primeiramente fenômenos do aparecer do mundo percebido, deve-se admitir que há presença a si apenas como distância de si, e que a própria coisa excede por essência, a uma série de aparecimentos. (CAMINHA, 2010, p. 348).

De fato, a carne aparece como uma categoria ontológica vital para compreender o corpo animado em oposição ao corpo objetivo. Assim, entendemos que carne não é matéria, tampouco espírito e muito menos substância. Para Merleau-Ponty carne é elemento primordial pela qual as coisas (o visível e o vidente) se constituem:

Seria preciso para designá-la o velho termo “elemento”, no sentido que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é “um elemento do ser” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 136).

Portanto, a carne é a plenitude de coesão entre o visível e o vidente, uma noção singular que atravessa e transforma o corpo-próprio e o corpo-outro numa intercorporeidade por meio de um entrelaçamento, o quiasma<sup>16</sup>. Este, por sua vez, é o ponto primordial que gesta a compreensão acerca da indivisibilidade do corpo. Por meio do quiasma, o visível e o vidente realiza a unidade por meio da instauração do corpo-outro no corpo-próprio num constante processo de reversibilidade<sup>17</sup>, pois

se minha mão esquerda pode tocar a minha direita enquanto ela apalpa os tangíveis, tocá-la tocando, voltar para ela sua palpação, por que tocando

<sup>16</sup> Vejamos uma descrição sucintamente interessante para esta pesquisa encontrada nas notas de trabalhos de Merleau-Ponty: “O quiasma em lugar do para-outro: isso quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas co-funcionamento. Funcionamos como um único corpo. O quiasma não é somente troca eu-outro (as mensagens que recebe é a mim que chegam, as mensagens que recebo é a ele que chegam), é também troca de mim e do mundo, do corpo fenomenal e do corpo objetivo, do que percebe e do percebido: o que começa como coisa e termina como consciência da coisa, o que começa como “estado de consciência” e termina como coisa”. (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 200).

<sup>17</sup> Conforme Dupond (2010, p. 66): A reversibilidade caracteriza a relação em virtude da qual o palpar ou o ver são inseparáveis de um ser palpado e um ser visto. A atividade só se pode dar numa proximidade constante com a passividade. Inscreve-se, assim, nas relações do sensiente com o sentido, uma reversibilidade, uma circularidade em que se revela um copertencimento deles, mas também sua distância, sem coincidência ou fusão.



a mão do outro, nela também não tocaria o mesmo poder de esposar as coisas que toquei na minha?”. (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 137).

Esse exemplo da dupla aptidão do corpo (de sentir e de se sentir) é anteriormente abordado na *Fenomenologia da Percepção*, porém, ainda sem o aprofundamento necessário que requer a presença do corpo-outro<sup>18</sup>. Com a presença necessária do elemento que faltava (o outro), Merleau-Ponty (2009, p. 137) justifica a captação de “*outros Narcisos, para uma Intercorporeidade*”.

Assim, a metáfora tocante-tocado e vidente-visível, apenas expõe a preocupação do nosso autor com uma possível absolutização do sensível. Barbaras (2001, p. 183) expõe uma interessante visão mostrando claramente que a experiência tocante-tocado revela a “quase identidade” entre o corpo e o sentir, ou melhor, dizendo, que corpo objetivo e o corpo fenomenal são como duas faces de uma realidade mais profunda na qual a encarnação reencontra a presença mesma do sentir.

Por sua vez, Henry destaca que esta dupla relação promove o mundo sensível como única e definitiva realidade:

Dessa dupla possibilidade inerente ao corpo transcendental de se fazer mundo – de, tocante, de se fazer tocante – e, ao mundo, de se fazer corpo transcendental – de, tocado, se fazer tocante – resulta o Sensível merleau-pontyano: sentinte/sentido, tocante/tocado, vidente/visível, tudo de uma só vez uniformemente, o entrelaçamento, essa entidade tão eclética quanto inconcebível que pretende definir a única realidade, a do mundo – aparecer e conteúdo confundidos -, o mundo sensível, a carne do mundo. (HENRY, 2014, p. 169-170).

Portanto, para que a experiência perceptiva se mostre na sua totalidade é preciso que a carne se ponha no limite do corpo e do mundo, maximizando a compreensão da sua existência e redescobrimo sua relação com outrem.

## Considerações finais

Tratamos do problema da percepção em três momentos distintos, mas interligados. O tema do primado da percepção exposto no vigor da maturidade do texto publicado em 1964 em relação ao escrito 30 anos antes é sem dúvida, latente, no sentido de que as ideias mais originais desabrocham sem nenhum pudor, guardando, inclusive, muitas diferenças em relação à obra de 1945, a que consagra Merleau-Ponty no panteão dos grandes filósofos contemporâneos. Reconhecemos como ele desloca o problema da percepção como o fundo sobre o qual todos os atos se liberam ao mesmo tempo em que ela é pressuposta por estes. Entendemos através do texto de 1964, que a percepção, para Merleau-Ponty, é o campo primordial de revelação do mundo, o campo onde se fundem sujeito e objeto numa natureza corpórea que através da carne se faz perceber como parte

<sup>18</sup> Quanto a essa questão seguimos as indicações de Sombra (2006, p. 156-7): “Graças a essa virtualidade de tocar, tocar-se e ser tocado, ele adquire a experiência singular de ser corpo reflexivo: poder experimentar-se como corpo que se sente, como sujeito e objeto de percepção. É essa experiência consigo mesmo – como carne sensível que tem como característica essencial reconhecer-se como reflexividade – que dá lugar a uma subjetividade corpórea, cuja forma originária é ser corpo”.

integrante-integrada do mundo. Assim, a percepção se mostra indissolúvel na medida em que o sensível-vidente se afirma numa carnalidade percebida no momento que somos atingidos com nossa absoluta presença no mundo.

## Referências bibliográficas

- BARBARAS, R. *De l'être du phénomène*. Paris: Jérôme Millon, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2013.
- CAMINHA, Iraquitana de Oliveira. *O distante-próximo e o próximo-distante: corpo e Percepção na filosofia de Merleau-Ponty*. João Pessoa: EDUFPB, 2010.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DUPOND, Pascal. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: Realizações editora, 2014.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora. 4. ed. São Paulo: Perspectiva. 2009.
- \_\_\_\_\_. A natureza da percepção. In: \_\_\_\_\_. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*. Organização Richard Zenith. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. *A carnalidade da reflexão*. Ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty. Toledo, PR: Nova Harmonia, 2009.
- SOMBRA, José de Carvalho. *A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: UNESP, 2006.

---

### Sobre o autor

Doutorando em Filosofia na UFG. Professor do Departamento de Filosofia da UESPI.  
E-mail: carlosmachiavelli@yahoo.com.br

Recebido em 21/7/2018  
Aprovado em 11/11/2018

### Como referenciar esse artigo

SILVA, Carlos Henrique Carvalho. Percepção, sensação e carnalidade na fenomenologia e ontologia de Maurice Merleau-Ponty. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 141-153, jan.-jun. 2019.

Rafael Rocha da Rosa\*

# Neoliberalismo, desdemocratização, subjetividade

Neoliberalism, de-democratization,  
subjectivity

## RESUMO

Considerando a expansão da lógica de mercado e da economia, tanto para a política quanto para a vida social, nosso objetivo é compreender o modo como o neoliberalismo produz sujeitos governáveis em conformidade com seus interesses. Nosso esforço é justificado pela urgência de novas formas de vida, de relações pessoais, de trabalho, de outras subjetividades, sobretudo de uma nova política. Ao analisamos a contemporaneidade, a aliança entre governos e grandes corporações garantiu às empresas o domínio do mercado, da política e seus efeitos nocivos evidenciam seu projeto: precarização, fim de conquistas trabalhistas, revogação de direitos sociais, terceirização, privatização, generalização da concorrência, redução dos serviços públicos, desemprego, contração salarial. Em relação à política, o neoliberalismo seria um tipo específico de razão com uma pretensão totalizante, a de enformar os aspectos existenciais nos moldes econômicos, que, por sua vez, fragmentaria princípios basilares da democracia. A forma de governo neoliberal conecta produção e direção das condutas e classifica modos de existência de acordo com a renda, a herança, o mérito, o trabalho: cada um desses itens prescreve certo modo de ser. Nesse propósito, uma de suas principais estratégias seria sua forma de subjetivação, fabricando sujeitos cujos valores obedeceriam a lógica de mercado, para então conduzir suas condutas.

**Palavras-chave:** Foucault. Subjetividade. Neoliberalismo. Democracia. Wendy Brown.

## ABSTRACT

Considering the expansion of market logic and economics, both for politics and for social life, our goal is to understand how neoliberalism produces governable subjects in accordance with their interests. Our effort is justified by the urgency of

---

\* Doutorando em Filosofia.

new forms of life, of personal relations, of work, of other subjectivities, especially of a new policy. In analyzing the contemporaneity the alliance between governments and large corporations guaranteed the market domination, politics and its harmful effects, highlighting its project: precariousness, termination of labor conquests, revocation of social rights, outsourcing, privatization, generalization of competition, reduction of public services, unemployment, wage contraction. In relation to politics, neoliberalism would be a specific type of reason with a totalizing pretension, that of forming the existential aspects in the economic molds, which, in turn, would fragment the basic principles of democracy. The neoliberal form of government connects production and directing the conduits and classifies modes of existence according to income, inheritance, merit, work: each of these items prescribes a certain way of being. In this purpose, one of its main strategies would be its subjectivation form, manufacturing subjects whose values would obey the market logic, and then conduct their behaviors.

**Keywords:** Foucault. Subjectivity. Neoliberalism. Democracy. Wendy Brown

## Introdução

O neoliberalismo promoveu a expansão da lógica de mercado e submeteu a ela tanto a política quanto a vida social e produziu sujeitos governáveis em conformidade com seus interesses. Seus efeitos foram, entre outros, a destruição de direitos trabalhistas e sociais, desemprego, dívidas, tornou precária as relações de trabalho, atacou serviços públicos para justificar privatizações.

Segundo Dardot e Laval, esse estrago gerou um cenário de crise que foi instrumentalizado como uma forma de governo pela racionalidade neoliberal<sup>1</sup>. Para Verônica Gago, o neoliberalismo promoveu o desmonte das empresas estatais na América Latina (GAGO, 2014). De acordo com Lazzarato (2014, p.14), a ideia de sucesso individual atrelado ao incentivo às iniciativas e riscos do empreendedorismo conduzem a uma ampla difusão de doenças psicológicas, como a depressão. Conforme David Harvey, o projeto neoliberal seria o recurso empregado para neutralizar ameaças e problemas à ordem social vigente.

O êxito obtido pela razão neoliberal se deve, em grande parte, ao processo de subjetivação empregado, isto é, a produção de indivíduos sujeitos à lógica de mercado: "o projeto central da política do capitalismo consiste na articulação de fluxos econômicos, tecnológicos e sociais com a produção de subjetividade de tal maneira que a economia política se mostre idêntica à economia subjetiva" (LAZZARATO, p.14). Essa estratégia fabrica uma conduta empresarial obediente

---

<sup>1</sup> "a crise apareceu para as classes dominantes como uma oportunidade inesperada. Melhor, como um modo de governo. Ficou demonstrado que o neoliberalismo, apesar dos desastres que engendra, possui uma notável capacidade de autofortalecimento. Ele fez surgir um sistema de normas e instituições que comprime as sociedades como um nó de força. As crises não são para ele uma ocasião para limitar-se, como aconteceu em meados do século XX, mas um meio de prosseguir cada vez com mais vigor sua trajetória de ilimitação". DARDOT, Pierre. LAVAL, Christina. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 8

aos princípios econômicos e é inserida numa determinada realidade, elaborada pela razão neoliberal e justificada pela visão de mundo que confecciona, onde a concorrência é norma.

Os regimes de concorrência definem novos modelos de subjetividade, que são impulsionados pela falta de empregos, a precariedade e o endividamento. Dessas condições proliferam pessoas que seguem uma ética exclusivamente empresarial em suas vidas: suas decisões levam em conta a empregabilidade, consideram o sucesso profissional, a faixa salarial, os riscos de desemprego e outros elementos alinhados ao valor econômico.

Nos cursos de 1977 e 1978 Michel Foucault investigou a racionalidade empregada para dirigir as consciências, gerindo as pessoas no que tange a sua subjetividade. Segundo o autor, o indivíduo é concebido nessa lógica como *homo oeconomicus*, um sujeito de interesses capacitado para competir e produzir numa economia de mercado. Nesse contexto o indivíduo passa por um processo de sujeição produzido por dispositivos específicos, que o capacitam para a competição e produção numa economia de mercado, afetando suas escolhas e seus interesses.

Conforme o filósofo francês, a racionalidade neoliberal seria responsável pela confecção dessa linhagem, o tipo de sujeito econômico movido por inclinações distintas do sujeito de direitos, característico da sociedade disciplinar e do poder soberano. Esse novo sujeito, a partir de seus interesses, pesaria suas escolhas em consonância com a economia. Empregando cálculos e lógicas em suas decisões, sua meta seria alcançar melhores resultados que viabilizem melhores salários, cargos e posições que conduzam ao sucesso, sempre em sua dimensão profissional.

Na contemporaneidade os processos de subjetivação seriam elaborados pelas “companhias, a mídia, a indústria cultural, as instituições do estado de bem-estar social e as agências de seguro-desemprego”. (LAZZARATO, 2014, p.14). Ao prescrever um modo de ser em consonância com a renda, a herança, o mérito, o trabalho, a razão neoliberal vincula produção e direção das condutas.

A produção da subjetividade neoliberal se torna, furtivamente, um tipo de senso comum: “neoliberalism governs as sophisticated common sense, a reality principle remaking institutions and human beings every-where it settles, nestles and gains affirmation”<sup>2</sup> (BROWN, 2015, p, 35). O início é a entrada de um léxico empresarial em conversas do cotidiano:

o neoliberalismo se tornou hegemônico como modalidade de discurso e passou a afetar tão amplamente os modos de pensamento que se incorporou às maneiras cotidianas de muitas pessoas interpretar, viverem e compreenderem o mundo. (HARVEY, 2014, p.13).

As pessoas passam a falar sobre assuntos corriqueiros e da própria vida usando palavras como produtividade, performance, inovação, exponencial, resultado, investimento, *networking*, *mindfulness*, *mindset*, *background*, *coaching*, entre outras.

Da perspectiva política, o neoliberalismo deve ser entendido como uma racionalidade cuja meta seria a expansão do prisma empresarial a domínios coti-

<sup>2</sup> “O neoliberalismo governa como senso comum sofisticado, um princípio de realidade que refaz instituições e seres humanos em todos os lugares onde se instala, aninha e se afirma”

dianos e existenciais. Para Wendy Brown, a principal consequência dessa razão seria o silencioso esfacelamento dos valores democráticos. Em seu livro *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*, a autora nos apresenta uma análise precisa e contundente dos efeitos nocivos do neoliberalismo no que tange a política: a desdemocratização. Em sua hipótese, a nova razão governamental seria extremamente destrutiva para a democracia, haja visto que, além da disseminação de valores mercadológicos na sociedade, saqueou instituições, valores e fundamentos democráticos.

O neoliberalismo seria uma nova razão de mundo que nos conduziu à pós-democracia: “a polarização entre os que desistem e os que são bem-sucedidos mina a solidariedade e a cidadania. Abstenção eleitoral, dessindicalização, racismo, tudo parece conduzir à destruição das condições do coletivo” (DARDOT e LAVAL, 2016, p.09). Conforme os autores, o sistema neoliberal atua em escala planetária e, em sua dimensão política, configura um projeto antidemocrático que, aliada a forças multinacionais e organismos financeiros internacionais, obedece uma lógica de primazia do direito privado, desprovido de qualquer moderação.

Nesse artigo apresento parte das considerações elaboradas por Wendy Brown sobre os efeitos do neoliberalismo na democracia e o processo de subjetivação empregado nesse processo e para isso considero a perspectiva foucaultiana. Nessa tarefa, lanço mão das contribuições teóricas realizadas por Pierre Dardot e Christian Laval, David Harvey e Maurizio Lazzarato como suporte conceitual.

Esse esforço visa estabelecer algumas diretrizes conceituais que permitam o entendimento mais crítico de nossa realidade, marcada pela angústia e aridez, cuja raiz seria o neoliberalismo, elemento configurador da vida atual. Entender seu modo de funcionamento, sua lógica interna, seria o primeiro passo para combatê-lo. No entanto, o cânone de comentadores não fornece esperança para superá-lo. Então nos resta, ao menos, resistir a ele.

## Subjetivação neoliberal

Em *Signos, máquinas, subjetividades*, escreve Lazzarato: “no capitalismo contemporâneo, a subjetividade é o produto de uma indústria de massa em escala global” (LAZZARATO, 2014, p.53). Essa frase foi o ponto de partida para este artigo e tratar desse tema exige a fundamentação conceitual proposta por Foucault.

Em seus cursos *Segurança, território, população* e *O nascimento da biopolítica*, Foucault abordou, entre outros tópicos, o modo como se exercia nas sociedades modernas o governo, a arte de governar.<sup>3</sup> Para tratar da arte de governar em vigor em nossas sociedades contemporâneas, o autor utilizou o conceito de governamentalidade,<sup>4</sup> herdeira das técnicas pastorais cristãs, de condução do

<sup>3</sup> Conforme Inês Araújo: “Foucault recua na história até o poder pastoral, cuja genealogia remonta as primeiras civilizações orientais. E essa análise o leva até as noções mais atuais de governamentalidade e de conduta de toda uma população, na qual surge um novo tipo de subjetivação, e cujo solo é o liberalismo. O liberalismo é visto como o pano de fundo da biopolítica e é uma consequência da ‘arte de governar’ dos séculos XVI e XVII que vai até meados do século XVIII, quando se transforma pela ação de um novo jogo, o da economia política, próprio do liberalismo”. (ARAÚJO, 2009, p. 43).

<sup>4</sup> “conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por

corpo e da alma, e do Estado de polícia. O referido conceito engloba estratégias e conhecimentos empregados na coação dos indivíduos, para além do entendimento restrito de governo como instituição portadora do monopólio do uso da força. A razão de Estado, tipo de racionalidade aplicada no governo das pessoas pelo poder soberano, seria o gérmen dessa concepção, assim como a economia política, cerne do liberalismo como razão política.

A governamentalidade estaria inserida na problemática do biopoder (dispositivos e técnicas de poder que visam o corpo e a vida dos indivíduos e o coletivo, como alimentação, higiene, costumes, natalidade, sexualidade) e da biopolítica (a gestão da população através dos biopoderes).

Para Foucault, o biopoder operou uma ruptura radical nas sociedades a partir do século XVIII, visto que a espécie humana passou a ocupar o centro das estratégias e tecnologias de poder. Suas pesquisas abordaram a passagem da soberania territorial à organização da população, sobre as mudanças nas práticas governamentais após essa passagem e qual racionalidade irá orientá-las. Conforme os franceses Dardot e Laval,

aquilo que chamamos desde o século XVIII de 'economia' está no fundamento de um conjunto de dispositivos de controle da população e de orientação das condutas (a biopolítica) que vão encontrar no neoliberalismo uma sistematização inédita. (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 26).

Assim o liberalismo como objeto de estudo desponta na analítica foucaultiana, dando continuidade às suas pesquisas sobre governamentalidade.

Esse conceito viabilizou a análise do liberalismo enquanto um poder-saber, para além de uma teoria exclusivamente econômica ou política, como um "princípio e método de racionalização do exercício do governo – racionalização que obedece, e aí se encontra sua especificidade, à regra interna da economia máxima" (FOUCAULT, 2008b, p. 323). Em oposição à lógica interna das artes de governar que visavam a expansão das forças estatais, o liberalismo almeja a redução da esfera de ação do Estado. E estabelece o mercado como ponto privilegiado para criticar os excessos do governo, posto que teria suas próprias leis internas que orientaria e ordenaria o mundo natural.

Ainda sobre a arte de governar, Foucault parte da hipótese que a economia desempenhou papel essencial:

a palavra economia designa originalmente o sábio governo da casa para o bem comum de toda a família. Problema, diz Rousseau: como esse sábio governo da família poderá, *mutatis mutandis*, e com as descontinuidades que serão observadas, ser introduzido na gestão geral do Estado? Governar um Estado será, portanto, aplicar a economia, uma economia no nível de todo o Estado, isto é, ter em relação aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um uma forma de vigilância, de controle, não menos atenta do que a do pai de família sobre a casa e seus bens. (FOUCAULT, 2008a, p. 126-127).

---

forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança". FOUCAULT, *Segurança, território, população*, p.143.

A economia surge como ferramenta necessária ao cálculo estatal para lidar com uma nova variável, a população, que exigiu um saber que considerasse seus efeitos no que tange à riqueza e ao território. Sua lógica seria aplicada numa escala macro, exercendo um tipo de controle específico, uma vez que, governar a população demandou uma racionalidade eficaz na direção das condutas e na orientação das consciências individuais em conformidade com seus interesses. Essa nova ciência, apesar de ser focada na população, partiria da produção do sujeito de interesses. Desse modo, o governo dos homens não se daria pela força ou submissão e sim pela produção de modos de vida, pela garantia de meios necessários à satisfação dos interesses pessoais, pelos dispositivos normatizadores empregados para guiar os comportamentos individuais em conformidade com a mentalidade populacional.

Assim, governar implicaria a constituição do Estado atrelado aos processos de subjetivação. O que remeteria, segundo Foucault, ao poder pastoral, “conceito religioso cristão que foca na orientação abrangente dos indivíduos, sendo uma forma individualizante de poder intimamente ligado à produção de verdade” (LEMKE, 2017, p.18), um instrumento para o “governo dos homens”, cuja finalidade era guiar suas consciências. Seu exercício estaria ligado muito mais à população do que a um território fixo. Sua função seria individualizar, valorizando, paradoxalmente, tanto o singular quanto o coletivo, certificando segurança e salvação a todos. Na hipótese foucaultiana, o poder pastoral foi cooptado pela nova razão de governo emergente, a saber, o liberalismo e o Estado moderno seria o produto da mescla entre o poder pastoral e o político.

Nesse processo, o mercado foi um dispositivo empregado para auxiliar nessa função e alcançaria sua máxima expressão com o neoliberalismo: “É preciso governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado” (FOUCAULT, 2008b, p. 125). Este é concebido como um expediente capital para influenciar a política, a população e o indivíduo, ao incorporar em si o bem-estar singular e coletivo: “o pressuposto de que as liberdades individuais são garantidas pela liberdade de mercado e de comércio é um elemento vital do pensamento neoliberal” (HARVEY, 2014, p.17). Desse modo, essa racionalidade vincula a si própria a garantia de um valor extremamente forte e convincente, a liberdade, e também a satisfação do contingente populacional através do poder de compra e consumo de bens materiais, viabilizada pelo desenvolvimento econômico. Esses fatores seriam responsáveis pela confecção de uma matriz produtora de realidade, sincronizando saber e poder, através de regimes de verdade.

Nessa lógica, o desempenho de um governo e seu funcionamento deveria ser guiado pela verdade e o mercado seria o lugar de veridicção: as ações governamentais seriam baseadas nas análises econômicas. Para Foucault, através desse expediente o liberalismo teria se consolidado enquanto princípio de inteligibilidade, uma técnica de poder utilizada no governo das condutas.

Se o início do século XVIII toma o corpo como alvo privilegiado para o exercício do poder, do século XIX em diante a subjetividade é almejada. Na contemporaneidade, o neoliberalismo em sua dimensão política seguiria esse princípio, por sua racionalidade de pretensão totalizante: a de enformar os aspectos existenciais nos moldes econômicos. Conforme Wendy Brown:

neoliberalism transmogrifies every human domain and endeavor, along with humans themselves, according to a specific image of the economic.



All conduct is economic conduct; all the spheres of existence are framed and measured by economic terms and metrics, even when those spheres are not directly monetized. (BROWN, 2016, p.10).<sup>5</sup>

Assim, o neoliberalismo conecta produção e condução das condutas e classifica modos de existência de acordo com valores empresariais e mercadológicos. Nesse fito, uma de suas principais estratégias seria sua forma de subjetivação, fabricando sujeitos cujos valores obedeceriam a lógica de mercado, para então conduzir suas condutas. Tais indivíduos orientariam suas escolhas visando o incremento de suas capacidades, vendo a si mesmo como um empresário de si mesmo rumo ao êxito financeiro.

O indivíduo, nesse contexto é concebido como *homo oeconomicus*, um sujeito de interesses, capacitado para competir e produzir numa economia de mercado. É a governamentalidade neoliberal produz esse tipo de sujeito econômico, constituído por motivações e propensões distintas do sujeito de direitos, característico da sociedade disciplinar e do poder soberano. A partir de seus interesses, suas escolhas seriam pensadas numa perspectiva econômica, raciocinando e calculando as opções que melhor lhe preparariam enfrentar e suportar adversidades de origem sociopolíticas.

Nessa tarefa, o gerenciamento dos recursos pessoais seria vital e Foucault lança mão da teoria do capital humano para exprimir a extensão da perspectiva econômica para o corpo social: o comportamento humano deveria seguir estratégias e investimentos que aumentassem sua capacidade de produção e consumo através da gestão de suas aptidões direcionada para a concretização de determinados objetivos. Por conseguinte, o sujeito deveria agir em conformidade com a "ética de mercado", o empresário de si. Concebido como aquele que assume os riscos do mercado, que está apta para a livre e selvagem concorrência, valendo-se de seu capital humano para ser bem-sucedido e vencer.

Segundo Dardot e Laval o neoliberalismo disseminaria preceitos como competitividade, realização pessoal, integrando da vida pessoal e profissional e o aprimoramento perpétuo para manter-se eficaz e ser um forte concorrente. Para os autores, "a empresa é promovida a modelo de subjetivação: cada indivíduo é uma empresa que deve se gerir e um capital que deve se frutificar". (DARDOT e LAVAL, 2016, p.218). Por conseguinte, o neoliberalismo imprimiria uma subjetividade atrelada ao sucesso como valor supremo, introduzindo a cultura da produtividade. A competição é instaurada como norma, mercantilizando as relações sociais, submetendo-as à regra da maximização do lucro e à realização de interesses particulares. Assim o aspecto comportamental expressa o estabelecimento da interpretação econômica sobre o agir humano, haja visto que considera as condutas racionais como econômicas.

A crítica foucaultiana resulta no entendimento de governo não como instituição e sim como atividade que rege a conduta das pessoas. Para isso segue uma razão que aplicaria técnicas para regular o comportamento humano numa

<sup>5</sup> "o neoliberalismo transforma cada domínio e esforço humano, juntamente com humanos mesmos, de acordo com uma imagem específica da economia. Toda conduta é uma conduta econômica, todas as esferas da existência são moldadas e medidas por termos econômicos, mesmo as esferas que não são diretamente monetizadas". (BROWN, 2016, p.10).

perspectiva dupla: subjetivação e assujeitamento, a saber, o governo de si e dos outros. No primeiro caso, o trabalho executado sobre si próprio visando a produção de um tipo específico de sujeito e o segundo, uma política sobre a vida do contingente populacional. Essa racionalidade governamental é responsável pelo estabelecimento de um processo normalizador e uma vigilância que respeitaria as imposições do mercado, vinculando poder político e econômico. Uma biopolítica<sup>6</sup>, portanto.

Após essa breve exposição sobre o modo de subjetivação neoliberal, passo à etapa seguinte, as implicações dessa racionalidade na democracia. Nesse esforço, parto da análise crítica proposta por Wendy Brown, inspirada nas investigações foucaultianas sobre o biopoder, neoliberalismo e as formas de governo.

## Desdemocratização

Para Wendy Brown o fim da Guerra Fria demarca a emergência de uma nova razão política que, silenciosamente, dissolveu conceitos essenciais da democracia para reformulá-los em outra perspectiva. Seu funcionamento seguiria uma lógica própria. Em suas palavras,

more than merely saturating the meaning or content of democracy with market values, neoliberalismo assaults the principles, practices, cultures, subjects, and institutions of democracy understood as rule by people.<sup>7</sup> (BROWN, 2016, s. p.).

Tal hipótese é justificada através de uma compreensão particular sobre o neoliberalismo: para além de uma política econômica ou uma ideologia, ela o concebe como uma razão normativa, desenvolvida nos últimos trinta anos e intensamente difundida nos governos.

Dardot e Laval entendem que o neoliberalismo promove uma ideia específica de democracia, visto que:

destrói regras, instituições, direitos. Ele também produz certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades. Em outras palavras, com o neoliberalismo, o que está em jogo é a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos. (DARDOT e LAVAL, 2016, p.16).

Essa capacidade criadora torna a racionalidade neoliberal flexível o suficiente para se adaptar às variáveis geográficas e culturais de cada país, ao mesmo

<sup>6</sup> “Este ano eu gostaria de começar o estudo daquilo que eu havia chamado, um pouco no ar, de biopoder, isto é, essa série de fenômenos que me parece bastante importante, a saber, o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder. Em outras palavras, como a sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana”. FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes: 2008, p. 03.

<sup>7</sup> “mais do que meramente saturar o sentido ou o conteúdo da democracia com valores mercadológicos, neoliberalismo ataca os princípios, práticas, culturas, sujeitos e instituições da democracia como governo do povo”.

tempo em que produz realidades sem desintegrar relações, propondo outras. Suas múltiplas dimensões, econômica, social, política e subjetiva, complementam sua potência e apontam para a totalização, posto que se estendem às mais variadas faces da vida. E assim opera uma reestruturação, reorganização e não destruição dos valores democráticos, na medida em que seu interesse é convertê-los num instrumento de seus interesses.

Essas considerações exprimem o vasto alcance da razão neoliberal, algo onipresente<sup>8</sup>: no governo, nas relações de trabalho, na cultura, na educação, nos afazeres de rotina, na justiça. Seu principal efeito seria a tácita conversão de elementos políticos em econômicos, incidindo sobre práticas, instituições e hábitos democráticos.

Utilizando um discurso de Obama proferido em janeiro de 2013, a autora explicita a lógica que concebe o crescimento econômico como finalidade e legitimidade de qualquer governo. Assim, a responsabilidade governamental com valores democráticos, tais como igualdade, inclusão, liberdade, é comprometida na medida em que o interesse é sincronizar as ações empresariais com as ações governamentais.

Ao tratar do neoliberalismo Wendy Brown considera suas variações e ambiguidades, descrito por Dumenil e Levy como: “um fenômeno multifacetado, resultado de um conjunto de determinantes históricos convergentes, e é difícil precisar seu início” (DUMÉNIL e LÉVY, 2014, p.17). Portanto, definições formais e exclusivas, como política econômica, forma de governo, fenômeno global seriam insuficientes devido à plasticidade e inconstância do neoliberalismo. A pluralidade de fatores cambiáveis, como aspectos geográficos, práticas, discursos e sua capacidade de reconfigurar-se, deve ser levada em conta em qualquer tentativa de compreensão do neoliberalismo.

Outro aspecto abordado tange as críticas acadêmicas feitas sobre o respectivo tópico. Os teóricos em suas pesquisas tendem a seguir quatro diretrizes: a primeira seria a intensificação das desigualdades, considerando uma pirâmide social, o topo aumenta seus privilégios e riquezas, o setor intermediário trabalha por períodos mais longos com salários menores, perda de benefícios e redução de mobilidade social e o último estamento viveria em condições de precariedade e miséria; a segunda seriam as comercializações antiéticas, atividades consideradas até então inapropriadas para comércio se tornam possíveis, com exploração humana e degradação; a terceira seria o crescimento do vínculo entre governos e capital financeiro; por último, a destruição da economia, autores que abordam as crises de 2008 e 2009 e as flutuações geradas pelo capital financeiro.

Essas vertentes críticas de fato tratam dos efeitos deletérios da política neoliberal, no entanto, contrastando com elas, Wendy Brown foca em outra interpretação. Sua perspectiva é herdeira da noção foucaultiana de racionalidade e a autora compreende o neoliberalismo “as an order of normative reason that [...] takes a shape as a governing rationality extending a specific formulation of economic

<sup>8</sup> Cf. David Harvey, 2014, p.15: “nenhum modo de pensamento se torna dominante sem propor um aparato conceitual que mobilize nossas sensações e nossos instintos, nossos valores e nossos desejos, assim como as possibilidades inerentes ao mundo social que habitamos. Se bem-sucedido, esse aparato conceitual se incorpora a tal ponto ao senso comum que passa a ideia de ser tido por certo e livre de questionamento”.

values, practices, and metrics to every dimension of human life”<sup>9</sup> (BROWN, 2016, p.30). O mercado é disseminado como modelo ideal a todo campo de ação humana e as pessoas são convertidas em atores econômicos. No que se refere à democracia, uma das principais linhas argumentativas abordadas pela autora é a relação entre economia e lei.

Em sua hipótese, a lei e os dispositivos legais seriam vetores na difusão desses valores através do que a autora denominou de razão jurídica neoliberal. Os princípios caros ao exercício da democracia sofreriam uma reformulação: direitos políticos, cidadania e democracia seriam concebidos a partir de uma matriz econômica. Nas palavras de Brown, “in doing so, it disintegrates the very idea of the demos”<sup>10</sup> (BROWN, 2016, p.152). A autora cita algumas decisões da Suprema Corte norte-americana, entre 2010 e 2011 que ilustram sua hipótese.

O primeiro veredito foi contrário à posição do governo em banir contribuições de corporações aos comitês de campanha de política. A permissão desse financiamento empresarial afeta diretamente as eleições, signo da soberania popular. O segundo parecer autorizou as corporações se livrarem de ações coletivas, importantes contra fraudes e abusos cometidos por grandes empresas, forçando consumidores entrarem com ações individuais. Esse juízo extinguiu qualquer possibilidade de união entre trabalhadores e consumidores para enfrentar legalmente violações cometidas por companhias. O terceiro caso, uma decisão da Suprema Corte de Wisconsin apoiou uma legislação que esvaziou o poder de barganha negociação coletiva do setor público; por fim, a Suprema Corte voltou atrás numa ação coletiva sobre discriminação de gênero contra o Wal-Mart Stores (BROWN, 2015, p.152-153). Esses últimos exemplos demonstram a tendência das novas leis de favorecerem o mercado e constranger aglutinações entre trabalhadores do setor público e privado.

Essas medidas desmontam qualquer forma de organização popular de poder e minam a ideia de solidariedade e coletividade. Combinadas com o enfraquecimento de princípios democráticos, a drástica redução de investimentos em educação pública, a substituição da responsabilidade social por eficácia econômica como base para a governança, o poder popular é gradativamente esquecido do que a autora chama de “*democratic political imaginary*”. Nesse imaginário a democracia é desvinculada, silenciosamente, da organização e do poder popular, dissipando a energia política e o vínculo identitário que ela produz. A autora não define claramente o que seria esse imaginário, todavia, creio que se trata de representação que as pessoas fazem da democracia, em como esta é imaginada pela população em geral.

Essa racionalidade neoliberal concebe o suporte legal para qualquer expressão do poder popular como obstruções do livre mercado. Além disso, serviços e instituições públicas em geral, como saúde e educação, são associados ao socialismo. Um dos efeitos mais chocantes do neoliberalismo é promovida através da lei: sua lógica é disseminada enquanto senso comum e com isso o significado de democracia é mesclado ao mercado, cujos bens estariam associados à economia. Logo, a democracia é concebida exclusivamente como o espaço onde aconteceriam as relações comerciais.

<sup>9</sup> “como uma ordem normativa [...] que assume a forma de racionalidade governamental, estendendo uma formulação específica de valores econômicos, práticas e métrica para cada dimensão da vida humana”.

<sup>10</sup> “ao fazer isso, desintegra a ideia de demos”

Nesse ponto, cumpre destacar que, ao analisar os efeitos da racionalidade neoliberal sobre a democracia, a autora pontua algumas questões sobre as definições da mesma. Ela nomeia um regime de governo que seria exercido pelo povo, governando a política e a si e que teria uma série de formas variáveis: direta, semidireta, representativa, liberal, social entre outras. As condições essenciais para a existência da democracia seriam a autorização das pessoas para que as leis sejam exercidas e grandes decisões políticas sejam tomadas, e que o governo de suas vidas seja partilhado com poderes não-legais.

Ademais, haveriam condições mínimas para a vigência da democracia, sem as quais ela não poderia ser mantida. A limitação da concentração de riqueza e pobreza, visto que extremos de ambos minariam o trabalho legislativo coletiva, pois valores comuns a todos desapareceriam e cresceria o poder de classes. A educação dos cidadãos: a democracia não sobreviveria com a ampla ignorância das pessoas sobre as forças que as afetam sua vida e seu futuro e sem que as pessoas compreendam a ideia de bem público, comum a todos.

Considerando as práticas da razão neoliberal como forças não democráticas, é possível perceber como as bases democráticas são silenciosamente atingidas. A associação de valores como autonomia e liberdade ao mercado, fragilizam noções de cidadania, solidariedade, bens públicos.

## Considerações finais

Diante do exposto, a compreensão do neoliberalismo como racionalidade seria fundamental para uma análise profunda de seus efeitos e de seu funcionamento. Ao incidir sobre a produção de subjetividades, essa razão molda condutas alinhadas com seus objetivos. Ademais, reforça suas normas com a propagação de um modo de vida. É comum que proponham chamarmos “trabalho” de *lifestyle*.

Outro desdobramento essencial do neoliberalismo tange a democracia. Ao atacar princípios democráticos, corrói a crença na política e no setor público. Ambos são associados à ineficiência e corrupção. Ao subverter valores como cidadania, direitos sociais, serviços públicos, a razão neoliberal opera outra grande transformação: deteriora a soberania popular enquanto fundamento democrático. O princípio fundamental aqui é a liberdade, de forte apelo político e emocional. No entanto, não é a liberdade coletiva e sim individual, dentro de um contexto: o mercado.

## Referências bibliográficas

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone books, 2015.

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

\_\_\_\_\_. *O nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo. 2016

DUMÉNIL, Gérard. LÉVY, Dominique. *A crise do neoliberalismo*. São Paulo: Boitempo, 2014.

GAGO, Verónica. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LAZZARATO. *Signos, máquinas, subjetividades*. São Paulo: Edições Sesc, 2014.

LEMKE, T. *Foucault, governamentalidade e crítica*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2017.

---

#### Sobre o autor

Doutorando em Filosofia pela UERJ. E-mail: rafael\_rocha1@yahoo.com.br

Recebido em 21/7/2018

Aprovado em 11/11/2018

#### Como referenciar esse artigo

ROSA, Rafael Rocha da. Neoliberalismo, desdemocratização, subjetividade. *Argumentos*: Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 154-165, jan.-jun. 2019.

# Esquecimento e memória da vontade: o agonístico na grande política segundo Nietzsche

Forgetfulness and memory of the will: the agonistic in the great politics according to Nietzsche

## RESUMO

Desde "O Nascimento da Tragédia" o embate apolíneo-dionisíaco ocupa lugar de grande importância na obra nietzschiana. O Agon é encarado por Nietzsche como a expressão de forças vitais que, em permanente embate, atuam na elaboração do próprio homem. Este trabalho tem por objetivo principal estabelecer algumas notas sobre a presença de um caráter agonístico na obra nietzschiana. Mais especificamente, queremos avaliar como Nietzsche trata do agonístico no que concerne à elaboração da Grande Política. Para tal, veremos como o filósofo propõe o reavivamento do embate entre memória e esquecimento em prol da elaboração de um tipo de indivíduo soberano responsável pela possibilidade de superação da pequena política.

**Palavras-chave:** Esquecimento. Memória. Grande Política. Agonístico. Nietzsche.

## ABSTRACT

Since "The Birth of Tragedy" the apollonian-dionysiac feud has been a centerpiece of the Nietzschean oeuvre. The 'agon' is taken by Nietzsche as an expression of vital forces which, in constant struggle, shape humankind's development. This work has as its chief objective to establish a few points about the agonistic features of Nietzsche's work. Specifically, we wish to assess how he deals with agonism with respect to the elaboration of Grand Politics. To this end, we examine how the

---

\* Doutorando em Filosofia.

philosopher proposes the revival of a clash between mimesis and forgetfulness, in view of elaborating a kind of sovereign individual who is responsible do overcome small politics.

**Keywords:** Forgetfulness. Mimesis. Grand Politics. Agonistic. Nietzsche.

## Primeiras considerações

Se pudéssemos delinear sobre o que se trata o *corpus* da obra nietzschiana arriscaria dizer que temos ali uma *filosofia da/para (a) vida*. Desde seus escritos juvenis até sua obra mais madura, Nietzsche interessou-se em pensar sobre as diversas elaborações concernentes à vida humana. Sendo a política uma importante dessas elaborações, veremos aqui como Nietzsche avaliou alguns aspectos da política em seu tempo e o que o filósofo propôs ser retomado. Em nossa tarefa veremos como esquecimento e memória representam um pouco do caráter agonístico presente na vida e como a partir de ambos podemos repensar a política.

Ainda que não tenha desenvolvido uma teoria política acabada, Nietzsche esteve ciente das discussões políticas de seu tempo e, sobretudo, atento aos modos como estavam sendo desenvolvidas as relações entre Estado e sujeito. Dentre seus principais conceitos, a promessa de superação do homem, conforme pensou Nietzsche, foi erroneamente encarada basicamente de duas formas: como um processo antipolítico e não político (LEMM, 2009, p.30). Como uma interpretação antipolítica temos a apropriação nazista, ou de outros representantes totalitários, do pensamento nietzschiano. Do lado não político o além-homem nietzschiano é visto como um tipo de moral perfeccionista próxima ao ideário liberal-democrático (LEMM, 2009, p. 31).

Existe, assim, a necessidade de uma interpretação da filosofia nietzschiana que não cometa esses erros citados. O ponto de partida deve ser então a vida, compreendida não somente em seus aspectos culturais, como também em sua animalidade. A vida é facilmente dominada e enfraquecida quando negamos o papel da animalidade nas elaborações humanas. Dentre diversos elementos ligados à animalidade, nos deteremos, sobretudo, em dois aspectos que estão ligados à constituição de nossa sociedade e que serão de fundamental importância para uma nova elaboração de homem, de cultura, de moral e de política. São eles memória e esquecimento. Antes, porém, vejamos *en passant* alguns elementos da crítica de Nietzsche à política de seu tempo, principalmente aquela de tradição democrática liberal.

## Crítica à democracia

Os escritos de Nietzsche a respeito da política têm duras críticas tanto a liberais como a socialistas. Ambos podem ser compreendidos como expressão de um movimento de apequenamento do homem. Nos ideais democráticos modernos temos a secularização dos princípios judaico-cristãos, principalmente



aquele relativo à igualdade dos homens perante Deus. “O movimento democrático por meio da igualdade, possui a mesma lógica utilizada pelos judeus para continuar sobrevivendo como nação, com o supremo objetivo de conservação.” (VIESENTEINER, 2006, p.63).

Assim, atento ao movimento político de sua época, o que preocupava Nietzsche, sobretudo, era o caráter massificador das democracias liberais. A democracia deve compreendida como a expressão política da moral de rebanho. Nas palavras de Ansell-Pearson:

O que Nietzsche compreende por democracia liberal é uma sociedade baseada, entre outras coisas, em uma secularização de valores cristãos, inclusive uma igualdade niveladora, um culto de piedade e compaixão, uma ênfase no isolamento e uma desvalorização da política como arena do conflito. (ANSELL-PEARSON, 1997, p.165).

Enquanto os ideais democráticos vendem a ideia de igualdade como um direito de todos, a saber, os partidos políticos modernos, funcionam como promotores da igualdade apenas em um momento inicial. Tão logo os ânimos estejam nivelados tem-se então os indivíduos reduzidos ao silêncio e ao ridículo papel de meros ouvintes de alguém poderoso que tomou o lugar de líder (NIETZSCHE, 2016, p.154). Além disso, Nietzsche no aforismo 438 de *Humano Demasiado Humano* descreve os partidos de sua época como incentivadores demagógicos da estupidez coletiva (NIETZSCHE, 2000, p. 237). A política moderna está demasiado preocupada com a felicidade das massas. Exemplo maior do engajamento moderno das massas em busca da mais rasa felicidade pode ser apontado a partir do enaltecimento do trabalho, atividade que, segundo Nietzsche, garante as satisfações regulares e fáceis (NIETZSCHE, 2016, p.118). Por isso ele nos propõe, em prol da contínua superação do homem, isto é, da própria vida, que retomemos os ideais políticos aristocráticos<sup>1</sup>.

Nietzsche, por meio do estudo genealógico dos valores morais, nos fala sobre a sobreposição da moral judaico-cristã em relação a outros valores possíveis. Sendo sua proposta em relação à política que superemos as amarras pacificadoras e paralisantes da democracia e retomemos a compreensão da política como uma genuína esfera do conflito. Para entender como isso poderia se dar, vejamos a seguir de que maneira a memória da vontade enquanto instrumento civilizatório colocou em segundo plano o papel do esquecimento nos negócios humanos, o que pode ser compreendido como um descompasso no diálogo político agonístico. Em seguida, veremos como o filósofo nos propõe retomar o *agon* na política a partir do incentivo da força criadora inerente ao esquecimento e ao poder de fazer promessas.

<sup>1</sup> No aforisma 267 de *Aurora*, diz Nietzsche (2016, p.163) “Por que tão orgulhoso? – Um caráter nobre distingue-se de um vulgar pelo fato de não ter à mão, como este, certo número de hábitos e pontos de vista: por acaso não lhe foram transmitidos por hábito ou educação”, nesse sentido, devemos entender por ideal político aristocrático esse tipo de caráter nobre em que tenhamos a possibilidade de desenvolver nós mesmos nossos próprios valores, não sendo estes jamais nivelados a partir de réguas valorativas pré-concebidas.

## Memória da vontade e esquecimento

Lemm defende a tese segundo a qual, a partir da perspectiva da “animalidade” da qual nos fala Nietzsche, a promessa do Além-homem carrega a ideia de uma liberdade enquanto responsabilidade, isto é, algo que pode ser compreendido como um elemento político na vida do animal humano. Quando o homem reconhece o potencial de sua animalidade, torna-se-lhe possível o surgimento de novas formas de cultura e de política fundadas em sua própria responsabilidade (LEMM, 2009, p.31). Diferentemente do que se pode primeiro pensar, essa responsabilidade da qual nos fala Nietzsche é dada a partir da experiência da liberdade.

Ao contrário do que boa parte da tradição filosófica política moderna defende, Nietzsche discorda da afirmação de que a sociedade foi firmada a partir de um contrato voluntário entre seus membros, isto é, Estado e sociedade estão fundados em algum tipo de ato violento, ilegítimo e injusto. Sendo que estas, violência e injustiça, não se resumiram ao início da vida política e social, elas se estendem por toda a história e interferem nos mais diversos aspectos da vida humana. Nietzsche, porém, não deixa de fazer ressalvas. A violência é vista pelo filósofo como um artifício de certa importância para a política. O que o incomodava, sobretudo, era a hipocrisia de sua época (e que continua predominante no século XXI) que insistia em fantasiar a violência como algo inexistente.

Essa violência das instituições políticas e sociais surge do que Nietzsche denomina de “memória da vontade” (*memory of the will*). Memória e esquecimento são duas “habilidades” que compartilhamos com diversos outros animais. Graças a elas somos capazes de construir nossa vida social. O que Nietzsche denomina de memória da vontade é a capacidade de superar nossas singularidades em favor de uma estabilidade e uma segurança na vida em sociedade.

A memória e o esquecimento são duas capacidades humanas<sup>2</sup> que representam um pouco do elemento agonístico que a vida carrega. O esquecimento, ao passo que nos retira do compartilhamento de uma mesma carga de valores e de história, nos permite compreender a nós mesmos como iguais justamente por cada um representar uma singularidade. A memória, por sua vez, promove a equidade a partir do compartilhamento de uma identidade. O problema, segundo Nietzsche, é a total subjugação do esquecimento pela memória, i.e., a desvalorização de parte de nossa animalidade que responde pelo esquecimento<sup>3</sup>. Com isso abdicamos de nossa singularidade em prol da segurança provida pela uniformização social.

De acordo com o discurso genealógico de Nietzsche, o animal humano é incapaz de manter uma Grande Saúde tal como o singular e esquecido

<sup>2</sup> Mas não somente humanas. Compartilhamos com os demais animais essas duas capacidades. O que podemos destacar é que, ao contrário do ser humano, os animais não humanos parecem saber desfrutar mais do esquecimento. O esquecimento está mais próximo de uma vida saudável, enquanto que a memória parece carregar consigo o ressentimento e outros sentimentos que tornam doente a vida. No aforismo 393 de *Aurora* diz Nietzsche: “Virtudes perigosas – ‘ele não esquece nada, e perdoa tudo.’ – Então será duplamente odiado, pois envergonha duplamente, com sua memória e com sua generosidade” (2016, p.192).

<sup>3</sup> Em *Humano Demasiado Humano II*, diz Nietzsche: “A boa memória. – Alguns não se tornam pensadores porque sua memória é boa demais” (§122, p.61).

animal. Com o objetivo de sobreviver, ele precisa transformar-se em um animal de rebanho – um ser inerentemente sociável e propenso à vida em grupo. (LEMM, 2009, p. 32, tradução nossa).

A sociedade e as suas instituições são vistas por Nietzsche como forças necessárias. O perigo está na ausência de uma “contraforça” que permita a continuidade do embate agonístico entre diferentes forças da vida humana. A capacidade de prometer é apresentada por Nietzsche como uma “contradição” na constituição do humano no sentido de que liga a força da memória, necessária para a realização causal da promessa, à força do esquecimento, importante traço de nossa animalidade e possibilitador da elaboração do novo (NIETZSCHE, 2009, p.43). Assim, o esquecimento e a memória são considerados por Nietzsche como duas forças importantes para a vida.

Ainda que participantes de uma relação de tensão, a própria memória da vontade tem um aspecto do esquecimento. Isso se dá porque em sua tarefa de constituição da sociedade necessita que os sujeitos esqueçam a violência inerente ao processo civilizatório. Por meio de uma narração histórica falsa e ideologicamente contaminada, a memória substitui a parte obscura presente desde nosso começo como civilização. Assim, a partir dessa memória da vontade, surge o animal de rebanho (LEMM, 2009, p.34).

Nesse caminhar a memória da vontade retira-nos da convivência particular com nossa individualidade e nos faz crer que aqueles que se afastam do convívio social representam um perigo e, por isso, devem ser combatidos. Essa sujeição, também chamada de socialização, moralização ou humanização, torna-se a maior barreira para a elaboração do Além-homem.

A criminalização e marginalização do singular e esquecido animal é principalmente alcançada por meio de um discurso moral que aponta a singularidade como reveladora de egoísmo e o esquecimento como revelador de irresponsabilidade. (LEMM, 2009, p. 35, tradução nossa).

Dado que Nietzsche de forma alguma demoniza a civilização, suas instituições, a memória, e mesmo a violência dos processos sociais e políticos, o desafio que o filósofo nos lança é: como conciliar a existência dos elementos civilizatórios com a força animal do esquecimento?

Na Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche descreve o surgimento da noção de responsabilidade a partir dessa força da memória da vontade (NIETZSCHE, 2009, p.44). Ao prometer, lançamos mão de algo futuro, dado então o forte poder da memória e o desvencilhar da força do esquecimento animal nessa tarefa tornamo-nos confiáveis, constantes, necessários, i.e., responsáveis. O cultivo do animal capaz de fazer promessas deve ser uma das principais tarefas de uma humanidade que se queira forte. Segundo Nietzsche, serão esses sujeitos que poderão nos indicar como viver em companhia de outros de forma livre e com a presença de instituições políticas e sociais. A promessa, nesse sentido, é uma tarefa que lança um olhar para o horizonte e indica ao sujeito um compromisso, uma responsabilidade, algo que deverá cumprir e, assim, manter isso em mente.

A questão que Nietzsche nos lança é: precisamos elaborar um tipo de memória que veja no esquecimento também uma ferramenta, uma força, para a elaboração de tipos de vida (NIETZSCHE, 2009, p.45). Enquanto não dermos conta de

assumir as muitas forças que estão envolvidas em nossa vida, estaremos presos ao violento processo civilizatório, moralizante e político que nos nega nossa própria vitalidade. Assim, o surgimento de nossa capacidade de fazer promessas pode vir a permitir que o trabalho agonístico seja seguido.

O animal humano, capaz de fazer promessas e tornar-se um indivíduo soberano poderá superar a violência política e moral por meio da autorresponsabilidade, a qual não estará mais alicerçada só na memória, mas que terá raízes na própria animalidade e no esquecimento inerente a esta. Esse indivíduo soberano, detentor do direito de fazer promessas, deverá estar livre das amarras de toda moralidade dos costumes, bem como da violência exploradora e dominadora de um tipo de civilidade degeneradora de seus instintos e forças, i.e., de sua animalidade.

Essa soberania da qual fala Nietzsche deve ser compreendida como uma resposta crítica à sociedade uniformizada em que os indivíduos formam uma massa. Cada indivíduo deveria ser visto como um milagre dada sua singularidade (LEMM, 2009, p.40). Aqui é necessário tomarmos cuidado com o sentido que será dado ao conceito de soberania. Tal como outros conceitos nietzschianos que sofreram terríveis deturpações por parte de sujeitos, de instituições e de estados, devemos ter cautela em relação à compreensão do termo soberania. Soberania, nesse sentido, está além de qualquer dominação. Sobre isso diz Vanessa Lemm:

Em contraste com a noção de que soberania em Nietzsche designa um empoderamento do eu sobre os outros, eu defendo a tese de que tal soberania se trata de um empoderamento do sujeito que resulta da superação da necessidade de dominação do outro. Soberania provém de uma autossuperação que conduz o sujeito além de si mesmo, em direção ao outro e em direção ao livre comprometimento para com o outro. Isso supera a civilização e nos conduz a formas de sociabilidade baseadas em uma ilimitada autorresponsabilidade. (LEMM, 2009, p.40, tradução nossa).

O indivíduo soberano não tem um tipo de liberdade que pertença a sua animalidade ou mesmo que seja relacionada somente a si próprio, ao contrário, a liberdade só pode ser bem compreendida a partir da existência de outros indivíduos. Liberdade, nesse sentido, não é estar acima do outro, mas poder estar antes de si mesmo em relação a qualquer outro. A liberdade pode ser compreendida, assim, como responsabilidade.

## Considerações finais

Lemm chama de política agonística da responsabilidade a promessa de soberania individual tal como pensada por Nietzsche (LEMM, 2009, p.41). O filósofo, como dito anteriormente, não nega a importância da existência de instituições políticas fortes e, mesmo, chega a afirmar a necessidade de sua existência<sup>4</sup>. O

<sup>4</sup> Tanto as instituições políticas como as diversas religiões podem e devem ser utilizadas por aqueles que são espíritos livres e criadores. Sobre isso diz Nietzsche em "Além do bem e do mal": "O filósofo tal como nós o entendemos, nós, espírito livres – como o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem: esse filósofo se utilizará das religiões para a sua obra de educação e cultivo, do mesmo modo que utilizará das condições políticas e econômicas do momento" (NIETZSCHE, 2005, p.58, §61).

conflito (*agon*) deve existir devido à necessidade de contrabalançar a força das instituições políticas com o cultivo de outras forças da animalidade humana. Promover a resistência à forte institucionalização da liberdade recebe, assim, o nome de política agonística da responsabilidade.

A promessa da soberania individual é uma contrapromessa à memória da vontade que protege a liberdade e a pluralidade humana por meio do que pode ser chamado de uma agonística política da responsabilidade. (LEMM, 2009, p.31, tradução nossa).

A partir do momento em que a distinção de papéis entre fazedores de regras e aqueles que as seguem é abolida, a possibilidade de uma autêntica liberdade se manifesta. No entanto, algum grau de diferença ainda deve ser preservado, pelo menos no que diz respeito às particularidades de cada indivíduo. Assim, a diferença entre homens deve ser preservada e incentivada não porque deixe margem para um tipo de avaliação comparativa, mas sim porque só a partir da diferença o elemento agonístico pode prevalecer como um conflito criador de diversas formas de vida e de socialização.

Uma política agonística da responsabilidade como pensada por Nietzsche afeta nossas relações não apenas postumamente, i.e., quando uma promessa alcança sua realização no futuro. Ao antecipar o futuro por meio de uma promessa abrimos uma fissura no presente<sup>5</sup>. Tal como ele mesmo se denomina, um homem nascido póstumo, nem sempre essa característica será bem compreendida. Isso ilustra quão importante é essa tarefa de superação dos processos civilizatórios que nos mantêm distantes das possibilidades de uma Grande Política.

Nietzsche permanece uma leitura importante para aqueles que se preocupam com a tarefa de manter a vida como centro das elaborações humanas. Ao fim, lembramos as três metamorfoses indicadas por Zarathustra que ilustram bem o processo de estabelecimento do social, mas que também nos dizem sobre o caminho possível para a transvaloração: o camelo, símbolo da memória da vontade, rebaixado ao posto de perpetuador de uma pesada tradição doente; o leão, ao contrário do camelo, como aquele que se vê capaz de dizer não à carga milenar que lhe pendia às costas; a criança, símbolo de inocência e esquecimento, única capaz de dar vazão à vontade de vida, desinteressada por qualquer verdade, unicamente engajada em brincar e em criar o sempre novo.

## Referências bibliográficas

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1997.

LEMM, Vanessa. *Nietzsche's Animal Philosophy: culture, politics, and the animality of the human being*. New York: FUP, 2009.

<sup>5</sup> No aforisma 350 de *Aurora* diz Nietzsche (2016, p.183): "Como prometer melhor. – Quando se faz uma promessa, não é a palavra que promete, mas o inexprimido por trás da palavra. Sim, as palavras tornam uma promessa menos vigorosa, ao descarregar e consumir uma força que é parte da força que faz a promessa. Logo, estendam a mão e coloquem o dedo sobre a boca – assim farão as juras mais seguras. ”.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Humano Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. v. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

STEGMAIER, Werner. "A transvaloração de Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade?" In: JÚNIOR, Ivo da Silva (Org.). *Filosofia e Cultura: Festschrift em homenagem a Scarlett Marton*. São Paulo: Barcarolla, 2011.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

---

#### Sobre o autor

Doutorando em Filosofia – UFG. Professor de Filosofia - IFPI. E-mail: joao.farias@ifpi.edu.

Recebido em 21/7/2018

Aprovado em 11/11/2018

#### Como referenciar esse artigo

JÚNIOR, João Batista Farias. Esquecimento e memória da vontade: o agonístico na grande política segundo Nietzsche. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 166-173, jan.-jun. 2019.

Roberta Liana Damasceno Costa\*,  
Thiago Ayres de Menezes Silva\*\*

## Por uma filosofia do porvir: Nietzsche e o pensamento como criação

For a philosophy for coming: Nietzsche and thought  
as creation

### RESUMO

Dentre os problemas colocados pelo pensamento de Friedrich Nietzsche à filosofia encontra-se o niilismo. Uma vez que esse conceito é empregado com múltiplos significados no percurso intelectual do filósofo alemão, o presente trabalho possui dois objetivos, primeiramente, analisar a importância dessa noção para o projeto de renovação do pensamento filosófico nietzschiano a partir de sua crítica à metafísica tal como ele a concebe; em segundo lugar, examinar o alcance desse aspecto específico de seu pensamento para a construção de outras possibilidades de elaboração da atividade filosófica. Para o primeiro desses movimentos, nos voltaremos especificamente para a problemática da "morte de Deus" em sua relação com o que Nietzsche compreende como a fragilização da metafísica, conduzido até sua aporia própria; para o segundo movimento, veremos como diferentes filósofos lidaram com essa questão e desenvolveram, cada um, à sua maneira, propostas distintas de renovação da filosofia.

**Palavras-chave:** Niilismo. Hermenêutica. Genealogia. Filosofia Crítica.

### ABSTRACT

Among the problems introduced by Friedrich Nietzsche's thought to Philosophy we can find the matter of Nihilism. Since this concept is employed in multiple senses inside the intellectual path of the German philosopher, the present work has two objectives: Firstly, to analyze the importance of this notion to the nietzs-

---

\* Professora da UESPI.

\*\* Mestre em Filosofia.

clean project of renovation of philosophical thought from the critique of metaphysics as He conceives it; secondly, to examine the range of this aspect of his thought so as to build other possibilities of elaboration of philosophical activities. For the first movement, we shall focus specifically on the problem of "God's Death" and its relation to what Nietzsche understands as the embrittlement of metaphysics, led to its own paradox; for the second movement, we shall see how different philosophers dealt with this question and developed, each one in their specific way, distinct proposals to the renewal of philosophy.

**Keywords:** Nihilismo. Hermeneutics. Genealogy. Critical Philosophy.

## Introdução

O problema do niilismo se apresenta como um dos temas centrais no pensamento de Nietzsche desde o início de sua fortuna crítica, como podemos ver pelos cursos de Heidegger, publicados em 1961. Geralmente compreendido como o momento de consumação do fim do pensamento metafísico tal como Nietzsche o concebe, há uma tendência a se entender esse conceito como uma total paralisção do pensamento. Esse artigo busca trilhar um caminho diferente; pensar o Niilismo como um ponto de partida para outras formas de pensamento que escapem àqueles aspectos tão questionados por Nietzsche e uma parte da tradição filosófica que se desenvolveu no século XX.

Para tanto, seguiremos aqui uma trajetória calcada na descrição que o próprio filósofo alemão faz da construção do conceito de niilismo enquanto acontecimento, tendo como referencial privilegiado o capítulo IV de *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado *Como o "Mundo Verdadeiro" se tornou finalmente fábula*. Assim, partiremos da crítica que Nietzsche faz à tradição metafísica na Filosofia até o momento culminante da "morte de Deus" para, a partir daí, ponderar se e como é possível construir um pensamento ainda que sem um fundamento último. É nesse momento que traremos autores que mantiveram e mantêm intenso diálogo com a filosofia nietzschiana para o escopo do texto, de forma a delimitar ainda que provisoriamente alternativas para aquele pensamento que caracteriza a metafísica.

## A preparação do Niilismo no seio do pensamento metafísico

O conceito de niilismo sempre foi considerado um ponto central dentro do pensamento de Nietzsche a partir do surgimento de *Zaratustra*. Como aponta Heidegger naquela que se tornou a primeira interpretação notória de Nietzsche, o niilismo é a condição mesma para o grande projeto nietzschiano da transvaloração de todos os valores (HEIDEGGER, 2014, p.483). Isso porque o niilismo é concebido por Nietzsche como o corolário daquilo que ele chamou de o maior dos acontecimentos recentes: a "Morte de Deus". É a partir desse acontecimento, que Nietzsche não propõe como tese cosmológica, é importante lembrar, mas como diagnóstico de sua época, que ainda é a nossa, que ele vai pensar as consequên-



cias do niilismo no que esse tem de paralisante, mas ao mesmo tempo, preenche de possibilidades para uma nova época.

A Morte de Deus não é meramente o abandono do deus cristão como força reguladora da vida moral da civilização europeia, mas algo muito maior que isso, uma vez que não concerne apenas ao campo da moralidade, mas sim a todo o âmbito do pensamento. A tradição da metafísica sempre quis um pensamento que se fundasse em uma Verdade “forte” que lhe sirva de alicerce seguro para a edificação de uma doutrina que abarque todos os campos de preocupação da Filosofia, como a Ética, a Estética, a Teoria do Conhecimento, a Ontologia, dentre outros. Essa estratégia de construção do pensamento fica evidente nas *Meditações Metafísicas* de Descartes, onde toda a construção das bases seguras sobre as quais é preciso construir, derivam da descoberta de uma “Verdade” que não permita nenhuma contradição ou ambiguidade (DESCARTES, 2010, p.135).

Desse modo, essa “Verdade fundante”, que para o Cristianismo é a própria existência de Deus, caso seja solapada, faz ruir toda a arquitetura daquele pensamento. É aqui que Nietzsche aponta uma primeira dimensão do Niilismo para o pensamento metafísico, pois, por essa busca mesmo por uma Verdade para além da aparência das coisas, a própria concepção de Deus, ou de Verdade, não mais consegue se sustentar em bases tão sólidas quanto se gostaria de forma que a própria lógica estruturante dessa forma de pensar colapsa. Quando desaparece, portanto a possibilidade de dar ao pensamento e à experiência um fundamento surge o desespero e a paralisação diante da perspectiva que todo o esforço de pensamento foi em vão (NIETZSCHE, 2013a, p. 31-32). Essa primeira formulação do Niilismo apresenta-se enquanto uma crise que se instaura na possibilidade mesma de um pensamento tal como a metafísica o propôs desde seus primeiros momentos.

Porém, diante dessa crise do pensamento surgem duas posturas que Nietzsche apresenta como radicalmente distintas. Numa delas, há uma tentativa de mascarar essa falência do pensamento metafísico com um transporte das velhas estruturas de pensar para formas que se apresentam como diferentes, mas que buscam restaurar aquelas mesmas crenças em outro terreno (NIETZSCHE, 2013b, p.290). É isso que podemos chamar em Nietzsche de *Niilismo passivo* ou *reativo*. É nesse viés que Nietzsche desfere críticas contra as doutrinas comunistas, por exemplo, pois essas afirmam se libertar de ideário cristão, mas, ao mesmo tempo, tentam revitalizar a sua moral, sem perceber que uma não existe sem o outro.

A outra forma de reação a essa desvalorização daqueles grandes valores é o que Nietzsche chama de *Niilismo ativo*. Essa forma de Niilismo envolve uma afirmação desse mundo sem fundamento último ou significado total, afirma o papel da vontade na determinação de um caminho para a vida e o pensamento, caminho esse que não poderá jamais ser seguro como aquele anterior (NIETZSCHE, 2013b, p.289-290). É preciso esclarecer a diferença entre essas duas formas de Niilismo uma vez que depende dos resultados alcançados ao diferir as mesmas o destino do conceito de Niilismo como herança do pensamento nietzschiano para a Filosofia contemporânea e mesmo a pertinência do pensamento desse filósofo como mero diagnóstico da decadência daquele pensamento burguês ou como uma obra que teria muito a nos dizer nesse momento em que a nossa civilização muda muitos de seus regimes mais uma vez.

## Niilismo passivo e niilismo ativo

Para a filosofia de Nietzsche, a atividade do pensamento não é meramente uma contemplação dos atributos da “realidade empírica” na busca de uma compreensão de suas categorias estruturantes, mas sim uma atividade criadora que está submetida a certos valores que se constituem como necessários para a manutenção de uma determinada forma de vida (NIETZSCHE, 1992, p.117-118). Nesse contraste apresentado, temos duas formas distintas de pensar: a primeira caracteriza aquele pensamento tradicional da filosofia, um pensamento que se quer descritivo; já a segunda, apresenta o pensamento como criação hermenêutica engajada com a preservação de certos modos de existência. O niilismo trouxe uma desconfiança quanto ao alcance dessa primeira forma de pensar ao evidenciar a dificuldade estrutural que o conceito de Verdade impõe a si mesmo.

Portanto, Nietzsche apresenta o *Nilismo passivo* como componente daquelas doutrinas que constroem a partir de um fundamento que seria sólido e objetivo, do qual a vontade criadora do espírito está ausente. Ironicamente, podemos considerar exemplos dessas teorias duas construções que ficaram famosas por seu caráter de “suspeita”, a saber, a Psicanálise e o Marxismo, que em alguns momentos foram colocados lado a lado com o próprio pensamento nietzschiano em sua vocação desmitificadora (FOUCAULT, 2013, p. 41-57).

Por sua vez, o *Nilismo ativo* se apresenta como aquele pensamento que adotou o *Perspectivismo* dentro de si; um pensamento que não se entende como definitivo por saber que suas “bases” são dependentes de um jogo de forças que nunca cessa; que possui diferentes pontos de harmonização hierárquica que estão sempre se modificando. Esse pensamento se dá, portanto, de modo transitório. Essa transitoriedade leva a um outro aspecto central do Niilismo ativo: sua plasticidade. Um pensamento como esse precisa cultivar uma moderação da qual Nietzsche fala e que não deve ser confundida com aquele caminho do meio referido a Aristóteles (VATTIMO, 2010, p. 249). Essa moderação concerne à capacidade de sobrevivência ao confronto com todo evento que destruiria as estruturas mais caras a um modo de pensamento, um pensamento que daria mesmo o lugar para o contraditório ou mesmo insondável. É por isso que nos seus últimos escritos, é com a arte e o artista que Nietzsche apontará uma maior proximidade com essa forma de pensar. Cabe agora pensar quais as implicações dessa proximidade apontada por Nietzsche.

## Niilismo ativo e a possibilidade de um pensamento “sem fundação”

A importância dessa aproximação que Nietzsche faz do pensamento niilista ativo com a arte pode ficar mais clara se se apresentar a diferença de atitudes que a arte evoca em relação ao conhecimento em contraste com a ciência. A ciência positiva é, para Nietzsche, resultado daquele empreendimento que se inicia com Platão, tendo por base a ideia de um mundo verdadeiro que deve ser alcançado (NIETZSCHE, 2013a, p. 31-32). É dessa forma que Nietzsche vai apontar que a ciência tem um compromisso com a verdade “por mais simplesmente que ela se

manifeste” (IDEM, 2004, p.116). Assim, essa tendência da metafísica tradicional sempre pensará a “Verdade” como algo do que o pensamento se “apropria”. É dessa forma que a filosofia moderna fará seu um projeto de *Aufklärung*, um apropriar-se cada vez mais eficiente do princípio que rege a existência e o pensamento (VATTIMO, 1996, p.VI).

É enquanto busca por essa “Verdade” enquanto esclarecimento daquele que pensa em relação ao que é pensado que a filosofia da modernidade, e também a ciência que surge exatamente nesse momento histórico como uma nova forma de ser do homem (HEIDEGGER, 2015, p.47), concentrará, na consciência, as suas esperanças de apreender através de uma representação adequada (a ideia clara e distinta de Descartes) um conhecimento rigoroso da realidade. Assim, o conhecimento, tanto filosófico quanto científico, sempre buscou o estabelecimento de critérios que garantissem a clareza e objetividade da atividade da consciência em seu caminho rumo à “Verdade”, e a apresentação de uma teoria explicativa era sempre considerada um ganho na medida em que apresentasse uma “superação” em relação às explicações precedentes. Por isso, é também na Modernidade que se estabelece uma versão laica do conceito de história judaico-cristão, que via o caminhar histórico como um progresso rumo a um total desenvolvimento da humanidade.

Se isso caracteriza aquela imagem do pensamento que Nietzsche acredita ter se tornado impraticável em decorrência da sua exacerbada realização, cabe agora pensar em que aspectos a arte servirá de modelo para essa nova possibilidade de pensamento.

A conclusão do processo de esclarecimento perseguido pela cultura Ocidental é precisamente a fabulização do mundo verdadeiro. Isso não leva a um enaltecimento do “mundo aparente”, mas precisamente à concepção de que todo aquele pensamento que se queria descritivo e desinteressado que fora levado a cabo pela filosofia e ciência dos séculos anteriores também era “interessado”, constituía uma “interpretação” e não um “texto”. Assim, a Filosofia (ou o pensamento de modo geral) não vai mais se constituir em uma epistemologia, mas sim em uma hermenêutica, um saber interpretativo onde há um *investimento* do “objeto” por parte do “sujeito” (ainda que esses termos se mostrem completamente inadequados para essa outra forma de pensamento uma vez que até mesmo essa distinção encontra-se como *uma* possibilidade específica do pensamento e não um imperativo transcendental como era pensado por grande parte dos teóricos da filosofia moderna).

É por isso que uma tendência da filosofia contemporânea que se remete ao pensamento nietzschiano acaba por atribuir grande importância aos aspectos interpretativos de qualquer atividade de pensamento. Dessa forma é que Gianni Vattimo vai considerar o pensamento de Nietzsche como uma contribuição decisiva para aquela “escola filosófica” denominada ontologia hermenêutica (VATTIMO, 2010, p133 ss.); ou Michel Foucault, que aproximará o trabalho de Nietzsche a um saber histórico que se aproxima daquela sua forma própria de fazer filosofia (FOUCAULT, 2012, p.55 ss.); ou Gilles Deleuze, que aponta como as grandes contribuições da filosofia nietzschiana ao pensamento que se lhe seguiu a substituição de um ideal de descobrimento da “Verdade” pelas atividades de *interpretação* e *avaliação* (DELEUZE, 2009, p.17 ss.). Todas essas leituras de Nietzsche

apontam para o procedimento genealógico como a forma *par excellence* de exercício de pensamento após o advento do niilismo.

É dentro dessa perspectiva que Vattimo apresentará o sentido da “Filosofia da Manhã” apresentada ao final de *Humano, Demasiado Humano*: como “um pensamento da errância” (VATTIMO, 1996, p.176), indicando que o pensamento não mais deverá buscar a origem das coisas, mas a abundância de sentidos que perpassam um evento qualquer que se busca pensar (NIETZSCHE, 2008, p.41-42). Assim, a relação com a tradição metafísica é dotada de uma mudança de atitude que caracteriza aquele “bom temperamento” do qual Nietzsche fala no aforismo 34 de *Humano, Demasiado Humano* (NIETZSCHE, 2004, p.40-41). Esse “bom temperamento” pode ser compreendido como aquela relação com a aparência tal como Nietzsche apresenta no aforismo 54 de *A Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 2011, p.92). Lá, a aparência não é pensada como oposto de uma essência, como um encobrimento da “Verdade”, mas como aquilo mesmo que sustenta a existência, como a existência mesma (NIETZSCHE, 2011, p.132).

É dessa forma também que Foucault pensa em uma contribuição nietzschiana para a filosofia. Em um artigo de 1971, chamado *Nietzsche, a Genealogia e a História*, Foucault aponta a distinção do pensamento nietzschiano para aquele da metafísica tradicional com base em dois termos que Nietzsche utiliza para se referir ao conceito de origem, mas assinalando essa distinção entre um pensamento genealógico daquele metafísico: *Ursprung* e *Herkunft*. Enquanto a *Ursprung* é concebida como aquela origem miraculosa que os filósofos sempre buscaram para as coisas, a *Herkunft* seria antes uma *proveniência* de algo. Mas, como aponta Foucault, essa proveniência não serve ao pensamento genealógico para buscar uma consolidação de identidade via herança, mas para demonstrar que, mesmo naqueles lugares onde se supõe uma identidade (como o próprio sujeito metafísico ou transcendental, centrado na consciência), há sempre uma pluralidade de acontecimentos que perduram, que sobrevivem ainda que como vestígios de um outro tempo (FOUCAULT, 2012, p.62).

Para complementar a distinção entre o procedimento de um pensamento genealógico e aquele do pensamento metafísico que perpassa a tradição filosófica, Foucault contrapõe a *Ursprung* metafísica a um outro termo alemão usado por Nietzsche e que também pode ser traduzido por “origem”: *Entstehung*. Essa palavra será traduzida por Foucault como *emergência*, ponto de surgimento. Aqui, Foucault encontra um dos conceitos mais produtivos para o seu próprio trabalho filosófico, pois a *Entstehung* é o momento em que emerge uma nova interpretação de algo, interpretação essa que não busca esclarecer o significado desse “algo”, mas antes lhe atribui um novo significado que é de fato o que faz algo “surgir”. É dessa forma que, para ficar-se em apenas um exemplo, Foucault consegue pensar o surgimento da sexualidade em *A Vontade de Saber* (FOUCAULT, 2014, p.16). Para se entender o que movimenta essas interpretações, deve-se passar para a leitura que faz Deleuze da filosofia nietzschiana e da sua importância para o que esse filósofo entende como o todo da atividade filosófica.

Na abertura de sua obra *Nietzsche e a Filosofia* (1962), Deleuze afirma que a projeto mais geral do pensamento nietzschiano era introduzir os conceitos de *sentido* e *valor* na filosofia, de forma a transformá-la em uma crítica radical (DELEUZE, 1978, p.05-06). Essa crítica se caracterizaria precisamente por uma atividade ge-

nealógica que visaria esclarecer o sentido das coisas (um objeto, conceito, acontecimento), relacionando-os com os valores que fundamentam as interpretações que lhes atribuem esses sentidos, e que encontram sua própria fundamentação em formas de apreciação relacionadas com modos de ser. A esses modos de ser, essas avaliações que constituem o sentido das coisas ou, ainda, as coisas mesmas, Deleuze chamará força, que aqui, não deve ser compreendida como uma coisa externa ao objeto, mas como a tendência hermenêutica que se apodera de algo para lhe dar mais um significado.

É com referência a essa maneira de entender a atividade filosófica que Deleuze irá mais tarde afirmar que as questões de origem das coisas, de busca por um princípio, nunca lhe interessaram, mas sim buscar essa coisa pelo meio e tentar desembaraçar todos os fios que se conectam nela (DELEUZE, 2013, p.113). Em sua produção pós maio de 68, quando ele passa a escrever com Félix Guattari, Deleuze ainda persistirá na ideia de um pensamento sem fundamento, que não busca se constituir como edificação em bases seguras, para retomar aqui a expressão de Descartes, mas que procederá por aproximações, criando *agenciamentos coletivos de enunciação*, ressonâncias produzidas por cadeias semióticas distintas (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 22-23). É nesse sentido que esses dois pensadores irão contrapor a um pensamento *radicular* o conceito de *rizoma* (IBIDEM, p.17).

## Conclusão

Assim, pode-se apresentar, como as considerações finais deste trabalho, que, a partir da leitura que Nietzsche faz do caminhar da tradição metafísica, o pensamento não se encontra em uma situação de paralisia mas numa outra atitude que indica um caminho a se perseguir. A história do pensamento passa a ser encarada como algo ainda mais rico do que fora anteriormente, pois os diversos aspectos da cultura (seu pensamento científico, político, estético, moral, etc) não são mais encarados como perspectivas parciais no caminho de uma transparência cada vez maior da situação na qual a humanidade se encontra, mas como um arranjo de significações que compõem um modo de ser com implicações as mais diversas quanto a um “destino” possível da “humanidade” (que não é mais pensada como essa unidade cultivada pela tradição humanista, sendo o termo portanto concebido em um tom bem mais “fraco” do que normalmente o fora).

## Referências bibliográficas

- DESCARTES, René. *Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. 1972-1990. 3. ed. São Paulo: Edições 34, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: RÉ S Editora, 1978.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. Vol. 1. 2. ed. São Paulo: Edições 34. 2011.

- FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, a Genealogia e a História". In: *Microfísica do Poder*. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Nietzsche, Freud, Marx". In: \_\_\_\_\_. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. (Ditos e Escritos II). 2013.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. 10. ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista. Editora Universitária São Francisco, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. Reflexões sobre os Preconceitos Morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Ou como se Filósofa com o Martelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos*. Vol. VI: 1885-1887. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2013b.
- VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade*. Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos com Nietzsche*. Ensaios 1961-2000. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

---

#### Sobre os autores

##### **Roberta Liana Damasceno Costa**

Doutoranda em Filosofia Moderna e Contemporânea pelo Programa de Pós graduação em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Professora substituta no curso de Filosofia da UESPI - Parnaíba. E-mail: robertadamasceno@msn.com

##### **Thiago Ayres de Menezes Silva**

Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí – UFPI. E-mail: ayres-thiago@hotmail.com

Recebido em 22/7/2018

Aprovado em 12/11/2018

#### Como referenciar esse artigo

COSTA, Roberta Liana Damasceno; SILVA, Thiago Ayres de Menezes. Por uma filosofia do porvir: Nietzsche e o pensamento como criação. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, ano 21, p. 174-181, jan.-jun. 2019.

Leandro Martins Zanitelli\*

# Riqueza como valor de troca e o princípio da diferença de Rawls

Wealth as the exchange-value and the Rawls's difference principle

## RESUMO

O trabalho trata do conceito de riqueza para fins de aplicação do princípio da diferença de John Rawls. Mais exatamente, trata-se de expor quais são as consequências, no que respeita ao princípio em questão, da tese de Edward Fullbrook sobre a estrutura booleana de ordens de medida do valor de troca. Uma conclusão é que, entendendo-se a riqueza como valor de troca, o que o princípio da diferença requer quanto à sua distribuição é uma igualdade estrita (ou igualdade tanto quanto possível). Esse resultado contraintuitivo é evitado quando a riqueza (como valor de troca) é substituída por outras métricas de vantagem, como a das capacidades e a do bem-estar.

**Palavras-chave:** Riqueza. Valor de Troca. Princípio da Diferença.

## ABSTRACT

The paper addresses the concept of wealth in John Rawls's difference principle. It asks, in particular, about the consequences for the difference principle of Edward Fullbrook's claim regarding the Boolean structure of exchange-value quantitative orders. One of my conclusions is that, once viewed as a principle governing the distribution of wealth (in the sense of exchange-value, the difference principle requires strict equality (or equality to the nearest possible extent). Such counterintuitive result is avoided when wealth (understood as exchange-value) is replaced by other metrics of advantage, like capabilities or welfare.

**Keywords:** Wealth. Exchange-Value. Difference Principle.

---

\* Doutor e professor de Direito da UFMG.

## Introdução

O presente trabalho trata da riqueza como bem cuja distribuição se sujeita ao princípio da diferença de Rawls. É comum contrapor teorias “recursistas” da justiça distributiva e teorias para as quais a vantagem dos cidadãos deva ser medida (a “métrica” da vantagem) em termos de bem-estar (teorias welfaristas) ou capacidades.<sup>1</sup> Uma das razões para incluir a teoria de Rawls entre as teorias do primeiro grupo parece ser, sem dúvida, o papel proeminente dado à riqueza, um dos “bens primários” a serem distribuídos de acordo com o princípio da diferença.

A importância da riqueza em Rawls tem sido salientada, mais recentemente, por uma literatura interessada em esmiuçar o conceito de “democracia de cidadãos proprietários” (*property-owning democracy*) (O’NEILL e WILLIAMSON 2012), um dos tipos de regime institucional que Rawls reputa propícios à realização dos princípios da sua concepção de justiça, a “justiça como equidade” (*justice as fairness*) (RAWLS 2001, p.138-139). Em Rawls, a democracia de cidadãos é contrastada com o capitalismo de bem-estar, um tipo de regime que, embora incorpore políticas redistributivas suficientes para atender às necessidades básicas dos cidadãos, nada faz para prevenir a concentração da riqueza. Em uma democracia de cidadãos proprietários, em contrapartida, uma divisão mais equânime da riqueza (inclusive da propriedade dos meios de produção) diminui a necessidade de políticas de redistribuição *ex post*.

Não obstante o papel decisivo atribuído à riqueza (e à distribuição dela) para os princípios da justiça e para as instituições encarregadas da sua realização, pouca atenção tem sido dispensada à questão da maneira como a riqueza deve ser concebida. A tentação de se valer de ideias intuitivas a respeito, como as que relacionam a riqueza ao dinheiro, à terra e a outros bens de produção esbarra no fato de que, para Rawls (e para outras teorias da justiça similarmente caracterizadas), a riqueza é um parâmetro de vantagem. Não basta, portanto, que a riqueza esteja associada a certos direitos ou bem corpóreos. É preciso, além disso, definir como a riqueza há de ser medida a fim de tornar possível comparar a vantagem (em termos de riqueza) de diferentes cidadãos.

Neste artigo, considero a hipótese de que a riqueza seja entendida como valor de troca, de modo que, no que respeita à riqueza, a medida da vantagem de um cidadão seja a medida do valor de troca dos bens que possui. Tratarei, então, da tese de Fullbrook (2002) segundo a qual uma ordem de medidas de valor de troca apresenta uma estrutura booleana. Meu argumento será o de que, uma vez aceita essa tese, o princípio da diferença (entendido como princípio atinente apenas à riqueza) ou requer uma distribuição (ou quase) igual da riqueza, ou se põe diante de dificuldades de aplicação consideráveis. Uma alternativa para superar essas dificuldades, bem como para evitar o resultado contraintuitivo de que a riqueza deva ser igualmente distribuída, é então tratar a riqueza como bem cuja medida de vantagem é dada não pelo valor de troca, mas pelas capacidades ou pelo bem-estar que propicia. Essa conclusão se opõe, como é fácil notar, à ideia de

<sup>1</sup> V. Rawls (1996: cap. 5). Sobre o contraste entre igualdade de recursos e de bem-estar, v. também Dworkin (2000: caps. 1 e 2). Para uma coletânea de trabalhos sobre as diferenças entre as métricas dos recursos (ou bens primários) e das capacidades, v. Brighouse e Robeyns (2010).



que a melhor interpretação da teoria de Rawls a deixa em substancial oposição a teorias distributivas baseadas nas capacidades, como a de Sen, e welfaristas.

O artigo é organizado como segue. Na primeira seção, apresento a versão simplificada (limitada à riqueza) do princípio da diferença a ser considerada durante a maior parte da discussão. Em seguida, na seção 2, exponho a tese de Fullbrook (2002) sobre a estrutura booleana das ordens de medidas de valor de troca. Na seção 3, então, são tiradas as principais conclusões do trabalho sobre as implicações da tese de Fullbrook para o princípio da diferença de Rawls. Por fim, na seção 4, faço breves considerações sobre a versão “expandida” do princípio da diferença, uma versão na qual esse princípio passa a exigir a maximização da vantagem dos cidadãos em pior situação em relação não apenas à riqueza, mas a um *index* de bens primários constituído pela riqueza e por bens como os “poderes e prerrogativas de cargos” e as “bases sociais do autorrespeito”.

## O princípio da diferença

Nesta seção, apresento uma versão simplificada do princípio da diferença, suficiente para a análise da seção subsequente. Mais adiante, na quarta e última seção do trabalho, farei menção a uma outra versão desse mesmo princípio.

Teorias da justiça distributiva podem ser classificadas de acordo com o que reputam como “vantagem”. Vantagem é qualquer atributo, como o bem-estar, os recursos ou as capacidades, acerca do qual um critério de justiça faz certo requerimento. No caso de critérios de justiça igualitários, o requerimento é o de que a situação dos sujeitos aos quais o critério se aplica seja igual em relação ao critério em questão, isto é, que esses sujeitos desfrutem (por exemplo) de igual bem-estar, iguais recursos ou iguais capacidades.

No caso da teoria da justiça de Rawls, a vantagem é definida em termos de bens primários. Há diferentes bens primários, mas, no que respeita ao princípio da diferença, alguns deles podem ser desconsiderados, já que sua distribuição é inteiramente regulada por princípios lexicamente superiores ao da diferença.<sup>2</sup> É o caso das liberdades básicas, que são asseguradas de modo igual para todos pelo primeiro princípio da justiça rawlsiana (o princípio das liberdades básicas), e das oportunidades, objeto da primeira parte do segundo princípio (o “princípio” da equitativa igualdade de oportunidades). Entre os bens primários cuja distribuição se submete ao princípio da diferença (a segunda parte do segundo princípio) estão a renda e a riqueza, “os poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade e autoridade” (*powers and prerogatives of offices and positions of responsibility and authority*) e as “bases sociais do autorrespeito” (*social bases of self-respect*) (RAWLS, 1996, p. 181). É preciso também considerar o fato de a lista de bens primários ser referida por Rawls como “flexível” (RAWLS, 1996, p. 185), de modo que, além dos bens citados, pode haver outros cuja distribuição interesse aos princípios da justiça rawlsiana e, em particular, ao princípio da diferença.

<sup>2</sup> O fato de um princípio A ser lexicamente superior a um princípio B significa que os requerimentos de B somente devem ser satisfeitos à medida que não se oponham aos de A. Qualquer sacrifício, por menor que seja, de A para a realização de B fica vedado. Sobre o conceito de ordem léxica entre princípios da justiça, v. Rawls (1999, p. 37-38).

Para simplificar, contudo, considerarei doravante o princípio da diferença como um princípio limitado à riqueza.<sup>3</sup> O significado desse termo será tema da seção seguinte. Por ora, é preciso esclarecer o que o princípio da diferença, entendido como princípio atinente apenas à riqueza, estipula acerca da sua distribuição.

Na versão que terei em vista aqui, correspondente ao que Rawls (1999, p. 68) denomina como “o mais justo arranjo” (*the best just arrangement*), o princípio da diferença requer a maximização da vantagem (entendida, no meu caso, em termos de riqueza) dos cidadãos em pior situação. Supondo-se dois arranjos institucionais possíveis, A e B, se a riqueza dos cidadãos em pior situação for maior em A do que em B, o primeiro é, de acordo com o princípio da diferença, superior ao segundo. Se, além disso, A e B forem os únicos regimes factíveis e atenderem, ambos, às liberdades básicas e à equitativa igualdade de oportunidades, então A é, por definição, um regime justo (ou perfeitamente justo).<sup>4</sup>

O princípio da diferença não constitui, portanto, um critério igualitário de justiça, mas uma versão de prioritarismo (PARFIT 1997) peculiar pelo fato de atribuir um peso absoluto à vantagem dos cidadãos em pior situação. Se a classe de cidadãos X é a menos favorecida sob os regimes A e B e sua riqueza é maior no primeiro caso, o princípio da diferença torna A preferível a B mesmo que a superioridade da vantagem de X em A seja ínfima, e que uma outra classe de cidadãos, Y, goze de riqueza avassaladoramente maior em B.

## Desigualdade de riqueza e a estrutura booleana das ordens de valor de troca

Uma intuição por trás do princípio da diferença é, pois, a de que uma distribuição desigual deve ser permitida quando favoreça a todos, inclusive aos cidadãos em pior situação. A questão a considerar na presente seção é se é possível que uma distribuição desigual da riqueza se mostre mais benéfica aos cidadãos pior situados do que uma distribuição igual. Para responder a essa questão, é preciso definir primeiro em que consiste o bem primário da renda. Seguindo Fullbrook (2002), argumentarei que, entendido como valor de troca (*exchange value*), a riqueza é um bem cuja distribuição desigual jamais favorece (quando comparada a uma distribuição igual) os cidadãos pior situados. Se o bem primário da riqueza for então entendido como valor de troca, a distribuição deman-

<sup>3</sup> Para os fins do presente trabalho, não é necessário distinguir entre os bens primários da riqueza (*wealth*) e da renda (*income*). Referir-me-ei, por isso, apenas ao primeiro deles, mas é importante ressaltar que as conclusões tiradas a seguir aplicam-se quer à riqueza estaticamente considerada (a riqueza propriamente dita), quer a fluxos de riqueza (isto é, à renda).

<sup>4</sup> A versão do princípio da diferença enunciada acima é, portanto, uma versão maximizadora. Em uma outra interpretação (não maximizadora), o princípio da diferença pode ser incapaz de decidir entre dois arranjos institucionais distintos sob os quais a vantagem dos cidadãos em pior situação sejam distintas, contanto que, em ambos os casos, as diferenças entre esses cidadãos e os demais sejam tais que favoreçam os primeiros. Para uma discussão sobre as versões maximizadora e não maximizadora do princípio da diferença, v. Williams (2011). Para a presente análise, o importante é que, em qualquer das duas versões, o princípio da diferença é um princípio que admite, sob certa condição (a de favorecer os cidadãos em pior situação), uma distribuição desigual da vantagem.

dada pelo princípio da diferença será sempre, em contrário ao que usualmente se pensa, uma distribuição igual.

A riqueza pode ser definidas de várias maneiras. Cada definição, entretanto, pode ser mais ou menos útil, a depender da finalidade que se tem em vista. Lembre-se então que, em se tratando da riqueza como objeto da justiça distributiva, o que se quer é uma medida da vantagem relativa de diferentes cidadãos. Se a riqueza há de servir de parâmetro de vantagem para a aplicação de princípios de justiça, ela deve ser concebida de tal maneira que seja possível afirmar, ao menos na maioria dos casos, que a riqueza de um cidadão X é maior, igual ou menor do que a de um cidadão Y.

Pois bem, uma maneira de tornar possíveis comparações como as que se fazem necessárias para a aplicação do princípio da diferença é conceber a riqueza como valor de troca (ou como bem cujo atributo relevante, no que concerne ao princípio em questão, é o valor de troca). Valor de troca deve ser entendido aqui como uma medida abstrata do potencial de troca (ao invés de como aquilo pelo que um bem pode ser trocado.<sup>5</sup> Do fato de uma maçã ter o mesmo valor de troca de duas laranjas não segue que o valor de troca da maçã seja constituído por duas laranjas ou por qualquer bem ou lote de bens singular pelo qual a maçã pode ser trocada. Como medida abstrata do potencial de troca, o valor de troca é representável numericamente, a exemplo de atributos como massa, temperatura e probabilidade.

Diferentes ordens de medidas podem ter, no entanto, diferentes estruturas, cuja representação requer, então, diferentes padrões algébricos. Uma ordem de medidas de massa, por exemplo, possui uma propriedade aditiva (dois corpos de 1Kg possuem, juntos, 2kg) não encontrada em outros casos, como o da temperatura (dois corpos separados à temperatura de 5<sup>o</sup>C cada não têm, quando juntos, a sua temperatura elevada para 10<sup>o</sup>C).

Segundo Fullbrook (2002), diferentemente de ordens de medida caracterizadas pela aditividade (como uma ordem de medidas de massa), ordens de medidas de valor de troca possuem uma estrutura booleana. Isso significa que, tal como, por exemplo, uma ordem de medidas de probabilidade, uma ordem de valores de troca pode ser representada pelo algarismo 1, e suas partes por números reais entre zero e um. Quando ordens de medida assim têm um aumento em seu número de partes, a consequência, portanto (salvo no caso em que o valor das partes adicionadas seja zero) é uma redução do valor de uma, ao menos, das partes antes existentes.

O padrão algébrico apropriado a uma ordem de medidas não é arbitrariamente escolhido, mas, sim, definido pelas características daquilo que se mede. A aditividade é uma característica empiricamente verificável da massa dos corpos, assim como uma ordem de probabilidades de fato se altera, à maneira booleana, com o acréscimo de um elemento não nulo (isto é, cuja probabilidade é superior a zero). Que razões há, então, para afirmar que uma ordem de medidas de valor de troca possui uma estrutura booleana?<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Essa e as considerações subseqüentes sobre o valor de troca se baseiam em Fullbrook (2002).

<sup>6</sup> Ao apresentar os argumentos expostos a seguir, Fullbrook (2002) se propõe a corrigir um erro dos economistas neoclássicos, que, segundo ele, inadvertidamente imputam a ordens de medida de valor de

O argumento de Fullbrook (2002) a esse respeito pode ser resumido da seguinte maneira. Parte-se da constatação de que o valor de troca de um bem A é variável em função do restante das mercadorias que compõem um sistema de troca ou de mercado, isto é, do total dos bens disponíveis para a troca por um dado conjunto de agentes. Essa variabilidade é uma característica verificável em mercados. Por exemplo, embora possamos nos referir, em dado momento, ao valor de troca de uma maçã como sendo igual ao de duas laranjas, a verdade é que, a não ser em um mercado no qual essas sejam as únicas mercadorias disponíveis, o valor de troca da maçã não é, em geral, determinado apenas pelo valor de troca da laranja. Mesmo, pois, que o valor de troca de uma mercadoria A (a maçã) seja expresso como uma função do valor de troca de uma mercadoria B (a laranja), esse valor é de fato uma função do valor de muitas outras e, no limite, de todas as demais mercadorias (C, D, E, ... n). Um aumento da oferta de banana, por exemplo, pode influenciar a demanda de maneira a modificar o valor de troca da maçã em relação à laranja.

A interdependência dos valores de troca dos bens pertencentes a um mesmo sistema de troca significa que, no caso do valor de troca, é a partir do todo que o valor de cada unidade é determinado, e não o contrário (FULLBROOK, 2002, p.11). Torna-se evidente, com isso, a diferença estrutural entre uma ordem de medidas de valor de troca e outras (euclidianas) caracterizadas pela aditividade, em que o valor de cada unidade é independente do das demais, e o valor do todo, não sendo mais do que a soma dos valores que cada unidade independentemente possui, tem o seu valor aumentado a cada vez que uma nova parte componente de valor positivo lhe é acrescida.

Outra razão para atribuir a uma ordem de medidas de valor de troca uma estrutura diferente da euclideana é a seguinte. Supondo-se que uma mercadoria somente seja trocável por mercadorias de outros gêneros, segue-se daí que o valor agregado das mercadorias pertencentes a um certo gênero não pode ser superior à metade do valor do todo. Bens do mesmo gênero não podem ter valor de troca superior ao valor de troca total dos demais bens porque isso significaria que os primeiros não são, em conjunto, trocáveis, e, portanto, não têm valor de troca algum (FULLBROOK, 2002, p. 11). Essa constatação é importante devido a uma implicação, a saber, a de que o aumento da quantidade de mercadorias de um certo gênero não pode ocorrer indefinidamente sem que o valor de troca de cada mercadoria desse gênero isoladamente considerada diminua, algo que é empiricamente confirmado pela diminuição de demanda que costuma se seguir a um aumento da quantidade disponível de mercadorias de um mesmo gênero.

Por fim, atribuir a aditividade característica das estruturas euclidianas a uma ordem de medidas de valor de troca torna impossível explicar o efeito inflacionário decorrente do aumento da quantidade de moeda circulante (FULLBROOK, 2002, p. 11-12). Assim como o incremento de um corpo ao todo não altera a massa dos demais corpos individualmente considerados, o incremento de novas unidades monetárias não poderia reduzir o valor de troca das unidades existentes anteriormente.

---

troca uma estrutura euclideana. Mais recentemente, Fullbrook (2014) acusou o aclamado livro de Piketty sobre a desigualdade (PIKETTY, 2014) de incorrer no mesmo erro.

O fato de o valor das partes ser determinado em função do todo, e não o contrário, bem como o de o valor de cada parte não se manter inalterado, mas, ao invés disso, reduzir-se com o acréscimo de novas partes com valor positivo torna apropriado o uso da álgebra booleana para representar a ordem de medida do valor de troca. Assim como o todo de um espaço de probabilidade pode ser invariavelmente representado por 1, e a medida de probabilidade dos eventos que o compõem por números reais entre 0 e 1, o valor de troca agregado dos bens de um mercado também pode ter uma representação invariável. Não há sentido em dizer que esse valor de troca agregado aumentou ou diminuiu, simplesmente porque não há termo de comparação, isto é, não há nada com o que o todo possa ser trocado. Tal qual em uma ordem de probabilidade, o valor de troca das mercadorias individualmente consideradas é representável por números entre 0 e 1, de modo que um eventual aumento do número de mercadorias trará consigo uma redução do valor de uma, ao menos, das mercadorias mais antigas.

## Implicações para o princípio da diferença

Suponhamos que o bem primário da riqueza seja entendido em termos de valor de troca, isto é, que a riqueza de cada cidadão seja mensurada, para fins de aplicação do princípio da diferença, pelo seu valor de troca. O que a tese de Fullbrook (2002) sobre a estrutura booleana das ordens de medida do valor de troca tem a ensinar sobre a aplicação do princípio em questão?

A conclusão aparentemente irresistível é a de que, concebido como princípio sobre a distribuição baseada no valor de troca, o princípio da diferença impõe uma estrita igualdade ou (caso uma estrita igualdade não seja factível) a menor desigualdade possível. Para entender por quê, imagine uma sociedade constituída por duas classes de cidadãos igualmente numerosas, A e B, cujos bens possuam valor de troca representável por 0,7 e 0,3, respectivamente. A fim de atender ao princípio da diferença, as instituições da sociedade em questão devem ser reformadas para elevar ao máximo possível a vantagem dos cidadãos em pior situação (presentemente, os cidadãos da classe B). Não é difícil demonstrar que isso se obtém quando os valores de troca dos bens de cada classe de cidadãos chegarem o mais próximo possível de 0,5.

Imagine que seja possível elevar o valor de troca dos bens dos cidadãos da classe B para 0,5, ou para algo próximo disso. Abrir mão de uma distribuição assim por outra na qual a vantagem dos cidadãos da classe B seja menor viola o princípio da diferença, porque não maximiza a vantagem desses cidadãos. Por outro lado, preferir uma distribuição igual ou quase igual por outra na qual o valor de troca dos cidadãos da classe B alcance um patamar acima de 0,5 também contraria o princípio da diferença. Elevar o valor de troca dos bens da classe B para um patamar acima de 0,5 implica reduzir o valor de troca dos bens pertencentes aos cidadãos da classe A para menos de 0,5, e isso, em circunstâncias nas quais uma distribuição menos desigual entre as classes é possível, contraria o princípio de maximização da vantagem dos cidadãos em pior situação (os quais passariam a ser, no caso, os cidadãos da classe A).

A conclusão enunciada acima claramente contraria, no entanto, uma *ratio* subjacente ao princípio da diferença, segundo a qual desigualdades são bem-

-vindas quando favoreçam a todos, inclusive aos cidadãos em pior situação. Ela parece decorrer inevitavelmente, não obstante, do fato, primeiro, de se conceber o princípio da diferença como princípio atinente à distribuição da riqueza, segundo, da riqueza ser medida pelo seu valor de troca e, terceiro, das características booleanas de uma ordem de medidas de valor de troca. Pondo-se de lado a primeira e a terceira premissas, pode-se então indagar agora se há alguma maneira de conceber a riqueza (que não com base no valor de troca) capaz de evitar que o princípio da diferença se reduza a um princípio de igualdade.

A resposta é afirmativa, mas parece forçar o rawlsianismo a se valer de concepções de vantagem que são estranhas, como a das capacidades e a do bem-estar. Para entender por quê, proponho o exercício de comparar dois estados distributivos, X e Y, nos quais a situação de certa classe de cidadãos, B, varia em algumas dimensões. Para começar, o valor de troca dos bens que esses cidadãos possuem em X e Y é, respectivamente, de 0,45 e 0,2. Admitindo-se que B seja a classe dos cidadãos pior situados nos dois casos, segue-se que, de acordo com o princípio da diferença (como princípio que trata a riqueza como valor de troca a fim de comparar os estados X e Y), X é preferível a Y, podendo até mesmo corresponder a um estado perfeitamente justo se uma distribuição ainda mais igualitária não for possível. Imagine, não obstante, que Y seja um estado no qual os cidadãos da classe B estejam melhor do que em X segundo outros pontos de vista – por exemplo, mais bem alimentados, com moradias mais confortáveis e mais bem protegidos contra doenças e outros infortúnios. Essa diferença é atribuível a certos incentivos à produção conferidos pelas instituições de Y, os quais, apesar de reduzir o valor de troca dos bens da classe B, contribuem para a prosperidade geral, inclusive dos cidadãos dessa classe.

A intuição por trás do princípio da diferença é, sem dúvida, a de que Y é superior a X. Lembre-se que os incentivos para o aumento da produção são citados pelo próprio Rawls como razão para tolerar a desigualdade que a aplicação do princípio da diferença alegadamente enseja (RAWLS, 1999, p. 68).<sup>7</sup> Como, no entanto, traduzir essa intuição de maneira a afirmar que a vantagem dos cidadãos da classe B é maior em Y do que em X e, portanto (não havendo outros estados de distribuição factíveis), Y é o estado requerido pelo princípio da diferença? Duas respostas possíveis são, como já anunciado, as que empregam métricas de vantagem alheias ao rawlsianismo. Pode-se dizer que a vantagem dos cidadãos em pior situação é maior em Y do que em X porque os recursos de que esses cidadãos dispõem no primeiro caso os tornam capazes de realizações (ou “funcionamentos”) valiosas (como as de se manterem nutridos e abrigados), ou, simplesmente, que a sua vantagem é maior em Y porque o bem-estar de que desfrutam nesse estado distributivo é maior do que o de X. No primeiro caso, a resposta trata a vantagem, portanto, em termos do que alguém é capaz de fazer (isto é, em termos de capacidades), enquanto que, no segundo, em termos de algo que é desfrutado (o prazer ou a satisfação de preferências) graças à posse de bens.

Se essas forem as duas únicas soluções para o problema decorrente da estrutura booleana das ordens de medidas de valor de troca, a conclusão é a de que o

<sup>7</sup> Os incentivos para que os cidadãos explorem seus talentos da maneira socialmente mais útil possível são também o ponto central da crítica de Cohen (2008) ao rawlsianismo.

rawlsianismo está fadado ou a aceitar o princípio da diferença como princípio de igualdade ou a conceber a riqueza em termos de alguma métrica de vantagem costumeiramente tida como rival da métrica dos bens primários, a saber, a das capacidades, de Sen, ou a do bem-estar, relacionada ao utilitarismo. É uma questão aberta, contudo, a de saber de qual das inúmeras versões possíveis para as métricas das capacidades e do bem-estar o rawlsianismo teria de se valer. Ao eleger uma dessas versões, poder-se-ia tentar evitar que a aplicação do princípio da diferença sofra de certos inconvenientes usualmente atribuídos às métricas rivais, como a excessiva sensibilidade às contingências naturais (RAWLS, 1996, p. 184; POGGE, 2010), no caso da métrica das capacidades, e a irresponsabilização dos cidadãos por suas escolhas (RAWLS, 1996, p. 189-190), no caso da métrica do bem-estar ou welfarista.

Antes de encerrar, entretanto, gostaria de considerar uma possível solução recursista (isto é, estranha às métricas das capacidades e do bem-estar) para o problema da estrutura booleana das ordens de medidas de valor de troca. Retornando à hipótese de dois estados de distribuição X e Y nos quais o valor de troca dos bens dos cidadãos da classe B (em pior situação) sejam, respectivamente, 0,45 e 0,2, imagine agora que, ao invés do valor de troca dos bens desses cidadãos em relação ao total dos bens comercializáveis em X e Y, queiramos representar esse valor em relação aos bens que os cidadãos da classe B possuiriam no estado de distribuição alternativo, isto é, o valor de troca dos bens dos cidadãos da classe B em X em relação aos bens desses cidadãos em Y. Valendo-nos dessa estratégia, poderíamos chegar à conclusão de que a vantagem dos cidadãos em pior situação (concebida como valor de troca) é maior em Y do que em X, já que os bens dos cidadãos da classe B em X não poderiam ser trocados pelos bens de que esses mesmos cidadãos dispõem em Y.

Uma dificuldade da solução recém cogitada, porém, é que o valor de troca de um bem varia com as circunstâncias. Quando se trata, assim, de cotejar os valores de troca de diferentes bens sob circunstâncias distintas (os bens que os cidadãos da classe B possuem em X e Y), é preciso definir quais parâmetros de troca (os do estado de distribuição X ou Y) serão empregados. Por exemplo, se as circunstâncias de Y são de molde a desencorajar o uso do automóvel (grande densidade populacional nos aglomerados urbanos, acompanhada de políticas públicas de incentivo ao uso de outros meios de transporte, como ônibus e bicicletas), o valor de troca de um automóvel em Y pode ser consideravelmente maior do que em X. Como responder, então, ao fato de a renda dos cidadãos em pior situação ser, de um modo geral, insuficiente para a compra de um carro em Y, mas não em X?<sup>8</sup> Ao comparar a riqueza e a renda dos cidadãos em pior situação em X e Y, deve-se considerar o valor de troca que o automóvel possui no primeiro ou no segundo desses dois estados distributivos?<sup>9</sup>

<sup>8</sup> A resposta segundo a qual um carro em X deve ser considerado pelo valor de troca que tem em X e um carro em Y pelo valor de troca que tem em Y é insuficiente porque, em tal hipótese, o que importará, em última instância, será sempre o valor de troca dos bens dos cidadãos em pior situação em relação à totalidade dos bens comercializáveis nas circunstâncias em que esses cidadãos se encontram (um valor entre 0 e 1). As instituições que maximizam a vantagem dos cidadãos em pior situação (admitidas duas classes de cidadãos, A e B, igualmente numerosas) serão então as que elevem o valor de troca dos bens desses cidadãos a 0,5 ou o mais próximo possível disso.

<sup>9</sup> Não se escapa do problema ao reduzir a riqueza dos cidadãos em pior situação ao dinheiro, porque,

A dificuldade a que se refere o parágrafo anterior talvez não faça mais do que escancarar o quão impróprio é mensurar a vantagem dos cidadãos de uma maneira inteiramente alheia às capacidades e ao bem-estar. Pois suponha que os estados de distribuição X e Y que a pergunta do fim do parágrafo tem em vista sejam, respectivamente, um estado de coisas atual e outro hipotético, e que decidamos ter como base os valores de troca atuais, atribuindo, em consequência, maior relevância ao fato de a riqueza dos cidadãos em pior situação nas circunstâncias de Y não ser suficiente para a compra de um automóvel (relevância maior do que esse mesmo fato teria se o valor de troca considerado fosse o dos automóveis em Y). O que parece inapropriado em tal decisão é que com ela desconsideramos as preferências dos cidadãos pior situados em Y por outros meios de transporte (uma causa para que os automóveis tenham se tornado mais raros e, em consequência, para que o seu valor de troca em relação a outros bens tenha aumentado), bem como o fato de que, beneficiados por políticas públicas de desincentivo ao uso do automóvel, esses mesmos cidadãos, embora desprovidos de renda suficiente para ter um carro, dispõem de capacidades de mobilidade urbana comparáveis ou até superiores às dos cidadãos de X.

A indecisão quanto aos parâmetros a usar para a comparação entre os valores de troca dos bens dos cidadãos em pior situação em diferentes circunstâncias não necessariamente torna a comparação inconclusiva e, portanto, não impede que o princípio da diferença, mesmo como princípio de distribuição da riqueza entendida como valor de troca, corrobore estados distributivos nos quais a riqueza esteja desigualmente repartida. Certos regimes institucionais podem ser tão favoráveis aos cidadãos em pior situação que a sua superioridade em relação a outros regimes seja de atestar independentemente dos parâmetros (os de um regime ou outro) sob os quais a comparação se faça. A importância de definir quais valores de troca considerar deve ser tanto maior, contudo, quanto mais distintos os estados de coisas comparados se mostrarem no que se refere a características como o estágio da técnica e as preferências dos cidadãos. Tendo isso em vista, pode-se afirmar que o problema discutido nos últimos parágrafos deve se tornar mais agudo quando se trate de empregar o princípio da diferença a fim de decidir entre as circunstâncias atuais e as de arranjos institucionais (por exemplo, socialistas) cuja instauração seja propensa a alterar substancialmente as condições da produção e as preferências dos cidadãos.<sup>10</sup>

## Uma nota sobre a versão expandida do princípio da diferença

Além da riqueza, o princípio da diferença também se aplica à distribuição de outros bens primários mencionados por Rawls, como os “poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade” e as “bases sociais do autorrespeito”. Rawls

---

como o dinheiro segue podendo comprar coisas diferentes em X e Y, seu valor de troca ainda terá de ser dado ou pelo que pode comprar em X, ou pelo que pode comprar em Y.

<sup>10</sup> A comparação entre regimes atuais e hipotéticos também esbarra na incerteza quanto aos efeitos dos segundos. Esse não é, todavia, um problema marcadamente diferente quando, ao invés do valor de troca, o que se pretende é comparar as capacidades ou o bem-estar dos cidadãos em pior situação.



diz ainda que a lista de bens primários é “flexível”, podendo incluir outros bens, como o lazer. Na sua versão “expandida” (isto é, não limitada à riqueza), o que o princípio da diferença requer é a maximização, em relação aos cidadãos em pior situação, de um certo *index* de bens.

Não é novidade que a ideia do referido *index* está fadada a se mostrar um tanto quanto indeterminada, não apenas pela dificuldade de definir pesos para os diferentes bens que o compõem, como também pelo fato de não se poder atribuir a vários desses bens um valor cardinal. Além de ensejar juízos de incomparabilidade sobre regimes institucionais (por exemplo, entre um regime A que maximiza a riqueza e um regime B que maximiza as bases sociais do autorrespeito para os cidadãos em pior situação), essa indeterminação pode ser um óbice à definição da classe dos cidadãos pior situados (fazendo restar dúvida, por exemplo, entre uma classe de cidadãos X com a menor riqueza e uma classe de cidadãos Y com menos poderes e prerrogativas de cargos).<sup>11</sup> Que a riqueza seja mais adequadamente entendida em função das capacidades ou do bem-estar a ela relacionados nada muda senão talvez tornar ainda menos precisa a ideia do *index* de bens primários.

Apesar disso, afirmar que a riqueza é uma vantagem porque e apenas à medida que ela se relacione a capacidades ou ao bem-estar é importante porque faz desaparecer o que é ao menos um dos principais focos de tensão entre a teoria de Rawls e concepções de justiça distributiva baseadas nas capacidades e no bem-estar. Outros bens primários mencionados por Rawls, como os poderes e prerrogativas de cargos e as bases sociais do autorrespeito, podem ser facilmente traduzidos como fonte de bem-estar ou capacidades (e serem valorados como tais). A contraposição entre teorias “recursistas”, como a de Rawls, e teorias de capacidades e welfaristas soa intuitiva quando se pensa nas primeiras como teorias sobre a distribuição de direitos para a produção e o consumo, e não sobre o que esses direitos de fato permitem fazer ou sobre o bem-estar que proporcionam. Ao se rejeitar, entretanto, a concepção da riqueza como valor de troca, torna-se mais fácil negar que haja uma distinção substancial entre a riqueza e os outros bens do *index* a ser maximizado, quer esses bens sejam entendidos como capacidades, quer como causadores de bem-estar.

## Conclusão

Este trabalho tratou da riqueza como bem a ser distribuído segundo o princípio da diferença de Rawls. Seguindo a tese de Fullbrook (2002) sobre a estrutura booleana das ordens de medidas de valor de troca, argumentei que a concepção de riqueza como valor de troca levanta sérias dificuldades ao projeto rawlsiano. Essas dificuldades podem ser contornadas se, ao invés de se basear no valor de troca, a vantagem proporcionada pelos bens da riqueza for entendida em termos de capacidades ou bem-estar. Ao menos no que diz respeito a Rawls, portanto, o trabalho

<sup>11</sup> Rawls espera que esse segundo caso de indeterminação seja evitado pelo fato de haver uma certa classe de cidadãos cuja vantagem se mostre inferior à das demais classes em relação a qualquer dos bens que fazem parte do *index* (RAWLS, 1999, p. 80). Essa expectativa é tanto mais otimista, contudo, quanto mais partido tirarmos da ideia de flexibilidade da lista de bens primários a fim de diversificar os bens cuja distribuição está sujeita ao princípio da diferença.

acaba pondo em xeque a ideia de uma teoria recursista cuja métrica de vantagem seja qualitativamente distinta das de teorias sobre capacidades e welfaristas.

## Referências bibliográficas

BRIGHOUSE, Harry; ROBEYNS, Ingrid (Coords.). *Measuring justice: Primary goods and capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

COHEN, G. A. *Rescuing justice and equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

DWORKIN, Ronald. *Sovereign virtue: The theory and practice of equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

FULLBROOK, Edward. *An intersubjective theory of value*. Disponível em: <http://www.paecon.net/Fullbrook/IntersubjectiveTheoryofValue.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. Capital and capital: The second most fundamental confusion. *Real-World Economics Review*, v. 69, n. 7, 2014, p. 149-160.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad. (Coords.). *Property-owning democracy: Rawls and beyond*. Malden: Blackwell, 2012.

PARFIT, Derek. Equality and priority. *Ratio (new series)*, v. 10, 1997, p. 202-221.

POGGE, Thomas. A critique of the capability approach. In: BRIGHOUSE, Harry; ROBEYNS, Ingrid (Coords.). *Measuring justice: Primary goods and capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, cap. 2.

RAWLS, John. *Political liberalism*. Nova York: Columbia University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *A theory of justice*. 2. ed. Cambridge: Belknap Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Justice as fairness: A restatement*. Cambridge: Belknap Press, 2001.

WILLIAMS, Andrew. Linguistic protectionism. In: GOSSERIES, Axel; VANDERBORGHT, Yannick (Coords.). *Arguing about justice: Essays for Philippe Van Parijs*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2011, p. 395-402.

---

### Sobre o autor

Doutor em Direito pela UFRGS. Professor Adjunto na Faculdade de Direito da UFMG.

E-mail: leandrozanitelli@gmail.com

Recebido em 5/11/2018

Aprovado em 5/3/2019

### Como referenciar esse artigo

ZANITELLI, Leandro Martins. Riqueza como valor de troca e o princípio da diferença de Rawls. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 182-193, jan.-jun. 2019.

# A universalidade dos direitos humanos sob a ótica da Lei Natural de John Finnis

The universality of human rights from the standpoint of the John Finnis's Natural Law

## RESUMO

Os direitos humanos passaram por um processo de crescente positivação internacional ao longo do século XX, por meio de tratados internacionais, em busca da garantia da dignidade humana. Todavia, alguns Estados negam a pretensa universalidade destes direitos, sob a alegação de que se trata de uma visão ocidental de direitos humanos, que não respeita a pluralidade de concepções de vida digna. O objetivo deste trabalho foi demonstrar como a teoria de John Finnis responde a este questionamento, a partir de sua teoria de Lei Natural, que tem como tese a existência de uma lei cuja normatividade independe de autoridade política ou do estabelecimento de uma lei positiva. A questão que se pretendeu responder foi: considerando que a definição de vida digna depende de aspectos concretos, como é possível fundamentar filosoficamente os direitos humanos em termos universais? Trata-se de pesquisa com abordagem qualitativa, que se utilizou de pesquisa bibliográfica e documental. Como principal resultado, concluiu-se que a teoria de Finnis traz elementos substanciais para compreender os direitos humanos como os direitos básicos necessários, para que todo ser humano possa viver com dignidade.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos. Lei Natural. John Finnis.

## ABSTRACT

Human rights have undergone a process of growing international positivism throughout the twentieth century, through international treaties, in search of the guarantee of human dignity. However, some States deny the alleged universality of these rights, on the grounds that it is a Western view of human rights, which does not respect the plurality of conceptions of dignified life. The objective of this

---

\* Doutor e professor da UFESSPA.

work was to demonstrate how John Finnis's theory responds to this question, based on his theory of Natural Law, which has as its thesis the existence of a law whose normativity is independent of political authority or the establishment of a positive law. The question that was intended to be answered was: considering that the definition of a decent life depends on concrete aspects, how can one philosophically base human rights in universal terms? It is a research with a qualitative approach, which used bibliographical and documentary research. As a main result, it was concluded that Finnis' theory brings substantial elements to understand human rights as the basic rights needed, so that every human being can live with dignity.

**Keywords:** Human Rights. Natural Law. John Finnis.

## Introdução

Os direitos humanos previstos em documentos internacionais estão intimamente ligados à ideia de universalidade, no sentido de que todo ser humano é possuidor de um conjunto básico de direitos simplesmente por ser humano.

Nesse passo, houve um processo de positivação destes direitos, ocorrido ao longo do século XX, que tornou difícil negar a importância destes direitos, fundamentados na dignidade humana (MONSALVE; ROMÁN, 2009). Acontece que este fenômeno conduziu ao raciocínio que após a sua positivação, o problema a ser enfrentado atualmente é o da sua proteção e não o da justificação (BOBBIO, 1992).

Ao se ignorar a questão da fundamentação dos direitos humanos não se consegue responder às principais críticas feitas a sua universalidade, em especial, quando exsurtem problemas decorrentes da interpretação e aplicação dos tratados internacionais. A título de ilustração, um óbice à proteção dos direitos humanos é o argumento filosófico, que se baseia na existência de diversas percepções valorativas do mundo e entende que a forma como os estes direitos foram desenvolvidos, especialmente no ocidente, funda-se na visão antropocêntrica do mundo com cunho ideológico liberal (RAMOS, 2012).

Ou seja, há a alegação de que tais direitos não são universais, por se tratar de uma visão ocidental de direitos humanos, que não respeita a pluralidade de concepções de vida digna. Este pensamento faz sentido ao se constatar que a ideia de bem viver depende de uma série de fatores concretos, como acesso à educação, ao trabalho, à alimentação, à participação na vida política da sociedade, que irão variar se o indivíduo for brasileiro, francês, idoso, criança, homem, mulher.

Se direitos humanos são universais, é porque eles são intrínsecos ao ser humano em qualquer tempo e lugar, sem depender do reconhecimento político de nenhuma autoridade. Mas ao mesmo tempo, como harmonizar esta ideia de universalidade com o fato de que o conceito de vida digna deve ser definido em termos particulares.

A partir deste quadro, a questão que se pretende responder é: considerando que a definição de vida digna depende de aspectos concretos, como é possível fundamentar filosoficamente os direitos humanos em termos universais?

O objetivo deste trabalho é demonstrar como a teoria de John Finnis (2011a; 2011b; 2011c) responde a este questionamento, a partir de sua teoria de Lei Natural, que tem como argumento central a existência de uma lei cuja normatividade independe de autoridade política ou do estabelecimento de uma lei positiva.

Trata-se de pesquisa com abordagem qualitativa de natureza teórica, que se utilizou das técnicas metodológicas de pesquisa bibliográfica e documental.

Para responder à questão-problema e alcançar o objetivo da pesquisa, o artigo foi estruturado em 3 partes, após esta seção introdutória. No primeiro capítulo estão algumas críticas à universalidade dos direitos humanos, para na seção seguinte apresentar o pensamento sobre a Lei Natural de John Finnis (2011a; 2011b; 2011c). No terceiro capítulo está a fundamentação dos direitos humanos, para, em seguida, tecer as considerações finais.

Espera-se que, apesar das limitações, o trabalho contribua para o debate sobre o papel que os direitos humanos possuem na proteção do ser humano.

## **As objeções ao universalismo dos direitos humanos**

A ideia de que o ser humano enquanto tal tem direitos que ninguém pode lhe subtrair e que nem ele pode alienar nasceu como teoria filosófica, posteriormente acolhida pelo legislador, fazendo com que a garantia destes direitos depende da vontade política do estado, seguida por um movimento de internacionalização, que ganhou força em 1948 com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) (BOBBIO, 1992, p. 28-30).

Com a positivação de direitos humanos no plano internacional estaria resolvido o problema da fundamentação, pois há um documento político que atesta a existência destes direitos.

Ocorre que, ao analisar o processo de aprovação da DUDH pela Organização das Nações Unidas em 1948, Clavero (2014, p. 23, 30) explica que a própria universalidade deste instrumento foi questionada, a ponto do australiano Herbert V. Evatt, Presidente da Assembleia que discutia a aprovação desta Declaração, ter afirmado que se tratava de uma convenção que não obriga os Estados a observarem os direitos humanos.

Se direitos humanos forem compreendidos como um conjunto de direitos a que todo ser humano faz jus, pelo simples fato de ostentar a condição de ser humano, nem a DUDH nem os países que contribuíram para sua elaboração compartilhavam de um entendimento semelhante, a ponto de alguns terem mantido colônias sob seu domínio, outros viviam em ambiente de ditadura e/ou legitimaram práticas como o trabalho forçado (CLAVERO, 2014, p. 35-36).

O contexto de aprovação da DUDH também corrobora alguns questionamentos sobre a universalidade dos direitos humanos, tendo em vista que foi aprovada por 48 e contou com 8 abstenções – o que dificilmente poderia lhe conferir o adjetivo de “universal”, no sentido de todos os Estados do mundo a endossarem ou terem colaborado com a sua confecção.

Para completar o quadro, alguns países adotaram a missão de proteger os direitos humanos, legitimando o uso da força e o direito de ingerência em outros países, que não compartilhavam dos mesmos valores, mesmo que na utilização

do poderio bélico aqueles primeiros adotassem práticas que violavam direitos humanos (TODOROV, 2012).

Em outras palavras, o discurso de direitos humanos universais serviu, em alguns momentos, para legitimar guerras, que possuíam outros interesses geopolíticos velados (WALLERSTEIN, 2007).

A uniformidade na interpretação dos dispositivos contidos nos diplomas internacionais é outra fonte de debate, como se houvesse uma única percepção valorativa do mundo ou como se todas as culturas fossem semelhantes. Por exemplo, determinados direitos, como o direito de propriedade, têm contornos diferenciados em sociedades que não possuem características burguesas ocidentais ou que adotam regime de produção de bens distinto do capitalista ou de economia de mercado (CERQUEIRA, 2006, p. 329).

Para Monsalve e Román (2009, p. 42) existem, pelo menos, três contradições que rodeiam o significado e o alcance da dignidade humana, formuladas da seguinte maneira: a tensão entre seu caráter natural e seu caráter político; a segunda é a contradição entre seu caráter abstrato e seu caráter concreto; e, por último, existe um problema entre seu caráter universal e seu caráter particular.

Em linhas gerais, todas as tensões estão relacionadas e envolvem a possibilidade de definir a dignidade humana em termos gerais e abstratos, intrínseca a todo ser humano, como algo natural aos indivíduos – mas sem conteúdo prático ou concreto. Ou por outro lado, conceber a dignidade humana de maneira concreta, definida politicamente e de forma particular, dependendo de uma miríade de fatores locais e culturais (MONSALVE; ROMÁN, 2009, p. 43-46).

As diferenças culturais diversas que existem nos diversos países do mundo ensejam a compreensão de que não há uma moral universal suficientemente forte para compor uma forma jurídica que possa ser aplicada como intervenção internacional a práticas culturais locais, por mais exóticas que sejam (DRAWIN, 2017, p. 398).

Nesse passo, a reiteração da universalidade dos direitos humanos em tratados internacionais não é suficiente para superar os problemas decorrentes da interpretação e aplicação dos tratados internacionais (RAMOS, 2012).

Ao lado do problema filosófico de fundamentação dos direitos humanos, constata-se falta de adesão em alguns documentos internacionais por parte de diversos Estados como objeção ao universalismo, que pode ser acompanhada da falta de engajamento prático, quando a adesão ocorre apenas para fins publicitários (RAMOS, 2012).

É difícil ignorar a força destas proposições, sendo possível concluir que a universalidade dos direitos humanos é contestada por uma série de argumentos. Um óbice gerado a partir da rejeição da universalidade dos direitos humanos decorre do pensamento de que certas práticas, como escravidão, estupro, dentre outras violências, seriam legítimas, pois cada povo tem sua própria cultura e não podem ou deveriam ser questionados por um único critério valorativo, como acontece que a ideia de direitos humanos universais.

No entanto, a universalidade, enquanto atributo dos direitos humanos, endossa a defesa de que todo ser humano é dotado de alguns direitos, sem os quais não consegue ter uma vida digna. Ainda que existam grandes diferenças entre o que se concebe por justiça, direito, ser humano, dentre outros conceitos, é pos-

sível afirmar que várias sociedades possuem discussões acerca desses temas e das suas implicações.

Mas se vida digna é um conceito que depende de aspectos concretos, como é possível alegar que todo ser humano é titular de direitos básicos, independentemente de atos políticos ou legislativos?

Para Killander (2010) é importante adotar a interpretação mais favorável ao ser humano, de forma extensiva, para garantir a mais abrangente proteção dos direitos humanos. A resposta reside numa corrente de pensamento do Direito, conhecida como escola do direito natural, em sua versão contemporânea, influenciada pelo pensamento de Aquino e apresentado por John Finnis (2011a; 2011b; 2011c).

## **A Lei Natural de John Finnis**

A tese do direito natural é a da existência, racionalmente cognoscível, de uma lei cuja normatividade independe de autoridade política, com o Direito tendo como finalidade a Justiça, qualificando condutas como moralmente justas ou injustas (SOUZA; PINHEIRO, 2017, p. 179).

O pensamento grego clássico é tido como a origem do direito natural, que entendia que a ordem do mundo ou a natureza das coisas, que existe independentemente da vontade humana, serviria de critério (superior) de validade para analisar a ordem humana (BOBBIO, 1986).

Este entendimento, da existência de um direito constituído por princípios advindos de uma entidade metafísica, propagou-se durante a Idade Média, que adotou uma concepção lastreada na vontade de Deus, por influência do pensamento cristão, cujo maior expoente foi Tomás de Aquino (SABADELL, 2002).

Mantém-se a ideia de que o ordenamento jurídico deve se adequar ao direito natural para ser legítimo. Este direito permite analisar moralmente o comportamento humano, servindo como critério de julgamento, com fulcro numa lei permanente e imutável.

Posteriormente, com o avanço científico e desenvolvimento econômico a partir do séc. XVI, o mundo ocidental passa no século seguinte por um período conhecido como Iluminismo, que rejeita a vontade de Deus como fundamento do direito natural e atribui à razão humana a base deste direito, exurgindo uma nova escola de direito natural, numa concepção antropológica (SABADELL, 2002).

Segundo Bobbio (1986, p. 15-17), quando se fala em "escola", não há propriamente unidade quanto ao conteúdo ou a algum princípio ontológico que unifique os autores, mas sim quanto ao método: por meio de um método racional, é construída uma ética capaz de garantir a universalidade dos princípios da conduta humana.

Apesar do direito natural ser associado a pensadores da Idade Clássica, o seu desenvolvimento no século XVII e XVIII, com autores como Kant e Locke, conduziu a um movimento de criação de codificações, que estabeleceu as bases para atitudes de maior reverência para com as leis estabelecidas e do chamado positivismo jurídico, com a conseqüente redução do espaço para argumentos que recorriam à autoridade divina ou à metafísica para justificar a ação humana (BOBBIO, 1986).

Com o movimento de posituação das leis em Códigos, não se tornou mais necessário recorrer a esta ordem superior, o que tornou o direito autônomo em relação à sua finalidade, a Justiça, pois o seu fundamento de validade é interno, con-

siderando fatores como procedimento de elaboração das normas, autoridade de onde emanou o ato normativo ou hierarquia de normas positivadas. O direito é a manifestação da vontade do legislador, mutável e restrita a um determinado território. Um bom exemplo desse movimento no séc. XX foi a construção de uma teoria do direito, adjetivada de pura, para separar o direito de juízos morais, religiosos ou de qualquer outra matriz ideológica estranha ao direito positivo (KELSEN, 1998).

Após a 2ª Guerra Mundial, em que crimes foram praticados legitimados por uma ordem jurídica positiva, mas moralmente injustas, constatou-se a necessidade de se repensar o direito.

Mais do que isso, é preciso conceber uma forma de reconhecer a igualdade moral entre as pessoas, para evitar certas violações de direito, em que um indivíduo afirma ser mais importante do que outro, e ser sensível aos projetos de vida e planos individuais (KYMLICKA, 2006).

Neste contexto está inserida a obra de Finnis (2011a), *Lei natural e direitos naturais*, com a finalidade de identificar os bens humanos básicos; analisar a razoabilidade prática que os efetiva na ação humana; e explicar a epistemologia adequada à compreensão do Direito (PINHEIRO; SOUZA, 2016, p. 71).

Uma teoria sólida de lei natural é aquela que empreende uma crítica do ponto de vista prático, a fim de distinguir o despropositado do praticamente razoável, e, assim, diferenciar o que é realmente importante daquilo que não é importante, sendo capaz de identificar condições e princípios de mentalidade prática, de bem e de ordem entre os pessoas e na conduta individual (FINNIS, 2011a, p. 18).

A lei natural se refere a padrões de escolha correta, que são normativos porque são verdadeiros (e que escolher de outra maneira que não de acordo com eles é irracional), prévios a qualquer posicionamento por decisão individual ou escolha do grupo ou convenção, superiores a leis e convenções positivas, servindo de critério de validade do direito positivo (FINNIS, 2011b, p. 200).

Nesse sentido, a lei natural corresponde a um conjunto de princípios que ordena a vida humana, da qual derivam (ou a partir da qual se justificam) direitos naturais (FINNIS, 2011b, p. 207). Estas normas estão em conformidade com os requisitos mais exigentes da razão crítica e são objetivas, no sentido de que uma pessoa que não as aceita como está errada, e cuja aderência tende a promover o florescimento humano (FINNIS, 2011b, p. 200-201).

Ao determinar os requisitos de bem público, legisladores e outros governantes (incluindo eleitores) têm direito de impor como requisitos apenas os princípios práticos que são acessíveis a todas as pessoas, independentemente das suas crenças religiosas atuais ou práticas culturais. Princípios que são naturais apenas e tão-somente porque são racionais e acessíveis aos seres cuja natureza inclua capacidades racionais (FINNIS, 2011c, p. 258-259). Nesse passo, o direito natural coexiste com o direito positivo (FREITAS, 2014).

Este conjunto de princípios práticos básicos indicam as formas básicas de florescimento humano como bens a serem realizados e que são, de algum modo, usados por todos que consideram o que fazer; e um conjunto de requisitos metodológicos básicos de razoabilidade (que em si é uma das formas básicas do florescimento humano) que distinguem pensamentos razoáveis dos incorretos e que fornecem critérios para distinguir entre atos razoáveis e irrazoáveis (ou seja, entre ações moralmente corretas ou erradas) (FINNIS, 2011a, p. 23). Desta forma, a lei



passa a receber a alçada de um código moral calcado em ações moralmente relevantes (FREITAS, 2016, p. 221).

Na ciência do Direito, que tem por objeto ações e discursos práticos dos homens, que só podem ser compreendidos pelos fins a que se destinam, sendo que a noção de “prático” em Finnis está ligada com a ação e à decisão que a antecede ou dito de outra forma, é uma razão ligada ao processo deliberativo antes do ser humano agir (PINHEIRO; SOUZA, 2016, p. 71-72).

Assim, é possível fundamentar os direitos humanos na lei natural e na razão prática, a partir dos bens humanos básicos.

## **Direitos humanos e direitos naturais**

Para compreender como o direito natural pode responder à questão central da universalidade de direitos humanos, sem incidir num nível abstrato, carente de conteúdo, é preciso compreender os bens humanos básicos. Estes bens são aqueles imprescindíveis ao florescimento humano, que podem ser associados com a dignidade humana como bens mínimos indispensáveis para que todo ser humano possa ter uma vida digna.

Para identificar estes bens, Dandois (2014, p. 43) explica que Finnis observou a existência de um conjunto de indicações sobre atividades e orientações valiosas para cada pessoa. Assim, por exemplo, todas as sociedades mostram uma preocupação com o valor da vida, manifesta na proibição de matar outros seres humanos e na proteção da procriação no âmbito de uma relação com certo grau de estabilidade (FINNIS, 2011a, p. 83), o que destaca a existência destes bens de forma objetiva.

Não é necessário recorrer a qualquer artifício moral para justificar a imprescindibilidade destes bens, pois estão presentes em qualquer consideração de boas razões para a ação e qualquer descrição completa da conduta humana, sendo indispensáveis para se ponderar sobre juízos morais (DAOU; DIAS, 2017, p. 42). São valores que não são instrumentos para alcançar outros bens e nem derivam de nenhum outro valor.

Os bens humanos básicos servem de critérios de avaliação da ação, são autoevidentes e tornam a ação compreensível e razoável, sendo aspectos essenciais do bem-estar humano. Inspirado em Aquinas, Finnis (2011a, p. 86-90) elenca 7 bens básicos: conhecimento; a vida; o jogo ou entretenimento; a experiência estética; a sociabilidade; a razoabilidade prática; e a religião.

A vida é expressa no instinto de sobrevivência, abrangendo todos os aspectos atinentes à autopreservação, como saúde, bem-estar e, de certo modo, a procriação. O conhecimento é desejado por si só, independentemente de seus benefícios instrumentais (FINNIS, 2011a, p. 87).

O jogo ou entretenimento é a satisfação que se retira do divertimento, quer seja ou não recreativo, solitário, social, intelectual, físico, preestabelecido, informal, convencional ou ocasional (ALMEIDA, 2016, p. 139).

Quanto à experiência estética, apesar de sua relação com o jogo, não depende de uma ação do agente, podendo derivar simplesmente da contemplação da natureza (PINHEIRO; SOUZA, 2016, p. 79). O quinto bem é a sociabilidade, que abrange desde o mínimo de paz e harmonia entre as pessoas, até a amizade ge-

nuína como um fim, sem reduzi-la a um relacionamento instrumental para alcançar outra finalidade (FINNIS, 2011a, p. 88).

Em sexto lugar, a razoabilidade prática consiste na capacidade das pessoas poderem autodeterminar as suas ações, estilo de vida e até carácter. Implica em usar a própria inteligência para refletir de forma eficaz sobre como escolher suas ações (FINNIS, 2011a, p. 88-89).

Por último, a religião é apresentando num sentido próprio, que não se confunde com uma organização religiosa ou que dependa de algum tipo de crença específica, podendo ser aplicada a todas as sociedades e pessoas, incluindo ateus. Trata-se da existência de indagações metafísicas em relação à ordem das coisas (FINNIS, 2011a, p. 89-90).

Esses bens são independentes uns dos outros; não podem ser reduzidos uns aos outros, tampouco objetivamente hierarquizados, porque todos esses bens são fundamentais e essenciais ao pleno florescimento humano. A priorização dos bens depende do raciocínio prático, da deliberação prudencial (FINNIS, 2011a).

Isto pode ser explicado considerando os bens antes da adoção de um plano de vida e após certas escolhas. Por exemplo, num nível abstrato (pré-moral), os bens humanos são incomensuráveis, pois não podem ser medidos e nem comparados um com o outro. A vida é tão importante quanto o conhecimento e o jogo.

Todavia, ao se considerar um indivíduo que vai decidir como viver sua vida, por meio de um raciocínio prático, o jogo pode ser mais importante do que o conhecimento ou vice-versa. Estas escolhas, de que bens serão mais ou menos valorizados, dependem do que cada pessoa, concretamente, entende ser mais ou menos importante/útil para si.

Estes bens dão forma e conteúdo ao que se entende por dignidade humana e, por consequência, justificam a inviolabilidade de direitos que protegem tais bens, como direitos humanos (FINNIS, 2011b, p 209-210). Desse modo, pode-se investigar em que medida a dignidade da pessoa humana é protegida e que direitos lhe cabem por natureza.

Se os bens básicos servem de critérios de avaliação da ação e tornam a ação compreensível, a razoabilidade prática deve ser compatível com estes bens. Assim, Finnis (2011a) explica que tendo os bens humanos como norte, os compromissos e ações devem ser restritos para salvaguardá-los, tornando exigências da razão prática que as pessoas adotem um plano de vida coerente, busquem aqueles bens quando possível e se comprometam em executar seus objetivos.

Em seguida, não se deve tentar hierarquizar estes bens, já que todos têm seu valor e não se deve tentar impedir que outras pessoas tenham acesso a estes bens. Do mesmo modo, não se deve discriminar arbitrariamente entre as pessoas. Com efeito, é exigido certo nível de desprendimento, para evitar o fanatismo.

É importante que nas decisões haja um juízo de eficiência em algum nível, para considerar as deliberações em face das consequências, mas sem focar totalmente nos resultados, tendo bom senso. Nesse passo, deve-se contribuir materialmente para o bem comum da sociedade e agir demonstrando respeito por todos os valores básicos em qualquer ato. Por último, deve-se seguir a própria consciência, sem transferir para terceiros esta possibilidade, por se consequência da autoconstituição do ser pensante racional. Por conseguinte, desrespeitar tais exigências é irracional (FINNIS, 2011a).

Nessa linha de raciocínio, direitos humanos derivam da lei natural e da razão prática, pois protegem o ser humano, em aspectos essenciais de sua vida, independentemente de etnia, idade, gênero, local de nascimento ou de residência e visão política. Logo, são universais, mas as prestações específicas podem variar conforme a época, lugar ou a configuração política estatal ou da sociedade civil.

As pessoas são condicionadas pelos costumes, valores, leis, religião, que são aspectos locais. Todos os seres humanos nasceram num influxo cultural, o que leva a reconhecer que os bens humanos básicos universais estão enraizados em fatores locais e os indivíduos irão privilegiar, no plano concreto, o que consideram mais importante.

Ao se conjugar o aspecto universal com questões práticas se torna possível avançar para além das tensões sobre dignidade humana que Monsalve e Román (2009) apresentam. As pessoas podem questionar as leis positivadas que atentem contra os bens básicos e os limites de atuação do Estado, fundamentando os direitos humanos em um exercício racional de boas razões, a partir da Lei Natural (DAOU; DIAS, 2017). Ou dito de outra forma, se os direitos humanos são um conjunto de direitos que protegem os bens básicos, eles servem de fundamento para o direito positivo (e não o contrário).

Até porque, muitas vezes a alegação de violação de direitos humanos traz consigo, constantemente, a busca pela modificação de seu ordenamento jurídico (DONNELLY, 2003).

A tese de Finnis não é imune a críticas, como afirma Almeida (2016), que demonstra que a adoção dessa teoria, por ser herdeira do pensamento cristão tomista, endossa ideias que valorizam, por exemplo, o relacionamento heterossexual e pode levar à negação de alguns direitos de liberdade sexual, incluindo de homossexuais.

Ao mesmo tempo, a discussão do direito natural lança luz sobre novas possibilidades de compreender a fundamentação dos direitos humanos e buscar meios de protegê-los.

## Conclusão

O debate sobre direitos humanos tem amadurecido a partir de novos desafios, novas perguntas e novas perspectivas. Desta forma, o presente trabalho buscou responder à indagação sobre a alegação de que os direitos humanos refletem uma visão ocidental de mundo, que não respeita a pluralidade de concepções de vida digna.

O pensamento de Finnis oferece algumas respostas, com condições de superar a dificuldade de fundamentação dos direitos humanos universais, mas que corre o risco de torna-los abstratos, ao mesmo tempo que não recorre ao relativismo moral.

A partir da apresentação dos bens humanos básicos e das exigências da razoabilidade prática, torna-se viável conceber bens essenciais a qualquer ser humano, independentemente de fatores locais. Ocorre que o reconhecimento de que as pessoas são influenciadas pela cultura, religião, legislação, dentre outros elementos, faz com que a forma específica de proteção destes bens dependa do contexto.

O seu pensamento é sujeito a críticas. Mas renova o debate sobre dignidade humana, permitindo novas reflexões e debates. Com efeito, mesmo sem possuir todas as respostas, a proposta apresenta novas inquietações e, consequentemente, novas possibilidades para tratar de direitos humanos.

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, M. R. Um olhar crítico sobre o jusnaturalismo subversivo de John Finnis. *AUFKLÄRUNG: Revista de Filosofia*, João Pessoa, v.3, n.1, p. 135-144, Jan-Jun. 2016.
- BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- \_\_\_\_\_. O modelo jusnaturalista. In: \_\_\_\_\_. BOVERO, M. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 11-100.
- CANÇADO TRINDADE, A. A. O legado da declaração universal dos direitos humanos e sua trajetória ao longo das seis últimas décadas (1948-2008). In: GIOVANNETTI, Andrea (Org.). *60 anos da declaração universal dos direitos humanos: conquistas do Brasil*. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2009, p. 13-46.
- CERQUEIRA, L. E. A pretendida universalização dos direitos humanos vs. realidade cultural – o caso indiano. In: FERREIRA JUNIOR, L. P; MACEDO, P. E. V. B. (Coords.). *Direitos humanos e direito internacional*. Curitiba: Juruá, 2006, p. 327-55.
- CLAVERO, B. *Derecho global: Por una historia verosímil de los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2014.
- DANDOIS, M. Los bienes humanos básicos y la fundamentación del derecho: Un estudio de la propuesta de John Finnis. *Dikaion*, v. 23, n. 1, p. 37-53, jun. 2014.
- DAOU, H; DIAS, J. O papel da moral no sistema jurídico de John Mitchell Finnis. *Argumenta*, v. 1, p. 31-64, 2017.
- DONNELLY, J. *Universal human rights in theory and practice*. 2. ed. Londres: Cornell University, 2003.
- DRAWIN, M. Universalização e a Relativização dos Direitos Humanos: o exemplo do abuso contra as mulheres. *VirtuaJus*, Belo Horizonte, v.13, n.1, p. 396-412, 1º sem. 2017.
- FINNIS, J. *Natural law and natural rights*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2011a.
- \_\_\_\_\_. Natural Law. In: \_\_\_\_\_. *Reason in Action*. Collected essays: Volume I Oxford: Oxford University Press, 2011b, p. 199-211.
- \_\_\_\_\_. Public Reason and moral debate: In: \_\_\_\_\_. *Reason in Action*. Collected essays: Volume I. Oxford: Oxford University Press, 2011c, p. 256-276.
- FREITAS, G. A Escolha, a Intenção e as Ações Descritivas na Obra de John Finnis. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 36-40, 2014.
- \_\_\_\_\_. A necessidade da compreensão da autoridade moral no pensamento de John Finnis. *Revista de Derecho*, n. 45, p. 212-236, 2016.

KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. Trad. de João Baptista. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KILLANDER, M. Interpretação dos tratados regionais de direitos humanos. *Sur - Revista Internacional de Direitos Humanos*, São Paulo, v. 7, n. 13, p. 149-75, 2010.

KYMLICKA, W. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MONSALVE, V.; ROMÁN, J. As tensões da dignidade humana: Conceituação e aplicação no Direito Internacional dos Direitos Humanos. *Sur - Revista Internacional de Direitos Humanos*, São Paulo, v. 6, n. 11, p. 40-63, 2009.

PINHEIRO, V. S.; SOUZA, E. B. A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em John Finnis. *Revista Direitos Humanos e Democracia*, v. 4, n. 7, p. 65-83, jan./jun. 2016.

RAMOS, A. C. *Teoria geral dos direitos humanos na ordem internacional*. São Paulo: Saraiva, 2012.

SABADELL, A. L. *Manual de Sociologia Jurídica: Introdução a uma leitura externa do Direito*. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

SOUZA, E. B; PINHEIRO, V. S. O Positivismo Jurídico e a Infundamentabilidade dos Direitos Humanos: Uma Crítica a Partir da Ética da Lei Natural. *Revista direitos fundamentais e democracia*, v. 22, n. 1, p. 176-195, jan./abr. 2017.

TODOROV, T. *Os inimigos íntimos da democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WALLERSTEIN, I. *O universalismo europeu*. São Paulo: Boitempo, 2007.

---

#### Sobre o autor

Doutor em Ciências do Desenvolvimento Socioambiental (NAEA/UFPA), Doutorando em Direito pelo PPGD/UFPA e Mestre em Direito (PPGD/UFPA), graduado em Direito pelo Centro Universitário do Estado do Pará (2008). Professor e pesquisador da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Coordenador do Grupo de pesquisa em Direitos humanos e gestão pública Sustentável. E-mail: gmouteiro@gmail.com

Recebido em 2/10/2018

Aprovado em 20/2/2019

#### Como referenciar esse artigo

OUTEIRO, Gabriel Moraes. A universalidade dos direitos humanos sob a ótica da Lei Natural de John Finnis. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 194-204, jan.-jun. 2019.

Ralphe Alves Bezerra\*

## Schiller e a tarefa da *intelligentsia* ilustrada frente a crítica transcendental

Schiller and the task of the illustrated *intelligentsia* in face of transcendental criticism

### RESUMO

Tomando como referência o *desafio metodológico* enfrentado por Schiller, este artigo discute a opinião de que a Filosofia da Ilustração (idealismo, classicismo e romantismo) representa o esforço da *intelligentsia alemã* em realizar uma tarefa imposta pela *Kritik der reinen Vernunft* [1787] de Kant. Nesse sentido, Schiller tenta, contra os limites transcendentais da *Kritik der Urteilskraft* [1790], encontrar o *princípio de objetividade da beleza*. Na verdade, com seu projeto estético político, Schiller, por meio da beleza, pretende promover a síntese entre as *forças racionais e sensíveis do ser*, pois, somente assim, acredita ele, pode-se efetivar o *pleno desenvolvimento antropológico* e a verdadeira liberdade política do homem.

**Palavras-chave:** Schiller. Kant. Ilustração. Estética. Método.

### ABSTRACT

Taking as a reference the *methodological challenge* faced by Schiller, this article discusses the idea that the Philosophy of Illustration (idealism, classicism and romanticism) represents the effort of the German intelligentsia to carry out a task imposed by *Kritik der reinen Vernunft* [1787] by Kant. In this sense, Schiller tries, against the transcendental limits of *Kritik der Urteilskraft* [1790], to find the *principle of objectivity of beauty*. Indeed, through his aesthetic political project, Schiller, by means of the beauty, intends to promote the synthesis between the rational and sensible *forces of the being*, for, only this way, he believes, indeed one can effect *the full anthropological development* and the true men's political freedom of the men.

**Keywords:** Schiller. Kant. Illustration. Aesthetic. Method.

---

\* Doutor em Filosofia e professor da UVA.

## Introdução

### Ilustração: a aurora de um reencontro

Os avanços culturais da Europa dos séculos XVII, XVIII e início do XIX foram em solo alemão denominados pelo substantivo *Aufklärung*: comumente traduzido por Iluminismo. Mas, em decorrência do destaque alcançado pela *intelligentsia* alemã, sobremaneira, nos domínios da arte poética, da literatura e do teatro, o iluminismo alemão ficou conhecido ainda como *Ilustração*. Todavia, foi principalmente nos domínios da filosofia que a ilustração mais relevância alcançou.

A ilustração se diferencia do iluminismo europeu em geral, graças ao *método crítico transcendental*, cujo rigor *analítico* se espelha nas ciências modernas. Talvez, por isso, o período ilustrado tenha, de fato, o direito de ser aclamado como *século das luzes*, ou *século da razão*, ou ainda de “século da filosofia”, pois, como observou Ernst A. Cassirer (1874-1945), o século ilustrado não tem

[...] menos direito ao título de “século da crítica” “(Cassirer, 1997, p. 367)”. Nesse sentido, assevera Nicolai Hartmann (1882-1950) que foi a *crítica analítica transcendental* kantiana a responsável pelo surgimento do *período ilustrado*, cujas expressões são o idealismo, o classicismo e o romantismo alemães. De fato, segundo Hartmann, o intenso [...]

labor intelectual de Kant [seu sistema transcendental das três críticas] somente havia aportado aos prolegômenos (HARTMANN, 1960, p. 12), por isso, a *crítica transcendental* foi apenas o “ponto de partida” para o *Idealismo transcendental*.

Nesse contexto, esse artigo se propõe a analisar a ideia de que a filosofia ilustrada, ao enfrentar os problemas relacionados a arte e ao belo, tornou-se a *aurora da filosofia da arte*. Noutras palavras, a *ilustração* é o horizonte no qual o *reencontro* entre filosofia e arte tornam possível o surgimento da Estética como disciplina filosófica, originalmente moderna<sup>1</sup>. Nesse sentido, pretende-se discutir os meandros teóricos e metodológicos da teoria estética de Friedrich Schiller (1749-1805), pois, como reconhece Georg W. F. Hegel (1770-1831), foi ele quem preparou as bases para o estatuto filosófico da Estética como ciência da arte e do belo.

## Schiller e a polêmica entre Baumgarten e Kant

É controverso o fato de que Raymond Bayer (1898-1959), mesmo reconhecendo que Alexander G. Baumgarten (1714-1762) tenha criado o conceito estética com o intuito de reconhecer-lhe o estatuto de ciência (*Wissenschaft*), afirme que “[...] a estética, mesmo sem ter ainda esse nome, existiu desde a Antiguidade, e mesmo na Pré-história [...]” (BAYER, 1995, p. 13)”. Passando ao lado dessa controvérsia, cumpre-nos ressaltar que o termo *reencontro* empregado nesse artigo, justifica-se pelo fato de que a relação entre filosofia e arte é bastante antiga, visto que na

<sup>1</sup> Com intuito de conceder à Estética o estatuto de ciência, foi Alexander Baumgarten quem elaborou o termo a partir do vocábulo grego *aisthesis* (sensação, percepção, sensibilidade); conf. Baumgarten. *Estética: da Lógica da Arte e do Poema*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

origem grega da filosofia não havia ainda uma *fronteira* nítida que distinguísse claramente a *linguagem filosófica* da *linguagem mítica* em sua forma poética. Não é sem razão então que o *romântico* Karl W. F. Schlegel (1772-1829), ao lado de Friedrich von Hardenberg Novalis (1772-1801), clamava por um *imperativo*, cuja tarefa consistiria em *reunificar* as linguagens filosófica e poética. É, pois, nesse aspecto que se encontra nas bases do *classicismo* de Schiller (1759-1805) e Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) e do *romantismo* dos irmãos Schlegel e Novalis uma certa *nostalgia*<sup>2</sup> (*Sehnsucht*) acerca de uma suposta *unidade* (*Einheit*) das forças espirituais do mundo grego. De acordo com esses alemães, a força e a *beleza* do mundo grego residiam na suposta *unidade* existente entre a razão e o coração. Unidade essa que, segundo uma tese schilleriana, *fora rompida* por um certo *dilaceramento* provocado por elementos da própria cultura grega em seu desenvolvimento.

É importante lembrar que Schiller, Goethe, Herder (1744-1803) e muitos outros artistas, poetas, dramaturgos e literatas da época frequentaram a escola do *Sturm und Drang*<sup>3</sup>. Formado por jovens poetas alemães que se destacaram no terreno da filosofia devido a experiência com suas próprias *criações artísticas* e, principalmente, por suas investigações sobre o belo e a arte em geral, esse movimento intelectual contribuiu diretamente para o desenvolvimento da Estética. Ora, nesse sentido, esses poetas-filósofos dão-nos provas de que a filosofia e a arte se encontram mescladas de forma *crítica* em suas obras ilustradas. No centro desse fecundo acontecimento, nos interessa destacar as seguintes questões:

- a) a questão protagonizada por Baumgarten e Kant acerca da instauração do estatuto científico da estética;
- b) e a problemática antropológica da ligação estabelecida entre beleza e natureza humana, a qual conduz à esfera da moral, pois, é justamente nela que a estética de Schiller suscita a solução à primeira questão acima.

Sabem os leitores de Schiller que se considerarmos seu pensamento apenas do ponto de vista político ou ainda apenas o seu conteúdo estético, corre-se sempre o risco, como tem acontecido, de se reduzir seu pensamento a uma simples teoria política, cuja finalidade seria a solução dos problemas de sua época.

Na verdade, o texto *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefe* de 1794-95, aponta na direção de uma complexa tarefa que *ultrapassa* e muito as esferas das obrigações políticas do próprio aparelho do Estado. Esse texto de Schiller torna claro que não se trata de uma tarefa política que possa

<sup>2</sup> Para melhor compreensão da importância da receptividade da *nostalgia* que a cultura grega exerce sobre a *alma do idealismo alemão* e, portanto, ao desenvolvimento do classicismo e do romantismo ilustrados, pode-se conferir TAMINIAUX, Jacques: *La Nostalgie de la Grece a l'Aube de l'Idealisme Allemand. Kant et les grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, Netherlands: Martinus Nijhoff/La Haye, 1967.

<sup>3</sup> Sobre o *Sturm und Drang*, importante movimento literário da *Ilustração*, pelo qual Goethe e Schiller transitaram, pode-se pesquisar em língua portuguesa as seguintes fontes: Werner Kohlschmidt. *Sturm und Drang* in BOESCH, Bruno (org.). *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Herder, 1967; CAEIRO, Olívio. A Poesia do "Sturm und Drang". In: *Oito Séculos de Poesia Alemã*. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 1983; ROSENFELD, Anatol. Da Ilustração ao Romantismo. In: *Autores Pré-Românticos Alemães*. 2. ed. São Paulo: EPU, 1992; Arnold Hauser. A Alemanha e o Iluminismo. O "vitalismo" do Sturm und Drang. In: *História Social da Arte e da Literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.



ou deva ser efetuada através dos instrumentos políticos do próprio Estado. Por isso, nossa opinião é de que na estética schilleriana o belo serve de fundamento necessário para a defesa filosófica de um projeto bastante ambicioso, a saber, a elaboração de um conceito antropológico completamente original. É nesse aspecto que Frederick Beiser percebe que os “textos filosóficos” de Schiller, mais do que oferecer simples “respostas originais e interessantes aos problemas básicos da estética (BEISER, 2005, p. 8)<sup>4</sup>”, recolocam de forma inteiramente original a questão capital que justifica a existência da própria Filosofia, a saber: o que é a natureza humana? Todavia, para nós, as *ästhetische Briefe* não se limitam apenas a afirmar o que é a natureza humana, na verdade, elas vão além ao indicar o que o homem *pode* ou *deve vir-a-ser*.

Nesse aspecto, para cumprir esse objetivo, Schiller precisa enfrentar um *problema metodológico*<sup>5</sup> imposto pela *Kritik der reinen Vernunft*. Numa palavra, assim como toda a filosofia ilustrada da época, Schiller enfrenta a tarefa de apresentar uma *síntese* para reparar a *cisão transcendental* introduzida entre a *coisa* e a *coisa-em-si*, entre *fenômeno* e *númeno*.

## Erudição e Arte: *cisão* e declínio da *unidade*

Indo direto ao ponto, a estratégia que está na base metodológica das teorias estéticas da ilustração é o princípio de *unidade*, cujo fundamento é a própria razão que, por sua vez, está na base de todo o movimento Iluminista. Cassirer, por exemplo, entrevê que o Iluminismo é marcado pela concepção de *unidade* e *identidade cultural*, conforme a *crença* numa *razão imutável*, visto que o século XVIII [estava] impregnado de fé na unidade e imutabilidade da razão. A razão é una e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda a nação, toda a época, toda a cultura (Cassirer, 1997, p. 23).

De fato, essa *unidade* está presente em todos os sistemas de filosofia ilustrada e, do ponto de vista do método realmente é ela que orienta as *reflexões* schillerianas. Todavia, é curioso o fato de que Schiller evoca de maneira nostálgica a ideia de uma *unidade perdida* que deve ser recuperada mediante a *beleza*. Schiller engendra uma relação categorial entre *unidade* e *oposição* (Gegensatz),

<sup>4</sup> Segundo Beiser, a *significância filosófica* dos textos de Schiller reside no fato de que: “They give original and interesting answers to some of the basic questions of aesthetics: ‘What is the value of art?’, ‘What is the source of tragic pleasure?’, ‘Is Beauty an objective or subjective, rational or empirical, quality?’ and ‘What is the connection between art and morality?’ ibd., id. Concordamos com Beiser, pois, de fato, a *connection* entre arte e moralidade representa a questão fundamental do projeto estético-político de Schiller.

<sup>5</sup> Acerca da problemática da *tarefa* da ilustração frente a *crítica transcendental* de Kant, pode-se conf. Rubens Rodrigues Torres Filho. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2004. Destaca-se no conjunto desses ensaios *A Filha Natural em Berlin*, cujo título refere-se a uma peça de Goethe. Nesse texto, o filósofo brasileiro expõe que Fichte, após assistir essa peça, compartilha com Schiller, em cartas de 9/06 e 18/08 de 1803 (dois anos antes da morte de Schiller), suas reflexões sobre *método*. Reflexões essas fomentadas justamente pela *Darstellung* empregada por Goethe na peça em questão; esse vocábulo alemão significa apresentação, exposição. Sobre isso, Torres Filho diz que: “Trata-se, com efeito, de um texto cujo tema é um espetáculo teatral: manifestação cênica da obra, a propósito da qual a palavra *Darstellung* (Kant traduz: *exhibitio*), que designa um problema central da especulação fichtiana (e de todo o idealismo alemão), é empregada em seu sentido concreto de *mise en scène*, e isso num momento em que a questão que ocupa o centro das preocupações de Fichte é justamente a tarefa da *Darstellung* (da exposição) de seu sistema da doutrina-da-ciência [...]” (ibd., p.98).

pela qual realiza uma análise histórica da cultura amparado pela noção de *contraposição* (Entgegensetzung). A *contraposição*, nomeada também de “grande instrumento da cultura<sup>6</sup>”, foi, para Schiller, a responsável por introduzir ainda na cultura grega a separação entre as forças do espírito, a fim de que a humanidade alcançasse níveis mais altos de seu desenvolvimento. Na sexta *ästhetische Brief*, por exemplo, lemos que:

Os gregos alcançaram tal grau [de desenvolvimento], e se quisessem progredir para um nível mais alto de sua formação (zu einer höhern Ausbildung), então teriam de [...] abandonar a totalidade de sua natureza e perseguir a verdade por vias separadas (*ästhetische Briefe*, p. 586).

Esse *necessário abandono da totalidade da natureza*, salientado por Schiller, reflete diretamente a ideia iluminista do desenvolvimento humano na direção de níveis cada vez mais altos. Ora, essa pressuposta ideia de progresso aparece na filosofia de Schiller na forma de um princípio de autodesenvolvimento antropológico necessário. Nesse sentido, Schiller identifica que o refinamento cultural funciona simultaneamente como alçó e artífice da natureza, pois, o *significado negativo* da ideia de *ruptura* é superado pelo *sentido positivo* da mesma, cujo teor teleológico, na verdade, revela que aquela tem a finalidade de *impulsionar* a humanidade à níveis cada vez mais altos de *aperfeiçoamento* através da cultura.

Esse *refinamento cultural*, na verdade, diz respeito ao *aperfeiçoamento antropológico*, por isso, *ascensão* e *declínio*, *cisão* e *síntese*, são apenas os meios pelos quais a própria cultura, quer dizer, a humanidade, determina o desenvolvimento de suas próprias forças. De fato, Schiller afirma na sexta *Brief* que “foi a própria Kultur que abriu essa ferida no homem moderno<sup>7</sup>” e que foram a *arte* e a *erudição* que causaram tal *ferimento*. Como se vê, o próprio aprimoramento cultural provocou, ainda no interior da civilização helênica, o *dilaceramento* (Zerrüttung, ou Abteilung:<sup>8</sup> divisão) da *totalidade da natureza* humana.

<sup>6</sup> Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefe. In: *Sämtliche Werke*. v. V. München: Carl Henser Verlag, 2008, p. 586; doravante no corpo do texto referida assim: *ästhetische Briefe* seguida do número da página. Traduções constam nas Referências.

<sup>7</sup> “Die Kultur selbst war es, welche der neuern Menschheit diese Wunde schlug” (Idem, p. 583). Nietzsche parece, nesse sentido, concordar com a tese schilleriana ao acusar Sócrates de ser o responsável pela destruição do “mundo da beleza”. No §13 de *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, o “mundo da beleza” para Nietzsche é o momento no qual a cultura grega atingiu o seu apogeu “mítico” no nascimento da Tragédia. A tragédia grega representa a unificação (Vereinlichung) e a reconciliação (Versöhnung) das forças antagônicas (gegensätzliche Stärke) dos instintos “apolíneo” e “dionisíaco” no eterno conflito da existência; conf. Nietzsche, 1987, p. 12 -13 (Os Pensadores).

<sup>8</sup> Seguimos aqui as traduções de Roberto Schwartz e Márcio Suzuki, as quais estão referidas como tradução das *ästhetische Briefe* nas Referências. Esses autores optaram por traduzir o vocábulo Zerrüttung por *dilaceramento*; o vocábulo em questão é a substantivação do verbo zerrütten: arruinar, transtornar, desorganizar; conf. WAHRIG: Dicionário Semibilingue para brasileiros-Alemão. São Paulo: Editora VMF Martins fontes, 2011; também utilizamos o dicionário LANGENSCHIEDT: Taschenwörterbuch Portuguesisch, Münschen: Verlag Langenscheidt-Redaktion, 2001.

## Schiller e Kant: método e estratégia

Em contraposição da tese schilleriana que aborda o caráter pedagógico da arte, Hegel levanta a seguinte indagação: se a arte, ao lado da erudição, provocou o declínio do homem na “bela civilização” ao *fragmentar* a “totalidade de sua natureza (*ästhetische Briefe*, p. 586)”, por que Schiller a reivindica como instrumento *formador* (*bildend*) para a *reunificação* das forças na humanidade moderna?

Schiller reconhece que a “voz da necessidade” e do “lucro” imperam na sociedade moderna, na qual “a *utilidade* (der Nutzen<sup>9</sup>) é o grande ídolo do tempo (*ästhetische Briefe*, p. 572)”. Em contrapartida, se a arte é “filha da liberdade e quer ser legislada pela necessidade do espírito, não pela privação da matéria (ibid., id.)”, Schiller julga que na “balança grosseira” do seu século

o mérito espiritual da arte nada pesa, e ela, despojada (berauben) de todo estímulo, desaparece do ruidoso mercado do século. [Pois] mesmo o espírito de investigação filosófica arranca da imaginação suas fronteiras, uma após a outra, e quanto mais a ciência amplia seus limites, a Arte se estreita (sich verengen) ibid., id.

Ora, se a modernidade não é favorável à Arte, como ela pode restituir ao homem a *totalidade de sua natureza*? A que arte Schiller se refere? Será outro tipo de arte?

Esta voz, porém, não parece de modo algum surtir vantagem (Vorteil) a arte; ao menos não daquela para a qual se voltarão minhas investigações. [Pois,] o curso dos acontecimentos deu ao gênio da época uma direção que ameaça afastá-lo mais e mais da arte do Ideal (*ästhetische Briefe*, p. 572).

*Arte Ideal*. Eis a arte de que Schiller fala. Arte que, segundo ele, é “pura”, é “fonte limpa e segura”, é “indestrutível”, é “filha da liberdade”, é “autônoma”, é “absoluta”. Estes predicados revelam a noção de “verdadeira arte”, a arte *autêntica*, a arte produzida pelo gênio artístico.

Já se mencionou que Schiller encontra no solo da filosofia kantiana o terreno propício para o desenvolvimento de suas reflexões. Nesse aspecto, lembramos uma interessante expressão de Goethe, a qual nos permite afirmar comparativamente que as reflexões de Kant e Schiller são como duas montanhas avizinhas, cujos cumes se encontram afastados, por mais que suas bases se toquem (GOETHE, 1986, p. 248). O próprio Schiller reconhece que suas

[...] ideias, criadas antes do trato regular (einförmigen Umgange) [consigo] mesmo do que com a rica experiência do mundo ou por meio da leitura adquiridas (erworben), não negarão sua origem; se farão culpadas de várias falhas, mas não de sectarismo; antes cairão por fraqueza própria (eigene Schwäche) do que se manterem firme (sich aufrechterhalten) por autoridade e força alheia (*ästhetische Briefe*, p. 570).

Em seguida ele acrescenta:

Na verdade, não pretendo ocultar que são nos princípios kantianos que na maior parte repousaram as seguintes afirmações; entretanto, impute-

<sup>9</sup> Nutzen: proveito, utilidade, vantagem, lucro; conf. *Wahrig*, op. cit.

-se (zuschreiben) à minha incapacidade, não aqueles princípios, se no decorrer dessas investigações alguma escola filosófica em particular deva ser recordada (Ib., Id.).

Ora, Bayer equivoca-se ao afirmar que Schiller tenha meramente “[...] adaptado suas ideias estéticas as ideias kantianas (BAYER, 1995, p. 293)”. É curioso que poucas páginas após alegar essa suposta *adaptação*, Bayer argumenta que há na *estética* schilleriana três filósofos distintos: um kantiano, um antikantiano e um romântico, os quais “interferem”, “reaparecem”, “coexistem”, “conciliam-se” e “reveem-se”. Em seguida, Bayer conclui que “Schiller acompanha, retoma, comenta Kant, sem suspeitar, menos como discípulo de Kant do que como aluno dos Escoceses (BAYER, 1995, p. 296)”. Ora, como pode um *antikantiano* adaptar-se à *Kant*? Se faz necessário, então, ouvir novamente Schiller:

Minhas ideias, [...] não negarão sua origem; se farão culpadas de várias falhas, mas não de sectarismo; antes cairão por fraqueza própria do que se manterem firme por autoridade e força alheia (*ästhetische Briefe*, p. 570).

Não vemos motivos para acreditar que pelo fato de Schiller *não negar a origem* de suas ideias seja suficiente para acusá-lo de *sectarismo*. Pelo contrário, percebemos sim, que Schiller recusa e ultrapassa os *limites estreitos* nos quais Kant delimitou o belo, por isso, julgamos equivocada a interpretação de Bayer. Além do mais, é curioso que ele próprio tenha identificado como um “acerto” de Schiller frente ao “erro” de Kant, o fato de que o autor das *ästhetische Briefe* *reporta* o belo à razão prática e acaba, dessa maneira, contrariando Kant justamente porque concede, com esta manobra, autonomia ao belo. Em contrapartida, essa observação de Bayer é muito importante, visto que, na expressão dele,

[...] o erro de Kant fora reportar o belo à razão teórica, isto é, ao juízo. Schiller reporta-o à razão prática [...]. Há exclusão de determinações exteriores, e o belo, imitando a razão prática, torna-se autônomo (BAYER, 1995, p. 296)<sup>10</sup>.

O fato é que com essa manobra, Schiller descobre o vínculo irremediável que há entre beleza e moral. Numa palavra, a estratégia metodológica de Schiller o conduziu a descoberta de que o verdadeiro *conteúdo* da Arte e, portanto, da beleza, é de ordem moral, logo, *antropológico*. Nesse sentido, a expressão material e sensível de ambas, outra coisa não é senão extensão da natureza humana, a qual, num primeiro plano, está representada pela natureza do próprio artista, isto é, do gênio criativo. Por conseguinte, fácil se percebe agora que as investigações estéticas, antes tratadas por Kant na esfera epistemológica, conduziram Schiller ao problema da *autonomia* do gênio artístico, a qual diz respeito ao processo de *criação* e *produção* (*Schaffung*) da arte.

<sup>10</sup> Sublinhe-se que Kant e Baumgarten circunscreveram a estética ao âmbito da faculdade teórica. Em contrapartida, como nota Bayer, Schiller remeteu o problema da beleza à faculdade prática, porque seu interesse no belo e na arte está vinculado ao problema da formação (*Bildung*) da humanidade. Por isso, segundo Marie-Anne Lescourret, “[...] Schiller talvez se prenda menos à definição do belo que ao efeito que ele pode produzir sobre o homem e, portanto, sobre a sociedade” (LESCORRET, 1994, p. 264).

## O projeto *Kallias* como resposta a *Kritik der Urteilskraft*

Pesquisas demonstram que os anos de 1792-93 e 94 foram muito fecundos para os estudos filosóficos<sup>11</sup> de Schiller. Exímio conhecedor prático da arte poética, da literatura e da dramaturgia, Schiller, em dezembro de 1788, tornou-se, graças a Goethe, professor de filosofia e história na universidade de Jena. Nesse contexto, é relevante mencionar um curso de *Estética* planejado por ele para o inverno de 1792-93 e as correspondências mantidas com Körner entre os meses de janeiro e fevereiro de 1793. Esse curso de inverno e a correspondência mencionados representam documentos materiais que comprovam que Schiller assume conscientemente a tarefa de pensar, repensar e ultrapassar os *limites transcendentais* impostos pela *Kritik der Urteilskraft* de 1790<sup>12</sup> de Kant.

Em carta de fevereiro de 1793, enviada ao seu amigo Bartholomäus Ludwig Fischenich [1768-1831], Schiller dá provas do seu empenho em superar os *limites* kantianos no próprio campo *transcendental* da *KU*. Diz ele:

Minhas preleções de estética me introduziram com bastante profundidade nessa matéria complicada<sup>13</sup> e me obrigaram a chegar a conhecer a teoria de Kant com tanta exatidão quanto é preciso para não ser um mero repetidor. Estou efetivamente no caminho de refutá-lo e de atacar sua afirmação de que não é possível um princípio objetivo do gosto, pois estabeleço um tal princípio. Estudei Kant e, além disso, ainda li os outros estetas mais importantes. (KU *apud*. BARBOSA, 2003, p.16).

Como se vê, Schiller empenha-se em encontrar um fundamento que justifique a legalidade de um princípio de objetividade à beleza, o qual ele afirma haver encontrado. Mas, vejamos o que Kant afirma, logo no início do § 17 da *Kritik der Urteilskraft* [1790], intitulado *Do Ideal da Beleza*, a impossibilidade de existir um *princípio objetivo* de gosto. No parágrafo em questão, lê-se o seguinte:

<sup>11</sup> Em carta datada de 21/12/1792, esclarece Ricardo Barbosa (2002, p. 12.) que em conformidade com o rico material obtido com as preleções sobre Estética, Schiller anunciara a Körner sua pretensão de publicar, nas proximidades da Páscoa de 1793, um texto intitulado *Kallias oder über die Schönheit* (Kallias ou sobre a beleza). Todavia, por motivos de saúde, tal projeto não se cumpriu na data prevista e apenas “a partir de 1847”, com a publicação integral da correspondência entre Schiller e Körner, parte dessa “passou a figurar como uma obra autônoma em algumas edições dos escritos de Schiller e mesmo em volumes isolados, sob o título do livro a que deveria servir de base” (Ibid., p. 12). Por outro lado, apenas em 1806, após um ano da morte de Schiller, parte desse material do curso de inverno viera a ser publicado por Christian Friedrich Michaelis, conforme suas próprias anotações de aulas; (BARBOSA, 2003, p. 11). É importante ressaltar ainda que esse material dá testemunho do embate teórico ocorrido entre Schiller e Kant e que foi determinante para a consolidação da autonomia da estética enquanto disciplina filosófica.

<sup>12</sup> KANT, I. *Kritik der Urteilskraft* (= *KU*). In: *Werke in sechs Bänden*. v. V. Darmstadt: WBG, 2011.

<sup>13</sup> De fato, salienta Barbosa, as preleções obrigaram Schiller a se familiarizar com o estudo dos mais renomados estudiosos de sua época. Entre eles situam-se nomes como Burke, Sulzer, Webb, Mengs, Winckelmann, Hume, Batteaux, Wood, Mendelssohn, além de outros teóricos recomendados a Schiller por Körner como o abade Dubos, Lessing, Herder, Reinhol e Moritz entre outros (Ibid., p. 15). Sobre os estudos de Schiller para a preparação de suas preleções e outras questões relevantes, pode-se conferir o texto de Ricardo Barbosa, Introdução: Fragmentos de um ‘ateliê filosófico’. In: *Fragmentos das Preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 9 – 32.

Não pode haver nenhuma regra de gosto objetiva que determine através de conceitos o que seja belo. Pois todo juízo proveniente dessa fonte é estético; isto é, o sentimento do sujeito, e não o conceito de um objeto, é seu fundamento determinante. Procurar um princípio de gosto, que forneça o critério universal do belo através de conceitos determinados, é um esforço infrutífero, porque o que é procurado é impossível e em si mesmo contraditório. (KANT, 2011, p. 313).

Então, na famosa carta a Körner, de 8 de fevereiro de 1793, após uma longa exposição transcendental do *modus operante* da razão prática e da razão teórica, diz Schiller que:

É ao objeto que a razão prática aplica sua forma, não através de uma vontade, não através da razão prática, porque assim ela faria com ele do mesmo modo que a [razão] teórica faz com as intuições que mostraram similaridade à razão (*Vernunftähnlichkeit*). Ela empresta ao objeto (regulativamente, e não constitutivamente como no ajuizamento moral,) uma faculdade de determinar a si mesmo, uma vontade, e o considera em seguida sob a forma dessa vontade *dele* (e não da vontade *dela*, pois senão o juízo tornar-se-ia moral). Ela afirma sobre ele, a saber, *se ele é aquilo* que é por *sua vontade pura*, ou seja, através de sua força autodeterminadora; pois uma vontade pura e a forma da razão prática são a mesma coisa. De uma *ação da vontade* ou ação moral ela exige *imperativamente* que seja pela forma pura da razão; de um *efeito natural* [a razão prática] pode ela porém desejar (não exigir) que ele [o objeto] *seja por si mesmo*, que mostre autonomia. [...] A *autodeterminação pura* em geral é a forma da razão prática. Quando age um ser racional, então tem que agir a partir da *razão pura*, assim deve mostrar autodeterminação pura. Quando age um simples ser natural, então tem que agir a partir da *natureza pura*, assim deve mostrar uma autodeterminação pura; pois o si mesmo do ser racional é razão, o si mesmo do ser natural é natureza. Ora, a razão prática descobre na consideração (*Betrachtung*) de um ser natural que ele é determinado por si mesmo, então ela lhe imputa (como a razão teórica no mesmo caso concede *similaridade à razão* a uma intuição) *similaridade à liberdade* [*Freiheitsähnlichkeit*] ou, numa palavra, *liberdade*. Porque essa liberdade é apenas emprestada ao objeto pela razão, *porque nada pode ser livre como o ser supra-sensível* e a *liberdade mesma enquanto tal nunca pode cair sobre os sentidos*, numa palavra, visto que aqui se trata de saber que um objeto apenas *pareça* livre, não que o *seja* de fato: então essa analogia de um objeto com a forma da razão prática não é liberdade de fato, senão meramente *liberdade no fenômeno, autonomia no fenômeno*. / [...] A analogia de um fenômeno com a forma da vontade pura ou da liberdade é a *beleza* (no seu significado mais amplo). / A beleza não é, pois, outra coisa senão liberdade no fenômeno. (SCHILLER, 2008, p. 399-400).

Essa passagem permite constatar a medida na qual Schiller se apropria dos princípios kantianos para, a partir dos mesmos, superá-los. De fato, para concluir que a *beleza* é a *aparente liberdade no fenômeno*, Schiller analisou exaustivamente a própria relação estabelecida por Kant entre a faculdade teórica (entendimento: *Verstandnis*), imersa por natureza nos domínios da experiência, e a faculdade prática (*praktische Vernunft*), legisladora suprema nos domínios da liberdade. O embaraço reside no fato de que essas faculdades, sabe-se, possuem domínios

próprios e invioláveis, segundo o próprio Kant, o qual finda por conceder à ambas, ainda que não de forma *constitutiva*, a permissão para aplicar suas *formas* de modo *regulativo*, uma no domínio da outra. É justamente sobre *concessão* kantiana que Schiller estrategicamente forja sua noção de *Ähnlichkeit* (similaridade, analogia, semelhança), com a qual ele se empenha em demonstrar a *objetividade* da beleza a partir de um certo *vínculo* entre ela, a liberdade e a natureza. É bastante interessante, nesse sentido, acompanhar os argumentos que Schiller articula para provar sua tese<sup>14</sup>.

Schiller explica a Körner que a razão empresta ao *fenômeno* (objeto) a sua faculdade de *autodeterminar-se*, ou seja, ela transfere ao objeto sua própria “vontade” (*Wille*). Dessa forma, Schiller introduz a ideia de que o fenômeno é portador de uma certa *Freiheitähnlichkeit*, ou seja, de uma *liberdade análoga*, *similar* a liberdade da razão. Ora, essa noção de *similaridade* (*Ähnlichkeit*) surge justamente da ligação estabelecida entre a faculdade prática e o fenômeno. Assim, o objeto passa a ser reconhecido pela própria razão como que dotado de *vontade*, como que capaz de uma vontade de *autodeterminar-se*. Porém, como se sabe, o *fenômeno* é kantianamente um substrato meramente formal, então Schiller conclui que a liberdade no fenômeno nada mais é do que uma *contemplação* da própria razão sobre o *fenômeno*. Numa palavra, a síntese em questão é, na verdade, um processo antropomórfico pelo qual a razão se identifica com o fenômeno para simplesmente contemplar, através dele, a si mesma. Por isso, Schiller conclui que há quatro formas de ajuizamento do fenômeno, a saber:

O ajuizamento de *conceitos*, segundo a forma do conhecimento, é lógico; o ajuizamento de intuições (*Anschaunngen*), precisamente segundo essa forma, é teleológico. Um ajuizamento de efeitos livres (ações morais), segundo a forma da vontade pura, é moral; um ajuizamento de efeitos não-livres, conforme a forma da vontade pura, é estético. [...] a *analogia* de uma intuição com a forma do conhecimento é *similaridade à razão* (*Vernunftähnlichkeit*)[...]; o acordo de uma ação com a forma da vontade pura é a *eticidade* (*Sittlichkeit*). A analogia de um fenômeno com a forma pura da vontade pura ou da liberdade é a *beleza* (na mais ampla acepção). / A beleza não é, pois, outra coisa senão liberdade no fenômeno. (SCHILLER, 2003, p. 400).

Assim, como o ajuizamento sobre *efeitos não-livres* é estético e o objeto ajuizado de acordo com a forma da vontade pura é dotado de autonomia, então, tal objeto recebe *similarmente* o valor da liberdade, e, por isso, segundo Schiller, o objeto recebe o predicativo de belo. É nesse sentido que a beleza resulta de um julgamento que é também designado como *contemplação* (*Betrachtung*). Contemplação aqui, note-se, é o pensar livre de regras do entendimento. Não se trata de que o juízo *determine* conforme esquemas e categorias o fundamento da representação ou da forma, pois, se assim o fizesse, não seria um juízo estético, mas lógico. Na contemplação, ou melhor, no entendimento *reflexivo* o

<sup>14</sup> Segundo Bayer (1995, p. 296), Schiller foi, ao lado de Fichte, o melhor orador da Alemanha.

ajuizamento estético exclui toda referência à conformidade a fins objetiva e à conformidade a regras, e se dirige meramente ao fenômeno; um fim e uma regra nunca podem aparecer. Uma forma aparece então *livremente* se ela se explica a si mesma, não sendo necessário que o entendimento reflexionante saia em busca de um fundamento fora dela [forma]. O moral é *conforme* à razão; o belo é *similar* à razão. (SCHILLER, 2003, p. 81).

Dessa maneira, percebe-se que Schiller, ao estabelecer o princípio de objetividade do belo, finda também por considerar a liberdade em duas esferas: a moral e a estética. E embora ele torne coerentemente clara essa dupla distinção dos *modos de liberdade*<sup>15</sup>, o fato é que a “autonomia” *concedida* pela razão ao fenômeno, não escapa ainda de um subjetivismo. Nesse sentido, o próprio Körner, em carta de 15 de fevereiro de 1793, faz a observação de que “seu princípio de beleza é meramente subjetivo (KÖRNER, 2003, p. 62)”. Então, ao reconhecer a veracidade da crítica do amigo, Schiller se vê obrigado a desembaraçar-se da mesma.

## Do princípio de objetividade como vínculo transcendental entre beleza e liberdade

É importante sublinhar que atingimos o cerne do empenho de Schiller em contestar Kant a partir dos próprios princípios deste. Nesse sentido, Bayer não respondeu suficientemente em que medida Schiller supera Kant, pois, deve-se estar atento aos dois *modos de liberdade* identificados, a saber, o moral e o contemplativo, pois, nessa diferenciação reside a solução do presente problema da objetividade da beleza. Então, em carta de 18 de fevereiro, Schiller afirma a Körner que o *princípio superior* exigido por ele é o *princípio da existência a partir da mera forma*. “Mera forma” quer dizer, fenômeno, ou seja, a representação de um objeto específico como parte da natureza. Nesse princípio, portanto, se encontra sintetizado, segundo Schiller, a beleza e a liberdade. Ele demonstra a Körner, então, em carta de 23 de fevereiro, que o que confere beleza às coisas é aquilo que estando presente nelas de forma objetiva, é justamente o que possibilita que elas sejam “postas no estado de aparecer como livres, [e] é exatamente também aquilo que, se está presente, lhes confere beleza, e se lhes falta, aniquila a beleza (SCHILLER, 2002, p. 408)”. Por conseguinte, ele demonstra também que a liberdade no fenômeno é como que algo capaz de causar à faculdade de sentir, o mesmo efeito que encontramos “ligado a representação do belo (Ibid., Id.)”.

Nos parece claro, agora, que a dificuldade da questão da objetividade do belo parece oscilar entre a diferença kantiana posta entre os juízos *reflexivo* e *determinante*. Todavia, Schiller argumenta que o princípio de objetividade universal é imanente a própria representação, não é algo que *determine* atuando do *exterior*. Ora, como é a própria razão moral que procede nesse caso de forma reflexiva, ou seja, *contemplativa*, então não se pode, sem cair em contradição, determinar o elemento universal, pois, se tal ocorresse, não haveria liberdade na representação

<sup>15</sup> Ricardo Barbosa (2002, p. 21) frisa que Schiller “não confundiu os limites entre as esferas moral e estética, nem tampouco submeteu uma à outra, mas que demonstrou convincentemente que as esferas da ação e da contemplação são, por assim dizer, os dois modos da liberdade”.



do fenômeno, e, por conseguinte, também não haveria beleza. Trata-se aqui, portanto, de “autodeterminação” (*Selbstbestimmung*), uma *capacidade* (*Fähigkeit*) que Schiller identifica como liberdade no fenômeno. E lembre-se que se trata de uma *Freiheitähnlichkeit*, ou seja, de uma similaridade de liberdade: uma espécie de liberdade análoga a liberdade da vontade, ou seja, trata-se meramente de uma autonomia transferida ao fenômeno pela razão.

Ao demonstrar, portanto, que se trata de uma ação meramente contemplativa (*Betrachtung*), Schiller justifica kantianamente que não se trata de uma ação *determinante* ou *constitutiva* da razão prática, mas tão somente *estética*. De fato, da mesma forma que não concerne ao entendimento determinar a *liberdade no fenômeno*, cumpre então a razão prática empresta-lhe sua *regra*, ou seja, uma *técnica* que, embora permaneça sempre *indeterminada*, sirva de auxílio à *manifestação sensível* da liberdade. Ora, no § 12 de suas *preleções*, intitulado *Sobre as condições objetivas da beleza*, Schiller afirma que “a técnica é a união do múltiplo segundo fins, e é necessário à beleza, ainda que esta não se fundamente no ajuizamento da técnica (SCHILLER, 2003, 67)”. Já na carta de 23/02/1793, ele esclarece a Körner que

uma forma que indica uma regra (que se deixa tratar conforme uma regra) chama-se conforme à arte (*kunstmässig*) ou *técnica*. Apenas a forma técnica de um objeto leva (*verlassen*) o entendimento a procurar o fundamento para a consequência e o determinante para o determinado. (SCHILLER, 2002, p. 410).

Aqui, delinea-se finalmente a síntese operada entre a condição fundamental da beleza (liberdade no fenômeno) e a representação da beleza fundada na *técnica*. Nitidamente se percebe agora que o juízo da forma bela de uma representação se funda na ideia de *conformidade a fins* (*Zweckmässigkeit*) no sentido kantiano do termo. De fato, a arte, ou a técnica que subjaz na base da beleza, é a síntese das partes do objeto dado, o qual, por sua vez, é parte da multiplicidade infinita da natureza, a qual, em sua totalidade, tem que ser pensada sempre a partir da ideia de *fim terminal* proposta por Kant na segunda parte da *KU*. É nesse sentido, talvez, que Schiller encontre a justificativa para conceber que a razão prática transferi liberdade para objetos da natureza, tomando analogamente o *fim terminal* da natureza e a liberdade como uma e mesma coisa. Por isso, ele afirma a Körner que

a liberdade só pode, pois, ser sensivelmente *apresentada* com o auxílio da técnica, assim como a liberdade da vontade só pode ser *pensada*, perante determinações materiais da vontade, com o auxílio da causalidade. (Ibid., Id.).

Assim resulta a conclusão de que

a liberdade no fenômeno é, a saber, o fundamento da beleza, mas a *técnica* é a condição necessária da nossa *representação* da liberdade. / [...] O fundamento da beleza é acima de tudo a liberdade no fenômeno. O fundamento da nossa representação de beleza é a técnica na liberdade. / Beleza é natureza na conformidade à arte. (SCHILLER, 2002, p. 411).

Por fim, em termos estéticos schillerianos, pode-se concluir que enquanto a arte segue sempre uma *regra*, a *natureza*, em analogia com a autonomia da razão prática e mediante a técnica, se dá suas próprias regras. Isso significa que a natureza é o que é *por si mesma*, enquanto que “a arte é o que é através de uma regra (SCHILLER, 2002)”. A *natureza* da coisa, portanto, é, segundo o filósofo, a sua “individualidade”, é como que a “pessoa da coisa”; e nisso consiste o princípio de individuação estético como *unidade*. Essa unidade, ou princípio, é, portanto, o fundamento da forma, a qual, enquanto natureza, revela ao mesmo tempo “a necessidade interna da forma (SCHILLER, 2002, p. 416)”. Esta, por sua vez, deve ser *autodeterminante* e *autodeterminada* e isso, do ponto de vista estético de Schiller, significa que mais do que “simples autonomia”, ela deve ser *heautonomia* (autonomia de si, autolegislação). Por outro lado, aplicando esse conceito de natureza à arte, Schiller conclui que a natureza estética de um fenômeno reside na

pura concordância da essência interna com a forma, *uma regra que é ao mesmo tempo dada e seguida pela coisa mesma*. (Por esse motivo, apenas o belo é, no mundo sensível, um símbolo do acabado em si ou do perfeito, pois ele não precisa ser referido, como o que é conforme a fins, a algo externo, e sim comanda-se e obedece a si mesmo simultaneamente, realizando sua própria lei). (SCHILLER, 2002).

Demonstrado está, então, que Schiller faz derivar a beleza dessa *unidade interna da coisa com a sua forma*. A natureza estética de uma coisa, em sua conformidade à arte, representa, portanto, a concordância ou a *síntese* entre a sua essência interna e a sua forma. Sua natureza estética consiste, portanto, na liberdade de seguir uma regra que ela própria se dá. A natureza interna é o que é por si mesma a partir da regra que ela se dá (determinação subjetiva) e a forma é o que é através de regras (determinação objetiva). A beleza, portanto, nada mais é do que a manifestação da *síntese*: a unidade entre as determinações internas e as determinações objetivas do ser.

## Conclusão

Esse artigo demonstra que o *princípio de objetividade do belo* foi obtido através da *síntese* articulada entre as *determinações internas* e *externas* da arte, as quais referem-se na verdade as esferas racional e sensível da própria natureza humana. Essa estratégia levou Schiller a atingir os “resultados que lhe permitiram ir até o fundo da natureza e do conceito do belo (HEGEL, 1993, p. 41)<sup>16</sup>”. Por isso, nas *ästhetische Briefe* o conceito de beleza é apresentado como sendo a unidade perfeita entre *forma* (espírito) e conteúdo (vida). De certa forma, do ponto de vista do método, a beleza, enquanto resultado da convergência daqueles conceitos, já se encontra dada na noção de *impulso à perfeição* ou *tendência ao bem*. Impulso (Trieb) esse que deve conduzir a humanidade a desenvolver plenamente sua natureza espiritual e sensível integralmente.

<sup>16</sup> Hegel afirma que o “grande mérito de Schiller está em ter ultrapassado a subjectividade e a abstracção do pensamento kantiano e em haver tentado conceber pelo pensamento e realizar na arte a unidade e a conciliação como única expressão da verdade (Idem, Id.)

Apesar da negativa transcendental da *KU*, Schiller acredita haver encontrado nos próprios argumentos kantianos, a *objetividade* da beleza, a qual não é outra coisa senão um princípio *antropológico* que fundamenta a *síntese* operada entre moralidade e natureza.

De acordo com este artigo, portanto, demonstra-se que na estética schilleriana verifica-se o reencontro entre a filosofia e a poesia. Reencontro esse presente em toda a ilustração, a qual pode, por isso, ser considerada o berço da Estética como Filosofia da Arte e do Belo. E a base antropológica do *princípio de objetividade do belo* schilleriano, cuja fundamentação é a *síntese* entre as disposições racional (liberdade) e sensível (natureza), comprova que a elaboração do mesmo se dá justamente na esfera do desafio metodológico decorrido da *crítica transcendental* que a *KrV* de Kant impôs a toda filosofia ilustrada.

## Referências bibliográficas

- BARBOSA, R. Introdução: Fragmentos de um 'ateliê filosófico'. In: \_\_\_\_\_. *Fragmentos das Preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- BAUMGARTEN, A. G. *Estética: da Lógica da Arte e do Poema*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
- BAYER, R. *História da Estética*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- BEISER, F. Philosophical significance. In: \_\_\_\_\_. *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*. New York: Oxford University Press, 2005.
- CAEIRO, O. A Poesia do "Sturm und Drang". In: *Oito Séculos de Poesia Alemã*. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 1983.
- CADETE, M. T. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994; trad. bras. SCHWARTZ, R. *Cartas Sobre a Educação Estética da Humanidade*. São Paulo: EPU, 1991; trad. bras. SCHWARTZ, R.; SUSUKI, M. *A Educação Estética do Homem*. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. 3. ed. São Paulo: Unicamp, 1997.
- ESCARDUÇA, C. *Ut Pictura Poesis* [E-Dicionário de Termos Literários]. 2009. Disponível em: <http://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/ut-pictura-poesis/>. [acesso em: 17/08/2018]
- FILHO, R. R. T. *Ensaios de Filosofia Ilustrada*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- GOETHE, J. W. v. *Memórias: Poesia e Verdade*. v. I. Brasília: UNB, 1986.
- HARTMANN, N. *La filosofía del idealismo alemán*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960.
- HAUSER, A. *História Social da Arte e da Literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- HEGEL, G. W. F. *Estética*. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
- KANT, I. *Kritik der Urteilkraft*. In: *Werke in sechs Bänden*. B. 5. Darmstadt: WBG, 2011. Trad. bras. ROHDEN, V.; MARQUES, A. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KOHLSCHMIDT, W. Sturm und Drang. In: BOESCH, B. (org.). *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Herder, 1967.

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Os Pensadores).

SCHILLER, J. C.F. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefe. In: \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. v. V. München: Carl Henser Verlag, 2008.

\_\_\_\_\_. Kallias oder über die Schönheit: Briefe an Gottfried Körner. In: \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. v. V. München: Carl Henser Verlag, 2008. Trad. bras. BARBOSA, R. *Kallias ou Sobre a Beleza: A correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro de 1793*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2002.

TAMINIAUX, Jacques. *La Nostalgie de la Grece a l'Aube de l'Idealisme Allemand: Kant et les grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*. Netherlands: Martinus Nijhoff/La Haye, 1967.

---

#### Sobre o autor

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB (2000) e Doutor pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Prof. Assist. da Universidade Estadual do Vale do Acaraú – UVA. Interesse: antropologia, estética, filosofia moral e metafísica. E-mail: ralphealves@hotmail.com

Recebido em 1.º/11/2018

Aprovado em 20/3/2019

#### Como referenciar esse artigo

BEZERRA, Ralphe Alves. Schiller e a tarefa da *intelligentsia* ilustrada frente a crítica transcendental. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 205-219, jan.-jun. 2019.

# Materialismo histórico-dialético: gênese e sentidos do método

Dialectical-historical materialism: genesis and meanings of the method

## RESUMO

O materialismo histórico dialético é uma corrente das ciências humanas, que abrange as áreas das ciências sociais, economia, história e filosofia, predominantemente. Para a análise do sistema econômico e de todas as suas relações, o marxismo, em específico, apoia-se no tripé anunciado em seu próprio nome "materialismo histórico-dialético", cuja metodologia particular de análise permitiu uma visão complexa e revolucionária do capitalismo. E é pela intrínseca relação entre método e corrente de pensamento que, através de revisão bibliográfica, nos debruçaremos para analisar de que forma e por quais caminhos históricos o método se constituiu.

**Palavras-chave:** Materialismo Histórico-Dialético. Metodologia. Marxismo. Epistemologia.

## ABSTRACT

Dialectic-historical materialism is a current of the human sciences, which covers the areas of social sciences, economics, history and philosophy, predominantly. For the analysis of the economic system and all its relations, Marxism, in particular, relies on the tripod announced in its own name "dialectical historical materialism", whose particular methodology of analysis allowed a complex and revolutionary view of capitalism. And it is by the intrinsic relation between method and current of thought that we will examine to analyze in what form and in what historical ways the method of its constituted.

**Keywords:** Dialectic-Historical Materialism. Methodology. Marxism. Epistemology.

---

\* Doutor e professor da UFAM.

## Introdução

O materialismo histórico-dialético é uma corrente das ciências humanas que abrange as áreas das ciências sociais, economia, história e filosofia, predominantemente. Seus ideais foram expostos pioneiramente pelos intelectuais Marx e Engels, e servem como referencial para as análises do capital e de suas relações, bem como os apontamentos que possibilitam um sentido de superação ao atual sistema e as relações de poder por ele impostas. Embora imprescindível para toda pesquisa, poucos são os estudos que se esforçam para o desdobramento da discussão específica do método; e no caso deste estudo especificamente, remetemos a tradição marxiana e ao método materialista histórico-dialético.

Para a análise do sistema econômico e de todas as suas relações, o marxismo, em específico, apoia-se no tripé anunciado em seu próprio nome *materialismo histórico-dialético*, cuja metodologia particular de análise permitiu uma visão complexa e revolucionária do capitalismo. E é pela intrínseca relação entre método e corrente de pensamento que nos debruçaremos para analisar de que forma e por quais caminhos o materialismo, sua dimensão histórica e o movimento dialético são transformados até serem apropriados e significados no contexto marxiano. No âmbito das ciências, o *método* abandona gradativamente sua raiz etimológica que remonta a ideia de *caminho*, para adotar cada vez mais um sentido de *garantia de verdade*, na medida em que independente da corrente teórica em questão, os procedimentos operacionados de maneira incorreta conferem por si só a garantia da falseabilidade da pesquisa. Desse modo, o método ganha gradativamente mais importância entre os intelectuais, sendo sua aplicabilidade sinônimo de identidade à tradição teórica remetente.

Embora Marx não tenha organizado seu referencial metodológico de uma forma sistematizada, tal compreensão perpassa toda a sua obra, com maior ou menor inflexão, raramente encontrando uma exposição explícita, mas podendo se observar o método fundamentando suas aplicações analíticas em relação aos objetos de discussão tensionados pelo pensamento marxiano, em especial o sistema capitalista. A construção de uma metodologia materialista histórico-dialética em Marx também é processual, e só se solidifica de forma incisiva naquele que os historiadores costumam chamar de:

[...] segunda fase do desenvolvimento intelectual de Marx, marcada pelo rompimento com Feuerbach em 1845 e vai até 1857, onde as premissas gerais de sua abordagem da sociedade e da história são desenvolvidas e a tendência feuerbachiana da primeira fase (primeiros escritos até 1844) é definitivamente abandonada. (ALVES, 2010, p. 3).

Perante a justificativa e a conceituação do método, destacamos que o marxismo serve como referencial metodológico fundamental no âmbito das ciências humanas e a perspectiva metodológica aqui discutida confere um caráter único de observação, possibilitando enfoques e aspectos específicos que ofertam caminhos singulares para a desconstrução das relações de dominação que, para a corrente, são inerentes ao sistema capitalista. Para tal, buscamos destacar a compreensão das três categorias que fundamentam o método: materialismo histórico-dialético, delimitando seus sentidos por meio de uma breve gênese his-

tórica. Discutiremos ainda o sentido de cada uma dessas categorias no âmbito da análise da sociedade, evidenciando que a perspectiva metodológica aqui estudada demanda o consubstanciamento de suas categorias centrais, conferindo um sentido único às dimensões analítico-teóricas. Assim, embora apresentadas por vezes em momentos distintos no texto, o materialismo histórico-dialético é fruto da junção dos conceitos, que não são expressos em si, mas em composição.

## O método e os caminhos históricos: uma reflexão sobre materialismo, história e dialética

No âmbito das ciências humanas, a relação entre homem e objeto é sempre condicionada aos processos de mediação. Tais mediações, tendo em vista a subjetividade do processo de pesquisa, são determinantes para o desenvolvimento qualitativo da análise. Diferente das análises que cabem as outras áreas da ciência, não há valores exatos, aferições nulas, neutras ou absolutamente precisas e a possibilidade de que se abranja a totalidade do objeto, embora deva ser sempre tida como norte é, do ponto de vista prático, uma impossibilidade inerente. Na análise das relações humanas sua dimensão subjetiva e complexa deve ser observada pelo seu método de análise, que deve considerar todos os processos ali inseridos; e neste ponto, resgatamos a ideia da processualidade dos sujeitos, sendo o homem, por natureza, um ser que se constrói e reconstrói a todo momento, e do mesmo modo dinâmico estabelece sua relação com os outros e com o meio.

Desta maneira, se a escolha dos processos metodológicos é de fundamental importância para todas as áreas da ciência, no âmbito das ciências humanas, dado suas singularidades epistemológicas, tem sua relevância ampliada significativamente. Em geral, as leituras das sínteses produzidas pelas correntes teóricas não oferecem uma capacidade de aferição no qual o resultado frio e preciso de um instrumento qualquer serve como juiz da verdade. Há ainda a necessidade, por parte do pesquisador, de alinhar sua perspectiva ideológica com sua metodologia, tendo em vista o fato de que a escolha de um implica necessariamente na escolha do outro. As lentes da teoria implicam na escolha dos instrumentos de análise dos objetos, em um conjunto que deve primar pela sua organicidade.

Não é por acaso que encontramos múltiplas tendências metodológicas na área e as cisões analíticas são quase tão antigas quanto à sistematização do pensamento em ciência. O conceito de método, derivado do grego antigo, e seu significado também foram se modificando com o tempo. Como nos mostra Paschoal:

Existem vários empregos para o termo método. O mais conhecido é aquele que o toma a partir de sua raiz etimológica (do grego *methodos* e do latim *methodu*) para expressar a idéia de caminho. Dessa primeira acepção do termo, seguem-se outras que ampliam seu significado inicial, passando a incluir os procedimentos adotados para se chegar a certos resultados, ou a associá-lo não à obtenção de um resultado, mas à sua apresentação, quando o termo passa a designar uma boa ordem na disposição dos raciocínios, apresentados tanto de forma oral quanto escrita. (PASCHOAL, 2001, p. 162).

O projeto moderno de sociedade, no qual as perspectivas místicas e religiosas são paulatinamente abandonadas, dá lugar a diferentes sistemas que buscam a explicação do mundo. Dentre todas as perspectivas, aquelas que apontam a realidade a partir de sua objetividade, ou seja, de uma relação no qual a materialidade é a condição fundante do movimento, são denominadas materialistas. Tal escola se contrapõe ao idealismo, corrente que compreende o princípio na ideia. Dentre as diferenças, podemos destacar a conceituação definida por Alves:

Materialismo é toda concepção filosófica que aponta a matéria como substância primeira e última de qualquer ser, coisa ou fenômeno do universo. Para os materialistas, a única realidade é a matéria em movimento, que, por sua riqueza e complexidade, pode compor tanto a pedra quanto os extremamente variados reinos animal e vegetal, e produzir efeitos surpreendentes como a luz, o som, a emoção e a consciência. O materialismo contrapõe-se ao idealismo, cujo elemento primordial é a idéia, o pensamento ou o espírito. (ALVES, 2010, p. 1).

Para o materialismo histórico, a construção do homem e de suas relações ocorre a partir das condições materiais em que esse sujeito histórico é inscrito, sendo que até seus quadros subjetivos mais profundos foram constituídos por meio das relações objetivas do sujeito com o mundo. Em ordem prática é a matéria que antecede a ideia, ou nas palavras do próprio Marx e de seu coautor Engels "Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência." (MARX, ENGELS, 1979, p. 37). É equívoco pensar que o materialismo ignora as ideias ao analisar a constituição dos sujeitos. Todavia, o que é novo neste processo é o lugar que ela ocupa: ao contrário do idealismo, o materialismo compreende a ideia como reflexo, consequência de todas as relações materiais e objetivas, como nos explica Alves:

[...] o materialismo histórico dialético designa um conjunto de doutrinas filosóficas que, ao rejeitar a existência de um princípio espiritual, liga toda a realidade à matéria e às suas modificações. É uma tese do marxismo, segundo a qual o modo de produção da vida material condiciona o conjunto da vida social, política e espiritual. (ALVES, 2010, p.3).

Assim sendo, o materialismo histórico-dialético rompe em sua base com o idealismo, porém, é a partir de uma metodologia, até então, essencialmente idealista que o materialismo se apropriará, por meio de Marx, em uma tentativa de equacionar a cisão entre sujeito e objeto, se municiando de seu instrumento metodológico mais poderoso: a dialética.

Ao dar forma ao método materialista histórico-dialético, Marx utiliza-se da dialética Hegeliana e lhe confere um novo sentido. Todavia, a dialética surge muito antes do que o período histórico em questão. Na Grécia, em seu período antigo, apresenta-se como mediação entre as diferenças, que serão equacionadas à luz da verdade.

Na história do pensamento da Grécia Antiga podemos observar a primeira cisão ideológica entre um pensamento dialético e um pensamento analítico. Para Parmênides o mundo se mantém em essência sempre o mesmo, visto que se nele houvesse movimento, seria provável inferir que haveria desgaste e, por conse-



quência, que o próprio movimento seria a causa do fim do mundo. Em oposição encontramos o pensamento de Heráclito que a essência do mundo é um vir-a-ser, tendo em conta o fato de que nada permanece para sempre e, enquanto permanece, nunca é exatamente igual ao que fora anteriormente. Mesmo de forma muito rudimentar e em um estágio embrionário, podemos constatar a dualidade ainda existente entre o método analítico e o método dialético.

Embora a dialética seja parte fundamental da cultura helênica, vale ressaltar que, enquanto análise dos processos de constituição histórica das coisas e dos seres, a própria dialética é sujeitada a esta lógica. Neste sentido, nos diversos períodos históricos a dialética se apresenta com peculiaridades produzidas pelo seu contexto histórico, cultural e político. No período em questão, por exemplo, os debates não se regravam necessariamente pela lógica da tese, antítese e síntese da dialética Hegeliana; sendo, por vezes, pautada por outras estruturas discursivas, como duplo monólogos ou tese e antítese sem síntese, entre outros.

Já na Grécia Clássica a dialética é instrumento fundamental de uma cultura predominantemente oral no qual os debates têm o caráter de identidade, são sediados na *pólis* e traçam o futuro em âmbito objetivo, em sua política, e o futuro a partir dos fundamentos morais, na construção de sua filosofia. Também neste período encontramos a contraposição entre a dialética platônica e o método analítico silogista aristotélico. Nestas diferenciações podemos encontrar um ponto de divergência em comum: a contradição. Podemos conceituar o termo por meio das palavras de Kuenzer (1998, p.65), que o define como “[...] relação ativa de contrários em busca de superação, mesmo que conservando o que cada um tem de determinado: a incessante conversão de um no outro, e exclusão ativa.”

Enquanto para os dialéticos é a contradição que constitui o movimento dialético por si, para os analíticos uma das premissas fundamentais da busca pela verdade é o princípio da não contradição, no qual algo jamais pode constituir duas verdades ou duas posições distintas ao mesmo tempo.

À estas cisões cabe ressaltar outra diferenciação fundamental, polarizados nas distinções entre o pensamento clássico e a tradição antiga, representadas respectivamente por Aristóteles e Heráclito:

Aristóteles é um dos grandes responsáveis pela marginalização do pensamento de Heráclito sobre a contraditoriedade e o conflito. O princípio da identidade, perseguido por Aristóteles, estabelecia a fixação do ser: o que é, é e o que não é, não é. Já em Heráclito encontramos a idéia de movimento do pensamento, a idéia de contraditoriedade da vida, da natureza, do mundo: todas as coisas fluem e se alteram sempre, disse ele; mesmo na mais imóvel existe um invisível fluxo e movimento. (PIRES, 1997, p. 84).

Sobre os percursos históricos da dialética e da analítica, fazemos coro à constatação de Paschoal, ao julgar a importância de ambas e fundamentalmente da relação instituída entre elas, para a formação da cultura do mundo ocidental:

Entendidas enquanto modelos, pode-se dizer que tanto a dialética quanto a analítica, iniciadas no mundo grego, foram os grandes constituidores da cultura ocidental. A primeira vai de Platão a Marx, passando por Santo Agostinho, Escoto Eriugena e Hegel, entre outros; e a segunda vai de

Aristóteles à atual Filosofia Analítica, passando, por exemplo, por Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Frege, Bertrand Russell e Wittgenstein. (PASCHOAL, 2001, p.166).

Embora o pensamento e a cultura grega tenham influenciado decisivamente o Império Romano, no período medieval o mundo ocidental vê a dialética sendo absorvida por uma lógica direta e causal, no qual as estruturas hierárquicas do mundo liderado pela Igreja Católica refletem sua rigidez e sua estrutura em todos os segmentos da sociedade, e com a ciência não seria diferente. Desta maneira, a metafísica suprime o movimento vivo da dialética, e quando faz uso do mesmo, o faz somente como confirmação dos conceitos metafísicos já instituídos, transformando a razão em serva do dogma, presa a um modelo maniqueísta que já anuncia sua síntese ao alocar os sujeitos em seus papéis de tese ou antítese, bem ou mal.

O resgate da dialética no *corpus* da filosofia é feita por Hegel, que rompe com os paradigmas do estado do ser, e propõe a dialética enquanto método para pensar os objetos da investigação científica por meio do princípio da contrariedade, ou seja, para ele “uma coisa é e não é ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto” (PIRES, 1997, p. 85) o que nos permite afirmar que mesmo de ponto de vista ainda idealista, “[...] Hegel preconiza o princípio da contradição, da totalidade e da historicidade”. (PIRES, p. 85).

Para o autor, a dialética é o sistema capaz de observar como as totalidades inclusivas são construídas a partir dos momentos de relação com as outras coisas, e estes momentos se constroem a partir da contradição, exposta no método como antítese. Tal mecanismo se articularia até o estágio em que as categorias se tornassem absolutas, resultando de certo processo aglutinador, denominado síntese. Desta maneira, Hegel confere novamente o movimento dialético à filosofia, em contraposição aos instrumentos da metafísica teológica, todavia, “sua concepção de história era essencialmente idealista.” (ALVES, 2010, p. 2). E essa recuperação proposta em Hegel se torna fundamental para a edificação de um método que se propõe a estudar um mundo que, ao contrário do que concebia a estaticidade do pensamento formal, é dinâmico, se movimenta ininterruptamente, e o motor de tal percurso é fundamentado sobre as contradições entre essência e aparência, sujeito e objeto, indivíduo e coletivo; enfim, todas as relações dialéticas que constituem o cenário vivo de nosso mundo.

Nessa apropriação, o materialismo histórico-dialético buscou a partir da relação de movimento exposto na filosofia hegeliana, no processo de tese, antítese e síntese, agregar um componente de fundamental importância para a cisão proposta neste percurso histórico. Tal diferenciação poderia ser sintetizada na oposição entre a relação de que para Hegel enquanto o pensamento é visto como produtor da realidade, no materialismo histórico-dialético ocorre justamente o contrário; mas “se o pensamento determina a realidade, o que determina o pensamento? A própria realidade.” (ALVES, 2010, p. 5). Se por um lado, no percurso histórico da dialética encontramos uma aproximação gradativa de seu caráter transformador, na filosofia analítica o processo é diferente:

Independente das variações que sofrerá nos diferentes momentos, um aspecto da analítica que se mantém na Filosofia Analítica é seu caráter de análise. Em ambas não há o propósito de produzir realidade (ou mudá-la,

como pretende a dialética) ou novos discursos sobre ela, mas analisar os discursos existentes, permitindo um posicionamento frente a eles, bem como uma verificação de sua sustentabilidade a partir de algum critério. (PASCHOAL, 2001, p.168).

Na tradição marxiana, a filosofia não deveria prestar-se ao serviço da análise pela análise; pelo contrário, para prestar-se a um serviço efetivo, a filosofia deveria pautar-se pela transformação das condições materiais para que pudessem florescer novas estruturas sociais, que dessem vazão a um novo ser social, no qual os processos de exclusão e cisão social seriam subsumidos. A dialética enquanto objetiva e materialista, não pode ser operacionada a partir da contraposição entre ideias ou entre um fato e uma ideia; como exposto na sentença de que “O que lhe pode servir de ponto de partida não é a idéia, mas exclusivamente, o fenômeno externo. Sendo assim, a inquirição crítica limitar-se-á a comparar, a confrontar um fato, não com uma idéia, mas com outro fato.” (ALVES, 2010, p. 2).

Estas novas dimensões do pensamento dialético já encontraram seu cerne nas ressalvas da apropriação da dialética hegeliana, como podemos observar:

O método dialético que desenvolveu Marx, o método materialista histórico dialético, é método de interpretação da realidade, visão de mundo e práxis. A reinterpretação da dialética de Hegel (colocada por Marx de cabeça para baixo), diz respeito, principalmente, à materialidade e à concreticidade. Para Marx, Hegel trata a dialética idealmente, no plano do espírito, das idéias, enquanto o mundo dos homens exige sua materialização. (PIRES, 1997, p. 86).

A originalidade do pensamento materialista histórico-dialético é anunciada na pretensão de seus precursores ao proporem que este novo ponto de vista seria, ao mesmo tempo, fim da filosofia tradicional de caráter puramente analítico e início de uma filosofia transgressora, cujo objetivo central seria a transformação do mundo. Para atender aos anseios desta nova filosofia, seu norte passa ser a história, cujo pensamento representaria o relato dos processos materiais a que os homens foram submetidos ao longo dos tempos.

No seio do pensamento materialista histórico-dialético encontra-se também uma nova visão da história:

Marx parte da idéia de que em toda a história o homem não é uma imância única: na idade antiga ou ele era escravo ou cidadão; na idade média era servo ou senhor; na idade moderna é proletário ou patrão, ou seja, ou ele detém os meios de produção ou vende sua força de trabalho. (ALVES, 2010, p. 3).

Por isto, Marx torna-se o pioneiro de uma dialética materialista que vai pensar a história das sociedades a partir de sua produção material de existência e suas ideologias resultantes dos processos de contraposição entre classes sociais antagônicas. Pensamento que se coloca em contraposição ao sentido histórico da dialética hegeliana, tendo em vista que este é um produto do Absoluto, categoria relegada às ideias. Para tal, o materialismo dialético denota seu caráter histórico baseando-se em quatro princípios fundamentais:

(1) a história da filosofia, que aparece como uma sucessão de doutrinas filosóficas contraditórias, dissimula um processo em que se enfrentam o princípio idealista e o princípio materialista; (2) o ser determina a consciência e não inversamente; (3) toda a matéria é essencialmente dialética, e o contrário da dialética é a metafísica, que entende a matéria como estática e anistórica; (4) a dialética é o estudo da contradição na essência mesma das coisas. (ALVES, 2010, p.1).

A história na tradição marxiana, para além do sentido indelével que emprega na análise das constituições sociais humanas, abarca um novo sentido que constrói de forma dialética a categoria *histórica* da constituição do método materialista histórico-dialético. Desta maneira a história é fundamental para este referencial não só por municiar e ser objeto da análise das contradições, mas também por ganhar um fim, no sentido ontológico do termo. Para Marx em específico, a história é o processo no qual ocorrerão a construção de uma nova estrutura social (o comunismo) e o fim da velha estrutura social (o capitalismo) devido a suas contradições internas e inerentes. O caráter transformador da tradição do pensamento marxiano encontra espaço na categoria história para constituir seu jogo de forças, tendo em vista seu fim premeditadamente revolucionário.

E para este fim, o termo materialismo empresta sentido fundamental, visto que tanto para análise da atual conjuntura social, como para a proposição de qualquer horizonte revolucionário, se faz necessário questionar e repensar os meios materiais da produção de existência.

Embora de caráter materialista, a tradição marxiana se afasta de outras correntes que assumem tal postura, como o positivismo, por exemplo, na medida em que “Sua dialética epistemológica leva-o também a uma dialética ontológica específica (um conjunto de leis ou princípios que governam um setor ou a totalidade da realidade) e a uma dialética relacional condicional (o movimento da história).” (ALVES, 2010, p. 4).

Todavia, o pensamento marxiano não abre mão do abstrato, mas, pelo contrário, lhe confere um papel fundamental na construção de sua dialética. É a partir das relações postas no plano concreto, que o abstrato utiliza-se dos conceitos e das ideias como processo de mediação para o exercício filosófico dialético, de análise e superação, como podemos observar:

A implementação do método marxiano, pressupõe como ponto de partida, a apreensão do real imediato (a representação inicial do todo) que convertido em objeto de análise por meio de processos de abstração resulta numa apreensão de tipo superior, expressa no concreto pensado. Porém, esta é a etapa final do processo, uma vez que as categorias interpretativas, as estruturas analíticas constitutivas do concreto pensado serão contrapostas em face do objeto inicial, agora apreendido não mais em sua imediatez, mas em sua totalidade concreta. Parte-se do empírico (real aparente), procede-se à sua exegese analítica (mediações abstratas), retorna-se ao concreto, isto é, à complexidade do real que apenas pôde ser captada pelos processos de abstração do pensamento. (ALVES, 2010, p. 8).

Para Marx, tanto o idealismo hegeliano, quanto o materialismo tradicional de Feuerbach, incorriam no mesmo erro crasso: para ambos o mundo externo era objeto de contemplação. Deste modo a metodologia filosófica que percorra tais

caminhos, independente de seu pólo, criará um processo de desconstrução histórica das relações humanas, no qual a realidade é um objeto no máximo passível de descrição. O movimento que a dialética confere a história a partir do materialismo passa, na concepção marxiana, pela fundamental intervenção humana, conceituada a partir da ideia de práxis.

Metodologicamente, a práxis é uma categoria fundamental do arcabouço do materialismo histórico-dialético. Nela encontramos o movimento vivo e intencional agregado a dialética, que relaciona-se na esfera do abstrato como mediadora do empírico, cujo objetivo de mediação é desvelar as construções simbólicas e abstratas do objeto em prol de sua concretude e valor real material. No tocante as relações de dominação, tal reflexão é um instrumento metodológico fundamental para o desvelar das aparências intencionalizadas, que buscam mascarar as forças de dominação que se impõem no embate entre as classes sociais antagônicas. Tais aparências são explicadas no interior da lógica materialista histórica dialética, por meio do conceito de ideologia, que é a produção intencional de falsa consciência, visando à perpetuação das estruturas de poder e dominação.

Essa mediação requer ainda operar a partir da contradição, condição esta fundamental para a dialética, o processo de abrangência da totalidade, que deve compor o corpo metodológico de uma análise:

Mostrando como o objeto de pesquisa [...] ao mesmo tempo manifesta e é manifestação das relações sociais e produtivas mais amplas presentes nesta etapa do desenvolvimento do processo produtivo marcado pela globalização da economia; [...] esta categoria implica na concepção de realidade enquanto um todo em processo dinâmico de estruturação e de autocriação [...] assim, cada fenômeno, ao revelar a si mesmo e ao todo, deverá ser compreendido como um momento do todo, que ao mesmo tempo o explicita e o esconde. (KUENZER, 1998, p. 64).

Ainda acerca da contradição, Kuenzer observa de que modo a aplicabilidade do conceito no procedimento metodológico deve ser contemplado em uma pesquisa:

Por isso, a pesquisa deverá buscar captar a todo momento o movimento, a ligação e unidade resultante da relação dos contrários, que ao se opor dialeticamente, um incluindo-se/excluindo-se no/do outro, se destroem ou se superam [...] o pensamento deverá mover-se durante o transcurso da investigação entre os pólos dialéticamente relacionados. (KUENZER, 1998, p. 65).

Na construção de uma tradição materialista histórica, determinadas relações ganham novos significados tendo em vista as novas valorações dadas ao método em oposição ao idealismo, por exemplo. Dentre elas destaca-se a questão da natureza e do trabalho, que vão conotar um sentido primordial neste novo cenário.

Para Marx o homem é o ser que exerce seu papel social na capacidade de modificação da natureza pela força de seu trabalho. Desta maneira, frente às necessidades objetivas e concretas, o homem intenciona um objeto no plano ideal e, empregando sua força de trabalho sobre a natureza, obtém aquilo que intencionou estabelecendo uma relação dialética de unidade e dominação da natureza. Na história humana, as mediações construídas neste processo de trabalho é que vão

determinar toda a constituição social em suas bases materiais e subjetivas. Temos como exemplo o modo moderno de produção, para quem Marx e Engels constroem suas críticas. Tal modo de intervenção da natureza tem sua especificidade, que embora traga componentes novos, reafirma a sempre presente cisão entre classes sociais antagônicas, que em sua relação dialética, de tese e antítese, vão construindo a sociedade.

Para os autores, aquilo que o homem é passa fundamentalmente pelo que ele produz e pelo modo como ele produz. Sua identidade, mesmo em seus aspectos subjetivos, é construída dentro desta relação de forças materiais objetivas. Como observa Pires:

Se a lógica dialética permite e exige o movimento do pensamento, a materialidade histórica diz respeito à forma de organização dos homens em sociedade através da história, isto é, diz respeito às relações sociais construídas pela humanidade durante todos os séculos de sua existência. E, para o pensamento marxista, esta materialidade histórica pode ser compreendida a partir das análises empreendidas sobre uma categoria considerada central: o trabalho. (PIRES, 1997, p. 88).

No que concerne ao capitalismo, tal relação está pautada por mecanismos de dominação, no qual a classe dominante faz uso para impor-se física e espiritualmente sobre a classe dominada. Desta maneira, a essencialidade do trabalho moderno pauta-se na produção da alienação do trabalhador em relação ao objeto de seu trabalho, por uma conjuntura de fatores que grosso modo pode ser sintetizados da seguinte maneira: o trabalhador exerce sua atividade de maneira compulsória, ou seja, está submetido a aquela relação para poder garantir sua base material de existência; ele também o faz para atender a demanda de alguém que compra sua força de trabalho, tornando-se alheio ao próprio objeto, estando desconectado do seu processo produtivo como um todo, e em quase todas as vezes, não lhe é assegurado o direito do usufruto do bem por ele produzido.

## Considerações finais

Analisar a partir de uma metodologia materialista histórica passa sempre pela primazia destas relações entre homem e natureza, e suas mediações, tendo em vista que é a partir do modo de produção material da sociedade, que todo o entorno será constituído. Neste sentido o trabalho ganha uma conotação ontológica e sua representatividade estabelece mediações com todas as instâncias sociais. Porém, ao fazer jus à perspectiva que a história enquanto conceito traz nesta corrente teórica, é preciso repousar sobre ela um olhar dialético: há de se pensar as formas históricas e contemporâneas de dominação das relações homem-trabalho-natureza, mas sem nunca perder de vista o horizonte da superação destas relações. Do contrário tornar-se-ia o movimento histórico das contradições como uma condição estática, o que é um erro incabível para a concepção de história defendida nesta abordagem. Mesmo as análises dos cenários sociais mais truncados, ao trazerem a tona suas contradições internas, dão margem ao movimento histórico, que pode ser construído por um caminho revolucionário.

E é a partir desta perspectiva que surge outra diferença fundamental entre o materialismo histórico-dialético e o empirismo: se a partir da constatação objetiva da luta de classes, a história não pode ter a pretensão positivista da neutralidade. Ela deve ser ferramenta para a possibilidade da ruptura.

Contudo julgamos necessário observar que tal ruptura pensada a partir de tal metodologia não pode ser construída por meio de mudanças comportamentais individuais, tendo em vista que os indivíduos são decisivamente influenciados pelo modo produtivo e como a sociedade se constitui a partir dele. Sendo assim, somente as transformações de tais estruturas sociais possibilitariam, por consequência, a produção subjetiva de um novo homem.

Na observância do método, proposta neste estudo, o que nos parece com maior relevância no processo marxiano é a consubstancialidade de suas categorias centrais. Do materialismo desdobra-se a história e suas relações dialéticas; na história podemos observar seu papel transformador e analítico das relações materiais, pautadas nas contradições e antagonismos dialéticos; na dialética há a história que emana do mundo material; enfim, não há dissolução que não comprometa de maneira decisiva a perspectiva metodológica explicitada.

Num breve movimento da dialética, ou só da história, ou só do materialismo, não observamos, a priori, condições discursivas, estruturais ou materiais que possam apontar um caminho de desconstrução da ordem social vigente. Todavia, na pluralização do olhar, que se respalda nas categorias como um todo, a perspectiva pode ser menos pessimista. É a conjunção das categorias que exprime ferramentas analíticas que possibilitam ler a realidade social a fim de superá-las na construção de um mundo mais justo para todos. O *desmontar* analítico das categorias a partir de suas particularidades só terá sentido no *remontar* do método, conjugando sentidos que se expressam nas categorias e nas relações que elas guardam umas com as outras. Ademais, é importante observar a partir do método que:

Considerando que os homens se caracterizam por um permanente vir a ser, a relação entre os homens não está dada, mas precisa ser construída (vir a ser), construída material (trabalho social) e historicamente (organização social do trabalho). O trabalho, como princípio educativo, traz para a educação a tarefa de educar pelo trabalho e não para o trabalho, isto é, para o trabalho amplo, filosófico, trabalho que se expressa na práxis (articulação da dimensão prática com a dimensão teórica, pensada). É claro que em alguns momentos deste processo educacional, especialmente no que diz respeito à formação profissional, a aprendizagem de habilidades, práticas e ações imediatas são necessárias, mas o que aqui se quer destacar, como contribuição do Método à educação, é que o processo educacional é mais amplo, não se esgota na dimensão prática, exige a construção da formação em sua totalidade, tem que contribuir para a formação de homens plenos, plenos de humanidade. (PIRES, 1997, p. 91).

Para contrapor-mos é preciso conhecer. E neste sentido, a aplicação de uma metodologia materialista, histórica e dialética e todas as suas respectivas categorias, nos dá uma abrangência dos movimentos do capital que nos permite criarmos linhas de desconstrução material e ideológica.

A contradição permite e é fruto do movimento; este jogo de forças é essencialmente aberto e dinâmico. “O princípio da contradição, presente nesta lógica, indica que para pensar a realidade é possível aceitar a contradição, caminhar por ela e apreender o que dela é essencial.” (PIRES, 1997, p.87). Quiçá, nessa tensão dialética, o desdobrar de uma síntese mais humana e igualitária possa florescer.

## Referências bibliográficas

- ALVES, A. M. O método materialista histórico dialético: alguns apontamentos sobre a subjetividade. *Revista de Psicologia da UNESP*. 9. ed., 2010.
- KUENZER, A. Z. Desafios teórico-metodológicos da relação trabalho-educação e o papel social da escola. In: FRIGOTTO, G. (Org.). *Educação e crise do trabalho: perspectivas de final de século*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- LEFEBVRE, H. *Sociologia de Marx*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1979.
- MARX, K. e Friedrich E. *A ideologia alemã*. 2. ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- \_\_\_\_\_. *O Capital*, Livro I, v. I, 13. ed, 1989.
- PASCHOAL, A. E. Metodologia da pesquisa em educação: Analítica e dialética. *Revista Diálogo Educacional* - v. 2, n. 3 - p. 161-169 - jan./jun. 2001.
- PIRES, M. F. C. O materialismo histórico-dialético e a educação. *Interface: comunic. saúde, educ.* p. 83-94. 1997.

---

### Sobre o autor

Doutor em Educação pela UFSCar. Professor adjunto do Departamento de Métodos e Técnicas na UFAM. E-mail: marsiellp@gmail.com

Recebido em 11/10/2018  
Aprovado em 11/3/2019

### Como referenciar esse artigo

PACÍFICO, Marsiel. Materialismo histórico-dialético: gênese e sentidos do método. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano11, n. 21, p. 220-231, jan.-jun. 2019.



Daniel Nery da Cruz\*

# Implicações da vida administrada e guerra civil no pensamento político de Arendt e Agamben

Implications of managed life and civil war on the political thinking of Arendt and Agamben

## RESUMO

Neste artigo faremos uma investigação sobre a vida administrada em Hannah Arendt e Giorgio Agamben, elaborando uma compreensão da filosofia política dos dois autores na concepção que cada um desenvolve sobre a guerra civil e o espaço político. Para isso, destacaremos como Arendt relaciona a vida política a uma liberdade pública do povo e não uma liberdade interior com base na contemplação filosófica. Liberdade e revolução estão intimamente interligados para o entendimento da política. Sobre o conceito de guerra civil em sua obra *Sobre a Revolução*, Arendt afirma que é preciso negar a naturalização da igualdade e qualquer forma de poder alienante. Quando a revolução é direcionada de uma forma em que não é a vida, mas os princípios e as instituições democráticas que são a centralidade, abre-se um espaço para o novo, ao agir político ou o que denominamos de *ação anárquica*. O entendimento da noção da vida e sua relação com a política é o debate que Arendt faz sobre a guerra civil ou a revolução, por isso tratamos nesta pesquisa também de refletir sobre o que Agamben chama de *stasis* ou guerra civil em grego e como ele interpreta a biopolítica com esse conceito, inclusive com uma crítica à própria Arendt pela confusão entre os conceitos de revolução e guerra.

**Palavras-chave:** Arendt. Agamben. Stasis. Política. Ação.

## ABSTRACT

In this article we will make an investigation about the life managed in Hannah Arendt and Giorgio Agamben, elaborating an understanding of the political philosophy of the two authors in the conception that each one develops on the civil war and the political space. For this, we will highlight how Arendt relates political life

---

\* Doutor pela UNISINOS e professor da UEFS.

to a public liberty of the people and not an inner freedom based on philosophical contemplation. Freedom and revolution are closely intertwined for the understanding of politics. On the concept of civil war in his work *On the Revolution*, Arendt affirms that it is necessary to deny the naturalization of equality and any form of alienating power. When the revolution is directed in a way that is not life, but the democratic principles and institutions that are the centrality, there is a space for the new, for political action or what we call anarchic action. The understanding of the notion of life and its relation to politics is the debate Arendt makes about civil war or revolution, so we have also sought to reflect on what Agamben calls the stasis or civil war in Greek and how he interprets the biopolitics with this concept, even with a critique of Arendt herself by the confusion between the concepts of revolution and war.

**Keywords:** Arendt. Agamben. Stasis. Policy. Action.

## Introdução

Em um ensaio proferido na universidade de Notre Dame em 1954, Hannah Arendt faz um exame da relação entre filosofia e política na concepção dos antigos filósofos gregos, dentre eles Platão e Aristóteles. Considera que a vida pública grega (especialmente com o pensamento platônico) é que dá base ao formato da política no Ocidente. Para Arendt, Platão ignora a ação política em prol de uma valorização de um mundo ideal, buscando posteriormente construir sobre essa base idealista um mundo real, com isso Estabeleceu-se a primazia da contemplação sobre ao invés da ação e a realidade passa a ser um construção do pensamento racional, ou seja, fabricada, uma mimética do “Modelo originário, o produto de uma Ideia apriorística que ignora o imprevisto, o inédito, o finito, o contingente. Na cidade utópica, o homem livre torna-se supérfluo, incapaz de pensar, reitera uma e outra vez H. Arendt.” (CANTISTA, 2007, p. 155).

Com respeito a essa crítica que Arendt faz à política ocidental, Celso Lafer recorre a conhecida classificação realizada por Isaiah Berlin sobre os escritores e pensadores, pondo alguns como Ouriços e outros como raposas, inserindo Hannah Arendt como raposa por ela enxergar um mundo plural e marcado pela vivificação do novo:

Ela é *raposa*, por sua vez, na sua percepção da realidade – que vê como ontologicamente complexa e rica nas suas particularidades e contingências – e na sua proposta de reconstrução, após a ruptura já diagnosticada. Tal proposta fundamenta-se em uma retomada crítica do pensamento ocidental, que almeja o exame das condições políticas e jurídicas que permitam assegurar um mundo comum. (LAFER, 1997, p. 56).

Como aponta Lafer, Arendt faz uma crítica ao modo como a tradição ocidental forjou o político pautado na contemplação, diminuindo o espaço da diversidade, aspecto que pode levar ao ressurgimento de regimes totalitários.

Importante essa observação, pois a ligação entre vida e política em Arendt tem como fundamento essa investigação sobre o modo como foi moldado um modelo administrativo de governar em que a ação foi suplantada em detrimento de um viés contemplativo herdado das teorias metafísicas que podem tornar infértil o terreno da liberdade. Nesse sentido, Lafer comunga com Arendt e considera importante e atual sua preocupação, pois acentua as condições e possibilidades de aprimoramento da convivência por meio da asserção dos direitos humanos. Concordando com essa análise positiva de Lafer, entendemos que a preocupação arendtiana está vinculada diretamente com a possibilidade de uma vida não administrada, pensando o espaço público no campo da ação.

Em *A condição humana*, Arendt já acentua que a vida foi eleita na modernidade como fundamento da política. Essa situação dá ao poder o caráter mecânico e repetitivo do processo biológico. A relação entre política e violência desperta em Arendt o interesse e a percepção de estudar os acontecimentos do século XX, como o totalitarismo, os refugiados, o racismo etc. Os regimes totalitários são destituídos de poder, usam a força e “em nome da vida, o homem foi submetido a um processo de seleção segundo o julgamento do que é indesejável e imprestável aos olhos do soberano.” (NASCIMENTO, 2012, p. 157). Para escapar dessa política que aprisiona, Arendt propõe então um ambiente que revela a “potência da ação” levando os homens a terem condições de lutarem pelos seus direitos e expressarem suas singularidades.

Neste artigo faremos uma investigação sobre a vida administrada em Arendt e Agamben elaborando uma compreensão da filosofia política dos dois autores na concepção que cada um desenvolve sobre a guerra civil e o espaço político. Sobre o conceito de guerra civil em sua obra *Sobre a Revolução*, Arendt afirma que é preciso negar a naturalização da igualdade e qualquer forma de poder alienante. Quando a revolução é direcionada de uma forma em que não é a vida, mas os princípios e as instituições democráticas que são a centralidade, abre-se um espaço para o novo, ao agir político ou o que denominamos de *ação anárquica*. Ainda será desenvolvido o conceito de *Stasis* em Agamben, verificando também a crítica que ele faz a Arendt ao não esclarecer a diferença entre revolução e guerra, o que contribuiu para o não desenvolvimento de uma teoria stasiológica no Ocidente.

Em seu livro “stasis. guerra civil como paradigma político, Homo Sacer, II, 2”, uma reflexão *stasiológica*, Agamben pretende alcançar com clareza o significado da *política que vem*, para isso é necessário definir a difícil e estreita relação entre estado de exceção e guerra civil. O conceito de *stasis* ou guerra civil é o oposto do estado normal, pois situa-se numa zona de indecisão, em que o poder estatal procura responder por meio do estado de exceção, aos conflitos internos extremos.

Pretendemos, de todo modo, apresentar neste artigo uma reflexão da problemática da política contemporânea e sua relação com a guerra civil ou *stasis* em Agamben e Arendt, esclarecendo como ambos invocam a emergência de uma nova forma de enxergar e reconstruir o espaço público desfigurado pelo Estado Moderno pela captura da vida humana.

## A vida contemplativa e a política

Arendt chama a atenção para o fato da desvalorização da vida ativa, da ação em sua obra *A Vida do Espírito*, em que recorre à metáfora utilizada por Platão no

*Teeteto* ao relatar que uma jovem da Trácia zomba de Tales ao vê-lo observando as estrelas no céu e caindo em um poço. Isso é o que acontece com muitos grandes intelectuais, inclusive o próprio Heidegger que segundo ela, se aprofundou nas teorias metafísicas em detrimento da prática política, não percebendo os malefícios, as injustiças causadas por uma política com esses contornos. Desse modo:

[...] grande parte da teoria filosófica, segundo Arendt, a postura de Platão – e em menor escala, a de Aristóteles – estabeleceu o modelo segundo o qual a política deveria ser teorizada e lançou o fundamento para que a tradição ignorasse consistentemente a política e pensasse a política principalmente a partir de uma perspectiva mais teórica do que prática. (FRY, 2010, p. 58).

Arendt considera suas críticas a Platão, principalmente da filosofia política proveniente de *A República*, que expõe o problema da justiça na polis. A República para Platão está fundamentada na teoria das formas perfeitas em que cada objeto do mundo sensível (mundo mutável) tem sua relação com o mundo das ideias perfeitas (mundo imutável). Assim, Platão também acredita que a política deve ter como base esse modelo de verdades filosóficas universais. Nesse paradigma temos que a teoria antecede a prática política, tanto é que quem é designado a governar é um conhecedor dessas verdades universais, ou seja, um filósofo. As comunidades políticas devem fundamentar-se, segundo Platão nas ideias filosóficas de universalidades. Assim, como aponta Fry (2010, p. 59), “o papel do filósofo é articular as verdades da política a fim de fazê-las acontecer ao mundo, buscando convencer os demais de seus méritos.” Como alternativa a essa concepção idealista, Arendt forja uma teoria política que não se fundamenta em uma concepção prévia de justiça, porém, investiga e leva em consideração a pluralidade da polis e a ação como prioridade. A política não deve ser concebida antes de averiguar o que o povo realmente necessita e pensa. Fora dessa visão é aberta a possibilidade de um regime antidemocrático, tirânico. Nessa perspectiva, a vida contemplativa, ou o pensar a política idealista pode levar, na concepção de Arendt a uma visão restrita, fechada em decisões solitárias e, portanto, não plural.

Um outro problema que Arendt identifica provém desse primeiro já apontado acima, ou seja, da teoria de que a política deve ser compreendida tendo por base as ideias universais brota o problema da exclusividade de governança do filósofo e a exclusão das diferentes opiniões do povo. Platão enveredou por esse caminho pela decepção em ver que o discurso do seu mestre, Sócrates, não convenceu nem os juízes e nem mesmo alguns amigos.

De acordo com Arendt a teoria platônica remete a *doxa* ao papel de opinião subjetiva e como tal não tem validade política. Arendt assevera que deve haver o envolvimento da política com os diferentes discursos, as *doxai* pertencentes aos membros de toda comunidade para decidir sobre os assuntos da esfera pública da melhor forma firmada por todos, sem negar a participação e os diversos olhares das pessoas. Nesse sentido, acredita que nessa política desenvolvida nesse sistema universal platônico o que prevalece é a decisão subjetiva do filósofo, dando abertura a uma forma tirânica de governo.

Arendt acreditava que diferentemente de Platão, Sócrates não se interessava “nas implicações políticas de verdades filosóficas eternas como as formas, porque

ele suspeitava de que tais verdades estavam para além do domínio do conhecimento humano.” (FRY, 2010, p. 60-61). O papel do filósofo para Sócrates era o de buscar tornar as pessoas mais verdadeiras consigo mesmo e não as direcionar às verdades filosóficas universais. Cabe ao filósofo não oferecer modelos de política para a formação de um Estado Ideal, mas fornecer à política auxílio para que as pessoas possam revelar suas *doxai*. A proposta arendtiana, é então contrária ao que Platão propunha, ou seja, ensinar o que pensar e como agir. Qual alternativa Arendt pensa ser plausível para se pensar a política livre da concepção universalista platônica? Em *A Condição Humana*, Arendt ressalta a importância da vida ativa para a restauração de uma nova visão política, não mais tendo como modelo a vida do filósofo ou de um intelectualismo, mas sobre a base da diversidade da comunidade, dos interesses dos cidadãos.

Na *Condição Humana* percebemos como ela divide a atividade humana em três fundamentais categorias: o *labor*, o trabalho e a ação que definem a diferença entre espaço público e privado. A ação política acontece no espaço público e manifesta a liberdade humana permitindo que o indivíduo se mostre por intermédio de sua *doxa*, sua opinião. De acordo com a estudiosa em Arendt, Karina A. Fry (2010), o objetivo de Arendt em recorrer a essas categorias é mostrar que com a modernidade, algumas delas foram alteradas e tornaram-se vagas. A intenção não é restaurar a vida dos antigos gregos, mas por meio de algumas dessas categorias apontar a importância da política e seu direcionamento para um caminho não totalitário. Arendt investiga então a ação como fundamental para a política, pois os homens nascem iguais, porém são também únicos e formam a pluralidade humana. Partindo dessa constatação ela define outros pontos: Cada nascimento de um homem é um acontecimento único; a ação envolve então a natalidade. Nascendo, o ser humano traz algo novo ao mundo e por meio da ação política é capaz de distinguir a si mesmo revelando sua individualidade sob a forma de palavras e da ação; A ação é como um segundo nascimento, pois permite a integração entre as pessoas, mostrando suas faces.

A ação tem um caráter antitotalitário para Arendt, pois leva em conta as diferenças, a pluralidade das pessoas, priorizando as diferenças e encorajando a ação individual. A liberdade prevalece na comunidade quando a ação política tem sua presença bem-sucedida. Na modernidade há, para Arendt uma lamentável perda do sentido original da ação política, isso pelo fato de ter acontecido a substituição do agir pelo fazer (FRY, 2010, p. 73). A ação tem como característica seus aspectos inesperados e irreversíveis e segundo Arendt, seguindo o modelo platônico da teoria universal, a política é interpretada como uma forma de fabricação previsível, a isso ela denomina “substituição do agir pelo fazer. Isso significa um modelo político que trata as pessoas como um objeto fabricado, como coisas.

Arendt pensa a política não seguindo um pensamento filosófico abstrato ou uma forma de fabricação em que as pessoas são reduzidas a matéria organizada e manipulada por um modelo abstrato em que todos devem entrar em acordo, mesmo que represente a opinião de uns poucos. A ação política contrariamente, envolve as diferentes opiniões e traz a discussão sobre o melhor para os membros da comunidade, sem manipulação, sem controle.

Ainda na última seção de *A condição humana*, Arendt discute os problemas que emergem na modernidade quando não há uma clara distinção das atividades

humanas, proporcionando uma confusão entre as esferas pública e privada, ou seja, entre a vida privada e pública ou política.

Villa (1996, p. 190), compreende que na modernidade as pessoas estão mais afetadas pelas ideias totalitárias, pois a solidão, o menor contato com o outro e a alienação do mundo são fatores que geram essa tendência. A alternativa de Arendt para evitar isso é a sua teoria da possibilidade da ação política ou da vida ativa em que busca inspiração no que ela chama de amor pelo mundo. Interessante notar que originalmente a obra *A Condição Humana* tinha como título de “amor mundi” porque sua teoria da ação política enaltece o sentimento gerado com o espaço ou lugar e com os outros.

A alienação do mundo está ligada aos problemas de sobreposição do público e privado. Arendt acreditava que o processo do *labor* acontecia no privado, no lar, doméstico. O *labor*, então, era importante para assegurar a vida e não era exposto ao público. No espaço privado não havia a possibilidade de distinção e não era administrado de acordo com a igualdade de seus membros como acontecia na política. A família era governada pelo chefe e excluía a liberdade e a igualdade sendo necessária a escravidão de pessoas para a manutenção dessa estrutura. Arendt pensa que esse modelo de distinção mantém a integralidade de cada esfera, preservando o espaço privado que proteja o mundo público, incentivando um espaço para discussão e ação entre as pessoas. Na época moderna, há um comprometimento entre público e privado. Esse fenômeno é denominado por Arendt de emergência do social. O ofuscamento das duas esferas, mesmo antes da modernidade já manifestava esses indícios. Arendt mostra que o surgimento do Estado-Nação contribuiu para esse problema, pois a política estava ancorada no paradigma de uma família cuidada pela administração do Estado, em vez de considerar a política como uma esfera de liberdade e diferenciação.

A sociedade tende a promover a comunidade de operários empregados que tem como objetivo a nutrição da vida humana ao invés de enaltecer as atividades políticas livres. A promoção do social enfraquece e desencoraja a possibilidade da ação política, pois, mediante a distinção, que tem importância para a esfera política, o privado adentra ao público. Arendt alerta que houve com isso um fenômeno de solidão de massa e alienação que tem como resultado o ofuscamento da esfera pública. Na tentativa de saciar as necessidades privadas, o ouvir as opiniões dos outros torna-se limitado. As pessoas são privadas dessa experiência de ouvir as opiniões como também da imortalidade pessoal que é revelada na ação política.

Arendt acredita que é nos regimes totalitários que há a perda completa da distinção entre público e privado, pois nessa situação, há a tentativa de dominar todas as pessoas em todos os seus aspectos, fechando todas as alternativas para a manutenção de um espaço público para a ação e um espaço privado para a proteção. Por essa razão, Arendt alerta que, politicamente o social incentiva um governo de ninguém, uma vez que a ação política individual é destruída e a burocracia do governo assume a administração das tarefas da vida.

## Guerra civil

Uma questão importante para a indagação desta pesquisa é a de que o “resultado da ascensão do social foi o surgimento das sociedades de massa, nas quais,

segundo Arendt, os homens são reduzidos à função de suporte do ciclo vital a partir de onde se tornou possível o seu controle.” (AGUIAR, 2004, p. 11). Por isso a vida nutritiva, ou zoé tem uma fundamental relevância em sua obra *Sobre a Revolução*, pois ela vai tratar sobre o que considera como a verdadeira vida política que pauta a liberdade e os ideais democráticos e a vida que é gerada para suprir as necessidades do corpo, do processo vital. Arendt realiza uma relação da guerra civil (Revolução) e a política e precisamente nesta perspectiva arendtiana sobre esse tema e sua relação com a vida e a política é possível perceber que a Revolução e a noção de ação estão vinculadas à ideia de um recomeço, o novo, como abertura para uma política que tenha como objetivo o fortalecimento dos princípios e das instituições democráticas e não ao interesse da manutenção da vida biológica ou das necessidades fisiológicas. Por outro lado, pensando também sobre a problemática da vida e da política em sua obra *Stasis. A guerra civil como paradigma político*, Agamben enxerga que é possível afirmar que o estado de exceção aparece como paradigma do governo dominante na política contemporânea em virtude do que ele define como uma “Guerra Civil Mundial”. Podemos anteciper que ambos os autores enxergam o problema da vida como centralidade ao que denominamos em grego de *Stasis* (Guerra Civil) e que na leitura desses teóricos, determinam o mecanismo político ocidental. Mas vejamos como cada um desenvolve e enxerga essa questão.

A questão da Guerra para Arendt tem uma importante relevância para sua noção de política, pois “as revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente com o problema do começo.” (ARENDR, 1988, p. 17). Como já podemos observar, Arendt identifica que é na ação *anárquica* que está o horizonte da política, promotora da pluralidade, da defesa dos ideais democráticos. Segundo Arendt (1988, p. 17),

as revoluções modernas pouco têm em comum com a *mutatio rerum* da história romana ou com a luta civil que perturbava a polis grega. Ela enfatiza que na antiguidade havia uma familiarização com a mudança política e a violência que a acompanhava, porém não haveria algo parecido ao inteiramente novo.

Essas mudanças, no entanto, não interrompiam o curso do que a

idade moderna passou a chamar de História, a qual, longe de começar um novo princípio, apenas recaiu num estágio diferente, sem ciclo, seguindo um curso pré-ordenado pela própria natureza dos acontecimentos humanos, e que era, portanto, imutável em si mesmo. (ARENDR, 1988, p. 17).

Há, para Arendt, outro aspecto das revoluções modernas que é fundamental para a identificação de precedentes anteriores à Idade Moderna: A questão do social. Esse fator social desempenhou em todas as revoluções um imenso papel. Ela lembra que já Aristóteles havia descoberto a importância do que hoje denominamos de motivação econômica ou a derrubada do governo pelos ricos e o estabelecimento de uma oligarquia ou a tomada do governo pelos pobres e o estabelecimento de uma democracia.

Arendt esclarece que a relação entre riqueza e governo ou o entendimento de que a distribuição da riqueza e as formas de governo estão relacionados e que a suspeita de que o poder político tem a possibilidade de acompanhar o poder eco-

nômico não é uma invenção recente nem de Marx nem mesmo de Harrington. Segundo ela, se quisermos culpar alguém pela visão materialista da história devemos recuar até Aristóteles, o primeiro a declarar que o interesse, ou o que é útil à uma pessoa ou um grupo, povo, tem e deve ter o domínio supremo em se tratando de questões políticas. Havia então uma questão natural no corpo político nessas intervenções (podendo ser violentas e sangrentas) instigadas pelo interesse até que uma nova ordem fosse estabelecida: eram apoiadas pela distinção entre pobres e ricos. Mas a questão social só começou a ganhar um papel revolucionário na Idade Moderna, quando os homens começaram a duvidar que a pobreza fosse condição humana inerente, a duvidarem que poucos poderiam alcançar a saída da pobreza. Segundo Arendt a convicção de que a vida na terra poderia ser abundante e abençoada, não amaldiçoada pela penúria, foi em sua origem pré-revolucionária e americana (teve surgimento da experiência colonial americana). A América tornaria símbolo de uma sociedade sem pobreza rompendo o ciclo de perenes recorrências que se baseavam na distinção natural entre ricos e pobres.

Arendt discursa sobre as diferenças entre as Revoluções Francesa e Americana. É aí que ela sofre algumas críticas em sua teoria política como vimos no primeiro capítulo. De um lado Arendt vê a Revolução Americana com sucesso, por outro, identifica a Revolução Francesa como fracasso pelo seu nível de terror. Citando George Foster como uma testemunha da Revolução Francesa, afirma que o fracasso se deu pelo uso extremo da violência. A Revolução Francesa foi social e a Americana soube separar a esfera privada da pública, mantendo seu objetivo em dar liberdade ao povo.

Hannah Arendt critica o caminho que foi tomado no segundo momento do processo revolucionário francês, quando a “paixão pela compaixão” conduz a expectativa de formação de uma nação, na qual se aglutina a “vontade geral”, ou seja, a vontade do próprio povo. (GIÃO BORTOLOTTI, 2013).<sup>1</sup>

Arendt assevera que na Revolução Americana houve um foco na liberdade do povo por haver um equilíbrio e abundância econômica, o que foi faltante à Francesa. “Hannah Arendt observa as Revoluções Americana e Francesa sob o ponto de vista do sucesso e do fracasso.” (CHAVES 2005, p. 58). Os americanos nesse sentido, puderam concentrar sua atenção na construção de um novo governo. Inversamente, a Francesa foi realizada na precariedade econômica, com a fome e o sofrimento do povo. Tinha como objetivo suprir as necessidades do corpo pela urgência do processo vital. A Revolução Francesa colocou o cidadão sob uma ditadura dos corpos, tornando-a uma Revolução social focada nas necessidades privadas e não na conquista da liberdade. “Arendt alega que a Revolução Francesa problemáticamente impulsionada por um senso de compaixão pelas pessoas sofredoras, o que as levou a ignorar a necessidade de estabelecer princípios de governo.” (FRY, 2010, p.85). Arendt mesmo com essa postura revela que não é qualquer guerra ou golpe que podem ser considerados revolução e nem mesmo uma

<sup>1</sup> GIÃO BORTOLOTTI, Ricardo. A propósito da noção de revolução em Hannah Arendt. In: VI CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA. Assis. 25 a 27/set. 2013. Disponível em: [http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/147\\_trabalho.pdf](http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/147_trabalho.pdf). Acesso em: 9 ago. 2018.



liberação de um governo tirânico conduzindo a um novo começo ou circunstância política. Afirma Arendt:

Só podemos falar de revolução quando esta característica de novidade está presente e quando a novidade se liga à ideia de liberdade. É evidente que isto significa que as revoluções são mais que insurreições bem sucedidas e que não temos o direito de chamar revolução a qualquer golpe de estado ou até de vermos uma revolução em cada guerra civil. (ARENDR, 2001, p. 39).

Arendt não nega que existia pobreza na América, por exemplo, pois o fato da escravidão já demonstra as mazelas existentes ali, porém, na sua visão, a média dos operários não era tão miserável comparados os franceses. A Revolução Americana estabeleceu instituições duradouras, pois defende o equilíbrio dos poderes, fundamentando o governo na razão e não nas paixões. Para Arendt, resolver questões sociais usando a política, causa o fracasso das revoluções.

Arendt ao relacionar a noção de liberdade como essencial para entendimento da revolução realça a importância da política como esfera da pluralidade. É na vida ativa que a liberdade ganha espaço, pois a política gera o ambiente em que as opiniões e a pluralidade são forjadas para uma justa convivência. Por isso na obra *Entre Passado e Futuro*, Arendt intitula um ensaio de *O que é a Liberdade?* Com o objetivo de realçar a importância desse conceito para a política. Liberdade e vida ativa são fundamentais para nossa investigação, sem esse nexos não teria sentido toda a obra de Arendt e a proposta aqui em voga seria em vão. A liberdade é de interesse primordial e tem como característica a espontaneidade e o começo. O sentido positivo da liberdade é a ação política que permite a comunicação entre as pessoas. Por isso “para questões da política, o problema da liberdade é crucial, e nenhuma teoria política pode dar o luxo de permanecer alheia do fato de que esse problema conduziu ao obscuro bosque onde a filosofia se extraviou.” (ARENDR, 2014, p. 191).

Arendt ressalta que esta obscuridade tem seu motivo no fato de que o fenômeno da liberdade não surge de forma absoluta na esfera do pensamento “que nem a liberdade nem o seu contrário são vivenciados comigo mesmo no decurso do qual emergem as questões filosóficas e metafísicas.” (ARENDR, 2014, p. 191). Além disso, para ela a tradição filosófica distorceu, em vez de esclarecer, a ideia de liberdade, tal como é dada na experiência humana. Houve dessa forma, uma transposição da ideia de liberdade do seu campo original, ou seja, do âmbito da política e dos problemas humanos para o âmbito interno, da vontade. Tal é o problema identificado por Arendt na política. A liberdade foi ignorada durante toda a grande história da filosofia, desde os pré-socráticos à Plotino. “E quando a liberdade fez sua primeira aparição em nossa tradição filosófica, o que deu origem a ela foi a experiência da conversão religiosa, primeiramente de Paulo e depois de Agostinho.” (ARENDR, 2014, p. 191). Claro que Arendt sabe que o campo em que a liberdade foi conhecida não como problema, mas como um fato cotidiano da vida humana, é o âmbito da política.

Sem a liberdade, afirma Arendt, a vida política seria destituída de significado, por isso, a razão da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação *anárgica*, a vida ativa. A liberdade instaurada na teoria política admitida por Arendt é o oposto da liberdade interior (espaço interior em que o homem se sente livre e pode fugir à coerção). Para ela esse sentido interior permanece sem

manifestação externa, e por isso, não tem significação política. (Aqui um ponto de discordância até com Agamben, pois os dispositivos biopolíticos de controle visam gerenciar a vontade humana, por isso a liberdade política atual passa, inexoravelmente, pela capacidade interior de criar uma *forma-de-vida*, que significa se contrapor aos controles sociais). Sobre essa relação da vida interior e da fuga do mundo real, Arendt afirma:

Mas naquele mais sombrio dos tempos, dentro e fora da Alemanha era particularmente forte, em face de uma realidade aparentemente insuportável, a tentação de se desviar do mundo e de seu espaço público para uma vida interior, ou ainda simplesmente ignorar aquele mundo em favor de um mundo imaginário, “como deveria ser” ou como alguma vez fora. (ARENDR, 2008, p. 27-28).

Há influência de uma liberdade interior apolítica sobre a tradição do pensamento. Segundo Arendt o homem nada sabe sobre a liberdade se não tivesse experimentado antes a condição de estar livre em uma realidade tangível. Primeiramente o homem toma consciência no relacionamento com o outro e não no relacionamento com nós mesmos.

A liberdade, antes de tornar atributo do pensamento, da vontade, era entendida como o estado do homem livre, que capacitava a se mover e se afastar da casa, a sair para o mundo e se encontrar com os outros em palavras e ações. (ARENDR, 2014, p.194).

Em primeiro lugar a liberdade era precedida da liberação. O homem livre deve ter se libertado das necessidades da vida. Claro que o ato de ser livre não era automático ao ato de liberação. Para ser livre o homem precisava além da liberação, da presença de outras pessoas, vivendo nas mesmas condições. Também necessitava de um espaço comum para o encontro com os outros, um mundo politicamente organizado, no qual cada homem poderia inserir-se por palavras e ações. “Os filósofos ligam a liberdade à ideia de soberania e habilidades de tornar manifestas no mundo as escolhas interiores da vontade.” (FRY, 2010, p. 91). A aproximação arendtiana com a Revolução Americana, pelo fato de ter estabelecido uma nova república com a preocupação com a liberdade, não retira dela um problema: A liberdade pública do povo, que é o tesouro da Revolução não foi central. Segundo Arendt, poucas pessoas tiveram participação de forma ativa no governo e com isso não exibiram sua liberdade. Esse problema limita a pluralidade de opinião.

Ainda em sua obra *Da Revolução*, Arendt afirma que Thomas Jefferson estava ciente desse problema, tanto que se preocupou com a estrutura da assembleia de eleitores não ter sido incluída na Constituição Americana. Os representantes eleitos pelos americanos têm e exercem sua liberdade política, porém são os únicos que têm acesso ao senso de liberdade. Suprimir o espaço público de discussão altera a política e o governo tem fundamentalmente apenas o papel de administrar tarefas e não o de defensor da discussão e debate público. As consequências desse fato são simbolizadas pela passagem da liberdade para a esfera privada. Arendt defende a estrutura de câmaras municipais, pois é um tipo positivo de governo derivado do sistema de conselhos mais propícios para a manutenção da liberdade por intervenções da troca de opiniões. Com isso, ela defende a ideia de uma demo-

cracia participativa. “Para Arendt, os conselhos não são organizados por partidos políticos específicos, mas oferecem um local de encontro a fim de que as pessoas sem filiação partidária possam desempenhar um papel político.” (FRY, 2010, p. 94). Esse aspecto defendido por Arendt pode trazer luz para novas possibilidades que nascem com o auxílio de novas pessoas e suas opiniões. Nesse sentido, Arendt não é favorável a ideia de cabine de votação, pois funciona acanhadamente para gerar o espaço de liberdade plena. Tal é a visão da Revolução ou Guerra Civil tratada por Arendt em que vimos o problema da vida como centralidade e suas implicações para suas noções de política e liberdade. Passemos analisar agora a visão agambeniana sobre a guerra civil e suas consequências na vida e na política.

É possível afirmar que o estado de exceção aparece como paradigma do governo dominante na política contemporânea em virtude do que Agamben define como uma Guerra Civil Mundial. Agamben investiga que há no cerne dessa *stasis* o problema da vida, pois por ela cria-se uma situação que forja uma zona de indiferença onde político e impolítico, dentro e fora coincidem. Por isso que é importante a reflexão da apresentação entre o estado de exceção como uma forma indeterminada entre democracia e totalitarismo.

Primeiro já podemos destacar como Agamben já se refere a Arendt nas suas investigações em seu livro *Stasis. A guerra civil como paradigma político, Homo Sacer, II, 2*:

Há hoje tanto uma “polemologia”, uma teoria da guerra, como uma “ire-nologia”, uma teoria da paz, mas não existe uma “stasiologia”, uma teoria da guerra civil. Já mencionamos como, segundo Schnur, esta lacuna é passível de ser relacionada com a progressão da guerra civil mundial. O conceito de “guerra civil mundial” foi contemporaneamente introduzido por Hannah Arendt em 1963 em seu livro *On Revolution* (no qual a segunda guerra mundial é definida como “uma espécie de guerra civil desencadeada sobre toda a superfície da terra”: ARENDT, p. 10), e por Carl Schmitt no seu *Theorie des Partisanen*, isto é, um livro dedicado à figura que marca o fim da concepção da guerra do *Jus publicum Europaeum*, fundada sobre a possibilidade de distinguir claramente entre guerra e paz, militares e civis, inimigos e criminosos. (AGAMBEN, 2015, p.18).

O que Agamben quer esclarecer nessa citação é a ausência de uma teoria sobre a guerra civil ou *stasiologia*. As análises, inclusive de Arendt na década de 60 e a dos dos estudiosos do fenômeno nos anos noventa “não poderia, evidentemente, trazer a uma teoria da guerra civil, mas somente uma doutrina do *management*, isto é, da gestão, da manipulação e da internacionalização dos conflitos internos”. (AGAMBEN, 2015, p. 18). Nesse caso, Agamben está correto ao afirmar que Arendt não formula uma teoria sobre a Guerra Civil em seu livro *Da Revolução*, ela mesma parece ter a intenção de justificar isso ao afirmar, nas primeiras linhas da obra que:

Não nos ocupamos aqui com a questão da guerra. A metáfora que mencionei e a teoria de um estado de Natureza que interpretou e desenvolveu teoricamente essa metáfora - embora tenha servido muitas vezes para justificar a guerra e sua violência, em função de um mal original inerentes às coisas humanas e manifesto no início criminoso da História humana - são ainda mais relevantes para o problema da revolução. (ARENDT, 1988, p. 17).

O que é perceptível nesta citação acima é que Arendt não tem realmente a intenção de forjar uma teoria da Guerra Civil, porém o que pode ser considerado um problema mais profundo é a confusão que ela faz com os conceitos de Guerra e Revolução. Não fica claro se há uma distinção, ora parece que há uma identificação ou coincidência, ora uma distinção. Por isso, Agamben consegue interpretar que “uma razão possível do desinteresse pela guerra civil está na crescente popularidade (pelo menos desde o fim dos anos setenta) pelo conceito de revolução, que é muitas vezes substituído pelo de guerra civil, sem que, entretanto, com ele coincida.” (AGAMBEN, 2015, p. 19). Agamben então argumenta que foi justamente Hannah Arendt, em seu livro *On Revolution*, a formular sem reservas a tese da heterogeneidade entre os dois fenômenos. Agamben sinaliza que mesmo sendo possível que haja a diferença entre os dois conceitos seja

em realidade puramente nominal, concentrando a atenção sobre o conceito de revolução, que, por alguma razão, parece – mesmo para uma estudiosa sem preconceitos como Arendt – mais respeitável que aquele de *stasis*, contribuiu para a marginalização dos estudos sobre a guerra civil. (AGAMBEN, 2015, p. 19).

Fica claro como Agamben responsabiliza Arendt pela não fertilidade de uma teoria da guerra civil. Mesmo com a crítica a Arendt, Agamben não manifesta intenção de forjar uma teoria da guerra civil: “Uma teoria da guerra civil não está entre os objetivos deste texto. Limitar-me-ei, somente, a examinar como ela se apresenta no pensamento político ocidental em dois momentos de sua história.” (AGAMBEN, 2015, p. 20).

Deixando por um instante a crítica que Agamben faz a Arendt nesse ponto sobre a teoria satsiológica, investiguemos a guerra civil e sua relação com a vida e a política na teoria agambeniana. Segundo Assmann<sup>2</sup> (2015), Agamben “se propõe oferecer elementos de uma oportuna e até necessária *stasiologia*, ou seja, de uma teoria da guerra civil, para apresentar a guerra civil como o limiar fundamental da politicização do Ocidente.”

Com base nos estudos de Nicole Loraux, Agamben situa imediatamente o problema em seu *locus* específico, isto é, na relação entre a *oikos*, a família ou casa, e a *polis*, a cidade. Loraux centra-se na discussão da *stasis*, casa e família. Partindo da análise do *Menéxeno* platônico Loraux afirma que a ambiguidade da guerra civil aparece em plena evidência. Platão descreve uma *stasis* em 404 em Atenas e que separou os cidadãos internamente. Ele utiliza o termo *oikeios polemos* (guerra familiar). Platão utilizou a expressão *os asmenos kai oikeios allelois synemeixan* significando que houve nesse meio termo a mistura entre jovialidade e familiaridade. Agamben chama a atenção para o verbo *summeinyimi* que Platão utiliza para significar tanto misturar como

entrar na *mischia*, combater, mas a própria expressão *oikeios polemos* seria, para um ouvido grego, um oximoro: *polemos* designa, com efeito,

<sup>2</sup> ASSMANN, Stasis: *A Guerra Civil como paradigma*. IHU On-Line. São Leopoldo – RS,. 15/abril. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541769--stasis-a-guerra-civil-lida-por-agamben>. Acesso em: 8 ago. 2018.

a guerra externa e refere-se, como Platão escreverá na *Republica* (470 c), àquilo que é *alotrion kai othneion*." (AGAMBEN, 2015, p. 22).

*Alotrion kai othneion* significa estranho e estrangeiro, e àquilo que é *oikeion kai syggenes*, significa familiar e parente, por isso, o termo apropriado é *stasis*. A interpretação que Agamben tem dessa leitura de Platão é a de que a família para os gregos antigos é a origem da divisão e da *stasis* e, inclusive, o paradigma da reconciliação. Agamben conclui dessa forma que a ambivalência da *stasis* é, conforme Loraux, em razão da ambiguidade da *oikos* em relação à qual ela é consubstancial. A guerra civil é *stasis emphylos*, conflito próprio do *phylon*, da relação de sangue: ela é a tal ponto natural à família que a coisa interna significa nesse sentido, uma guerra civil. A guerra civil é, então *oikeios polemos*, guerra em casa. Agamben mostra que essa guerra é inerente à própria vida política da cidade.

Podemos afirmar, portanto que após avaliar os estudos de Loraux, Agamben chega às seguintes conclusões: A *stasis* anula a superação definitiva da *oikos* pela *polis*; a *stasis* é uma guerra na família, provinda da *oikos* e não externa; a *oikos* é ambivalente, pois ao mesmo tempo que é um fator de divisão é também de reconciliação do que foi separado. Segundo Agamben a *stasis* nesse sentido é apenas vista como um revelador da *oikos*, sendo, portanto, considerada como que não faz mais do que atestar a presença da *oikos* na cidade. A *stasis* para ele então é o não dito sobre o qual debruçam suas investigações. Justamente nesse ponto queremos mostrar o nexos que Agamben faz entre a vida e a política, a *oikos* e a *bios* numa relação com a *stasis* ou o que ele chama do elemento não definido, revelador da *oikos*, da vida administrativa. Eis a procura por esse nexos pelo qual ele descreve:

Que relações devemos supor entre a *zoè* e a *oikos*, de um lado, e a *polis* e o *bios* político de outro, se os primeiros devem ser incluídos nos segundos através de uma exclusão? Nesta perspectiva, a minha pesquisa era perfeitamente coerente com o convite de Loraux em pôr em questão "o lugar comum de uma superação irresistível da *oikos* pela cidade": não se trata de uma superação, mas de uma tentativa complicada e irresoluta de capturar uma exterioridade e de expelir uma intimidade. Mas como entender, neste contexto, o lugar e a função da guerra civil? (AGAMBEN, 2015, p. 26).

Tendo que o lugar original da *stasis* é a *oikos*, há, como vimos uma ambivalência nessa relação, pois ao mesmo tempo que destrói a cidade é também o paradigma de sua reconstituição. Agamben, intrigado com essa ambivalência indaga: se a *oikos*, ao conter em si a discórdia e a *stasis*, é um elemento de desagregação política, como pode apresentar-se como o modelo da reconciliação? E porque a família implica irreduzivelmente em seu interior o conflito? Porque a guerra civil seria um segredo de família e de sangue, e não um arcano político? Por esses questionamentos Agamben propõe verificar e corrigir a localização e a gênese da *stasis* no interior da *oikos*. Agamben quer investigar essa ambiguidade para tentar propor uma leitura diferente sobre a localização familiar da guerra civil.

Agamben recorrendo a um texto de Platão que fala sobre essa guerra familiar (das *Leis* de Platão (IX, 869 c-d), percebe que o irmão [*adelphos*, o irmão consanguíneo] que, numa guerra civil, mata em combate o irmão, será considerado puro [*catharos*], como se tivesse matado um inimigo [*polemios*]. Nisso, podemos entender que o texto não mostra bem uma conexão entre *stasis* e *oikos*, uma vez que ao matar um parente é como se ele tivesse matado um inimigo, ou seja, al-

guém que não faz parte da família. Dentro da *stasis*, o homicídio daquele que é mais íntimo não se distingue daquele do qual se é mais estranho. “Isto significa, pois, que a *stasis* não tem seu lugar dentro da casa, mas constituiu-se num limiar de indiferença entre *oikos* e *polis*, entre parentesco de sangue e cidadania.” (AGAMBEN, 2015, p. 27). Efeito da *stasis* é o de tornar indiscernível a *oikos* da *polis*, o parentesco que se dissolve em cidadania.

Após esta verificação é justo perguntar qual o lugar então da *stasis*? Agamben responde que ela não tem lugar, não está nem na *polis*, nem na família, nem em lugar nenhum. Ela se constitui numa zona de indiferença entre o espaço impolítico da família e o político da cidade. Aqui chegamos em uma aproximação com a exceção (que já trabalhamos nesta tese) e a *stasis*. Também se aproxima com a metáfora do campo, do *homo sacer*, do *muslin*, da vida nua. Entendemos dessa forma, que a *stasis* em Agamben, realizando essa escavação com o seu método arqueológico, se torna paradigma da política contemporânea, pois transgredindo este limiar, a *oikos* se politiza e, inversamente, a *polis* se economiza. Podemos afirmar, juntamente com Agamben que a guerra civil funciona como uma espécie de politização e despolitização, através do qual a casa se excede em cidade e a cidade se despolitiza em família. Na guerra civil grega quem não se posicionasse de um dos lados para lutar era destituído de seus direitos civis, expulso da *polis* e confinado na *oikos*. A *stasis* funciona nesse caso como um limiar que regula o caráter político ou impolítico de alguém. Agamben mostra como é contemporâneo esse limiar provocado pela *stasis*:

Neste campo de tensão, a *stasis* se constitui [em] um limiar, através do qual transitam o pertencimento doméstico [que] se politiza em cidadania e, inversamente, a cidadania se despolitiza em solidariedade familiar. Porque as tensões são, como havíamos visto, contemporâneas, torna-se decisivo o limiar nos quais estes se transformam e se invertem, se conjugam ou distinguem. (AGAMBEN, 2015, p. 30).

Consciente dessa constituição política Agamben está certo em afirmar que a *stasis* não provém da *oikos*, mas faz parte de um dispositivo cujo seu funcionamento é semelhante ao do estado de exceção e como vimos, no estado de exceção a *zoé* é incluída em uma ordem jurídico-política por meio de sua exclusão. Analogamente, a *stasis* politiza a *oikos* e a inclui na *polis*. Nessa situação cria-se uma zona de indiferença onde político e impolítico, dentro e fora coincidem. “Isto significa que, na Grécia clássica como hoje, não existia algo como uma substância política: a política é um campo incessantemente percorrido pela corrente de tensão da politização e da despolitização, da família à cidade.” (AGAMBEN, 2015, p. 32). Sobre analogia na atualidade afirma Assmann:

Independente da lógica presente nesta sequencialização usada pelo autor com *Stasis*, termo que nomeia a guerra civil na Grécia antiga, mas conceito posteriormente abandonado, Agamben quer retomá-lo para assinalar sua importância na compreensão do que hoje acontece na política ocidental. (ASSMANN, 2015).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> ASSMANN, Selvino. *Stasis: A Guerra Civil como paradigma*. IHU On-Line. São Leopoldo – RS. 15/abril. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541769--stasis-a-guerra-civil-lida-por-agamben>. Acesso em: 8 ago. 2018.

Trazendo novamente a reflexão para os dias contemporâneos, Agamben diz que a forma que a guerra civil assumiu hoje é o terrorismo. Argumenta que se estivermos realmente num ambiente biopolítico e também que se estamos em um paradigma teológico oikonomico, a guerra civil é revelada no terrorismo mundial, pois a vida é posta em jogo pela política. O que está em voga é a vida politizada, uma polis que se apresenta na forma de uma *oikos*, tornando-se paradigma de um conflito, o terror. Sinaliza Agamben que o terrorismo é a guerra civil mundial e não foi de forma casuística que o terrorismo coincidiu com o instante em que a vida é capturada, tornando-se princípio da soberania. Assim, "A única forma pela qual a vida enquanto tal pode ser politizada é na sua incondicional exposição à morte, isto é, vida nua." (AGAMBEN, 2015, p. 34).

Segundo Agamben para alcançar com clareza o significado da *política que vem* é necessário definir a difícil e estreita relação entre estado de exceção e guerra civil. O conceito de *stasis* ou guerra civil é o oposto do estado normal, pois situa-se numa zona de indecisão, em que o poder estatal procura responder por meio do estado de exceção, aos conflitos internos extremos. Agamben analisa dessa forma, a instauração (por meio do estado de exceção) de uma guerra civil legal, inclusive no estado totalitário moderno em que foi permitido a eliminação física de adversários políticos e de categorias de cidadãos que não agradavam ao sistema político. "Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos." (AGAMBEN, 2007, p. 13). Por isso, para escapar desse paradigma de governo é necessário pensar a política para além da vida administrada, ou seja, uma nova política que não capture a vida e a insira nos mecanismos forjados para sua redução meramente biológica. A nova política ou política que vem que Agamben propõe é a que se apresenta como uma forma – de – vida, sobre esta trataremos em outra ocasião, pois para nosso intuito neste artigo estava uma apresentação da problemática da *stasis* e da vida administrada na filosofia arendtiana e agambeniana, como fizemos.

## Considerações finais

Conforme foi exposto, Arendt ressalta a importância da vida ativa para a restauração de uma nova visão política, não mais tendo como modelo a vida do filósofo (vida contemplativa) ou de um intelectualismo, mas sobre a base da diversidade da comunidade, dos interesses dos cidadãos. Conforme foi destacado, na esfera do pensamento Arendt não enxerga a liberdade política, mas um aprisionamento do eu em si mesmo, não promovendo o ambiente da pluralidade, da *doxa* participativa da comunidade tão valorizada por Sócrates e desprezada por Platão e pelo Ocidente. Sem a liberdade, afirma Arendt, a vida política seria destituída de significado, por isso, a razão da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a *ação anárquica*, a vida ativa. Por isso destacamos que a liberdade pública do povo, que é o tesouro da Revolução ou da Guerra Civil tem ligação com a questão da vida.

O entendimento da noção da vida e sua relação com a política é o debate que Arendt faz sobre a guerra civil ou a revolução, por isso tratamos nesta pes-

quisa também de refletir sobre o que Agamben chama de *stasis* ou guerra civil em grego e como ele interpreta a biopolítica com esse conceito, inclusive com uma crítica a própria Arendt pela confusão entre os conceitos de revolução e guerra

Agamben analisa dessa forma, a instauração (por meio do estado de exceção) de uma guerra civil legal, inclusive no estado totalitário moderno em que foi permitido a eliminação física de adversários políticos e de categorias de cidadãos que não agradavam ao sistema político.

Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. (AGAMBEN, 2007a, p. 13).

É possível afirmar que o estado de exceção aparece como paradigma do governo dominante na política contemporânea em virtude do que Agamben define como uma “Guerra Civil Mundial”. Por isso que é importante a reflexão da apresentação entre o estado de exceção como uma forma indeterminada entre democracia e totalitarismo. Consciente de que o entendimento da biopolítica em Agamben encontra fundamento no conceito de *stasis*, analisaremos esta definição para esclarecer como o autor constrói em seu livro “*stasis. guerra civil como paradigma político, Homo Sacer, II, 2*”, uma reflexão *stasiológica*.

A conexão da vida com a noção de guerra civil, como notamos, é essencial para compreender as teorias políticas tanto de Arendt como de Agamben. Isso fica evidente pelo percurso realizado nesta investigação. Ambos pensam em uma política que desative os dispositivos soberanos que forjam os regimes totalitários e centralizam suas estruturas na administração da vida humana, reduzindo-a a uma sobrevida.

## Referências bibliográficas

- ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. Tradução de I. Morais. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. 2. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007a.
- \_\_\_\_\_. *Stasis: a guerra civil como paradigma político, (Homo sacer II, 2)*. (17-34). Trad. Oliveira, M. V. X. In: DANNER, L. F. OLIVEIRA, M. V. X. (Orgs.). *Filosofia do direito e contemporaneidade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
- ASSMANN, Stasis. *A Guerra Civil como paradigma*. IHU On-Line. São Leopoldo – RS. 15/abril. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541769--stasis-a-guerra-civil-lida-por-agamben>. Acesso em 8 ago. 2018.
- AGUIAR, Odílio Alves. *A recepção biopolítica na obra de Hannah Arendt*. *Conjectura*, v. 17, n. 1, p. 139-158, jan./abr. 2012.



- CANTISTA, Maria José. O juízo político de Hannah Arendt segundo Paul Ricoeur. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Porto*, v. 23-24, 2007.
- CHAVES, Edneila R. *Modernidade, Revolução e Fundação da Liberdade: as Revoluções Americana, Francesa e Alemã*. João Pessoa: SAECULUM – *Revista de História*. 13, p. 54-62, jul./ dez. de 2005.
- FRY, Karen A. *Compreender Hannah Arendt*. Trad. Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- GIÃO BORTOLOTTI, Ricardo. A propósito da noção de revolução em Hannah Arendt. VI Congresso Internacional de História. Assis. 25 a 27/set. 2013. Disponível em: [http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/147\\_trabalho.pdf](http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/147_trabalho.pdf). Acesso em: 9 ago. 2018.
- LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 11, n. 30, maio-ago.
- NASCIMENTO, Marisangela. Soberania, poder e biopolítica: Arendt. Foucault e Negri. *Griot – Revista de Filosofia*, v. 6, n. 2, dezembro – 2012.
- VILLA, Dona. *Politics, philosophy and terror*. Essays on the thought of Hannah Arendt. Princeton: University Press, 1996.

---

#### Sobre o autor

Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Professor da Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia – IFBA. Doutor em Filosofia – UNISINOS. Pesquisador do Núcleo Avançado de Estudos da Contemporaneidade – UESB. Integrante do grupo de pesquisa ética, biopolítica e alteridade CNPQ. Bolsista PROSUC/CAPES. E-mail: danielncruz@hotmail.com

Recebido em 7/10/2018  
Aprovado em 15/3/2019

#### Como referenciar esse artigo

CRUZ, Daniel Nery da. Implicações da vida administrativa e guerra civil no pensamento político de Arendt e Agamben. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 232-248, jan.-jun. 2019.

## Eric Weil. Limites de la démocratie. *Évidences* 13 (1950), p. 35-39

TRADUÇÃO

Eric Weil. Limites da democracia.

### Apresentação do texto pelo tradutor

O texto *Limites da democracia* introduz o tema da democracia no pensamento de Eric Weil (1904-1977). O artigo aparece na revista *Évidences*, em 1950, e devemos observar a data da sua publicação porque não era comum, em pleno clima de reconstrução democrática da Europa, revisar as bases do conceito de democracia. Para Weil, no entanto, tratava-se de um problema capital para o pensamento político. Com efeito, a sua compreensão do caráter problemático do termo se explicita não só em *Limites da democracia*, texto que parte do fato de que “nenhum sistema político é mais difícil de definir que a democracia” (WEIL, 1950, p. 35), mas aparece também na *Filosofia política*, de 1956, quando afirma, por exemplo, que “o termo democracia é de uso tão difícil que quase seria melhor renunciar a ele” (WEIL, 1990, p. 211).<sup>1</sup>

A utilização do termo “democracia” não apenas se tornou difícil nas últimas décadas, ela se fez inescapável e o específico da análise de Weil sobre o tema é bastante peculiar: o filósofo não pode se contentar em ter razão, ao falar da democracia ele deve se fazer compreender e fazer compreender tudo o que está em jogo. Para tanto, em vez de se voltar às definições da democracia ideal, Weil prefere tomá-la como é correntemente posta e interpretada por seus defensores ou por seus críticos.

O horizonte do artigo é a não correspondência entre qualquer realidade política e a democracia enquanto tal. Mas vale salientar que Weil não oferece um pro-

\* Doutor em Filosofia e professor da UFT.

<sup>1</sup> A nota segue: “Tomado no seu sentido etimológico, ele não corresponde a nenhuma realidade: o povo, oposto às instituições sociais e políticas que lhe dão uma estrutura e a possibilidade de refletir e agir, não existe enquanto unidade e, mais ainda, não decide nada. As decisões, a reflexão, a ação competem às instituições, e é a elas que o termo democracia, na acepção indicada, que não é exclusiva dos filólogos, opõe o povo. É o governo que reflete e age, e pode fazê-lo com o concurso de uma representação do povo, não do povo (mesmo na democracia direta, é uma parte que representa o povo). Se, ao contrário, chama-se democracia a todo governo que goza da adesão dos cidadãos, as diferenças de forma não devem mais ser consideradas, e o governo mais autocrático pode ser mais democrático que um regime constitucional” (WEIL, 1990, p. 211).

grama de realização de experiências democráticas, antes, como dirá noutra lugar, não dá receitas ou indicações a quem se pergunta, por exemplo, a que partido aderir, nem paliativo para a consciência, moral ou técnica, dos governantes. Do mesmo modo, não expõe estatísticas, análises detalhadas ou dados próprios da economia política, da ciência social ou do direito. Sobre a sua opinião acerca da relação desses conhecimentos com a filosofia, Weil afirma na *Filosofia política*: “com todo respeito por esses tratados, remetemos a eles todos os que não fazem da filosofia a escusa para a sua preguiça e para a sua ignorância” (WEIL, 1990, p. 12). Trata-se de fato da leitura propriamente filosófica de um tema político.

O ponto de partida estabelecido é a crítica às definições de democracia que advém das formas mais correntes da sua compreensão, quer aquelas inspiradas por Lincoln, do governo do povo, pelo povo e para o povo, quer aquelas animadas pelo mote francês de Igualdade, Fraternidade e Liberdade – para ficar nos exemplos mais conhecidos –, submetendo-as a um juízo propriamente filosófico, mas sem se reduzir a um exercício meramente especulativo. Para Weil, está claro que “não podemos nos contentar com o papel de juizes”, afinal – o autor continua –, “não ignoramos mais as razões de considerarmos Hitler, o eleito do povo alemão, como um chefe de Estado não-democrático”, e o que a nosso ver é infinitamente mais importante, “nada nos impede de esperar que outros como ele apareçam. Portanto, é disto que se trata” (WEIL, 1950, p. 37).

Da crítica às definições de democracia, fica evidente a insuficiência de tomá-la simplesmente como sistema político ou mesmo como doutrina. Para compreendê-la de fato, é imprescindível conhecer seus postulados, o que permite não apenas uma articulação mais consistente do conceito, mas sobretudo uma forma de compreensão mais capaz de orientar o sentido das ações verdadeiramente democráticas.

Em primeiro lugar, não é incomum que os defensores da democracia se acomodem simplesmente em defini-la como sistema representativo cujo postulado fundamental é a existência de uma *maioria* com condições de dar vida a um governo que aja em função dos interesses comuns. Mas diante desse postulado, podemos erguer ao menos duas críticas. De um lado, nada garante que as pessoas estejam dispostas ou aptas para participar das discussões e dos procedimentos próprios de um regime democrático. Em *A democracia em um mundo de tensões*, de 1951, Weil apontará para o fato de que é possível que “os cidadãos [possam] ser tão ignorantes sobre os negócios públicos que não percebiam a importância dos problemas envolvidos, nem desejem opinar sobre eles” (WEIL, 2018, p. 214). De outro lado, ressalta em *Limites da democracia* que nada impede que “uma maioria possa desejar o desaparecimento político, social e mesmo físico de um determinado grupo étnico, dos fieis de uma dada religião ou dos adeptos de uma ideologia”. Com efeito, em 1950, todos sabiam que “uma maioria pode – de fato – se cristalizar ao redor de um programa de extermínio de todos aqueles que se opõem ou que se opuseram à vitória do pensamento e da paixão majoritários”; resta, então, a pergunta fundamental: “nesse caso, ainda estaremos na democracia?” (WEIL, 1950, p. 37).

Se a *maioria* é um postulado que devemos conceder para poder pensar a democracia, ela não deixa de ser um postulado por essa concessão. A compreensão do conceito de democracia demanda então que, a partir da centralidade que a noção de maioria ocupa nela, algumas questões sejam postas. Weil as resume desta forma: “qual princípio que veta a perseguição de determinados grupos por

raça, religião, convicção ou situação social?” (WEIL, 1950, p. 37). Com efeito, aqui entra em cena a tarefa essencial de eliminar toda e qualquer justificativa de ações não-democráticas com a ajuda de métodos democráticos. A própria lógica democrática impõe limites à maioria. Dito de outro modo, a democracia não se confunde simplesmente com o “reino da maioria”, mas se identifica unicamente com “o reino da maioria concebido para salvaguardar os direitos da minoria” (WEIL, 1950, p. 37). Se existe algo que proíba a perseguição de grupos minoritários, é o princípio que diz que, numa democracia, ninguém pode pretender possuir a verdade como um dogma do qual decorram as decisões sobre os assuntos de interesse coletivo. Não se trata aqui de abrir mão da verdade, o democrata não é o cético. Sobre isso Weil será ainda mais claro em *A democracia em um mundo de tensões*:

A democracia não está baseada no ceticismo, como se afirma. Ou melhor, seu ceticismo é aquele da ciência moderna, que se recusa a reconhecer verdades completas e concretas; qualquer verdade alcançada está sujeita à correção e, no caso de verdades formais (idênticas), à reavaliação. A democracia não pode provar que os valores que ela reconhece sejam os únicos valores “verdadeiros”; mas é totalmente capaz de definir seus valores e de declarar o que é incompatível com eles e quais são as etapas a serem tomadas, em uma determinada situação, para alcançá-los. Também não é verdade que a democracia se opõe ou duvida de valores “eternos”; o democrata reconhece todas essas verdades, mas exige que elas sejam mantidas fora da discussão sobre o progresso. Nada que não possa ser discutido razoavelmente deve ser discutido no plano político. O fundamento da democracia é, portanto, a razão, e não a virtude, como Montesquieu afirmou. (WEIL, 2018, p. 216).

Em segundo lugar, para poder pensar a democracia, devemos postular a *razoabilidade* de todo cidadão, ou seja, como termina a citação acima, devemos nos assentar na crença democrática de que se pode esperar de todo cidadão a aptidão e a disposição para abandonar a violência e para “não agir em favor de uma forma de Estado fundada sobre o emprego da violência.” (WEIL, 1950, p. 38). Somente o abandono da violência permite a criação do espaço para a discussão razoável, bem como para a busca de soluções e de compromissos que possam ser aceitos por todos. Do *Credo* de que o homem pode, renunciando à violência, se deixar conduzir pela razão, decorre o que podemos chamar de “imperativo democrático”: “Renuncia à violência e à mentira, não reduza ninguém a uma situação na qual a violência apareça como o único meio para poder viver feliz e dignamente, pense no universal.” (WEIL, 1950, p. 38). De fato, Weil dirá noutro texto que “toda filosofia política desenvolve, ou ao menos implica, uma antropologia filosófica” (WEIL, 1972, p. 225); nesse caso especificamente, podemos dizer que

toda democracia pressupõe que todo homem, a menos que seja louco, esteja pronto a se deixar convencer pela razão; ela deve, portanto, formular os seus princípios últimos de tal modo que cada indivíduo possa aceitá-los sem ter de se sentir irremediavelmente inferior diante dos outros. (WEIL, 2018, p. 217).

Finalmente, resta o paradoxo próprio da democracia: se a maioria não quiser a democracia? É justamente diante disso que surge a tensão que é própria desse conceito. A democracia não coincide com um sistema de governo apenas, mas se define

fundamentalmente como um sistema concebido em vista da educação do povo para a democracia. A chave de compreensão da democracia é, portanto, a educação. O que está em jogo é a natureza da ação política – pois “a formação do povo como realidade é o que deve visar a ação política” (WEIL, 1990, p. 212) –, o que se faz essencialmente pela educação, como fica claro na primeira parte da *Filosofia política*.

Weil assume a tarefa de pensar a democracia a partir de uma nova moldura, em um novo “sagrado”. É isso que fica patente, por exemplo, quando afirma duas vezes, num texto relativamente curto, que não podemos mais compartilhar o otimismo do século XIX.<sup>2</sup> Agora, não podemos mais imaginar como realidades asseguradas de antemão nem a conciliação dos desejos dos cidadãos com os interesses da comunidade, nem a superação da violência. Fica então a pergunta, abandonado o otimismo quase-natural do século XIX, o que poderia garantir o sucesso da democracia? (WEIL, 2018, p. 215).

Dito isso, sabe-se hoje que nenhuma democracia se sustenta por uma graça de estado, mas só pode sobreviver mediante um alto grau de comprometimento das suas instituições e dos seus cidadãos com os valores democráticos. Weil é claro ao sublinhar que

não importa qual seja a nação, todas podem recair numa situação em que a democracia se torne impossível, porque uma maioria inconsciente e desrazoável exaspera uma minoria e a empurra à revolta. Para uma democracia estável, é preciso que todo cidadão possa estar contente com as condições materiais e morais da sua vida. (WEIL, 1950, p. 39).

É justamente por isso que o tema deve ser retomado. Nada é menos democrático do que a implantação ou a manutenção de uma democracia meramente formal, quer dizer, de um involucro que se assemelha à democracia apenas em alguns procedimentos, mas que não garante nem quer garantir que direitos essenciais às melhorias de condições materiais e morais de vida sejam efetivamente democratizados.

Por fim, não é por acaso que a democracia tenha nascido entre os mesmos homens que trouxeram a filosofia à terra. Ambas se sustentam na possibilidade da razão, o que, em Weil, só se dá de fato na escolha livre e consciente de quem

---

<sup>2</sup> Sobre o otimismo característico do século XIX, sobretudo no que concerne à democracia, Weil o exprime desta forma: “a democracia formal do século XIX (que, aliás, não existiu durante todo esse século e que pode ser encontrada também em outros períodos) se caracterizava socialmente pela doutrina ortodoxa do *laissez-faire*; e politicamente pela ab-rogação de toda desigualdade no status legal dos indivíduos. Ela partia da suposição de que o jogo livre das forças e dos interesses levaria, por uma espécie de necessidade natural, à promoção do bem maior para o maior número de pessoas em uma sociedade não-violenta. Contudo, se as revoltas e as revoluções do século XIX revelaram a falácia dessa doutrina; no que concerne ao ponto de vista teórico, porém, ela foi refutada pelas doutrinas antiliberais – mas não necessariamente antidemocráticas – que se desenvolveram no mesmo período.

Em outras palavras, a democracia moderna foi sempre definida como um sistema político que visa o progresso material e moral dos membros do corpo político. Mas, enquanto o século XIX acreditava que esse progresso seria conquistado pela libertação de todas as forças individuais e coletivas, o pensamento político atual parece convencido de que o progresso só pode ser alcançado pela ação consciente e organizada. O Estado – sobretudo o Estado democrático – deve conscientemente buscar o verdadeiro interesse dos cidadãos; deve promover o progresso material pela eliminação da violência (das “tensões sociais”) e, pelo progresso material, promover o desenvolvimento moral na direção do ideal da não-violência” (WEIL, 2018, p. 214).

renunciou a violência. Essa renúncia, porém, jamais é definitiva, ela acompanha a vida como uma possibilidade; logo, como a filosofia, a democracia também não existe de forma rematada, mas está no mundo como uma “marcha rumo à razão”, quer dizer, “rumo à educação perpétua do homem por si mesmo, para que o homem seja homem plena e verdadeiramente. A democracia plenamente realizada não existe: ela está sempre por se realizar” (WEIL, 1950, p. 39).

## Referências bibliográficas

WEIL, E. *Filosofia política*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.

\_\_\_\_\_. “Politique: philosophie politique”. *Encyclopædia Universalis XIII*. Paris, 1972, p. 449-453.

\_\_\_\_\_. Democracia em um mundo de tensões. Trad. Judikael Castelo Branco. *Argumentos* 10/19 (2018), p. 209-226.

\_\_\_\_\_. *Limites de la démocratie. Évidences 13 (1950)*, p. 35-39.

## Limites da democracia\*

Nenhum sistema político é mais difícil de definir que a democracia. A monarquia absolutista, a tirania, a aristocracia e mesmo a oclocracia apresentam características formais bem determinadas, graças às quais se decide, sem tanta dificuldade, se uma certa forma de vida política corresponde ou não a um determinado tipo de organização. O mesmo, porém, não vale para a democracia. Com efeito, não se fala em monarquia democrática, ditadura democrática, aristocracia democrática, e, amiúde, não se identifica simplesmente a democracia com a oclocracia? Certamente, poder-se-ia evitar esse inconveniente por meio de uma definição precisa. Mas mesmo sendo completamente legítima, esta saída não é satisfatória: os termos políticos mantêm seu sentido científico apenas nos livros de ciência, enquanto a vida das comunidades não se exprime segundo as regras do discurso claro e distinto, mas em palavras carregadas tanto de valores positivos quanto de valores negativos, palavras cheias de preferências e de sentimentos, pouco importando as consequências lógicas possíveis ou inevitáveis que aterroizam os teóricos. A menos que alguém se contente simplesmente em estar certo, sem se fazer entender por ninguém, renunciando a se fazer compreender e a fazer compreender o que está em jogo, é preferível não começar por um conceito claramente recortado da democracia tal como ela é, ou como deveria ser em si mesma e idealmente, mas por tomá-la tal como ela se apresenta e se interpreta na boca de seus fiéis e de seus inimigos.

A fórmula de Lincoln, falando do governo do povo, pelo povo e para o povo, e o mote francês de *Liberdade, Igualdade e Fraternidade* dão boas aproximações a quem quiser partir da realidade política vivida.

---

\* O tradutor agradece ao professor Patrice Canivez, diretor do *Institut Eric Weil*, da Universidade de Lille, a autorização para a publicação desta tradução.

O que significam essas máximas? O que elas pressupõem? À primeira vista, elas nos permitem encontrar uma solução para o problema que nos inquieta antes mesmo de começarmos a nos perguntar pela democracia: esta última se apresenta não como uma *forma* de governo ou como um sistema constitucional, mas como uma *doutrina* que fixa seu fim a todo governo. Podemos realizar a liberdade, a igualdade e a fraternidade numa monarquia, numa aristocracia (contanto que esteja aberta e se renove continuamente por um recrutamento em todas as camadas sociais), numa ditadura (se for limitada na duração do seu exercício e se todo cidadão tiver uma chance de alcançar o posto de ditador) e numa república parlamentar. O governo para o povo, o exercício do poder em vista do interesse de toda a comunidade, não é prerrogativa de instituições particulares; e o governo pelo povo, sendo sempre exercido por representantes, pode se acomodar num modo qualquer de nomeação dos governantes, enquanto os cidadãos que, atualmente, não exercem o poder, têm a possibilidade legal, isto é, não revolucionária, de, no período justo, substituir quem governa por outros. Assim, não nos surpreendemos ao ouvir chamar de democracias tanto a República Francesa, de tipo parlamentar, e a República Americana, na qual o presidente não tem que prestar contas a ninguém e cujos “ministros” sequer podem se apresentar ao Parlamento, quanto a monarquia inglesa, na qual um parlamento, teoricamente plenipotenciário, na prática, investe um Primeiro Ministro de direitos ditatoriais.

Como dissemos, a democracia é a doutrina que fixa seu fim a todo governo. Mas esta constatação, por mais verdadeira que seja, não é suficiente. É mesmo necessário fixar este fim? Se todo mundo estivesse sempre de acordo sobre isso, não seria preciso seguir adiante: se soubéssemos o que, numa determinada situação, constitui o verdadeiro interesse do povo, se tivéssemos segurança sobre o sentido concreto das palavras liberdade, igualdade e fraternidade, só teríamos problemas de ordem técnica para resolver, problemas que concernem aos meios mais apropriados em vista da realização de um fim reconhecido como tal por todos os cidadãos; em última instância, poderíamos renunciar a toda organização política e nos contentarmos com uma administração competente. Mas sabemos muito bem que não é assim.

Desse modo, porém, o problema institucional que pensávamos ter afastado retorna a galope. Sem dúvida, encontramos indicações preciosas sobre os traços, se é possível falar assim, “negativos” da democracia; descobrimos formas políticas nas quais a democracia pode apenas se adaptar: a aristocracia de nascença, o governo incontrolável e irrevogável, a ditadura ilimitada no tempo de seu exercício. Mas podemos ser tentados a trazer à tona determinações positivas: a democracia seria o sistema político e constitucional no qual toda autoridade emana do povo, onde o governo é instituído pelo povo e revogável segundo o desejo dos seus constituintes e, finalmente, onde todo ser humano adulto participa das decisões últimas. Assim, definimos a democracia moderna como sistema político representativo, pelo igual direito de voto e pelo governo controlado (periódica ou continuamente) e revogável. Seria igualmente sedutor pensar que desta maneira poderíamos conciliar a aparente contradição entre a neutralidade da democracia nas formas clássicas (isto é, gregas) de constituições e a existência de um problema institucional da democracia. Mas este último problema se colocaria simplesmente sobre um outro plano histórico, no qual aparecem os Estados com

grande extensão, grande população e sistemas aperfeiçoados de comunicações materiais, intelectuais e administrativas – Estados fortemente centralizados no plano político e econômico, caracterizados no plano social por uma interdependência muito forte de todos os membros da comunidade.

Certamente esta definição não é falsa. Mas é suficiente? Essa definição positiva contém algo além de proibições? Apreendemos com ela o que não devemos fazer se quisermos viver na democracia. Mas sabemos o que é preciso fazer para realizar a democracia e para conservá-la depois de instituída?

Talvez nos digam que estamos criando dificuldades. A democracia, dirão também, não exclui as oposições políticas, econômicas, sociais, religiosas e ideológicas; ao contrário, ela vive nelas, e a sua incomparável vantagem sobre todas as outras constituições consiste precisamente no quanto ela permite, pede e impõe o compromisso entre os adversários em vista da defesa comum dos interesses nacionais. Em uma palavra, haverá sempre uma maioria de cidadãos (ou de seus representantes) decidida a se entender sobre um programa de ação e a determinar o que, numa situação momentânea, é o bem do povo e por quais meios ele será realizado.

Muito bem: mas essa não é uma hipótese de ordem metafísica, uma crença idêntica ou ao menos comparável àquela de Rousseau na vontade geral? Estamos tão seguros de que, em todos os países e em todas as condições históricas, emergirá uma maioria assim? Não vimos maiorias unidas apenas pela vontade de não admitir certas ações ou certos meios e completamente incapazes de concordar sobre a utilidade de outros empreendimentos e sobre o valor de outros procedimentos?

Mas concedendo esse postulado, quer dizer, negligenciando o caso, certamente possível, de que uma nação possa estar tão dividida que não consiga dar a si mesma um governo ou fixar um fim para si, o postulado deixa de ser um postulado? Dirão talvez que nossas interrogações não passam de escrúpulos sinuosos de pensadores formais. No entanto, permanece o fato de que a democracia postula certos dados que não estão contidos, ou pelo menos não estão expressos na sua definição. Tentemos percebê-los.

Um primeiro ponto foi alcançado: não pode haver democracia numa nação que não esteja unida por valores comuns e que não reconheça alguns fins como desejáveis. Um povo incapaz de dar vida a um governo que aja em vista dos interesses nacionais (mais precisamente: incapaz de determinar estes interesses e de instituir um governo capaz de defendê-los) está destinado à ditadura (não democrática) ou à perda da própria independência.

Mas essa não é o único pressuposto e, do ponto de vista democrático, não é sequer o mais importante, pois ainda que seu papel decisivo se mostre mais claramente numa democracia, ele é comum a todas as formas políticas.

Ficaremos mais seguros se nos permitirmos esse postulado – como combinado? É imprudente responder a isso com um sim franco e direto. Hitler chegou ao poder pelos meios mais democráticos possíveis, Napoleão III o fez graças ao sufrágio universal, e a maioria do povo italiano esteve bem longe de se opor a Mussolini: numa palavra, os procedimentos democráticos mais autênticos, se mantivermos nossa definição, podem conduzir à supressão da própria democracia. Uma maioria pode desejar o desaparecimento político, social e mesmo físico de um determinado grupo étnico, dos fieis de uma dada religião



ou dos adeptos de uma ideologia. Uma maioria pode se cristalizar ao redor de um programa de extermínio de todos aqueles que se opõem ou que se opuseram à vitória do pensamento e da paixão majoritários. Nesse caso, ainda estaremos na democracia?

Do ponto de vista formal, somos obrigados a responder que sim. O reino da maioria, o governo de um grupo chamado a realizar a "vontade popular", não nos deixa livres, segundo a lógica, para refutar esta consequência. No entanto, não é fácil encontrar democratas que a aceitem com o coração sereno: a democracia, tal como é vista e vivida pelos seus adeptos, aparece mais uma vez diferente do que se compreende na sua definição. Então, nós nos encontramos diante de outro daqueles pressupostos tão longamente não formulados, inconscientes e escondidos, que nenhum programa ou ato político toca a sensibilidade política cujo fundo estes pressupostos constituem?

Tentemos formular tal princípio: o fracasso ou o êxito desta tentativa decidirá o valor da nossa hipótese. Qual é o princípio que veta ao democrata a perseguição de determinados grupos por raça, religião, convicção ou situação social? Parece ser o fato de que, para a democracia, não há verdade definida uma vez por todas, os valores, por si mesmos, estão em constante evolução, as teorias e as técnicas políticas e administrativas devem evoluir com a sociedade e com as "ideias" (que geralmente são sentimentos), numa palavra, ninguém pode pretender possuir a verdade, como dogmas dos quais as decisões decorrem por mera dedução. Cada homem, a cada momento, pode ter razão, assim como pode estar errado. Ninguém decide em virtude de um direito divino (ninguém se encarrega dos dogmas de tal forma que as decisões se tornem questões de aplicação e de técnica). Ninguém pode exigir que os outros o sigam, a menos que consiga convencer a todos; e ainda assim deveria procurar convencê-los de novo se a situação mudar, se os problemas ficarem diferentes; todos têm o direito de desejar conduzir os negócios comuns, ninguém, porém, pode exigir que coloquem em suas mãos o leme do Estado.

A democracia se concebe, então, como um sistema de livre discussão em evolução. Nenhuma decisão é tomada de uma vez por todas, e não há nenhum princípio que não possa ser criticado, modificado, ab-rogado. O que importa é que todos os cidadãos possam sempre participar da discussão.

Ora, a democracia se impõe um limite, limite dos mais estritos, porque é aquele da liberdade que quer se manter como liberdade. Toda medida que exclui da discussão uma parte da nação é não-democrática, ou mesmo antidemocrática. Se nada impede a democracia de excluir temporariamente alguns grupos, mesmo consideráveis – a minoria – do exercício do poder, tudo a proíbe de privá-los da possibilidade de tomar a direção da comunidade, transformando-se em maioria.

Chegamos a um fim? Certamente pudemos eliminar a possibilidade inquietante de uma justificativa da não-democracia com o auxílio de métodos democráticos. Se dissemos que a democracia é o reino da maioria concebido para salvarguardar os direitos da minoria, nós a distinguimos suficientemente de todo outro sistema majoritário (porque, no fundo, todo sistema termina por ser majoritário, contanto que suprima toda oposição e consagre todos os seus esforços à "educação das futuras gerações").

Na realidade, porém, as coisas se passam de outro modo. De novo, só definimos. É claro que obtivemos um critério segundo o qual podemos decidir, ao

menos em princípio, se uma dada medida é democrática ou não. Infelizmente, não podemos nos contentar com o papel de juizes. Não ignoramos mais o porquê de considerarmos Hitler, o eleito do povo alemão, como um chefe de Estado não-democrático – mas nada nos impede de esperar que outros como ele apareçam. Portanto, é disto que se trata.

Somos levados a supor que um terceiro traço caracteriza a democracia, mais profundo e mais escondido do que os outros: a democracia supõe que todos os cidadãos sejam razoáveis. Somente seres razoáveis podem participar de uma discussão: as crianças, os loucos, os criminosos (considerados não razoáveis) estão excluídos dela, não por má vontade dos outros, mas por sua própria recusa da razão.

Razão: palavra inquietante, diante da qual somos inclinados a perguntar, como Pôncio Pilatos enquanto lavava as mãos: o que é a razão?

Ninguém ignora que muitos como Platão, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza e Kant, procuraram respostas (ainda que muitas vezes se ignore, tranquilamente, a resposta que encontraram ou pensaram encontrar): a humanidade se tornou mais razoável? Não é verdade que cada um afirma ser o único a exprimir a razão? Não estão todos convencidos de que o adversário só os contradiz por má vontade, por obstinação diabólica, por interesse inconfessável? É difícil avançar no *postulado* de que todo cidadão é razoável. Melhor seria refletir sobre o que exigimos dele quando nos voltamos à sua razão.

Afinal, talvez não seja muito: pede-se que jamais recorra à violência para impor suas concepções nem aja em favor de uma forma de Estado fundada sobre o emprego da violência; pede-se que não persiga imediatamente seu interesse pessoal, mas que se convença do princípio segundo o qual toda vantagem é real, inclusive para ele pessoalmente, apenas quando o for também para todos os outros cidadãos e que um fim alcançado contra o interesse de uma parte da nação é uma vitória perniciosa que contribui para a destruição da comunidade nacional, que leva à revolta dos excluídos, à ditadura, à anarquia. Quando se trata dos verdadeiros interesses dos homens, do que consideram como sua felicidade e sua dignidade, “pode-se enganar todo o povo durante um certo tempo, pode-se enganar uma parte do povo todo o tempo, mas não se pode enganar todo o povo o tempo todo”. Renunciar à violência e à mentira, não reduzir ninguém a uma situação na qual a violência apareça como o único meio para poder viver feliz e dignamente, pensar no universal, eis o que a democracia pede aos seus cidadãos.

É um retorno a Rousseau? Estamos admitindo de novo a existência de uma vontade geral diferente das vontades individuais e muitas vezes oposta a elas? Em um certo sentido, isso parece efetivamente inevitável; mas não compartilhamos mais o otimismo do século XIX que considerava como uma lei natural o acordo preestabelecido dos interesses particulares e a realização quase-automática do interesse comum. Portanto, não chegamos a nos contentar, como Rousseau, em estabelecer o princípio, acrescentando que, nas condições da nossa época, um ideal como esse é irrealizável. Quase não há partido, Estado ou governo que não proclame a sua fidelidade aos princípios da democracia e que, sendo e confessando-se não democrático, não justifique a sua existência e a sua ação pelo desejo de tornar possível a democracia. Hipocrisia? Talvez, embora seja sempre difícil julgar as intenções: mas, mesmo neste caso, a falsa homenagem feita à virtude

reconhece o seu valor. Se desejamos a democracia, se queremos vê-la realizada, não podemos nos acomodar com um ideal, que estava muito vivo na cidade antiga, mas um puro sonho no nosso mundo.

Mas se o próprio povo não quiser a democracia, ou se, mesmo a desejando, escolher, em pontos precisos e decisivos, soluções e métodos que possam destruí-la? Se a maioria não apenas se defende – é seu direito e seu dever – do emprego da violência, mas estigmatiza como violento, pelo menos potencialmente, todo homem que não esteja de acordo com ela, que ouse falar de suas injustiças, dos seus erros – para uma democracia, toda injustiça é um erro – que lhe recorde das contradições entre os seus fins e os seus métodos, entre o seus desejos e o seu bem, entre os interesses particulares da maioria e o interesse geral?

Aqui chegamos ao fundo do problema: a democracia – é assim que podemos resumir tudo o que precede – não é exclusivamente o sistema de governo instituído e controlado pelo povo; é ainda, e talvez sobretudo, se considerarmos a situação presente da maior parte da humanidade, o sistema de governo concebido em vista da educação do povo para a democracia. O século XIX (não inventou, mas o proclamou com toda força) acreditava no desaparecimento do Estado: para ele, o homem já era razoável, a violência já estava vencida, e faltava apenas eliminar traços de uma época passada. Talvez possamos invejar a força do seu otimismo, mas não podemos mais compartilhá-lo.

O governo – ou, se preferirmos, o Estado – retomou no nosso pensamento uma importância que, na realidade, jamais perdeu: o homem não é razoável, mas pode sê-lo e deve tornar-se razoável; o homem não está contente com a própria sorte, mas pode ter uma sorte que satisfaça as suas aspirações e os seus direitos imprescritíveis. Entre interesses que não são apenas complementares, mas também essencialmente opostos, o acordo não é feito de forma automática; ninguém é levado mecanicamente da violência ao pensamento universal; não é a ação de leis impessoais que suprime as situações em que só o recurso à revolta promete uma vida boa de viver e digna de ser vivida. A ação consciente e responsável pode levar a isso.

Dirão que, assim, justificamos a propaganda e mesmo que admitimos a ditadura pedagógica para o caso de uma comunidade em que a tendência à violência tenha mais força que a razão. Não temos a intenção de negar que estas consequências possam decorrer da nossas teses. Mas como fazer de outro modo? Não devemos esquecer que todas as democracias, tanto modernas quanto antigas, surgiram de ditaduras; nem de que as formas mais puras da democracia não impediram o advento das mais horríveis tiranias. Também não se deve falar como se, na ação real, toda democracia contemplasse todas as nações e todas as sociedades como igualmente maduras para a democracia. Teria sido melhor, não apenas em si, mas para o mundo, para a Alemanha e para a democracia, que se tivesse encontrado um governo alemão para defender a democracia contra uma maioria não-democrática, antidemocrática, e que assumisse a educação do povo para conduzi-lo a consentir livre e racionalmente à democracia.

Não há com que se preocupar: aqui não se exalta a ditadura, nem mesmo a propaganda dirigida ao inconsciente, à violência, aos instintos perturbados existentes em todo povo, porque existentes em todo indivíduo. Falamos de educação da razão pela razão, em vista da razão universal; pedimos que todo homem tenha

o direito a essa educação, que ninguém seja excluído dela e que todos possam participar da elaboração dos projetos sociais – com a condição de que cada um renuncie a violência e esteja sempre pronto a se deixar convencer pela razão. Talvez não haja nada menos democrático que a introdução da democracia formal, e não importa em que momento e sob quais condições: os homens famintos, oprimidos (a opressão policial não é a única), privados de toda dignidade e de toda esperança, não são cidadãos perfeitos. Mas a educação não se confunde e não deve ser confundida com a tirania: é suficiente considerar se essa educação é cada vez mais desejada por aqueles que a recebem, se gradativamente ela se faz com a colaboração daqueles que devem ser educados, ou se a desconfiança entre o governo e o povo cresce e a razão do Estado se opõe de maneira sempre mais angustiante à razão dos indivíduos; em poucas palavras, se, com o tempo, os cidadãos se envolvem mais nos assuntos públicos ou se participam menos deles.

De qualquer maneira, onde a democracia já existe, os problemas, não sendo os mesmos, são análogos: a democracia não resiste a toda prova, tensão e injustiça, por uma espécie de graça de estado. Não importa qual seja a nação, todas podem recair numa situação em que a democracia se torne impossível, porque uma maioria inconsciente e desrazoável exaspera uma minoria e a empurra à revolta. Para uma democracia estável, é preciso que todo cidadão possa estar contente com as condições materiais e morais da sua vida. A democracia é a marcha rumo à razão, à educação perpétua do homem por si mesmo, para que o homem seja homem plena e verdadeiramente. A democracia plenamente realizada não existe: ela está sempre por se realizar.

Limites da democracia? Eles existem; há limites históricos, limites constituídos pelas condições sociais, limites ideológicos. Nenhum deles é definitivo, nenhum é insuperável para os homens de boa vontade e – isto deve ser dito – de razão sã; mas não serão superados, se não for assumido o esforço de reconhecê-los e de deixar de esconder, sob as vestes de boas intenções, a falta de clareza e a preguiça de coração e de mente. O homem é capaz de criar um mundo humano: é o *credo* da democracia, e é este *credo* que distingue o democrata: é preciso que ele aprenda a desejá-lo razoavelmente, nas condições que a realidade histórica lhe oferece como campo único da sua ação.

---

#### Sobre o autor

Duplo Doutorado em Filosofia pela UFC/Lille-França. Professor efetivo da Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: judikael79@hotmail.com

Recebido em  
Aprovado em

#### Como referenciar esse artigo

WEIL, Eric. *Limites da democracia*. Tradução de Judikael Castelo Branco. Fortaleza: Imprensa Universitária-UFC, 2019.



**NOMINATA**

## Nominata dos avaliadores – ano 2017-2019

Adauto Lopes da Silva Filho – UFCA/ICA  
Adriana Silva Graça – Universidade de Lisboa  
Antônio Glaudenir Brasil Maia – UVA  
Átila Amaral Brilhante – UFC  
Cícero Barroso – UFC  
Cristiane Maria Marinho – UECE  
Eduardo Castro – Universidade da Beira Interior (pt)  
Eduardo Simões – UFT  
Evanildo Costeski – UFC  
Fernando Ribeiro de Moraes Barros - UFC  
Hugo Filgueiras de Araújo - UFC  
Joelma Marques de Carvalho – UFC  
Jorge Adriano Lubenow - UFPB  
José Trindade Santos – UFC  
Judikael Castelo Branco – UFT  
Katia Etcheverry – PUC Porto Alegre  
Kleber Carneiro Amora – UFC  
Luciano Silva Façanha - UFMA  
Luiz Felipe Sahd – UFC  
Marcos Silva – UFPE  
Miguel Lopes-Astorga – Universidade de Talca (Chile)  
Ralph Heck – Faculdade Católica de Fortaleza/UECE  
Ricardo de Sousa Silvestre – UFCG  
Ricardo George de Araújo Silva - UVA  
Ricardo Santos – Universidade de Lisboa  
Roberta Liana Damasceno Costa – UERJ  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto - UNIRIO  
Ruy de Carvalho Rodrigues Jr. – UECE  
Thiago Oliveira – PUC Campinas  
Ursula Anne Matthias – UFC  
Walter Carnielli – Unicamp

# **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.

### **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 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 e odilio@uol.com.br

Visite nosso site:  
[www.imprensa.ufc.br](http://www.imprensa.ufc.br)



Impressão e acabamento  
Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará - UFC  
Av. da Universidade, 2932 - Benfica  
CEP.: 60020-181 - Fortaleza - Ceará  
Fone: (85) 3366.7485 / 7486  
[imprensa@proplad.ufc.br](mailto:imprensa@proplad.ufc.br)

