

O Manguezal

Revista de Filosofia

Julho-Dezembro de 2020

v. 1 n. 7 (2020)



TRADUÇÃO, PSICANÁLISE E JUSTIÇA

Expediente

Editores

Dr. William de Siqueira Piauí
Ma. Alexsandra Andrade Santana
Marcos Deyvinson Ferreira Damacena
Lauro Iane de Moraes
Allan Wolney Mesquita Santos

Revisores

Dr. William de Siqueira Piauí
Ma. Alexsandra Andrade Santana
Marcos Deyvinson Ferreira Damacena
Lauro Iane de Moraes
Allan Wolney Mesquita Santos

ÍNDICE

TRADUÇÃO, PSICANÁLISE E JUSTIÇA

DOSSIÊ VIII JORNADA SOBRE LINGUAGEM

<u>APRESENTAÇÃO</u>	4
Tradução e conceito	6
<u>O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE DEVER NA FILOSOFIA DE KANT</u> Allan Wolney Mesquita Santos	7
<u>A FILOSOFIA COMO ATIVIDADE CRIATIVA PARA JACQUES DERRIDA EM “FORÇA E SIGNIFICAÇÃO”</u> Cinthia Almeida Lima	14
<u>O CONCEITO EM DELEUZE E SUA RELAÇÃO COM A METÁFORA</u> Marcos Sávio Santos Aguiar	26
<u>CRIAÇÃO FILOSÓFICA A PARTIR DA NOÇÃO DE IDENTIDADE PESSOAL E MÔNADA</u> Rayane Ribeiro dos Santos	33
<u>REFLEXÕES SOBRE O RACISMO</u> <u>Uma análise sartriana acerca do ensaio <i>Orfeu Negro</i></u> Milena Oliveira Pires	43
Psicanálise e sujeito	52
<u>A ECONOMIA DAS FUNÇÕES MNÉSICAS EM FREUD E NIETZSCHE</u> Nelson Lopes Rodrigues	53
<u>A FILOSOFIA DA PSICANÁLISE E PSICANÁLISE DA FILOSOFIA</u> <u>Discursos entrelaçados</u> Salomão Santana	63
<u>COGNIÇÃO E DEVIR-MÁQUINA</u> <u>Considerações entre Slavoj Žižek e Jean-Pierre Dupuy</u> Merielle do Espírito Santo Brandão	70
Justiça, direito e política	83
<u>VIOLÊNCIA, DESTINO E CULPA</u> <u>Walter Benjamin e a crítica do direito</u> Caio Graco Queiroz Maia	84
<u>ENTRE A FORÇA E A JUSTIÇA</u> <u>Um olhar da desconstrução para os limites do justo e da força frente ao <i>rule of law</i></u> Arllan Douglas Santos Rocha	97
<u>O RESSENTIMENTO NA SOCIEDADE JUSTA RAWLSEANA</u> <u>Uma análise a partir do lugar de favorecimento</u> Alexsandra Andrade Santana	107

<u>PENSANDO A JUSTIÇA A PARTIR DA PSICANÁLISE</u> <u>Zizek-Dupuy versus Rawls-Rorty</u>	
William de Siqueira Piauí.....	118
<u>NOTAS INTRODUTÓRIAS À NOÇÃO DE POLÍTICA EM DELEUZE</u>	
Edson Peixoto Andrade	132
<u>O PÓS-ESTRUTURALISMO SUPEROU O MATERIALISMO DIALÉTICO?</u>	
Lauro Iane de Moraes	151
TRADUÇÕES	169
<u>“Carta a Molanus sobre Moral, Deus e a Alma (1679?)”</u>	
Gottfried Wilhelm de Leibniz (1646-1716).....	170
<u>“A artificialização da ética: Kant em meio a artefatos”</u>	
Jean-Pierre Dupuy (1941-)	180
<u>“Mais sobre o Coringa: do niilismo apolítico para uma nova esquerda, ou porque Trump não é um Coringa”</u>	
Slavoj Zizek (1949-)	192
ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO	207
<u>A FENOMENOLOGIA RESPONSIVA DE B. WALDENFELS DIANTE DE SARTRE</u> <u>Sobre o problema da liberdade</u>	
Diego Paim.....	208
<u>A HERMENÊUTICA NA PERSPECTIVA DOS FILÓSOFOS MODERNOS</u>	
João Francisco Cocaro Ribeiro	222

APRESENTAÇÃO

William de Siqueira Piauí

Prezados leitores, como de costume, não faremos aqui uma apresentação que resuma o conteúdo de cada um dos artigos e traduções que fazem parte desse dossiê, seguimos acreditando que nada é melhor que a leitura dos mesmos; nesta abertura, que já é a terceira de muitas ainda por vir¹, gostaríamos apenas de reafirmar, além de poucas outras coisas, os motivos principais que nos levaram a organizar o evento que deu origem a esta série de trabalhos, ou seja, nossa “VIII Jornada de Filosofia e Linguagem – 2020”.

Faz pouquíssimo tempo, parte do nosso departamento (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe - DFL-UFS) passou a coordenar uma linha de mestrado, e agora também doutorado, intitulada “Conhecimento e Linguagem” e já no início percebemos que os nossos alunos recém-formados e mesmo os candidatos de outras universidades não tinham uma noção suficiente da complexidade e amplitude do par de temas envolvidos, o que prejudicava muito a avaliação que tínhamos de fazer de seus projetos chegando a criar situações bastante embaraçosas nas defesas dos mesmos. Para diminuir os efeitos de tal desconhecimento já contávamos com os eventos realizados pelo grupo GECC-UFS (Grupo de Estudos Conhecimento e Ciência da UFS) e era nossa opinião que faltava cuidar da outra parte envolvida; justamente com este objetivo foi criado o grupo GEFIL-UFS (Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS), a partir do qual são organizados encontros semanais, cerca de três por semana durante todo o ano de 2020, para leitura e tradução de textos clássicos sobre linguagem; tema amplíssimo e fundamental para toda a filosofia. Os resultados de tais estudos são apresentados em alguns eventos que acontecem durante o ano, as Jornadas de Filosofia da Linguagem e de Ética e Linguagem – que já chegaram a acontecer mais de uma vez por ano, e acabamos de realizar justamente a VIII – e a Semana de Filosofia da Linguagem – que tem sido feita uma vez por ano, ou seja, acabamos de realizar a nossa V, e que esse ano assumiu o título “Perspectivas do fim do mundo: uma homenagem a Elza Soares e Racionais MCs”.

¹ A primeira abertura que fizemos de uma coletânea de textos que apresentava parte das atividades do GEFILUFS foi o “Dossiê Semana de Filosofia da Linguagem” publicado na revista *Prometeus* do Departamento de Filosofia da UFS, v. 10, n. 24, 2017 (<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/view/546>) e a segunda foi o “Dossiê: Deleuze e a linguagem” na revista *O manguenzal* também do mesmo departamento, v. 1, n. 2, 2018 (<https://seer.ufs.br/index.php/omanguenzal/issue/view/668>); é fácil perceber que nos três casos se trata de textos apresentados em eventos realizados pelo grupo em que se pretende dar corpo às pesquisas realizadas a partir de suas reuniões bem como apresentar as traduções que fizeram a base de parte dos encontros.

No presente dossiê apresentaremos as traduções da “Carta a Molanus sobre Moral, Deus e a Alma (1679?)”, de Gottfried Wilhelm de Leibniz (1646-1716), “A artificialização da ética: Kant em meio a artefatos”, de Jean-Pierre Dupuy (1941-), e “*Mais sobre o Coringa*: do nihilismo apolítico para uma nova esquerda, ou porque Trump não é um Coringa”, de Slavoj Žižek (1949-), que são o resultado de parte daqueles encontros semanais que duraram mais de um ano e que explicitam, mais uma vez, certas práticas tradutórias do GEFILUFS; traduções vastamente anotadas e que fazem a base de muitos dos artigos aqui mesmo apresentados. Não podemos deixar de mencionar que desde o início tais eventos têm contado com a fundamental colaboração de mais outros três grupos de pesquisa, o Vivavox também da UFS, o Linguagem e Cognição da UFAL, nossos velhos colaboradores já, e agora passamos a contar também com a colaboração do “Laboratório de Filosofia” associado aos departamentos de Filosofia e de Artes da Unimontes (Universidade Estadual de Montes Claros – MG), principalmente nas pessoas de Alex Fabiano Correia Jardim e Paulo Henrique Dias.

Tendo em vista que no evento mencionado tivemos uma grande participação de pós-graduandos e mesmo de alguns alunos da graduação o veículo de divulgação de parte dos presentes trabalhos apresentados não podia ser outro, para a publicação do nosso terceiro dossiê escolhemos a nossa primeira revista de alunos de filosofia da UFS: *O manguezal* – revista de filosofia. Assim, a presente coletânea também se refere a parte dos trabalhos apresentados na VIII Semana de Filosofia da Linguagem da UFS, ocorrida nos dias 28, 29 e 30 de julho de 2020, evento que teve por tema “Tradução, Psicanálise e Justiça” e foi organizado pelo GEFIL-UFS. Esperamos sinceramente que os presentes textos possam fornecer alguns caminhos para a realização de projetos de mestrado ou doutorado que tenham a ver com os temas “TRADUÇÃO”, especialmente de textos filosóficos, “PSICANÁLISE” e “JUSTIÇA”, sempre sem esquecer aquele par Conhecimento e Linguagem.

Queríamos terminar nossa apresentação agradecendo aos autores dos textos e traduções que dão corpo ao presente dossiê, aos integrantes dos grupos e departamentos acima mencionados, à chefia e aos alunos do DFL-UFS bem como à coordenação e os alunos do PPGF-UFS – que de fato tornam possível a realização de tais eventos e a existência da revista *O manguezal*; a todos o nosso muito obrigado!

Boa leitura!

Tradução e conceito

O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE DEVER NA FILOSOFIA DE KANT

Allan Wolney Mesquita Santos¹

Resumo: O presente texto trata sobre o conceito *sollen* nas obras: *Investigações sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral* (1764), *Crítica da Razão Pura* (1781) e *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) – todas as três de autoria do filósofo prussiano Immanuel Kant (1724 – 1804). O objetivo é acompanhar o desenvolvimento do conceito *sollen* numa parte da doutrina moral de Kant e corroborar a tese que existe uma continuidade no pensamento do filósofo entre o período pré-crítico e o período crítico. Além disso, o texto evidencia que existem traduções que tomam dois conceitos kantianos distintos por meio de uma mesma palavra.

Palavras-chave: *Sollen*; Imperativo; Dever; Moral; Kant.

Abstract: This text deals with the concept *sollen* in the works: *Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology and morality* (1764), *Critique of Pure Reason* (1781) and *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785) - all three of authored by the Prussian philosopher Immanuel Kant (1724 - 1804). The aim is to accompany the development of the concept *sollen* in a part of Kant's moral doctrine and to corroborate that there is a continuity in the philosopher's thought between the pre-critical period and the critical period. In addition, the text shows that there are translations that take on two different Kantian concepts through the same word.

Keywords: *Sollen*; Imperative; Ought; Moral; Kant.

Introdução

O presente texto é sobre a evolução do conceito de *dever*, mais especificamente o verbo alemão *sollen*, em três obras do filósofo prussiano Immanuel Kant: *Investigações sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral* (1764), *Crítica da Razão Pura* (1781) e *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). O objetivo é corroborar a hipótese que não existe uma ruptura no pensamento kantiano que divide sua filosofia em pré-crítica e crítica, uma vez que é totalmente possível interpretar pelo menos uma parte de sua filosofia como sendo um desenvolvimento contínuo de seus escritos anteriores.

O texto é dividido em três subtópicos, cada um referente a umas das obras de Kant que serão analisadas com o objetivo de elucidar o conceito de *sollen* em cada uma delas. Com

¹ Graduando do curso Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal de Sergipe, membro discente do GEFILUFS. E-mail: sirrossaymons@gmail.com / sirrossaymons@hotmail.com.

ajuda de comentadores, será realizada uma rápida contextualização seguida de análise de passagens que contenham a definição ou caracterização de tal verbo.

O texto utilizar-se-á das traduções seguidas das passagens do texto original, buscando acompanhar a mudança do conceito *sollen* e interconexão de conceitos anteriores com os posteriores.

O texto tenta fornecer duas contribuições: mostrar que algumas partes dos textos pré-críticos se relacionam com os textos críticos – tentando corroborar que a leitura dos textos pré-críticos ampliam a compreensão do próprio projeto crítico kantiano – e que a tradução às vezes turva a distinção entre dois conceitos utilizando o mesmo termo para traduzir dois conceitos diferentes.

O dever nas Investigações sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral

Um dos primeiros tratamentos detalhados que Kant fornece ao conceito de *dever* é nas *Investigações sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*². Conforme informa Morujão, Kant escreve a obra num contexto em que já criticava a filosofia leibniziana e tinha convicção acerca do sistema newtoniano, no seguinte trecho o tradutor informa mais detalhes acerca do contexto e objetivo do livro:

É neste contexto que Kant decide responder à *Preisfrage* da Academia das Ciências de Berlim, para o ano de 1763: «Quer-se saber se as verdades metafísicas em geral e, em primeiro lugar, os primeiros princípios da *Theologia Naturalis* e da Moral são capazes precisamente da mesma prova clara que as verdades geométricas e, no caso de não serem capazes da mencionada prova, qual é a autêntica natureza da sua certeza, qual o grau em que podem ser trazidos à anunciada certeza e se tal grau é suficiente para uma completa persuasão.» É com a *Investigação sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral* (que, no seguimento, referiremos apenas pela abreviatura alemã *Deutlichkeit*, pela qual é mais conhecida entre os estudiosos do pensamento kantiano) que Kant responde à mencionada pergunta. [...] A *Deutlichkeit* recebeu o 2º prémio do concurso, tendo o 1º sido atribuído a uma obra de Moses Mendelsohn intitulada *Sobre a Evidência nas Ciências Metafísicas*. (KANT, 2016, p. 7)

A obra (que será chamada de *Deutlichkeit* daqui em diante) – considerada por alguns como o primeiro passo para o criticismo (KANT, 2016, p. 12) – afirmava no segundo parágrafo da Quarta Consideração³ que os princípios da moral ainda não possuíam o grau de

² Título da tradução em português realizada por Carlos Morujão et al. O título original da obra é *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* e foi traduzido por Wood como *Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology and morality*.

³ *Deutlichkeit* é dividida em uma Introdução e quatro considerações tratando os seguintes temas.

certeza suficiente de uma ciência, e para ilustrar isso Kant menciona o conceito fundamental da *obrigação*⁴ moral: o *dever*⁵, que expressa uma necessidade de ação⁶.

A ligação entre a *obrigação moral* e o *dever* é justificada por Kant reduzindo a primeira a seguinte formula: alguém *deve* fazer isso ou aquilo e se abster de fazer outro⁷. No entanto, o verbo *dever*, no original: *sollen*, tem dois significados distintos segundo o filósofo de Königsberg, o que mostra o grau de incerteza da moral, já que seu principal conceito não é unívoco.

O primeiro significado de *sollen*, que o autor das Críticas chamou de necessidade dos meios⁸ (*necessitas problematica*), pode ser expresso como *eu devo fazer alguma coisa como meio para obter outra como fim*⁹. Tal uso do verbo *sollen* não indica nenhuma obrigação. Por exemplo, Na expressão “ele deve estudar para passar na disciplina”, *estudar* é um meio e o fim é *passar na disciplina*, mas não há nada nesta frase que indica que a pessoa ao qual o pronome pessoal *ele* se refere irá realmente estudar, no máximo, poderia considerar tal expressão como uma recomendação.

O segundo significado do *sollen*, que Kant chamou de necessidade dos fins¹⁰ (*necessitas legalis*), pode ser ilustrado por meio da frase *eu devo imediatamente fazer algo como fim*¹¹. Os dois exemplos que Kant utiliza para ilustrar esse significado do *sollen* são: *devo agir de acordo com a vontade de Deus*¹² e *devo realizar a ação mais perfeita que for possível*¹³. Tais frases são fundamentos da *obrigação* porque é imediatamente necessário e não condicionado a nenhum fim. A segunda frase, para Kant é o *fundamento formal* do dever de *agir*, enquanto a primeira frase é o *fundamento material*.

Segundo Allen W. Wood na Introdução do *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, Kant decidiu que a filosofia moral precisava de fundamentos metafísicos em 1765, anunciando que estava escrevendo uma “Metafísica dos

⁴ *Verbindlichkeit* no original, traduzido por Wood como *obligation*.

⁵ *Sollen* no original, traduzido por Wood como *ought*.

⁶ *Nun drückt jedes Sollen eine Nothwendigkeit der Handlung aus* no original

⁷ *Man soll dieses oder jenes thun und das andre lassen* (AK 2:298) no original, formulando com auxilio de variáveis: *x* deve fazer *p* ou *q* e se abster de fazer *r*, sendo *x* o agente *p*, *q* e *r* ações.

⁸ *Nothwendigkeit der Mittel* no original.

⁹ *Ich soll nämlich entweder etwas thun (als ein Mittel), wenn ich etwas anders (als einen Zweck) will* (AK 2:298) no original, formulando com auxilio de variáveis: *x* deve fazer *y* para obter *z*, sendo *x* o agente, *y* o meio e *z* o fim.

¹⁰ *Nothwendigkeit der Zwecke* no original.

¹¹ *ich soll unmittelbar etwas anders (als einen Zweck) thun und wirklich machen* (AK 2:298) no original, formulando com auxilio de variáveis: *x* deve imediatamente fazer *y*, sendo *x* o agente e *y* o fim.

¹² *ich soll dem Willen Gottes gemäß handeln* no original (AK 2:298).

¹³ *Ich soll z. E. die gesammte größte Vollkommenheit befördern* no original (AK 2:298).

Costumes¹⁴ em 1768. No entanto, a obra só foi publicada em 1797. Um motivo plausível para justificar tamanho hiato é fornecido por Leite:

A estrutura de tal sistema [o kantiano], que haveria de ser formado por conceitos puros deduzidos racionalmente das condições de possibilidade da experiência, compreendia como partes essenciais uma metafísica da natureza, que conteria os princípios puros do conhecimento científico-natural, e uma *metafísica dos costumes*, que deveria abarcar os princípios puros do exercício da razão prática no campo da Moral e do Direito. (LEITE, 2007, p. 12)

Ou seja, para concluir a tarefa de publicar a *Metafísica dos Costumes*, Kant precisava deduzir os conceitos puros do entendimento. O que só poderia ser realizado após a Crítica da Razão Pura (que, por amor à brevidade, será referida como *KrV* daqui em diante).

O dever na Crítica da Razão Pura

A sensibilidade impõe limites, que quando são ultrapassados pela razão – que busca incessantemente o incondicionado – revela o mundo puramente inteligível, onde é impossível qualquer experiência. Esse ambiente não é muito seguro para a razão: o risco de cair em *paralogismos* ou *antinomias* é grande. Um dessas *antinomias* – mais especificamente a terceira, situada na *Dialética Transcendental* – tem como consequência um novo tratamento para o *dever*:

TESE: A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar. ANTÍTESE: Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza¹⁵.

Segundo Leite, Kant demonstra a possibilidade de uma *causalidade livre* para fazer o exame mais detalhado da liberdade como objeto na *Crítica da Razão Prática*, pois é ela quem produz seus próprios objetos, porque é autodeterminante. Nas palavras do comentador: “É a liberdade que abre este cosmos” (LEITE, 2007, p. 29-30). No entanto, há na *KrV* um pequeno tratamento sobre o *dever*. De maneira semelhante ao *Deutlichkeit*, Kant analisa as possibilidades de uso (ou significado) desse verbo. Após essa análise, o filósofo de Königsberg veta o uso do verbo *dever* para acontecimentos naturais:

¹⁴ *Morals* pode ser traduzida como costumes.

¹⁵ *Thesis: Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt msgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig. Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur* (A 444 – 445, B 477 – B 478) no original.

O *dever* exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. O entendimento só pode conhecer desta o *que é*, foi ou será. É impossível que aí alguma coisa *deva ser* diferente do que é, de fato, em todas estas relações de tempo; o que é mais, o *dever* não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza. Não podemos perguntar o que *deverá* acontecer na natureza, nem tão-pouco que propriedades *deverá* ter um círculo; mas o que nela acontece ou que propriedades este último possui¹⁶.

O *dever* da *Crítica da Razão Pura*, ao contrário da *Deutlichkeit*, exprime uma ação possível que tem como fundamento um simples conceito¹⁷. O conceito é devido à distinção que Kant realiza entre ação natural, que tem como fundamento um fenômeno, e a ação moral que tem como fundamento um conceito do entendimento. O *dever* enquanto tal envolve uma medida e um objetivo¹⁸. Estes podem ser tanto um objeto simples da sensibilidade, que Kant denomina de *o agradável*¹⁹, quanto um objeto simples da razão pura, chamado de *o bem*²⁰.

O dever na Fundamentação da Metafísica dos Costumes

Leite afirma que a doutrina ética de Kant assinala que a faculdade humana possui dois polos: a cognição e a ação. Assim sendo, a primeira é designada pelo nome de “razão pura” e a segunda por “razão prática”. A última fornece ao homem um dado *a priori*, ou melhor: “uma forma *a priori* da razão prática [...], de um valor absoluto impossível de negar a existência do *dever*” (LEITE, 2007, p. 32), ou seja, *os imperativos*.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a primeira ocorrência do termo *dever* é na seguinte passagem: “Que tenha de haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da ideia comum do dever e das leis morais²¹” (KANT, 2007, p. 15). No entanto, o termo em alemão é *Pflicht*²². Tal fato não implica uma mudança do vocabulário filosófico do autor, pois o verbo *sollen* é referenciado por Kant exatamente depois dele definir os *imperativos*:

¹⁶ *Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll; ebenso wenig, als: was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern, was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.*

¹⁷ *Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes, als ein bloßer Begriff ist* (A 548 B 576) no original.

¹⁸ *Maß und Ziel* no original.

¹⁹ *das Angenehme* no original.

²⁰ *das Gute* no original.

²¹ *leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein* no original.

²² O dicionário do Nicolas Abbagnano traduz o termo *Pflicht* por *dever* e *sollen* por *dever-ser*: o primeiro é “para Kant, [...] a ação cumprida unicamente em vista da lei e por respeito à lei: por isso, é a única ação racional

A representação de um princípio objectivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo (2).

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever (sollen), e mostram assim a relação de uma lei objectiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjectiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação)²³ (KANT, 2007, p.48).

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o verbo *sollen* expressa os imperativos. Estes últimos, são divididos em hipotéticos e categóricos. O primeiro é caracterizado como representantes da “necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer²⁴” (KANT, 2007, p. 50), enquanto o segundo representa “uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade”²⁵ (KANT, 2007, p. 50). Neste momento podemos ligar diretamente o dever como *sollen* à moralidade, pois o imperativo categórico é o imperativo da moralidade.

Conclusão

No presente texto explorou-se o conceito de *sollen* no *Deutlichkeit*, que expressa a necessidade de ação. Esse conceito nesta obra tem dois significados que possuem os seguintes nomes: *necessitas problematica* e *necessitas legalis*. Na *KrV*, o conceito é enfraquecido e ampliado como algo “exprime uma ação possível que tem como fundamento um simples conceito”. E, por fim, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o verbo *sollen* expressa um *imperativo*, quer por sua vez se divide em dois tipos: hipotético e categórico, em que suas definições se assemelham a atualizações dos conceitos de *necessitas problematica* e *necessitas legalis* do *Deutlichkeit*.

Foram utilizados a Introdução da tradução da *Deutlichkeit*, juntamente com a obra *10 Lições sobre Kant* e a Introdução do *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy* escrito por Allen W. Wood para contextualizar os textos.

autêntica, determinada exclusivamente pela forma universal da razão” (ABBAGNANO, X, p. 266), enquanto o segundo é a definição dada na *KrV* já apresentada neste trabalho.

²³ *Die Vorstellung eines Objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt Imperativ.*

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines Objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung) no original.

²⁴ *Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, dass man es wolle)* no original.

²⁵ *welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als Objektiv-notwendig vorstellte* no original.

Segundo Allen W. Wood, tanto na filosofia moral como em outras partes do pensamento de Kant, a divisão tradicional entre “pré-crítico” e “crítico” é enganosa, caso for usada para se referir a uma mudança de atitude ou perspectiva (KANT, 1996, p. xvi) e o presente texto tentou mostrar isso através da explicitação da retomada e atualização dos conceitos – dos escritos pré-críticos – associados ao verbo *sollen*, nos textos críticos do filósofo de *Königsberg*.

Na análise de trechos da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* com o auxílio do *Dicionário de Filosofia* de Nicolas Abbagnano, tentou-se mostrar que a palavra *dever* é usada para traduzir simultaneamente as palavras *sollen* e *Pflicht*, que tem funções distintas nessa obra.

A pesquisa efetuada neste trabalho pode ser expandida para outras obras de Kant não exploradas no presente texto. O conceito de *sollen* é bem abrangente na filosofia moral kantiana, e uma futura pesquisa, pode explorar esse termo nos seguintes textos: *Crítica da Razão Prática*, *Metafísica dos Costumes* e *Lições de Ética*.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5. ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (later DeGruyter), 1910. 29v.

KANT, Immanuel. *Investigações sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*. Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.

KANT, Immanuel. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical philosophy*. USA, New York: Cambridge University Press, 1996.

KANT, Immanuel. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy 1755-1770*. USA, New York: Cambridge University Press, 1992.

LEITE, Flamarion Tavares. *10 Lições sobre Kant*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

A FILOSOFIA COMO ATIVIDADE CRIATIVA PARA JACQUES DERRIDA EM “FORÇA E SIGNIFICAÇÃO”¹

Cinthia Almeida Lima²

Resumo: Jacques Derrida (1930-2004) em “Força e Significação”, capítulo publicado na obra *A Escritura e Diferença* (1967), aponta a cultura majoritariamente estruturalista no ato de filosofar, tece críticas ao método filosófico estruturalista, relaciona o estruturalismo ao platonismo convencional e direciona sua filosofia da linguagem a uma “filosofia do sentido” que se afasta de uma “filosofia da significação”. Nesse estudo, com alicerce no referido texto, serão apresentadas breves considerações sobre a atividade criativa da filosofia para Derrida.

Palavras-chave: Jacques Derrida; Estruturalismo; Platonismo convencional; Filosofia da significação; Filosofia do sentido.

Abstract: Jacques Derrida (1930-2004) in *Strength and Signification*, chapter published in the work *The Scripture and Difference* (1967) points out the predominantly structuralist culture in the act of philosophizing, criticizes the structuralist philosophical method, relates structuralism to conventional platonism, and directs his philosophy of language to a “philosophy of sense” that moves away from a “philosophy of signification”. In this study, based on that text, brief considerations on the creative activity of philosophy for Derrida will be presented.

Keywords: Jacques Derrida; Structuralism; Conventional platonism; Philosophy of signification; Philosophy of sense.

Sou censurado – desconstrucionistas são censurados – por não argumentar ou por não gostar de argumentação, etc., etc. Isto obviamente é uma difamação.
(DERRIDA, 2016, p. 120)

Introdução

Jacques Derrida (El Biar, Argélia, 15 de julho de 1930 - Paris, 9 de outubro de 2004) foi um filósofo franco-magrebino, nascido em uma família de origem Judaico Serfadita, influenciado pela fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) e pelo pensamento de

¹ Parte deste trabalho foi apresentado a título de comunicação na *VIII Jornada sobre Linguagem: Tradução, Psicanálise e Justiça* realizada entre os dias 28 e 30 de julho de 2020 e promovida pelo Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da Universidade Federal de Sergipe – GEFILUFS.

² Advogada, graduanda, mestra e doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe.

Martin Heidegger (1889-1976), admirado principalmente pelos poetas concretistas, os quais fizeram parte do “Concretismo” – movimento vanguardista artístico-literário que chegou ao Brasil no início dos anos 50 e propôs uma nova forma de linguagem e apresentação textual que foram de encontro às tradicionais estruturas textuais –, Derrida ficou conhecido pelos críticos de seu trabalho intelectual como o “filósofo da desconstrução”³, por seu afastamento de uma “escrita cartesiana”, “proposicional” e de uma linguagem eminentemente dialética.

Os desconstrucionistas buscam em seus escritos literários e filosóficos, uma forma de linguagem que se afaste da “linguagem matematizada”. Segundo Derrida, os desconstrucionistas são censurados e difamados por não gostarem ou não quererem argumentar, o que obviamente, de acordo com ele, não se sustenta em seus textos e suas obras. Partindo em defesa do desconstrucionismo, ele alega ainda que sua intenção nunca foi reduzir a filosofia à literatura e vice-versa, uma vez que sempre esteve atento às diferenças e distinções entre essas duas maneiras de escrita e formas de linguagem⁴.

As obras de Jacques Derrida são de grande importância para a área de Ciências Humanas, a exemplo de: *Gramatologia* (1967), *Estrutura, Signo e Jogo no Discurso das Ciências Humanas* (1972), *Margens da Filosofia* (1972), *A disseminação* (1972) e *Espectros de Marx* (1993). Especialmente na *Gramatologia*, o referido autor pensa sobre uma ciência da escrita, sobre o estudo da escritura em razão da tradição ser “logocêntrica” e “fonocêntrica”, e, em *Espectros de Marx*, busca ainda a desconstrução de conceitos da tradição de Estado e um retorno às ideologias marxistas. Assim, Derrida é um escritor e filósofo que pode ser estudado em várias áreas do saber, além de textos filosóficos e literários, Derrida escreveu sobre gramática, artes, pintura, teatro e cinema, e tais textos, diante de uma “postura antidogmática” e de “desmontagem da linguagem” podem ser utilizados em reflexões sobre a sociedade, a história, a cultura, a política e, até mesmo sobre as estruturas das universidades.

Um dos seus principais textos que lhe conferiu o título de “filósofo da desconstrução” é *Força e Significação* publicado na obra *A Escritura e Diferença* (1967) e escrita em sua fase

³ De acordo com William de Siqueira Piauí em seu artigo *Derrida e a capacidade superior de formalização da literatura: uma introdução*, Jacques Derrida “[...] durante sua vida participou intensamente da cena filosófica associada ao movimento denominado “desconstrução”; [...] e [...] antes mesmo de suas importantes e extensas obras *Escritura e Diferença* (1967), *A voz e o fenômeno* (1967), *Gramatologia* (1967), *Margens da filosofia* (1972) e *A disseminação* (1972), já em 1964, Derrida ficou conhecido por ganhar o prêmio Jean-Cavaillès (1903-1944), prêmio concedido a trabalhos na área de epistemologia; isso se deu por conta de sua tradução, com introdução e notas, da obra *A origem da geometria* (*Der Ursprung der Geometrie*) do filósofo Edmund Husserl (1859-1938), tradução publicada em 1962 e que recebeu o título *Introdução a “A origem da geometria” de Husserl*. Aquele prêmio levou o argelino aos Estados Unidos da América, país onde ele trabalharia muitas vezes e onde sua filosofia teria grande influência. [...]” (2017, p. 178)

⁴ DERRIDA, Jacques. Observações sobre desconstrução e pragmatismo. In: CRITCHLEY, Simon. et al. *Desconstrução e Pragmatismo*. MOUFFE, Chantal. (org.). 1. ed. Tradução de Victor Dias Maia Soares. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016, p. 119-121.

de juventude. Neste texto, Derrida, através da sua “ideia de desconstrução”⁵, busca o distanciamento da literatura, assim como da filosofia, da ótica de uma análise pautada pelo estruturalismo, ou mais precisamente pelo método estruturalista⁶, e propõe uma postura de filosofar diferente da filosofia praticada no seio da comunidade acadêmica⁷, isto é, entende que a filosofia não deve se restringir a história da filosofia, mas sim deve ser identificada como uma filosofia “descolonizada” do método estruturalista europeu⁸, bem como também aponta, no seu texto, a oposição que se dá entre “forma e significação” e “força e sentido” na “criação poético-literária” e por extensão na “criação filosófico-conceitual.

O interesse de Derrida pela filosofia aconteceu posteriormente ao seu despertar literário. Mas, mesmo diante de seu amor declarado pela literatura, Derrida nunca deixou de se dizer um filósofo. Em seu texto *Margens da Filosofia*, Derrida entende a filosofia como uma espécie de gênero literário:

Uma tarefa então é prescrita: estudar o texto filosófico na sua estrutura formal, na sua organização retórica, na sua especificidade e diversidades de seus tipos textuais, nos seus modelos de exposição e produção – para além daquilo que outrora se chamava os gêneros – no espaço também das suas encenações e numa sintaxe que não seja apenas a articulação dos seus significados, das suas referências ao ser ou à verdade, mas a ordenação de seus processos e de tudo o que aí se investiu. Em suma, considerar também a filosofia como um “gênero filosófico particular, extraindo da reserva de uma língua, arranjando, forçando ou desviando um conjunto de recursos trópicos mais antigos” do que a filosofia. (DERRIDA, 1991, p. 334)

Diante dessas considerações iniciais, nesse estudo, serão apresentadas breves considerações sobre a atividade criativa da filosofia para Derrida em *Força e Significação*, texto no qual aponta a cultura majoritariamente estruturalista no ato de filosofar, tece críticas

⁵ Para Audemaro Taranto Goulart: “A proposta de Derrida recebeu o nome de “desconstrução”, denominação bastante sugestiva uma vez que o mecanismo de abordagem do texto consistiria, fundamentalmente, no desmonte mesmo do texto, visando a que se pusesse a descoberto tudo quanto nele existe, inclusive os significados que não se ofereciam explicitamente ao leitor. [...]” (2003, p. 2)

⁶ Para Cloves Thiago Dias Freire, “[...] Derrida argumenta contra algumas características fundamentais do método de análise do estruturalista, isto é: ser fiel às análises internas de uma obra; tomar a “forma da obra, ou a forma enquanto obra”; compreender a “história intrínseca da obra”, e o seu “platonismo convencional”, com vistas a “proteger a verdade e o sentido internos da obra”. (2017, p. 209)

⁷ Disserta Edilamara Peixoto de Andrade que “Jacques Derrida, um dos principais nomes do pensamento da desconstrução nos apresenta no texto *Força e significação* uma maneira de pensar a filosofia e o fazer filosófico, distante do que é praticado na maioria dos espaços acadêmicos, uma vez que aquilo que ele vem chamar de “invasão estruturalista”, ao que nos parece tem cada vez mais tomado conta desses espaços, legando o fazer filosófico a um superestruturalismo que compreende o texto como o espaço que abriga por si mesmo todo o sentido daquilo que está escrito, como se ele fosse capaz de carregar dentro de si tudo aquilo que podemos compreender acerca de um dado pensamento.” (2016, p. 115-116)

⁸ São seguidores do método estruturalista ou do estruturalismo: Claude Lévi-Strauss (1908-2009); Michel Foucault (1926-1984) e Louis Althusser (1918-1990). Para Nicola Abbagnano: “[...] o E. [Estruturalismo], globalmente considerado, é ao mesmo tempo método de investigação, análise epistemológica e posicionamento filosófico. Se bem que haja autores nos quais o E. [Estruturalismo] é sobretudo prática científica (p. ex. Lévi-Strauss) e outros nos quais é sobretudo reflexão epistemológica e filosófica (p ex., Foucault e Althusser) [...]”. (2012, p. 441)

ao método filosófico estruturalista, relaciona o estruturalismo ao platonismo convencional e direciona sua filosofia da linguagem à uma “filosofia do sentido” que se afasta de uma “filosofia da significação”.

As críticas de Jacques Derrida ao método filosófico estruturalista e a relação do estruturalismo com o platonismo convencional

O texto *Força e Significação* é dividido em duas partes. Na parte I, Derrida aponta a cultura majoritariamente estruturalista⁹ no ato de filosofar, tecendo críticas a esse método filosófico, no intuito de que a “reflexão universal receba hoje um impulso espantoso de uma inquietação sobre a linguagem” (DERRIDA, 2014, p. 12).

Já na parte II de *Força e Significação*, Derrida tem como objetivo a análise do que ele denomina de “ultraestruturalismo”¹⁰ (*Ibid.*, p. 31) que tem o método geométrico e o pré-formismo¹¹ como duas de suas características fundamentais, bem como discorre sobre uma “genealogia da metáfora”¹².

Segundo Hilton Japiassú e Danilo Marcondes no *Dicionário básico de filosofia*, estruturalismo é “a doutrina filosófica que considera a noção de estrutura fundamental como conceito teórico e metodológico” e “a concepção metodológica em diversas ciências (linguística, antropologia, psicologia etc.) que tem como procedimento a determinação e a análise de estruturas”. O estruturalismo é também o método de investigação científica estabelecido pelo linguista suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913) em sua obra *Cours de linguistique générale* (Curso de linguística geral) de 1916 na qual afirma ser a “linguagem a predominância do sistema sobre os elementos, visando extrair a estrutura do sistema através

⁹ Importante entender que para Derrida “[...] jamais se poderá, portanto, por uma reflexão segunda ou terceira, submeter o estruturalismo do séc. XX (em especial o da crítica literária, que participa vivamente do concerto (ao objetivo colocado por um crítico estruturalista em relação ao séc. XIX: contribuir para uma “história futura da imaginação e da sensibilidade” [...].” (DERRIDA, 2014, p. 12)

¹⁰ Para Derrida, “[...] a estrutura, o esquema de construção, a cor-relação morfológica torna-se de fato e apesar da intenção teórica a única preocupação do crítico. Única ou quase. Não mais método na *ordo cognoscendi*, não mais relação na *ordo essendi*, mas ser da obra. Lida-mos com um ultra-estruturalismo.” (DERRIDA, 2014, p. 31)

¹¹ Segundo Derrida, pré-formismo é a “[...] doutrina biológica bem conhecida, oposta a um epigenetismo, e segundo a qual a totalidade dos caracteres hereditários estaria contida no germe, em ato e com dimensões reduzidas que já respeitariam contudo as formas e as proporções do futuro adulto. [...]” (DERRIDA, 2014, p. 49)

¹² Segundo Freire, “Derrida propõe aqui, possivelmente, uma ruptura com a sintaxe proposicional da escritura que privilegia não só a unidade indestrutível da palavra como também a autoridade do nome. Ao postular uma genealogia da metáfora, busca romper com estruturas totalizantes. O uso da metáfora na escritura enquanto liberdade criadora representa este exercício da linguagem que não cede ao domínio do sentido proposicional (verdadeiro/falso).” (DERRIDA, 2017, p. 2013)

da análise das relações entre os elementos” (2017, disponível em: http://raycydio.yolasite.com/resources/dicionario_de_filosofia_japiassu.pdf).

Além da crítica ao método estruturalista, Derrida relaciona o estruturalismo ao platonismo (ou platonismo convencional)¹³ ou neoplatonismo assim como fez o crítico literário suíço da literatura francesa, especialmente da literatura barroca do final da Renascença e início do século XVII, Jean Rosset (1910-2002)¹⁴, em sua obra *Forme et signification, Essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel* (1962)¹⁵ e examina a partir dessa obra como o método estruturalista afetava, até aquele momento, a crítica literária.

No primeiro parágrafo da parte I do referido texto, Derrida adverte que se um dia a “invasão estruturalista” (*Ibid.*, p. 10) fosse extirpada do ato de fazer história da filosofia essa seria uma situação problemática para o “historiador das ideias”, uma vez que a este, diante do método estruturalista do seu filosofar, não é permitido inovar através do uso da linguagem, mas apenas “fazer uma filosofia” partindo de uma “leitura estrutural” do texto e de uma compreensão de que o texto bastaria em si mesmo. No segundo parágrafo, Derrida manifesta sua inquietação em levantar uma reflexão universal sobre a linguagem, que para ele “só pode ser uma inquietação da linguagem e na própria linguagem” (*Ibid.*, p. 11) e tece críticas ao pensamento ocidental, especialmente ao modo de filosofar francês, entendendo que não há uma atividade eminentemente criadora na postura estruturalista dos historiadores da filosofia, mas sim uma “geometrização” do texto por parte dos estruturalistas.

Nos parágrafos que se seguem, Derrida expõe como a filosofia “vive da fecundidade estruturalista” (*Ibid.*, p. 14) e segue na busca de entender “o que é fazer filosofia” a partir do afastamento do estruturalismo e da aproximação com a crítica literária. Para ele, “na estrutura não há apenas a forma, a relação e a configuração. Há também a solidariedade; e a totalidade, que é sempre concreta” (*Ibid.*, p. 15). Derrida faz referência de que para J. P. Richard, “a

¹³ De acordo com Freire, “o filósofo estruturalista francês Victor Goldschmidt (1914-1981), em sua obra *A religião de Platão* (1970), estabelece um método de leitura que, no seu entendimento, é o melhor método de análise na interpretação dos sistemas filosóficos (1973, p. 139). Como veremos mais adiante, parece-nos que Derrida se reportará constantemente aos postulados de Goldschmidt quando acusa o estruturalismo de platonismo convencional.” (DERRIDA, 2017, p. 209)

¹⁴ Segundo Derrida: “[...] Como tantos outros, ontem ou hoje, Rousset ergue-se sem dúvida contra esse “platonismo” ou “neoplatonismo”. Mas não esquece que, se a criação pela “forma fecunda em idéias” (Valéry) não é pura transparência da expressão, é contudo e simultaneamente revelação. [...]” (DERRIDA, 2017, p. 25)

¹⁵ Sobre Jean Rousset, Derrida expõe que: “É certo que Rousset reconhece parentescos e filiações: Bachelard, Poulet, Spitzer, Raymond, Picon, Starobinski, Richard, etc. Contudo, apesar do ar de família, das inspirações e das homenagens de reconhecimento, *Forme et signification* parece-nos ser, sob muitos aspectos, uma tentativa solitária.” (DERRIDA, 2017, p. 17) e “[...] Rousset expõe o seu propósito numa notável introdução metodológica que se tornará sem dúvida, com a introdução a *Univers imaginaire de Mallarmé*, uma parte importante do discurso do método em crítica literária. Ao multiplicar as referências introdutórias, Rousset não dissolve o seu propósito, antes tece uma rede que realça a sua originalidade.” (DERRIDA, 2017, p. 17)

perspectiva estrutural em crítica literária é interrogativa e totalitária” (*Ibid.*, p. 15) e que ao se fazer a leitura do livro supracitado *Forme et signification, Essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*¹⁶ de Jean Rousset surge assim uma inquietação em relação à linguagem e pela procura de um método que melhor se adeque aos anseios da crítica literária, isto é, a partir da leitura da obra de Rousset e de sua crítica literária e diante da expressão “Forma e significação”, Derrida parte na busca de elucidar os contornos da expressão “Força e sentido”.

Derrida expõe que o pensamento de Rousset traz o entendimento de que “no fato literário, a linguagem forma um todo com o sentido, que a forma pertence ao conteúdo da obra” (*Ibid.*, p. 18), e que para Kant, em suas obras *Critique de la raison pure e a Critique du jugement*, ao desenvolver a noção de imaginação, esta “já é em si própria uma arte” (*Ibid.*, p. 18), isto é, “arte, sem dúvida, mas “arte escondida” que não se pode “expor a descoberto perante o olhar”” (*Ibid.*, p. 18). Além disso, Derrida acrescenta que através da estética, pela representação da imaginação (faculdade produtiva de conhecer) é possível a criação de uma segunda natureza a partir da natureza real (*Ibid.*, p. 18-19). Nesse caso, o crítico de arte que se direciona à procura da imaginação e do belo esquematiza sem conceito em razão da liberdade da imaginação (*Ibid.*, p. 19). Assim, nesse momento da sua exposição, Derrida faz uma comparação entre os pensamentos de Kant e de Rousset no que tange ao objeto da crítica estruturalista ser a “origem enigmática da obra como estrutura e unidade indissociável” (*Ibid.*, p. 19) e tece uma reflexão de que para os críticos literários a denominação “conceito operatório” utilizada por alguns filósofos deve ser superada a fim de que se inicie uma outra reflexão sobre o que seja “conceito temático” (*Ibid.*, p. 19).

Para Derrida, a crítica literária ou a crítica filosófica ao se deter no “ato literário” ou “no ato filosófico” (escritura ou leitura) e na apreensão da imaginação criadora só realiza tais atos a partir de um direcionamento ao “invisível interior da liberdade poética”¹⁷ (*Ibid.*, p. 19)

¹⁶ Esclarece Derrida que: “É certo que Rousset reconhece parentescos e filiações: Bachelard, Poulet, Spitzer, Raymond, Picon, Starobinski, Richard, etc. Contudo, apesar do ar de família, das inspirações e das homenagens de reconhecimento, *Forme et signification* parece-nos ser, sob muitos aspectos, uma tentativa solitária.” (*Op. cit.*, p. 17)

¹⁷ Derrida, a partir de sua crítica às filosofias da presença, disserta que “para aprender mais de perto a operação da imaginação criadora, é preciso portanto virarmo-nos para o invisível interior da liberdade poética. É preciso separarmo-nos para atingir na sua noite a origem cega da obra [literária, *ex nihilo*?]. [...] Pois se trata de uma saída para fora do mundo em direção a um lugar que nem é um não lugar nem um outro mundo, nem uma utopia nem um alibi. [...] esse nada essencial a partir do qual tudo pode aparecer e produzir-se na linguagem, e acerca do qual a voz de Blanchot nos lembra com insistência da profundidade que é a própria possibilidade da escritura e de uma inspiração literária em geral. Só a ausência pura – não a ausência disto ou daquilo – mas a ausência de tudo em que se anuncia toda a presença – pode inspirar, ou por outras palavras trabalhar, e depois fazer trabalhar. [...] O livro puro, o livro em si, deve ser, pelo que nele é mais insubstituível, esse livro sobre nada com que sonhava Flaubert. [...]” (*Op. cit.*, p. 19-20)

ou ao interior da liberdade filosófica. Tal imaginação criadora ou criativa só vem à tona no momento que a crítica literária ou a crítica filosófica atribui ao signo um papel diferenciado do papel da significação¹⁸. Para ele, tanto na “crítica literária” quanto no “fazer filosófico”, diferentemente de uma “história da filosofia”, há que se buscar uma crítica que alcance uma dimensão criadora e um movimento de desconstrução¹⁹. Então, Derrida, a partir de sua crítica às filosofias da presença, disserta que:

[...] para aprender mais de perto a operação da imaginação criadora, é preciso portanto virarmos-nos para o invisível interior da liberdade poética. É preciso separarmos-nos para atingir na sua noite a origem cega da obra [literária, *ex nihilo*?]. [...] Pois se trata de uma saída para fora do mundo em direção a um lugar que nem é um não lugar nem um outro mundo, nem uma utopia nem um álibi. [...] esse nada essencial a partir do qual tudo pode aparecer e produzir-se na linguagem, e acerca do qual a voz de Blanchot nos lembra com insistência da profundidade que é a própria possibilidade da escritura e de uma inspiração literária em geral. Só a ausência pura – não a ausência disto ou daquilo – mas a ausência de tudo em que se anuncia toda a presença – pode inspirar, ou por outras palavras trabalhar, e depois fazer trabalhar. [...] O livro puro, o livro em si, deve ser, pelo que nele é mais insubstituível, esse livro sobre nada com que sonhava Flaubert. [...]” (*Op. cit.*, p. 19-20)

Em *Força e Significação*, Derrida faz referência a Leibniz²⁰ e entende que “escrever não é apenas pensar o livro leibniziano como possibilidade impossível. Possibilidade impossível, limite propriamente designado por Mallarmé” (*Ibid.*, p. 23), e faz referência, como também cita algumas passagens de duas de suas obras: *Teodicéia* e *Mímica* (poema em prosa de Mallarmé) (*Ibid.*, p. 22 e 23). Nessas obras é possível identificar a “capacidade superior de formalização da literatura” na opinião de Derrida, e como explica William Piauí em artigo sobre tal capacidade acima citado na nota 3, Leibniz “será duramente criticado em “Força e Significação” em *Escritura e diferença* no que diz respeito a noção de livro (associada ao livro ou palácio dos destinos) defendida na *Teodiceia*.” (2017, p. 183). Derrida ainda frisa que: “nada mais desesperante, nada destrói os nossos livros como o Livro leibniziano” (*Ibid.*, p. 24).

¹⁸ Segundo Derrida, “[...] É quando o escrito está defunto como signo-sinal que nasce como linguagem; diz então o que é, por isso mesmo só remetendo para si, signo sem significação, jogo ou puro funcionamento, pois deixa de ser utilizado como informação natural, biológica ou técnica, como passagem de um sendo a outro de um significante a um significado. [...]” (*Op. cit.*, p. 26)

¹⁹ Assim, para Derrida, “a desconstrução se move no espaço do indecível, é uma forma de linguagem que não se prende a uma estrutura ou a um conceito, mas se dá na fenda, na abertura. Enquanto os estruturalistas tentam recriar todo o sentido de uma obra a partir da sua estrutura, a desconstrução se desenvolve pela “destruição” dos conceitos e das estruturas que enclausuram toda a construção filosófica e, ao mesmo tempo impede a filosofia de criar, de inovar ou construir um novo sentido aos conceitos que já existem. O estruturalismo aprisiona o sentido ao passo que a desconstrução o liberta.” (ANDRADE, 2016, p. 119)

²⁰ Segundo Derrida: “Escrever não é apenas saber que pela escritura, pela ponta do estilo, não é necessário que o melhor passe, como o pensava Leibniz da criação divina, nem que essa passagem seja de *vontade*, nem que o consignado *exprima* infinitamente o universo, se lhe assemelhe e o reúna sempre. É também não poder fazer preceder absolutamente o escrever pelo seu sentido: fazer descer deste modo o sentido mas elevar ao mesmo tempo a inscrição. [...]” (*Op. cit.*, p. 24)

Derrida então adverte no aludido texto que “o sentido deve esperar ser dito ou escrito para se habitar a si próprio e tornar-se naquilo que a diferir de si é: o sentido”²¹ (*Ibid.*, p. 24). Isso significa que Derrida ao propor um afastamento da crítica literária e do filósofo do método estruturalista, faz surgir ao “ato literário”²² e ao “fazer filosófico” o desenvolvimento da “destruição da estrutura”²³, ou, das estruturas²⁴, e conceitos²⁵, o que permite que essas atividades sejam eivadas de criatividade, onde “criar é revelar”²⁶, e o texto literário, assim como o filosófico, isto é, a escritura deixa de ter apenas “um sentido único, uma verdade única e exclusiva”, mas que toda escritura seja recriada, e sentidos possam revelar-se nela.

Sobre a insurgência de Rousset contra o platonismo ou neoplatonismo, contra a “anterioridade simples da ideia”, designio interior ou a crítica tradicional idealista²⁷ (*Ibid.*, p. 25), Derrida comenta que Rousset ao dialogar com a crítica literária clássica, visando compreendê-la, afasta o estatismo da forma da obra, “uma forma que a sua realização parece liberar do trabalho, da imaginação, da origem pela qual contudo pode unicamente continuar a significar” (*Ibid.*, p. 29), além disso, o mesmo autor “visa realmente essa totalidade de uma coisa e de um ato, de uma forma e de uma intenção, de uma entelêquia e de um devir, essa totalidade que é o fato literário como forma concreta” (*Ibid.*, p. 29), assim sendo, Jacques Derrida na primeira parte de *Força e Significação*, entende que a poesia, ao ser o acesso à palavra livre (*Ibid.*, p. 26), isto é, a liberdade poética tem o poder de revelar a verdade da linguagem, ou melhor, de fazer aparecer a “verdadeira linguagem”. Portanto, a liberdade da palavra intrínseca a poesia tem o poder de desconstruir a estrutura, ou, estruturas, e conceitos do texto literário ou filosófico.

²¹ Para Derrida: “É o que Husserl nos ensina a pensar em *A Origem da Geometria*.” (*Op. cit.*, p. 24)

²² “O ato literário reencontra assim na sua origem o seu verdadeiro poder.” (*Op. cit.*, p. 24)

²³ Diz Derrida que: “A estrutura é na verdade a unidade de uma forma e de uma significação. É certo que às vezes a forma da obra, ou a forma enquanto obra, é tratada *como se* não tivesse origem, como se, também na obra-prima (e Rousset só se interessa pelas obras-primas), o destino da obra não tivesse história. Não tivesse história intrínseca. E nesse ponto que o estruturalismo parece muito vulnerável e que, por toda uma dimensão — que está longe de a cobrir inteiramente —, a tentativa de Rousset corre também o risco de platonismo convencional. Obedecendo à intenção legítima de proteger a verdade e o sentido *internos* da obra contra um historicismo, um biografismo ou um psicologismo (que aliás espreita a *expressão* de “universo mental”), arriscamo-nos a não mais prestar atenção à historicidade interna da própria obra, na sua relação com uma origem subjetiva que não é simplesmente psicológica ou mental.” (*Op. cit.*, p. 28)

²⁴ Explica Derrida: “Chamarei “estruturas” estas constantes formais, estas ligações que revelam um universo mental e que cada artista reinventa conforme as suas necessidades” (p. XII).” (*Op. cit.*, p. 28).

²⁵ Assim, para Derrida, “[...] mais importante que recuperar a estrutura de um texto é destruí-la, é necessário o desmantelamento dos conceitos e das estruturas, [...]” (ANDRADE, 2016, p. 119)

²⁶ De acordo com Rousset que “não volta as costas à crítica clássica.” (*Op. cit.*, p. 26).

²⁷ Importante destacar que para o filósofo desconstrucionista “[...] a análise idealista (estruturalista) de uma obra, a partir de seu designio interior, não passaria de um preconceito, pois acredita que uma obra se exprime a partir de seu fundamento ideal. Derrida classificará esta teoria como uma teologia (*Religião de Platão*), uma crença absoluta na forma e na estrutura. Um modelo metafísico que não se apresenta na escritura.” (FREIRE, 2017, p. 214)

Em *Desconstrução e pragmatismo*, em suas “observações sobre desconstrução e pragmatismo”, Derrida (2016, p. 122-123) esclarece que nunca teve qualquer intuito de confundir literatura e filosofia ou até mesmo de fazer qualquer redução da filosofia à literatura. A literatura era de grande interesse de Derrida e ela [a literatura] tem “o direito de dizer tudo”, principalmente sobre questões que são então objeto de reprimenda na filosofia. Além dessas considerações acima, Derrida afirma sim ser um filósofo e querer permanecer um filósofo, e que se tem algo que aprendeu com Husserl, com as então grandes figuras da história da filosofia, “foi a necessidade de pôr questões transcendentais para não cair na fragilidade de um incompetente discurso empirista” (*Ibid.*, 125), o que permitiu a renovação de questionamentos transcendentais, bem como o afastamento do empirismo, do positivismo e do psicologismo.

Da filosofia da significação à filosofia do sentido

Na parte II de *Força e Significação*, Derrida expõe que a única preocupação do crítico literário (e por extensão do crítico filosófico) é a estrutura, a correlação morfológica, o que ele identifica como ultraestruturalismo²⁸. Para ele, “*stricto sensu*, a noção de estrutura só comporta referência ao espaço, espaço morfológico ou geométrico, ordem das formas e dos lugares” (*Ibid.*, p. 31). Aqui, o desconstrucionista trata das noções de “força, espaço, tempo e movimento”²⁹ atreladas à obra literária ou filosófica.

Na obra literária, como também filosófica, não se deve confundir sua geometria³⁰, isto é, “a unidade geométrica da obra” com o sentido intrínseco existente nela, devendo o crítico reconhecer o “sentido metafórico da noção de estrutura” (*Ibid.*, p. 31), isto é, o sentido em seu modelo geométrico há que ser destruído pela “descortinação” do sentido metafórico da obra. O sentido metafórico da obra quando de sua análise precisa ser então questionado e a não-espacialidade ou espacialidade original da obra então ser evidenciada.

²⁸ Para Freire: “Este ultraestruturalismo, principalmente, compreende a forma como coisa literária, que comporta uma referência ao espaço, estrutura enquanto espaço geométrico (geometrismo). A obra possui, assim, uma unidade interna, uma arquitetura que é unificada na identidade plasmada da forma. [...] (2017, p. 214)

²⁹ De acordo com Andrade, “na parte II o filósofo se debruça sobre dois exemplos que serão determinantes para a compreensão da sua forma de pensar, a saber: geométrico e performista. A partir desses exemplos, são pensadas as noções de força, espaço, tempo e movimento.” (2016, p. 116)

³⁰ Segundo Derrida, “essa geometria é apenas metafórica, dirão. É certo. Mas a metáfora nunca é inocente. Orienta a pesquisa e fixa os resultados. Quando o modelo espacial é descoberto, quando funciona, a reflexão crítica baseia-se nele. De fato e mesmo que não o confesse.” (*Op. cit.*, p. 33)

Para Derrida, estrutura é a junção do que se denomina “estrutura formal e da intenção” (*Ibid.*, p. 32) e o estruturalista ou adepto da norma metódica do estruturalismo³¹ é aquele que se prende “em primeiro lugar à organização do sentido, à autonomia e ao equilíbrio próprio, à constituição acabada de cada momento, de cada forma; é recusar deportar para a categoria de acidente aberrante tudo o que um tipo ideal não permite compreender” (*Ibid.*, p. 47). O estruturalista ao geometrizar a obra desconsidera a força da escritura, e por consequência despreza a liberdade imaginativa do texto literário ou filosófico, gerando assim a impossibilidade de criação de sentido.

Importante lembrar que o texto *Força e Significação* de Jacques Derrida surge a partir das inquietações que o livro *Forme et signification, Essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*³² de Jean Rousset³³ lhe trazem sobre a linguagem, livro este que lhe faz incidir em sua crítica ao ultraestruturalismo³⁴. Assim, de acordo com Derrida, na crítica literária ou filosófica a libertação da linguagem como “metafísica das oposições” é o que o crítico deve buscar, sem, no entanto, libertar-se da busca do sentido. O crítico literário ou filosófico deve então se desprender das amarras da leitura estruturalista³⁵, afastar-se do geometrismo e pré-formismo do texto e percorrer o caminho da leitura geneticista, conforme Victor Goldschmidt (1973, p. 139) assim nomeia a leitura que “considera os dogmas como efeitos, sintomas, de que o historiador deverá escrever a etiologia” (*apud* FREIRE, 2017, p. 209). Portanto, a leitura derridiana é uma leitura criadora que se fundamenta na liberdade

³¹ “Que o estruturalismo moderno tenha, surgido e se desenvolvido na dependência, mais ou menos direta e confessada, da fenomenologia, eis algo que bastaria para o tornar tributário da mais pura tradicionalidade da filosofia ocidental, aquela que, para além do seu antiplatonismo, reconduz Husserl a Platão. [...]” (*Op. cit.*, p. 48-49)

³² Para Derrida: “Em *Forme et Signification*, o geométrico ou o morfológico só é corrigido por uma mecânica, jamais por uma energética. *Mutatis mutandis*, poderíamos ser tentados a censurar a Rousset, e através dele ao melhor formalismo literário, o que Leibniz censurava a Descartes: ter querido explicar tudo na natureza por figuras e movimentos, ter ignorado a força confundindo-a com a quantidade de movimento.” (*Op. cit.*, p. 33)

³³ De acordo com Derrida, “[...] Rousset não parece afirmar, na sua *Introdução* teórica, que toda a forma seja bela, mas apenas aquela que se entende com o sentido, aquela que se deixa entender por nós porque é em primeiro lugar conivente com o sentido. [...]” (*Op. cit.*, p. 38)

³⁴ “O mais grave é que este método, “ultra-estruturalista”, como dissemos, em certos aspectos, parece contradizer aqui a mais preciosa e a mais original intenção do estruturalismo. Este, nos domínios biológico e linguístico onde se manifestou pela primeira vez, aspira principalmente a preservar a coerência e a completude de cada totalidade no seu nível próprio. Proíbe que se considere em primeiro lugar, numa dada configuração, a parte inacabada ou defeituosa, tudo aqui por que ela o apareceria como a antecipação cega ou o desvio misterioso de uma ortogênese pensada a partir de um *idos* ou de uma norma ideal.” (*Op. cit.*, p. 46-47)

³⁵ Segundo Derrida, “[...] se esta “dialética” da força e da fraqueza é a finitude do próprio pensamento na sua relação com o ser, não pode ser dita na linguagem da forma, por sombra e luz. Pois a força não é obscuridade, não está escondida sob uma forma da qual seria a substância, a matéria ou a cripta. A força não se pensa a partir do par de oposição, isto é, da cumplicidade entre a fenomenologia e o ocultismo. Nem, no interior da fenomenologia, como o *fato* oposto ao *sentido*.

“É preciso portanto tentar libertarmo-nos desta linguagem. Não *tentar* libertarmo-nos dela, pois é impossível sem esquecer a *nossa* história. Não *libertarmo-nos* dela, o que não teria qualquer sentido e nos privaria da luz do sentido. Mas resistir-lhe tanto quanto possível, é preciso em todo o caso não nos abandonarmos a ela com esse abandono que é hoje a má embriaguez do formalismo estruturalista mais complexo.” (*Op. cit.*, p. 49)

poético-literária e na liberdade filosófico-conceitual, e que se direciona para a criação do sentido da obra literária ou filosófica.

Considerações finais

Nesse breve estudo, tecemos considerações sobre o texto “Força e Significação”, capítulo publicado na obra *A Escritura e Diferença* (1967) de Jacques Derrida no qual ele apontou o método estruturalista eminentemente no ato de filosofar, teceu críticas ao método filosófico estruturalista, relacionou o estruturalismo ao platonismo convencional, como também direcionou sua filosofia da linguagem à uma “filosofia do sentido” que se afasta definitivamente de uma “filosofia da significação”.

A desconstrução da linguagem é o alicerce dos textos literários e filosóficos de Derrida e a dicotomia entre “forma e significação” e entre “força e sentido” dá-se na “criação poético-literária” e na “criação filosófico-conceitual”.

Assim, consideramos que, para Derrida, o fazer filosófico é uma atividade criadora de conceitos que deve se distanciar de filosofias da referência e que o fazer filosófico deve partir da história da filosofia. A filosofia da linguagem de Derrida é uma “filosofia do sentido”, uma filosofia que procura se afastar absolutamente da “reificação” da linguagem e de uma filosofia da referência ou da significação.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 6. ed. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ANDRADE, Edilamara Peixoto de. “Entre o estruturalismo e a desconstrução: Uma reflexão acerca do pensamento de Jacques Derrida em *Força e Significação*”. *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia*, Faculdade Católica de Pouso Alegre, Pouso Alegre, v. VIII, n. 19, p. 115-128, Ano 2016.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relime Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. “Força e Significação”. In: DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Debates. 2. ed. Equipe de realização: tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da

Silva; revisão de Mary Amazonas Leite de Barros, produção de Ricardo W. Neves e Adriana Garcia. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 11-52.

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. “Observações sobre desconstrução e pragmatismo”. In: CRITCHLEY, Simon. *et al. Desconstrução e Pragmatismo*. MOUFFE, Chantal. (org.). 1. ed. Tradução de Victor Dias Maia Soares. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016, p. 119-134.

FAUSTINO, Silvia. “Derrida e a linguagem”. *CULT*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/derrida-e-a-linguagem/>. Acesso em: 12 set. 2020.

FREIRE, Cloves Thiago Dias. “Derrida e a crítica ao método estruturalista”. *PROMETEUS*, São Cristóvão, ano 10, n. 24, p. 177-192, setembro-dezembro 2017.

GOULART, Audemaro Taranto. *Notas sobre o desconstrucionismo de Jacques Derrida*. Programa de Pós-graduação em Letras, Literaturas de Língua Portuguesa – PUC Minas, 2003. Disponível em: http://portal.pucminas.br/imagedb/mestrado_doutorado/publicacoes/PUA_ARQ_ARQUI20121011175312.pdf. Acesso em 24 jun. 2020.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Terceira edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. Disponível em: http://raycydio.yolasite.com/resources/dicionario_de_filosofia_japiassu.pdf. Acesso em: 27 set. 2020.

PIAUI, William de Siqueira. “Derrida e a capacidade superior de formalização da literatura: uma introdução”. *PROMETEUS*, São Cristóvão, ano 10, n. 24, p. 177-192, setembro-dezembro 2017.

O CONCEITO EM DELEUZE E SUA RELAÇÃO COM A METÁFORA

Marcos Sávio Santos Aguiar¹

Resumo: Pensar o conceito em Deleuze é pensar sobre o estado de espírito em que se encontrava Deleuze no momento em que ele escreveu a obra *O que é a filosofia?*. Na velhice, Deleuze, tomado por uma agitação soberana, diz ser esse o momento de enfrentar a questão. Na primeira parte desse trabalho, vamos recorrer à introdução desta obra para acompanhar como Deleuze anuncia uma linguagem soberana. Na segunda parte, recorreremos ao capítulo desta obra intitulado “o que é um conceito?” para vermos o quanto uma revolução na linguagem permite o conceito deleuziano libertar-se da relação de predicação e ir ao encontro a relações de envolvimento. Na terceira parte, e tomando como ponto de apoio a obra de Derrida, *A escritura e a diferença*, veremos como o conceito deleuziano, que exprime qualidades intensivas ou experiências interiores, não cabe relações com metáforas extensivas, restando saber se ele guarda relações com metáforas intensivas.

Palavras-chave: Filosofia; Conceito; Definição; Envolvimento; Relação; Metáfora.

Abstract: To think of the concept in Deleuze is to think about the state of mind in which Deleuze was in the moment when he wrote the work *What is philosophy ?*. In old age, Deleuze, taken by a sovereign agitation, says that this is the moment to face the issue. In the first part of this work, we will use the introduction of this work to follow how Deleuze announces a sovereign language. In the second part, we will refer to the chapter of this work, entitled: “what is a concept?” to see how much a revolution in language allows the Deleuzian concept to free itself from the relationship of predication, and to meet relationships of involvement. In the third part, and based on Derrida's work, *The writing and the difference*, we will see how the Deleuzian concept, which expresses intensive qualities or inner experiences, does not fit relationships with extensive metaphors, and it remains to be seen whether he has relationships with metaphors. intensive.

Keywords: Philosophy; Concept; Definition; Involvement; Relationship; Metaphor.

Na obra de Deleuze, *O que é a filosofia?*, há um capítulo intitulado “O que é um conceito?”. Este capítulo inspirou esta minha comunicação.

Antes de falarmos sobre o capítulo em questão, gostaria de falar um pouco sobre o estado de espírito em que se encontrava Deleuze, no momento em que ele escreveu a obra *O que é a filosofia?*

Vejamos as primeiras palavras de Deleuze, logo na introdução:

¹ Possui graduação (2014) e mestrado em filosofia (2019) pela Universidade Federal de Sergipe. Atualmente é doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: marcossavio.se@gmail.com

Talvez só possamos colocar a questão *O que é a filosofia?* Tardiamente, quando chega a velhice, e a hora de falar concretamente. De fato, a bibliografia é muito magra. Esta é uma questão que enfrentamos numa agitação discreta, à meia-noite, quando nada mais resta a perguntar (DELEUZE, 1992, p.9).

O título dessa obra se põe como uma questão: “O que é a filosofia?”. Na citação acima, Deleuze nos diz que essa questão, talvez só possamos colocar no momento da velhice. Mas, por que na velhice? Ele mesmo responde: “a bibliografia é muito magra”, ou torna-se muito magra quando Deleuze chega na velhice, isto é, quando não resta mais nada a perguntar à bibliografia: Deleuze esgotou a bibliografia. Em outras palavras, na velhice, Deleuze pôde se permitir de dizer: chegou a hora de agir como mestre: ele é tomado por uma agitação soberana ao re-enfrentar a questão: *O que é a filosofia?* Chegou a hora. Mas qual hora? Ele mesmo responde: a meia-noite, na virada do dia ou da noite, na virada do tempo, na velhice, a hora em que nos tornamos mestre: nos tornamos soberanos para criar um novo tempo, um novo modelo, uma novidade, um acontecimento.

Mas, o que esperar do filósofo, à meia-noite? Que novidade ele nos traz ao retomar a questão “O que é a filosofia?”

Antigamente nós formulávamos [a questão]², não deixávamos de formulá-la, mas de maneira muito indireta ou oblíqua, demasiadamente artificial, abstrata demais; expúnhamos a questão, mas dominando-a pela rama, sem deixar-nos engolir por ela. Não estávamos suficientemente sóbrios. Tínhamos muita vontade de fazer filosofia, não nos perguntávamos o que ela era, salvo por exercício de estilo; não tínhamos atingido este ponto de não-estilo em que se pode dizer enfim: mas o que é isso que fiz toda a minha vida? (DELEUZE, 1992, p.9).

Antigamente nós formulávamos a questão, diz Deleuze. Mas, como é que se “formula” uma questão? Enunciando de forma precisa, pondo em uma fórmula, redigindo segundo fórmulas. Deleuze nos diz como é essa linguagem que formula: ela é artificial, abstrata: “Antigamente nós formulávamos [...] demasiadamente artificial, abstrata demais”. Mas, o recurso ao artificial e à abstração é próprio da linguagem lógica, racional. A razão abstrai, e não admite contradição nas suas formulações, não admite argumentos contraditórios. Por exemplo, afirmação e negação, vida e morte, são qualidades que se opõem; e a linguagem racional, não integra oposições, não admite contradições, e faz com que cada uma delas seja um todo que exclui o seu contrário. Em outras palavras, na linguagem racional, a afirmação nunca pode dizer algo sobre a negação; nem a vida pode dizer sobre a morte. A questão: o que é a filosofia?, posta numa linguagem racional, torna-se uma questão abstrata, não concreta; abstrata porque não há síntese real entre os opostos. Diz Deleuze: “expúnhamos a questão, mas dominando-a pela rama, sem deixar-nos engolir por ela. Não estávamos suficientemente

² Grifo nosso.

sóbrios”. Dominar a questão pela rama!, sem nos deixar engolir por ela!, isso significa que temos o controle total da questão, o controle racional. Mas, ter o domínio racional da questão não significa, para Deleuze, que estamos sendo sóbrios. Há algo na questão, *O que é a filosofia?*, que não é da esfera do racional. E Deleuze se pergunta: “mas o que é isso que fiz toda a minha vida?”. Agora, na velhice, ele responde: “[...] não deixávamos de formulá-la [a questão], mas de maneira muito indireta ou oblíqua, demasiadamente artificial, abstrata demais”. A linguagem racional não aborda a questão (o que é a filosofia?) de maneira direta, concreta e natural, mas oblíqua e artificial. Por exemplo, trazer para a filosofia questões contraditórias como vida e morte, é forçar a filosofia a questionar a linguagem que as opõe. Pois vida não vê morte como uma oposição; há uma síntese!, ainda que para nós ela seja dramática. Deleuze, no momento da velhice, está experienciando essa síntese. Ele percebe que há algo de não-racional na questão: e portanto fundamental. Ser sóbrio, para Deleuze, não é dominar racionalmente a questão, mas sim nos deixar engolir por ela, se perder nela, condição para se achar. Mas, de que maneira se deixar engolir pela questão? “não nos perguntávamos o que ela [a filosofia]³ era, salvo por exercício de estilo; não tínhamos atingido este ponto de não-estilo”. O estilo com o qual, antes, se fazia filosofia era o estilo do disfarce, era o olhar de maneira oblíqua, não fazer face, não encarar na face: “[...] não deixávamos de formulá-la [a questão]⁴, mas de maneira muito indireta ou oblíqua, demasiadamente artificial [...]”. Mas se o estilo artificial, racional, não encara na face, o que dizer do não-estilo, de que agora se refere Deleuze? O não-estilo é sentir a filosofia tal como se sente a vida: a vida em amplo diálogo com o seu oposto. Então, o que é nos deixar engolir pela questão? É, antes de tudo, se perder no não-racional da questão. Para Deleuze, o racional tornou-se magro, assim como a bibliografia que exprime o racional tornou-se magra. É preciso muito mais: deixar a questão vibrar na sensibilidade, deixa-la tomar o corpo inteiro, ressoar pelo corpo, abrir a linguagem do sensível, metafórica, perder-se nela para entrever a viabilidade da síntese dramática dos opostos, a possibilidade da desconstrução das oposições na medida em que são *contaminadas* uma pela outra, como vida e morte.

Mas, o que significa colocar a questão: *O que é a filosofia?*, dentro da linguagem metafórica?

Há casos em que a velhice dá [...] uma soberana liberdade, uma necessidade pura em que se desfruta de um momento de graça entre a vida e a morte, em que todas as peças da máquina se combinam para enviar ao porvir um traço que atravessasse as eras: Ticiano, Turner, Monet (DELEUZE, 1992, p.9).

³ Grifo nosso.

⁴ Grifo nosso.

No momento da velhice, momento em que Deleuze escreve a obra, *O que é a filosofia?*, é o momento em que ele diz ter a soberana liberdade para responder a essa questão. Na citação acima, Deleuze associa o termo “liberdade soberana” com o outro termo, “momento de graça entre a vida e a morte”, a velhice trazendo a liberdade soberana de se deixar perder nessa totalidade incontável, mas também a chance de descobrir a linguagem soberana: a liberdade de poder entrar no outro da linguagem, a linguagem do outro: na qual Deleuze quer extrair um novo método, ou uma liberdade para mudar tudo. Talvez um momento de gênio, em que ele possa finalmente enviar ao porvir um traço que atravesse as eras ou gerações, ao enfrentar a questão colocada na sua obra de velhice: *O que é a filosofia?*

Passemos ao capítulo, intitulado: “O que é um conceito?”

Não há conceito simples. Todo conceito tem componentes, e se define por eles. Tem portanto uma cifra. É uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual (DELEUZE, 1992, p.27).

Na citação acima, Deleuze (DELEUZE, 1992, p. 32-33) nos dá uma ideia do que é um conceito. Todo conceito tem componentes, ele se define pelos seus componentes, pela multiplicidade. Não se trata aqui de uma relação de predicação, em que se atribuem múltiplos predicados a um sujeito, isto é, sujeito que julga que o predicado lhe pertence. Diferentemente de toda relação de predicação, de comando, de hierarquia, o conceito deleuziano tem a ver com relação de envolvimento: o conceito não tem existência própria, como o sujeito face a seus predicados, mas ele é sim, uma miragem. O envolvimento que acontece entre os componentes é que forma essa miragem: forma-se um sentido: o conceito é portanto a comunidade: no auto-envolvimento dos componentes, a multiplicidade.

Mas, como é que esse conceito pode funcionar, se não há uma relação de comando ou de hierarquia, de cima para baixo?

[...]cada conceito será considerado como o ponto de coincidência, de condensação ou de acumulação de seus componentes, de subir e de descer neles. Cada componente, nesse sentido, é um traço intensivo, uma ordenada intensiva que não deve ser apreendida nem como geral nem como particular, mas como uma pura e simples singularidade [...]. (DELEUZE, 1992, p.32).

Segundo Deleuze (DELEUZE, 1992, p. 32-35), um conceito, contrariamente ao que se passa na ciência, não funciona como espécies variáveis para um gênero constante, nem espécies constantes para indivíduos variáveis. Um conceito, ao contrário, é um ponto em estado de sobrevôo em relação a seus componentes. Não há um corpo real, mas sim, um ponto

(imaginário), isto é, um incorpóreo em estado de sobrevôo em relação a seus componentes. O estado de sobrevôo não significa uma posição de elevação ou de comando, não indica superioridade, isso porque o conceito é imediatamente copresente sem nenhuma distância de todos os seus componentes. Quanto aos componentes, estes são centros de vibrações, em si, e uns com os outros, que, no conjunto faz ressoar o todo. No conceito, cada componente não é um traço extensivo, mas sim uma ordenada intensiva, que não deve ser apreendida como particular, mas como uma pura e simples singularidade. Uma singularidade é não-discursiva, ela é uma ordenada intensiva, ela mantém com o todo uma relação de ressonância. E o ponto em estado de sobrevôo é um ponto aleatório, é o pensamento operando a uma velocidade infinita.

Tomemos um exemplo: o conceito de um pássaro. Segundo Deleuze (DELEUZE, 1992, p. 32-35), o conceito de um pássaro não está em seu gênero ou sua espécie, mas na composição: de suas posturas, de suas cores e de seus cantos: como algo indiscernível: indiscernível pelas suas variações a uma velocidade infinita. O pássaro não é algo corpóreo; ele é antes, a vibração dos componentes (suas posturas, suas cores, seus cantos, etc.), componentes que vibram em si, e uns com os outros, fazendo ressoar o todo a uma velocidade infinita. O “todo” é o ponto aleatório em estado de sobrevôo, o ato em pensamento. O ponto aleatório é o conceito, que chamamos de pássaro.

Mas, qual a relação entre o conceito em Deleuze e a metáfora?

Comparemos esse trabalho de Deleuze de libertar o conceito dos domínios da metafísica, com o trabalho similar que faz Derrida, no capítulo intitulado “Força e Significação”, da sua obra, *Escritura e diferença*. Neste capítulo, Derrida, se esforça para libertar a crítica Estruturalista literária dos domínios da metafísica clássica. Vamos destacar, neste capítulo, uma passagem que mostra a similaridade que ocorre nos trabalhos de ambos os autores, nas suas tentativas de recriar uma linguagem que permita o livre jogo das metáforas: campo fértil para o acontecimento e para a desconstrução.

Derrida começa o capítulo questionando o método dos críticos literários estruturalistas. Estes últimos consideram o estruturalismo como um objeto. Segundo Derrida (DERRIDA, 2011, p. 1-3), considera-lo como um objeto o levaria a esquecer o seu sentido (o sentido do objeto). Os estruturalistas querem estender o seu objeto no espaço, trabalhar à maneira do geômetra: por coordenadas geométricas. Mas, para Derrida, só o fato de considerar o objeto, isso significa esquecer o sentido do objeto. A linguagem que expressa objetos (o corpóreo) não consegue ver o incorpóreo, o sentido. Derrida exalta a necessidade

de recorrer a uma inquietação sobre a linguagem (inquietação da linguagem, na própria linguagem); um estranho concerto que não pode ser decifrado nos espaços geométricos. Derrida pergunta sobre o sinal (o sentido), que é diferente de um signo. E alerta que a redução do “sinal” a “signo”, isso significa violência. O “signo” exige uma referência externa à linguagem, uma extensão para fora da linguagem, enquanto que o “sinal” não tem referência externa, ele é auto-referente (por exemplo, uma emoção).

Mas, o que Derrida quer dizer com tudo isso? Ele quer dizer que não dá para recorrer à metáforas extensivas (metáforas geométricas) para expressar (ou corresponder a) qualidades intensivas, ou experiências interiores que exprimem intensidade.

Vejamos o exemplo de uma análise literária da peça teatral: “Le Cid”, de Corneille:

A cada passo do circuito, os amantes desenvolvem-se e crescem, não apenas cada um para si, mas um pelo outro e para o outro, segundo uma lei *muito corneliana* de solidariedade progressivamente descoberta; a sua união cimenta-se e aprofunda-se através das próprias rupturas que deveriam rompê-la. Aqui, os momentos de afastamento já não são momentos de separação e de inconstância, mas provas de fidelidade. [...] (em *Le Cid*), o movimento corneliano é um movimento de violenta elevação... de aspiração para o mais alto; conjugado com o percurso cruzado em duas curvas, desenha agora uma espiral ascendente, uma subida em parafuso. (DERRIDA, 2011, p.23)

Diante dessa análise dos críticos estruturalistas da peça teatral: “Le Cid”, Derrida (DERRIDA, 2011, p.23-24) questiona essa relação entre a forma (a exterioridade) e a força (a interioridade), isto é a relação entre, de um lado, o desenho geométrico que aí se coloca – aspiral ascendente, subida em parafuso – (a forma), e de outro lado, a qualidade e a intensidade interior das experiências – prova de fidelidade, maneira de ser para o outro, força de ruptura, etc. – (a força). Derrida se pergunta se, durante o enriquecimento progressivo da peça, essa metáfora geométrica (a forma) se torna potente para apreender o qualitativo e o intensivo (a força da obra). Em outras palavras, Derrida quer saber se a dimensão da altura (geométrica) vai completar o valor do sentimento. Dito de outra forma, se o que se ganha em tensão de sentimento (qualidade de fidelidade, sentido de ser-para-o-outro etc.), pode ser representado em elevação para o alto (o sentido geométrico). De fato, Derrida quis mostrar que a experiência interior (por exemplo, a fidelidade, a beleza), que é valor e força, jamais poderá ser submetida a regras e a esquemas geométricos, como querem os críticos estruturalistas. Para Derrida, será preciso ainda demonstrar que essa correspondência entre forma e força não tem o menor sentido.

De maneira similar, não faz o menor sentido, no conceito deleuziano (DELEUZE, 1992, p. 32-35), fazer corresponder um ponto aleatório (a força) a um objeto (a forma). Um ponto aleatório é um incorpóreo. Um pássaro não é um objeto, mas uma intensidade. Em

outras palavras, são os componentes intensivos do pássaro (a composição de suas posturas, de suas cores e de seus cantos) que compõe esse estranho concerto (o conceito de pássaro).

Deleuze, assim como Derrida, exalta a necessidade de recorrer ao outro da linguagem na linguagem, uma linguagem com o poder de apropriar-se desse estranho concerto, uma inquietação na linguagem, o conceito do pássaro. Conceito que nunca poderá ser reduzido a esquemas geométricos.

Derrida, em sua outra obra, “*Margens da filosofia*”, no capítulo intitulado “A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico”, lança mão da tese de que as metáforas continuam indomáveis, dando a entender a existência de metáforas, não extensivas, não geométricas, mas sim intensivas, aquelas nas quais Deleuze busca o campo fértil para dar cabo à sua inquietação da meia-noite: a sua sobriedade para criar novo método, para nos aportar algo novo que ocorre numa superfície inconsciente, que ele chama de Acontecimento.

Mas quanto a essa busca de metáforas intensivas, fantasmas de energia, que abrem caminho para o não-estilo na linguagem, essa busca será o motivo para um próximo encontro.

Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?*. Trad. de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Munoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992 (Coleção TRANS).

DERRIDA, Jacques. *Escritura e diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Revisão técnica: Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.

CRIAÇÃO FILOSÓFICA A PARTIR DA NOÇÃO DE IDENTIDADE PESSOAL E MÔNADA¹

Rayane Ribeiro dos Santos²

Resumo: O objetivo desse artigo é apresentar de que maneira acontece a criação filosófica a partir da noção de identidade pessoal e mônada. Para isso, é necessário abordar como esses conceitos são constituídos, desta forma utilizaremos dois autores, Leibniz e Locke, para fazer essa apresentação. Feito isso, iremos abordar como acontece o caráter criativo em Derrida e Deleuze, para por fim mostrar como ocorre essa criação filosófica.

Palavras Chave: Leibniz; Locke; Derrida; Deleuze; Mônada; Identidade Pessoal.

Abstract: The purpose of this article is to present how philosophical creation happens from the notion of personal identity and monad. For that, it is necessary to approach how these concepts are constituted, in this way we will use two authors Leibniz and Locke to make this presentation. That done, approach how the creative character happens in Derrida and Deleuze, to finally show how this philosophical creation occurs.

Keywords: Leibniz; Locke; Derrida; Deleuze; Monad; Personal Identity.

Considerações Iniciais

Esse texto será apresentado em duas partes. A primeira parte consiste em abordar como o conceito de mônada e identidade pessoal são constituídos. Para isso, iremos utilizar duas obras importantes, uma é a do filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), com o livro intitulado *Novos ensaios sobre o entendimento humano*³ (1765) e a obra do filósofo inglês John Locke (1632-1704), com seu texto intitulado *Ensaio sobre o entendimento humano* (1689). A segunda parte consiste em apresentar a análise criativa do ponto de vista de dois autores, o filósofo Jacques Derrida (1930-2004) com seu livro intitulado *Escritura e diferença* (2014), o outro é o filósofo Gilles Deleuze (1925-1995) e Félix Guatarri (1930-1992) com o texto intitulado *O que é filosofia?* (1992). Por fim, já sabendo o que constitui a mônada e a identidade pessoal em Leibniz e Locke, faremos uma análise da criação filosófica acerca do ponto de vista de dois autores da filosofia da

¹ Trata-se de um artigo apresentado no evento da VIII Jornada sobre Linguagem: Tradução, Psicanálise e Justiça. Organizado pelo GEFILUFS (Grupo de Estudos sobre Filosofia da Linguagem do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe)

² Graduanda em Filosofia pela Universidade de Federal de Sergipe (UFS). E-mail: rayribeiro425@gmail.com

³ O texto de Leibniz será referenciado neste artigo como *Novos ensaios*.

linguagem, Derrida e Deleuze, mostrando que os conceitos de mônada e identidade pessoal são exemplos de criações filosóficas.

Divergência entre Leibniz e Locke em torno do conceito de mônada e consciência

Para dar início a essa apresentação, é preciso utilizar o Livro II, capítulo XXVII dos *Novos ensaios* de Leibniz intitulado, “O que é identidade ou diversidade”, com o texto de Locke *Ensaio sobre o entendimento humano*, com o título de “A identidade ou diversidade”, onde surge o princípio de distinção⁴. Segundo Locke, o princípio de distinção é o tempo e o espaço. Para Leibniz as coisas diferem umas das outras porque há um princípio interno, em que garante que as coisas são diferentes, cito Leibniz:

É necessário sempre que, além da diferença do tempo e do lugar, haja um princípio interno de distinção; e embora haja várias coisas da mesma espécie, é todavia verdade que jamais existem coisas inteiramente semelhantes; assim, se bem que o tempo e o lugar (isto é, a relação ao que está fora) nos sirvam para distinguir as coisas que não distinguimos bem por si mesmas, as coisas não deixam de ser distinguíveis em si. (LEIBNIZ, 1992, p. 168)

Dessa maneira, Leibniz vai recorrer ao princípio de razão suficiente, que argumenta que não há razões suficientes para existirem duas coisas iguais na natureza. Assim, faz uma crítica a Locke alegando que quem faz a distinção das coisas do tempo e o espaço, são as coisas que fazem parte dele, não o contrário.

Tendo feito a caracterização do que consiste o princípio de distinção, Locke apresenta a identidade de substâncias, explicando os três tipos de substância. Cito o filósofo inglês:

Temos ideias apenas de três tipos de substância: 1. Deus, 2. Inteligências finitas, 3. Corpos. Primeiramente, Deus não tem início, é eterno, inalterável e onipresente e, portanto, acerca de sua identidade, não pode haver dúvida. Em segundo lugar, espíritos finitos, tendo tido cada um seu determinado tempo e lugar de início da existência, a relação àquele tempo e lugar sempre determinará para cada um deles sua identidade, enquanto cada um existir. Em terceiro lugar, o mesmo se dará com toda partícula de matéria, que, não lhe sendo feita nenhuma adição ou subtração de matéria, permanece a mesma. (LOCKE, 2015, p. 170)

É importante extrair dessa citação como se dá a relação entre a identidade e diversidade através das inteligências finitas, que Locke afirma que o tempo e o lugar determinam a existência. Com isso, surge uma problemática acerca da possibilidade de existir mundos em que haja tempos e lugares idênticos que possam ser compartilhados pelas

⁴ Esse princípio consiste em saber como as coisas podem se distinguir.

mesmas pessoas. Para resolver esse problema Locke introduz o princípio de individuação⁵ e caracteriza da seguinte maneira:

Do que foi dito, é fácil descobrir o que tanto se investigou, o principium individuationis, e que está claro que é a própria existência que determina um ser de qualquer tipo a um tempo e lugar particulares, os quais não podem ser compartilhados por dois seres da mesma espécie. Isso, apesar de parecer mais fácil de conceber para substâncias ou modos simples, quando se reflete bem, no entanto, não é mais difícil para substâncias ou modos compostos, caso se preste atenção àquilo a que se aplica. (LOCKE, 2015, p.171)

Leibniz, por sua vez, argumenta que as coisas se tornam individuais pelo princípio interno de distinção, ou seja, por razões internas indubitáveis. Após essas observações, Locke começa a diferenciar identidade dos vegetais (§4), identidade dos animais (§5) e identidade do homem, que denomina como:

Identidade do homem. Isso também mostra em que a identidade de um mesmo homem consiste: apenas na participação da mesma vida contínua, mantida por partículas de matéria constantemente cambiantes, em sucessão, vitalmente unidas ao mesmo corpo organizado. (LOCKE, 2015, p.173)

Em oposição a essa denominação, Leibniz introduz um conceito muito importante para sua filosofia, que é o conceito de mônada, afirmando que é um princípio de força subsistente, que são primordiais para organização de um corpo. O filósofo alemão ainda complementa que o princípio de individuação, o princípio interno de distinção, só é efetivo porque é associada a ela. Dessa maneira, se o princípio interno de distinção encontra sua realidade no conceito de mônada, ela vai estar associada ao conceito de substância, porque para Leibniz as coisas que têm substâncias são individuais.

Leibniz continua argumentando que sem o conceito de mônada, essa organização dos corpos não torna o indivíduo o mesmo, apenas permanecem o mesmo na aparência, sem permanecer o mesmo individualmente. Assim, afirma que a unidade da alma seria responsável por manter o corpo organizado, através da identidade da substância individual de cada pessoa, que continua igual mesmo sofrendo alterações. Dessa forma, Locke surge com algumas suposições acerca da alma, em que relata que os filósofos que acreditam na transmigração das almas.

Leibniz rebate essa ideia alegando que a identidade da substância individual, ou seja, a identidade do homem só pode ser mantida através da conservação da alma. Deste modo, não existe uma transmigração da alma, em que uma alma passaria para o corpo de outra. Leibniz retoma novamente, agora de forma minuciosa a noção de substância individual, em

⁵ Esse princípio é um problema clássico da filosofia escolástica, ele consiste em saber como as coisas se tornam individuais.

que relata que as pessoas são individuais, enquanto que em Locke trata-se de uma substância universal defendida por Aristóteles. Todavia, Leibniz inverte essa ideia de substância universal e diz que Deus tem ciência do individual, através do conceito de mônada e da noção completa da substância individual. A noção completa mostra que Deus sabe de tudo antes de sua efetivação, da existência. Esse saber, é a noção completa, que está em algum lugar e que será julgada no juízo final. Essa noção completa é o que compõe a individualidade, é o que há na mônada e todo conteúdo sabido por Deus, mas não é interferido por ele.

Dadas essas observações, passaremos agora a nos voltar como é constituída a noção de identidade pessoal, para isso Locke passa a tratar da identidade adequada a ideia em que alega que nem toda substância compreende ou determina todos os tipos de identidades, diz que é preciso analisar que ideia a palavra representa. Cito o filósofo inglês:

Contudo, para concebê-la e julgá-la corretamente, devemos analisar que ideia a palavra que a ela se aplica representa. Uma coisa é ser a mesma substância, outra o mesmo homem e uma terceira a mesma pessoa, se pessoa, homem e substância são três nomes representando três diferentes ideias; pois, tal como é a ideia pertencente ao nome, assim deve ser a identidade. Caso se tivesse tratado disso um pouco mais atentamente, possivelmente teria sido evitada uma boa parte da confusão que frequentemente ocorre sobre esse assunto, com dificuldades aparentes nada desprezíveis, especialmente no que concerne à identidade pessoal, que, por causa disso, devemos analisar um pouco a seguir. (LOCKE, 2015, p.173)

Para introduzir o problema da consciência, é preciso esclarecer algumas diferenças entre Leibniz e Locke. Leibniz é um inatista, ou seja, defende uma linha de raciocínio em que os princípios e noções já estão na alma, sendo assim, a alma é completa. Além disso, Leibniz é um cartesiano radical no sentido que a alma é diferente do corpo, mas tem uma relação. Para melhor ilustrar esse conceito, pensemos em dois relógios, um é o corpo e o outro é a alma, no qual os dois têm que estar em sintonia, essa sintonia é chamada de harmonia pré-estabelecida em que as ações da alma vão estar em sintonia com as ações do corpo. Já Locke é defensor que alma é vazia sem nada escrito, uma “tabula rasa”. Sabendo disso, é necessário saber que o problema da consciência consiste em saber, qual é o conteúdo da consciência que vai ser julgado no juízo final. Para Leibniz, o princípio interno de distinção resolve esse problema, pois quando chegar o dia do juízo final, o conteúdo que vai ser julgado está em cada indivíduo, ou seja, no fundo da consciência. Para Locke, isso é complicado porque ele acredita que o sujeito é uma tabula rasa, que tudo que chega até ele vem do meio externo, causando-lhe esquecimento.

Para saber um pouco mais sobre a consciência e o que constitui a identidade pessoal em Locke, é preciso saber o que o termo pessoa significa:

Pessoa, penso eu, é um ser pensante inteligente que tem razão e reflexão e pode considerar a si mesmo como si mesmo [*it self as it self*], a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares, o que é feito somente pela consciência, que é inseparável do pensamento e, como me parece, lhe é essencial: é impossível para qualquer um perceber sem perceber que percebe. (LOCKE, 2015, p.176)

Após Locke mencionar a noção de consciência, é possível perceber que ele apresenta um conceito de *eu*⁶ que é independente da substância material e imaterial, mostrando que o *eu* passa a ser responsável pelas ações humanas que são estendidas à consciência, em consequência disso vai surgir o problema da justiça e a questão do juízo final. Cito Locke:

Com efeito, quanto a esse ponto de ser o mesmo eu [*self*], não importa se esse eu presente [*present self*] é constituído pela mesma ou por diferentes substâncias, desde que eu esteja tão preocupado e seja tão justamente responsável por qualquer ação feita há mil anos, associada a mim agora por essa autoconsciência [*self-consciousness*], quanto eu sou pelo que fiz no último momento. (LOCKE, 2015, p. 181)

Na sequência, Locke apresenta a questão do conceito técnico de consciência e conscienciosidade, no que o primeiro refere-se ao pensamento que acompanha o ser, tornando-o diferente de outras pessoas, isso é o que consiste a identidade pessoal para que a pessoa seja sempre a mesma. Já o segundo diz respeito aos pensamentos e ações passadas. Nessa divisão de conceitos técnicos, Leibniz concorda com eles, mas aborda que a consciência possui falhas, para melhor exemplificar isso cito o filósofo alemão:

Assim, se uma enfermidade tivesse feito uma ruptura da continuidade da ligação de consciência, de maneira que eu não soubesse como eu me teria tornado no estado presente, embora me lembrasse das coisas mais longínquas no tempo, o testemunho dos outros poderia preencher a lacuna da minha reminiscência essa doença. (LEIBNIZ, 1992, p. 174)

Assim, Leibniz afirma que apenas a consciência não constitui a identidade pessoal, porque isso não é suficiente para manter uma identidade moral de uma pessoa após um esquecimento, mesmo que alguns testemunhos relatem o que aconteceu, isso não é suficiente para comprovar que algo é verdadeiro ou de fato aconteceu.

Com a noção de identidade pessoal pré-estabelecida, cito o filósofo inglês para expor o que constitui a identidade pessoal:

Sendo a mesma consciência que faz um homem ser ele mesmo para ele mesmo [*be himself to himself*], a identidade pessoal depende somente disso, tanto se ela estiver vinculada somente a uma substância individual ou puder se manter numa sucessão de várias substâncias. (LOCKE, 2015, p. 177)

⁶ O *eu* é um conceito de Locke que aparece no (§17), para mostrar a dependência do *eu* com a consciência atribuindo-lhe responsabilidade pelas ações e pensamentos cometidos pelo indivíduo.

Para Locke é nítido que a identidade pessoal é constituída pela noção de consciência em que o *eu* é responsável pelas suas ações, enquanto que em Leibniz o que consiste a identidade de uma pessoa é o princípio de vida subsistente chamado mônada, em que a identidade pessoal seria dada através da unidade da alma que contém uma harmonia pré-estabelecida entre alma e corpo.

Ação criativa em Derrida e Deleuze

Para abordar a análise criativa, devemos começar pela obra de Derrida intitulada *Escritura e a diferença*, mas especificamente o primeiro capítulo denominado “Força e Significação”.

Segundo Derrida, para entender o texto como escritura é preciso fazer uma crítica literária acerca do modo clássico de perceber o livro. Essa crítica é feita em cima de uma visão de Jean Rousset⁷ que defende o estruturalismo caracterizado por priorizar a forma, em detrimento da força do texto. Na crítica de Derrida, ele propõe uma nova forma de pensar uma filosofia da linguagem, baseada na filosofia da ausência, porque para ele o papel das palavras não é o de substituir algo, elas possuem uma ausência pura que não é nenhum tipo de representação ou pensamento a priori. O texto se faz em si mesmo, a linguagem sendo produzida na linguagem, ou seja, não está preocupado com a presença, nem com sinalização, “Só a ausência pura- não a anuncia disto ou daquilo- mas a ausência de tudo em que se anuncia toda a presença- pode inspirar, ou por outras palavras trabalhar, e depois fazer trabalhar.” (DERRIDA, 2014, p. 09)

Essa nova filosofia da linguagem permite pensar o que o pensamento, a representação, tem uma palavra, a consciência. A consciência do Derrida não é uma consciência moderna, no sentido de Descartes ao Kant. É de outro tipo, consciência pós-freudiana. Para ele, a obra literária é independente de tentar encontrar a intenção do autor, ela opera no jogo de sentido, que é imprevisível que surge contra a vontade. Não é o pensamento que ensina sobre a obra, é escrevendo que entende como o pensamento funciona de modo imprevisível. Essa noção tem ligação com a consciência, depois de Freud ela vai ser determinada pelo um conteúdo inconsciente, ou seja, toda filosofia que só trata da

⁷ Jean Rousset (1910-2002) foi um crítico literário suíço que trabalhou na literatura francesa. Sua principal obra é intitulada de *Forma e Significação* publicada em 1992.

consciência, mas não aborda a inconsciência, são contra essas filosofias modernas, de Leibniz e Locke por exemplo.

A ideia é olhar pra obra literária e entender como ela produz sentido, tentar achar a força e não a forma da obra. A força da obra está na operação chamada de flutuações indefinidas entre possibilidades seja sintáticas, ou melhor, na sobrecompossibilidade no âmbito das significações é criado no momento da escrita, não tem nada anterior, nem o mundo, nem o pensamento é anterior. Um ponto central do texto de Derrida consiste na imaginação criadora que é operada pela liberdade poética, cito o filósofo:

Para aprender mais de perto a operação da imaginação criadora, é preciso portanto virar-nos para o invisível interior da liberdade poética. É preciso separarmos-nos para atingir na sua noite a origem cega da obra [literária, *ex nihilo*?]. (DERRIDA, 2014, p. 8-9)

Esse invisível interior da liberdade poética é a gênese da criação ou a palavra primitiva, ela é criada na noite, ou seja, não tem nada a ser visto, não tem referente. O texto literário é produzido no próprio texto, seu sentido é produzido somente na escritura, não há um lugar de onde ele vem, “Pois se trata de uma saída para fora mundo, em direção a um lugar que nem é um não-lugar nem um outro mundo, nem uma utopia nem um álibi” (DERRIDA, 2014, p. 9). Para Derrida, a criação literária tem que criar a partir do nada sendo produzida na linguagem. O modo de ausência que inspira a criação, cito Derrida:

[...] esse nada essencial a partir do qual tudo pode aparecer e produzir-se na linguagem, e acerca do qual a voz de Blanchot nos lembra com a insistência da profundidade que é a própria possibilidade da escritura e de uma inspiração literária em geral. Só a ausência pura- não a ausência disto ou daquilo- mas a ausência de tudo em que se anuncia toda a presença- pode inspirar, ou por outras palavras trabalhar, e depois fazer trabalhar. (DERRIDA, 2014, p. 9)

Derrida faz uma crítica idealista a questão de supor que haja algo que é criado. Ele afirma que a liberdade poética se distancia, dessa prévia de algo existente no pensamento. Com isso, aborda sobre o livro puro que é pautado sobre o que está escrito, ou seja, contido na própria linguagem, esse livro descarta a ideia de capturar a intenção do autor. A intenção não é importante para Derrida, pois anula a liberdade poética. O livro é ausência pura, ou seja, a criação é a partir do nada. Um exemplo disso, é a criação do mundo pelo Deus cristão, é a partir do nada, cito Derrida “O livro puro, o livro em si, deve ser, pelo que nele é mais insubstituível, esse “livro sobre nada” (DERRIDA, 2014, p. 9).

O outro filósofo que iremos utilizar para analisar o caráter criativo é Deleuze e Guatarri com seu livro intitulado *O que é filosofia?*, para entender sua filosofia da linguagem é preciso fazer um breve contextualização acerca da produção do conceito como ação

criadora para a filosofia. O conceito para ele é um expresso, vem do ambiente que é a expressão, muitas vezes a expressão anterior ao conteúdo. Para Deleuze, o criador da filosofia da linguagem não foi o Aristóteles. O primeiro que pensou uma filosofia da linguagem foram os estoicos, por que eles separam o conteúdo da expressão. A expressão faz parte daquilo que ele chama de incorporal e o conteúdo faz parte daquilo que ele chama de o plano dos corpos. A filosofia se faz na linguagem, se faz no expresso.

Para Deleuze a filosofia da linguagem não deve se confundir com o problema nem da significação e nem da subjetivação. Subjetivação é para filosofias que tratam do sujeito, por exemplo, a filosofia de Leibniz e Locke, é uma filosofia moderna do sujeito. O problema da significação em Leibniz e Locke é pensado em um movimento aristotélico, Deleuze recusa essa filosofia da linguagem defendida por Aristóteles, em prol da filosofia dos estoicos.

Deleuze aborda que o caráter criativo se efetiva no plano do expresso em um ambiente criado pela linguagem que ele chamará de plano de consistência, o conceito para ele não tem referente, não há um estado de coisas e não diz respeito há uma reapresentação. Então, ao que o conceito se refere? Segundo Deleuze, ele é auto referente, uma independência entre conteúdo e expressão. Essa é a principal característica da linguagem, pois uma vez que ela é independente dos conteúdos o filósofo pode criar. Então, a filosofia acontece na linguagem. Cito Deleuze: “O conceito define-se por sua consistência, endoconsistência e exo-consistência, mas não tem referência: ele é autorreferencial, põe-se a si mesmo e põe o objeto, ao mesmo tempo que é criado” (DELEUZE, 1992, p. 34)

Deleuze difere de Derrida no que concerne ao significado e sentido, porque tudo acontece no plano do sentido. Para Deleuze, o conceito só pode ser auto referente, pois a linguagem pode ser independente do conceito. Especialmente quanto as quaisquer funções sinalizadoras de referência, estado de coisas e de uma palavra primitiva, uma palavra princípio, nós tínhamos aquilo que chamamos de Genesis, ex nihil (A partir do nada). O conceito surge a partir do nada, assim como a palavra primitiva, ela não tem vinculação com conteúdo, ela é auto referente. Então a linguagem tem essas características de fazer sentido independente do conteúdo do qual ela se referiria.

A partir disso, Deleuze caracteriza o que é um conceito, para ele “O conceito é um incorporal, embora se encarnar ou se efetue nos corpos. Mas, juntamente, não se efetua” (DELEUZE, 1992, p. 33). Ao afirmar isso, ele está apontando para a filosofia da linguagem dos estoicos, em que o conceito diz respeito há um outro regime independente, que é a expressão. Ele pode se efetuar no estado de coisas, mas ele não se confunde. “O conceito diz

um acontecimento, não a essência ou a coisa” (DELEUZE, 1992, p. 33). Em outras palavras, está associado ao expresso.

O filósofo francês diz que é necessário criar um plano de consistência na linguagem, esse plano de consistência diz respeito a expressão. Quando se cria um conceito, está no mínimo associado a outro conceito. Cito Deleuze:

Não há um conceito de um só componente: mesmo o primeiro conceito, aquele pelo qual a filosofia “começa”, possui vários componentes, já que não é evidente que a filosofia deva ter um começo e que, se ela determina um, deve acrescentar-lhe um ponto de vista ou uma razão. (DELEUZE, 1992, p. 27)

Existe um caos mental, organizamos e atribuímos nome a ele. A filosofia organiza esse caos mental e cria um certo plano de consistência.

Deleuze acredita que palavras vazias de significados tem todo sentido. Inclusive, a filosofia não for ter sentido nenhum, ele acontece no plano do expresso. Tem que ter essas características, a linguagem tem que criar ela mesma, ela tem que agir. A palavra de primitiva tem o básico segundo Derrida. No Deleuze, a coisa se corporifica no expresso. No Derrida, isso acontece dentro do texto, a produção de sentido acontece no texto, o conteúdo é outra coisa.

A filosofia de Deleuze, começa com a filosofia dos estóicos, que diz que o incorporeal tá sempre na dependência de uma casualidade incorporeal, então ele não consegue produzir, mas o expresso produz. Em Deleuze não há sujeito prévio, não tem nada anterior. Por isso, na sua filosofia toda sociedade tem responsabilidade. É muito diferente da filosofia moderna, de Locke e Leibniz. Além disso, todo conceito é uma espécie de conexão que tem no mínimo dois componentes, eles surgem sempre associado há um problema, cito Deleuze:

Todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida da solução: estamos aqui diante de um problema concernente à pluralidade dos sujeitos, sua relação, sua apresentação recíproca. (DELEUZE, 1992, p. 27-28)

Por fim, iremos analisar o caráter criativo dos conceitos de mônada e identidade pessoal do ponto de vista de Derrida e Deleuze. Diante disso, surge algumas perguntas. De onde Leibniz e Locke tiraram esses conceitos? Por que inventarem esses termos, mônada e identidade pessoal? A resposta é simples, segundo Derrida a criação filosófica se dá através da liberdade poética, ou seja, através do nada. Então, Leibniz e Locke tiraram esses conceitos a partir nada. Sobre os termos, assim como Deleuze, todo conceito procura responder um problema existente, sendo assim um conceito é sempre associado a um problema e é ele que dá sentido ao conceito. Desta forma, pode-se dizer que Leibniz e Locke

são criadores, uma vez que criaram o conceito de mônada e identidade pessoal a partir do nada.

Considerações Finais

Diante do que foi supracitado, pode-se perceber que há uma divergência entre Leibniz e Locke no que concerne à identidade pessoal e mônada. Para Locke é nítido que a identidade pessoal é constituída pela noção de consciência em que o *eu* é responsável pelas suas ações, enquanto que em Leibniz o que consiste a identidade de uma pessoa é o princípio de vida subsistente chamado mônada, em que a identidade pessoal seria dada através da unidade da alma que contém uma harmonia pré-estabelecida entre alma e corpo.

Na segunda parte, foi abordado o aspecto criativo em Derrida e Deleuze. Para Derrida, o aspecto criativo se dá através da liberdade poética, que é a partir do nada. Já Deleuze prioriza a produção de conceito como ação criadora para a filosofia. Por fim, foi feita uma análise criativa com base nesses autores. Portanto, pode-se perceber que os conceitos de mônada e identidade pessoal são exemplos de criações filosóficas, porque esses termos foram criados do nada.

Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *O que é filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1 ed., 1992

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014. - (Estudos; 271/dirigida por J. Guinsburg)

LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque. Minas Gerais: Sképsis, 2015

REFLEXÕES SOBRE O RACISMO: Uma análise sartriana acerca do ensaio *Orfeu Negro*

Milena Oliveira Pires¹

Resumo: Esse artigo visa expor a partir do ensaio filosófico nomeado como *Orfeu Negro* (1948) do filósofo Jean-Paul Sartre (1905-1980), reflexões acerca do racismo, sobretudo através do conceito de *négritude* – ampliando a discussão ao que cerne a identidade de si através do outro. Historicamente, a cultura branca se sobrepôs à cultura negra, tendo como resultado a estrutura social excludente. Ainda se tratando desse processo, a violência contra o negro é multiplicada, pois é preciso que ele reafirme sua cultura em meio às outras existentes. Desse modo, é salutar mencionar as três dimensões que a *négritude* integra, são elas: i) política – relacionada a luta pela independência dos povos colonizados tido como inferiores; (ii) ideológica – ligada ao meio para se alcançar a conscientização racial; (iii) cultural – dada como fator importante no que diz respeito a valorização da cultura advinda e propagada dos negros. A menção, não cabendo numa imersão, limita-se a última dimensão, pois o ensaio refere-se a literatura – em especial –, a poesia negra como ato revolucionário, resultando em um processo radical, pois através dela se pode dizer o indizível. Dito isso, o negro toma consciência de si e se reconhece como ser autêntico por meio da subjetividade mediante a objetividade expressa pelo olhar do outro; a linguagem, então, possui valor intrínseco, já que a partir dela há manifestação – inclusive –, da múltipla faceta identitária. Por fim, visamos elucidar sua importância enquanto expressão simbólica.

Palavras-chave: Racismo; Negritude; Poesia Negra; Revolução.

Abstract: This paper aims to expose, through the philosophical essay named as Black Orpheus (1948) by the philosopher Jean-Paul Sartre, reflections on racism, above all through the concept of *blackness* – expanding the discussion to the core of one's identity through the other. Historically, white culture overlapped black culture, resulting in an exclusive social structure. Still dealing with this process, violence against blacks is multiplied, as it is necessary for it to reaffirm its culture among the already existing ones. In this way, it is needed to mention the three dimensions that *blackness* integrates, they are: i) politics – related to the struggle for the independence of colonized peoples considered inferior; (ii) ideological – linked to the means to achieve racial awareness; (iii) cultural – given as an important factor with regard to the appreciation of the culture that comes from and propagated by blacks. The mention, not fitting in an immersion, is limited to the last dimension, because the essay refers to literature – in particular – black poetry as a revolutionary act, resulting in a radical process, because through it one can say the unspeakable. That said, black person becomes aware of himself and recognizes himself as being authentic through subjectivity through objectivity expressed through the eyes of the other; language, then, has intrinsic value, since from it there is a manifestation – including – of the multiple identity facet. Finally, we aim to elucidate the importance as a symbolic expression.

Keywords: Racism; Blackness; Black Poetry; Revolution.

¹ Discente do curso de Filosofia pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) nos anos de 2018 à 2020. Atualmente pesquisadora-bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC).
E-mail convencional: milenaoliveirapires@hotmail.com/ E-mail institucional: milenapires@aluno.uema.br

Introdução

O ensaio intitulado *Orfeu Negro*² escrito por Jean-Paul Sartre, expõe reflexões acerca do racismo, a partir da dimensão da *négritude*³ expressa pela linguagem⁴, mais especificamente, a poesia negra a qual julga ser revolucionária, pois “é necessariamente através de uma experiência poética que o negro, na situação presente, deve primeiro tomar consciência de si mesmo” (SARTRE, 1948, p. 92). A linguagem como manifestação dos signos, permite comunicar e expressar, corroborando para um engajamento acerca do que se propõe. Nesse sentido, a experiência vivida do negro atrela-se à dialética do *Eu* e o *Outro*, pois o *Eu* se reconhece como ser autêntico através da subjetividade mediante a objetividade expressa pelo olhar do *Outro*.

Mediante a imigração de africanos e antilhanos para a França pós Primeira Guerra Mundial – Sartre é imerso na luta contra o regime colonial francês nos anos de 1948 até 1960, tendo contato direto com alguns autores, como: Léopold Sédar Senghor (1906-2001), Léon Gontran Damas (1912-1978), Aimé Césaire (1913-2008) – os quais fizeram parte do movimento da *négritude*. Em 1948, escreve o prefácio da obra *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Senghor, nomeado como *Orfeu Negro*:

O que esperáveis que acontecesse, quando tirastes a mordaça que tapava estas bôcas negras? Que vos entoariam louvores? Estas cabeças que nossos pais haviam dobrado pela força até o chão, pensáveis, quando se reerguessem, que leríeis a adoração em seus olhos? Ei-los em pé, homens que nos olham e faço votos para que sinais como eu a comoção de ser visto. *Pois o branco, desfrutou durante três mil anos o privilégio de ver sem que o vissem*; era puro olhar, a luz de seus olhos subtraía tôdas as coisas da sombra natal, a brancura de sua pele também era um olhar, de luz condensada. O homem branco, branco porque era homem, branco como o dia, branco como a verdade, branco como a virtude, iluminava a criação qual uma tocha, desvelava a essência secreta e branca dos seres. Hoje, êsses homens prêtos nos miram e nosso olhar reentra em nossos olhos; tochas negras, ao seu redor, iluminam o mundo, e nossas cabeças brancas não passam de pequenas luminárias balouçadas pelo vento (SARTRE, 1948, p. 89, grifos nosso).

O objetivo desse ensaio foi relatar as mazelas do racismo sob uma perspectiva poética; logo, a questão racial é um elemento importante para se compreender esse processo, a construção da identidade negra ocorre no momento em que se atribui a raça como fator principal para a distinção de dois mundos antagônicos: branco e o negro – o segundo, por sua

² Prefácio à *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, de Léopold Sedar Senghor (1948).

³ Pensada conjuntamente pelos filósofos Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor na década de 30, a palavra *négritude* foi utilizada pela primeira vez em *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), é derivada do termo *nègre* em francês; inicialmente, utilizava-se dessa expressão para insultar o negro, se opondo ao termo *noir* onde referia-se aos negros, mas no bom sentido. O surgimento do movimento da *négritude* surgiu com o intuito de emancipação da cultura negra, contrapondo-se ao caráter pejorativo.

⁴ Aqui, entende-se a linguagem como toda e qualquer forma de expressão, não apenas verbalmente.

vez, está acorrentado na estrutura social excludente que o menospreza e invalida sua condição de existência enquanto tal.

A tomada de consciência, então, seria a ferramenta para se pensar a estrutura capitalista dominante que insere tanto o indivíduo branco, como o indivíduo negro nesse ciclo vicioso – mas, vale ressaltar que “um judeu, branco entre os brancos, pode negar que seja judeu, declarar-se homem entre homens. O negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si esta abstrata humanidade incolor: êle é preto” (SARTRE, 1948, p. 94). Dito isso, o negro não tem escapatória, ele sequer tem a opção de escolher, pois ele está enclausurado na sua mais complexa autenticidade. Diante da situação “a despeito dêle próprio, o operário branco lucra um pouco com a colonização; por mais baixo que seja seu nível de vida, sem a colonização seria ainda mais” (SARTRE, 1948, p. 94). Em sua análise, por mais que o branco e o negro estejam sob a égide da exploração capitalista – o negro sofre duplamente: por ser pobre e por ser negro.

A *Négritude* enquanto movimento

O movimento de *négritude*, inserido no contexto global, incitou o processo de reivindicação em prol das lutas negras. A começar pelo termo “negro”, o qual o movimento abraça de forma a ampliar e inverter a lógica na qual é posta que o negro é sinônimo de tudo que não é tido como bom e relevante, objetivando a sua emancipação e o seu reconhecimento enquanto humano. Surgem, então, várias tendências⁵, como: cultural (W. E. B. Du Bois), essencialista (Léopold Sédar Senghor), científica (Cheik Anta Diop), humanista (Aimé Cesaire), dentre outras.

Sendo considerado um conceito multifacetado, a *négritude* pode ser compreendida por algumas perspectivas – a depender do contexto histórico, como: (i) política – relacionada a luta pela independência dos povos colonizados, dito como inferiores; (ii) ideológica – ligada ao *meio* para se alcançar a conscientização racial; (iii) cultural – apontada como fator importante no que diz respeito a valorização da cultura decorrente dos negros.

Aimé Cesaire como um dos expoentes desse movimento, declara que a *négritude* vincula suas raízes muito mais na poesia do que qualquer outra arte tradicional enquadrada universalmente, pois ela é o meio pelo qual se pode expressar por fins estéticos uma

⁵ A título de destaque, não nos cabe aqui aprofundar sobre.

criticidade referente ao problema exposto. Tida como um ato, muito mais do que uma disposição. Embora receba condenações de cair no essencialismo de definir o que é do negro, porque assim cria-se o que é do branco – o autor destaca a importância da negritude enquanto precursora do movimento em que se buscou exaltar o orgulho racial, nos mais variados panoramas, sobretudo, no caráter cultural. Definindo, assim – de forma poética:

Minha negritude não é uma pedra, sua surdez lançada contra o clamor do dia
Minha negritude não é uma mancha de água morta sobre o olho morto da terra
Minha negritude não é uma torre nem uma catedral
Ela mergulha na carne rubra do solo
Ela mergulha na carne ardente do céu
Ela perfura o abatimento opaco com sua reta paciência
(CÉSAIRE, 2012, p. 65).

Destacando bem antes que

A Negritude, aos meus olhos, não é uma filosofia. A Negritude não é uma metafísica. A Negritude não é uma pretensiosa concepção do universo. É uma maneira de viver a história dentro da história; a história de uma comunidade cuja experiência parece, em verdade, singular, com suas deportações de populações, seus deslocamentos de homens de um continente a outro, suas lembranças distantes, seus restos de culturas assassinadas. Como não crer que tudo aquilo que tem sua coerência constitui um patrimônio? É preciso mais para construir uma identidade? Os cromossomos me importam pouco. Mas eu creio nos arquétipos. Eu creio no valor de tudo aquilo que está enterrado na memória coletiva de nossos povos e mesmo no inconsciente coletivo. Eu não creio que se chegue ao mundo com o cérebro vazio, como se chega com as mãos vazias. Eu creio na virtude formadora das experiências seculares acumuladas e do vivido veiculado pelas culturas. (...) Vale dizer que a Negritude, em seu estágio inicial, pode ser definida primeiramente como tomada de consciência da diferença, como memória, como fidelidade e como solidariedade (CÉSAIRE, 2010, p. 108-109).

Aqui, a *négritude*, enquanto detentora fundamental no rompimento dos moldes eurocêntricos – consequentemente, com o modo de se considerar apenas uma esfera cultural como centralização em meio às outras, utiliza da literatura para exaltar a identidade negra e denunciar a violência⁶ em que o negro estava inserido. Em primeira instância, a intenção do movimento da *négritude* foi de contrapor o caráter pejorativo para elevar-se através da cultura, por assim dizer – “trata-se de morrer para a cultura branca a fim de renascer para a alma negra” (SARTRE, 1948, p. 104).

Passado os anos, o caráter político vigorou a denuncia da opressão colonial e imperial. Enquanto movimento reúne o cânone filosófico e o literário – pautado no pensar crítico

⁶ Entendida aqui como processo responsável pelo qual além de muitas consequências, gerou divergências entre classes, atribuindo assim uma classe predominante à outra. Para esses indivíduos reprimidos, tal violência era aplicada de forma tão profunda que sequer se percebiam enquanto sujeitos explorados, muito menos como sujeitos.

mediante a ordem social, servindo posteriormente para uma teoria revertida na prática ao que cerne a construção da pró-africanidade em conjunto com a produção pan-africana.

O paradigma do racismo

Ao se falar de racismo, é impreterivelmente necessário abordar o conceito de raça, e como isso se difundiu pelas mais diversas esferas – dentre suas características atribuídas, pode-se dizer que a raça antes de qualquer conceituação, representa a divisão justificada a partir de características, estereótipos e fenótipos para se atribuir a distinção entre povos ditos inferiores, bem como superiores (o que por si, designa *preconceitos*⁷). Essa linha de demarcação racial configura-se na *discriminação racial*⁸, por sua vez, numa sociedade racializada. Mas, ainda sobre o conceito de raça, o qual por sua vez, ao longo dos mais variados estudos recebeu diversas concepções – de forma resumida, à principio estabeleceu-se como um fator condicionante de classificações, biologicamente entre plantas e animais, posteriormente entre os indivíduos. A despeito disso, Silvio Almeida destaca que

Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da *raça* sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional e histórico*. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas (2018, p.19).

Enfatizando ainda que

Desse modo, pode-se concluir que, por sua conformação histórica, a raça opera a partir de dois registros básicos que se cruzam e se complementam:

1. *como característica biológica*, em que a identidade racial será atribuída por algum traço físico, como a cor da pele;
2. *como característica étnico-cultural*, em que a identidade será associada à origem geográfica, à religião, à língua ou outros costumes, ‘a uma certa forma de existir’. À configuração de processos discriminatórios a partir do registro étnico-cultural Frantz Fanon denomina *racismo cultural* (ALMEIDA, 2018, p. 24).

Dito isso, é bastante evidente que o racismo é sistemático – ou seja, não se limita somente ao campo ideológico e/ou doutrinário, mas também (e principalmente) se expande

⁷ O preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias. Considerar negros violentos e inconfiáveis, judeus avaros ou orientais ‘naturalmente’ preparados para as ciências exatas são exemplos de preconceitos (ALMEIDA, 2018, p. 25).

⁸ A discriminação racial, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados. Portanto, a discriminação tem como requisito fundamental o *poder*, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça (ALMEIDA, 2018, p. 25).

aos processos de desigualdade, resultando na procedência de inferioridade a determinado grupo social, paralelamente a sua reprodução por meio de comportamentos e/ou ações discriminatórias, seguido por uma base estrutural – sendo desdobrado no processo político e histórico, contemplando assim as questões políticas, econômicas e sociais.

É importante destacar ainda que o imperialismo marcou profundamente o início da dominação colonial, gerando grande movimentação no sistema capitalista, isso porque houve uma expansão do nacional para o internacional – devido a isso, o modelo eurocêntrico acreditou na ideia de progresso por meio dessa ideologia racista. Achille Mbembe (1957-) remete sua crítica diretamente a esse modelo, pois

Esta brutal investida fora da Europa ficará conhecida pelo termo ‘colonização’ ou ‘imperialismo’. Sendo uma das maneiras de a pretensão européia ao domínio universal se manifestar, a colonização é uma forma de poder constituinte, na qual a relação com a terra, as populações e o território associa, de modo inédito na história da Humanidade, as três lógicas da raça, da burocracia e do negócio (commercium). Na ordem colonial, a raça opera enquanto princípio do corpo político. A raça permite classificar os seres humanos em categorias físicas e mentais específicas. A burocracia emerge como um dispositivo de dominação; já a rede que liga a morte e o negócio opera como matriz fulcral do poder. A força passa a ser lei, e a lei tem por conteúdo a própria força (2014, p. 105).

O Eu pelo o Outro

Em *Orfeu Negro*, a construção do *Eu* revela nos poemas a denuncia ao preconceito de cor que na época se estabelecia, principalmente, pelas colônias francesas – ao negar-se a identidade negra, o negro encontrava-se na situação de *alienação colonial*, tendo sua identidade apagada ou evidenciada somente no papel de servidão, as culturas tradicionais enriquecem o poder colonial em reafirmá-las constantemente, aniquilando assim a cultura de origem negra. Diante desse contexto, a língua francesa desenvolve um papel fundamental, já que através dela os próprios franceses poderiam ter contato com a contestação advinda dos poetas que tinham como intuito, por meio dos escritos – expor a experiência em que o negro estava submetido. Dialética essa que se assemelha a reflexão de W.E.B Du Bois na situação dos americanos

O negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e aquinhado com uma visão de segundo grau neste mundo americano -, um mundo que não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo. *É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros*, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com o divertido desprezo e piedade” (1999, p. 54, grifos nosso).

Através do olhar do *Outro* que é possível identificar o reflexo do *Eu*, essa relação se estabelece no mundo por meio da apreensão de se perceber enquanto sujeito, e isso se dá pela ideia de poder ser visto ou percebido, o que já atribui a presença de outro sujeito – e, assim, nos concerne uma identidade, pois “o outro é, por princípio, aquele que me olha”⁹ (SARTRE, 1997, p. 315). Na análise sartriana, esse *Outro* chega a ser *quase* não visto na extensão do *Eu*, pois sua condição de existência é negada, mas – um ponto interessante: esse outro ainda serve para servir, ainda que negligenciado, é utilizado (no sentido de objeto) como escopo para o empreendimento colonial. O caráter telúrico se faz presente, na medida em que se resgata sua espontaneidade ao enfatizar que

[...] o negro continua sendo o grande macho da terra, o esperma do mundo. Sua existência é a grande paciência vegetal; seu labor é a repetição de ano em ano do coito sagrado. Criador, é nutrido porque cria. Lavar, plantar, comer, é fazer o amor com a natureza. O panteísmo sexual destes poetas é sem dúvida o que mais impressiona, de início: por aí é que chegam às danças e aos ritos fálicos dos negros-africanos (Sartre, 1968, p. 113).

Daí então, a importância de se respaldar na cultura negra para afirmá-la, esse movimento se revela a partir do momento em que esse *Eu* se vê pelo *Outro*. Se se diz que o *outro* é aquele que *Eu* vejo, bem se encaixa também esse *Outro* ser visto por mim. Portanto, “*l'important n'est pas ce que l'on a fait de nous mais ce que nous faisons nous mêmes de ce qu'on a fait de nous*”¹⁰ (SARTRE, 1952, p. 55).

Considerações finais

Através da crítica literária sobre a *négritude*, a discussão referente a poesia negra ganha espaço – principalmente, por ser reconhecida como grande revolucionária. Evidencia-se que o colonialismo não é uma relação de dominação entre raças, mas sim uma relação social de dominação na qual o resultado é a raça. Diante disso, tem-se a criação do sujeito negro (racializado), o que já pressupõe um antagonismo, por sua vez, é simbolizado pelo branco – o qual recebe atribuições positivas, considerado o ente universal e, sendo assim, contrariamente a isso se tem o ente não-universal, aquele que é subalternizado em todas as

⁹ Aqui, apresenta-se a dualidade ontológica: *ser-em-si* e *ser-para-si*. O *ser-em-si* se caracteriza pela sua identidade fixa, limitada a si e pautada na imanência da sua criação ao mesmo tempo no seu fim. O *ser-para-si* se caracteriza não é limitada a uma só identidade, pelo contrário – é tido como o não-ser que é posto para o exterior de si, se voltando para o *vir-a-ser*.

¹⁰ *O importante não é aquilo que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos do que os outros fizeram de nós.*

esferas, nessa categoria o negro é encaixado. Isso implica na destituição da humanidade do *Outro*, pois o pressuposto eurocêntrico opera com base na negação e na hostilidade.

A linguagem é abordada no sentido de manifestar qualquer expressão da subjetividade e objetividade humana, isso implica dizer que a forma de interação também se submete a esse fator. A literatura utilizada aqui, por princípio traz a criticidade de se analisar a situação de arbitrariedade do ambiente ali retratado, pois esse discurso retratado que legitima a dominação da instrumentalização do *Eu*, visto pelo *Outro*. Por isso, é mais que necessário discutir também sobre a questão da raça, já que é por meio dela que se faz a distinção de grupos privilegiados em prol de grupos desprivilegiados – gerando assim condições estruturais e institucionais para a reprodução do racismo.

É necessário, portanto, que haja uma reestruturação do mundo, reconhecendo o mesmo valor das identidades, findando a ideia de uma supremacia branca juntamente com o complexo de inferioridade do negro, assim o negro não teria a vontade (posteriormente, uma necessidade) de querer ser branco. A violência exercida sob a égide da exploração e opressão colonial ocasiona na pele do oprimido a luta pela libertação, pois é nesse processo que o negro se reconhece enquanto ser autêntico e, conseqüentemente, como humanizado. Cabe aqui, reverter os papéis atribuídos a esse povo tido como inferior, por exemplo: a simbolização negativa (escuridão, trevas, preto, etc.).

Ao exaltar a poesia negra, Sartre rebela-se ao ponto de limitá-la – recorrendo a mito de Orfeu (inserido na mitologia grega) em que a partir de seu canto consegue moldar o mundo, mas que em sua maior missão fracassa: a de salvar sua amada Eurídice do mundo da morte, e assim a utiliza considerando-a como a própria Negritude, e por isso, “a Negritude é para se destruir, é passagem e não término, meio e não fim último. No momento em que os Orfeus Negros abraçam mais estreitamente esta Eurídice, sentem que ela se desvanece entre seus braços” (SARTRE, 1968, p. 122).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*: Diário de um retorno ao país natal. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

CÉSAIRE, Aimé. *O discurso sobre a negritude*. Paris: Présence Africaine, 2010.

DU BOIS, W.E.B. *As Almas da Gente Negra*. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. *Orfeu Negro*. In: Prefácio à *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgaxe de langue française* (Léopold Sédar Senghor, org.). Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1948.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.

SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet: Ator e Mártir*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1952.

Psicanálise e sujeito

A ECONOMIA DAS FUNÇÕES MNÉSICAS EM FREUD E NIETZSCHE

Nelson Lopes Rodrigues¹

Resumo: Esta apresentação tem como principal objetivo, analisar a economia do aparelho mnésico em Freud e verificar ressonâncias no corpus teórico de Nietzsche, apontando suas características e configurações no corpus psicanalítico e, sobretudo, na segunda fase da produção teórica de Nietzsche para uma possível compreensão dos processos sociais do sujeito.

Palavras-chave: Freud; Nietzsche; Memória; Psicanálise.

Abstract: This presentation has as its main objective, to analyse the economics of the mnesic apparatus in Freud and to verify resonances in Nietzsche's theoretical corpus, pointing out its characteristics and configurations in the psychoanalytical corpus and, above all, in the second phase of Nietzsche's theoretical production for a possible understanding of the subject's social processes.

Keywords: Freud; Nietzsche; Memory; Psychoanalysis.

[...] grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória.
(NIETZSCHE, 1998, p. 50)

O conceito de memória sempre esteve presente na história da filosofia, e posteriormente, na estrutura das teorias psicológicas que surgiram no início do século XIX. Platão, na Grécia antiga já utilizava o conceito de memória como um elemento importante para a sua teoria epistemológica da transmigração das almas. Para Platão, a alma era o receptáculo das atividades mnemônicas em sua estadia no mundo das ideias. Para Agostinho de Hipona, a memória é um tipo de recipiente do conhecimento, um “palácio da memória” [...] onde estão tesouros de inumeráveis imagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram (AGOSTINHO, 2001 p. 53)

Este conceito também aparece no século XVII, para o filósofo Leibniz trata-se de uma conservação de percepções, se trata também de uma faculdade, algo que conserva na alma. Na

¹ Graduado em filosofia pela UFBA, pós-graduado em psicopedagogia clínica e institucional pela Faculdade Metropolitana de São Paulo, e psicanalista pelo Imahp.

obra *Novos ensaios sobre entendimento humano*, o personagem dos diálogos, Filaleto, define a memória como retenção:

A outra faculdade do espírito, pela qual este avança mais no conhecimento das coisas do que pela simples percepção, é o que denomino retenção, a qual conserva os conhecimentos recebidos pelos sentidos ou pela reflexão. A retenção se faz de duas maneiras: Conservando atualmente a ideia presente – o que chamo de *contemplação* – guardando o poder de reconduzi-la ao espírito – o que se denomina memória. (LEIBNIZ, 1996, p. 117)

No pensamento spinozista, a memória teve um caráter diferente, segundo Abbagnano, o filósofo foi o primeiro a compreender a memória como um mecanismo de associação.

b) O conceito de M[emória]. como mecanismo associativo foi expresso pela primeira vez por Spinoza do seguinte modo: “A M[emória]. nada mais é que certa concatenação de idéias que implicam a natureza das coisas que estão fora do corpo humano; essa concatenação se produz na mente segundo a ordem e a concatenação das afeições do corpo humano” (ABBAGNANO, 1997, p. 659)

Locke está na mesma esteira desta tradição filosófica de que a memória se comporta como um tanque memorial, um recipiente de conteúdos vindos das nossas fontes de percepção, como ele mesmo afirma dizendo: “Constitui nisso a memória, que se assemelha a um *locus* de ideias”. (LOCKE, 1996, p. 435). Além disso, a memória está relacionada com a identificação do indivíduo. Para ele, estar consciente de si, ter uma consciência de quem é, e quem pensa que é, que diferencie de outro indivíduo implica em ter lembranças de seus atos e pensamentos passados. O importante no pensamento epistemológico de Locke é que a ideia de identidade do “Eu” o indivíduo tem relação com o seu corpo. O que o sujeito entende e se reconhece como tal perpassa na sua memória o corpo que representa o seu “Eu” (LOCKE, 1996, p. 435.)

Na primeira metade do século XIX, com o surgimento da psicologia enquanto uma ciência separada da filosofia, o filósofo Henry Bergson elabora uma teoria original da memória na tradição filosófica, o aparelho mnemônico terá uma noção relacional com o corpo, portanto, uma visão mais fisiológica da relação corpo e memória. Em sua obra *Matéria e memória* o filósofo afirma:

É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro. Suprima a imagem que leva o nome de mundo material, você aniquilará de uma só vez o cérebro e o estímulo cerebral que fazem parte dele. Suponha, ao contrário, que essas duas imagens, o cérebro e o estímulo cerebral, desapareçam: por hipótese, somente elas irão se apagar, ou seja, muito pouca coisa, um detalhe insignificante num imenso quadro. O quadro em seu conjunto, isto é, o universo, subsiste integralmente. (BERGSON, 1999, p. 13-14).

A memória parece ser evocada pelos condicionantes do presente, como uma resposta adequada para as ações do corpo. Para o filósofo, a memória é também um fenômeno que tende a reelaborar o presente a partir das lembranças do passado, “ela prolonga o passado no presente” (BERGSON, 2006, p. 247), “é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida” (BERGSON, 2006, p. 179). Ele afirma na obra *matéria e memória*:

A memória, praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, condensa também, numa intuição única, momentos múltiplos da duração, e assim, por sua dupla operação, faz com que de fato percebamos a matéria em nós, enquanto de direito a percebemos nela. (BERGSON, 1999, p. 88)

No percurso desta discussão temos dois pensadores que ampliam o conceito extrapolando os seus limites conceituais estabelecidos pelos filósofos.

Para alcançar o nosso objetivo, entendemos que tanto Freud quanto Nietzsche dão ênfase importância da memória na construção filosófica quanto clínica. Em Sigmund Freud, o conceito foi utilizado para articulação com outros conceitos importantes, a saber, a transferência, inconsciente e esquecimento. Termos como quantidade, frequência, normalidade, alto e baixo são palavras que são bastante utilizados por Freud para determinar a configuração econômica do mecanismo mnemônico no bojo de suas teorias sobre o psiquismo.

Em Nietzsche, por sua vez, a memória é compreendida como um instrumento social fundamental para se criar essa nova maneira de existir, um sujeito capaz de cumprir a palavra e assim criar uma civilidade, essa memória é uma faculdade para fixar as coisas, fixar contratos estabelecidos entre os seus iguais.

Na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche desenvolve uma origem não metafísica das noções de culpa, má consciência e coisas afins. Nesta passagem, podemos notar a grande importância que é conferida a faculdade da memória. Ao contrário da tradição Platônica, Nietzsche realiza outro percurso, algo mais aterrador como ele mesmo diz. É na segunda dissertação que ele esboça também a sua interpretação de consciência e má consciência

Para Nietzsche, a memória tem como função principal, a formação do caráter *psicosocial* do homem, que deixa de ser um animal submetido a seus instintos, como os outros animais, e se lança como um animal novo na natureza, um indivíduo civilizado. Um animal que pode conviver em sociedade, com o outro, ser capaz de prometer, dando origem, assim, aos laços sociais e contratos de todos os tipos. Nietzsche afirma uma interpretação não

metafísica dos valores morais a partir do diálogo entre a metafísica de tradição platônica e as teorias contratualistas. A estratégia utilizada por Nietzsche é fazer um percurso que se origina na pré-história (*Vorzeit*), portanto, algo que o filósofo estabeleceu como uma filosofia da terra, ou seja, uma filosofia pautada na experiência do homem na sociedade, como uma história da crueldade do homem sobre si mesmo, e não como algo dado por um ser divino. Estudar a memória na obra nietzschiana nos ajuda a rediscutir os critérios de valoração na sociedade e realizar uma crítica sobre o homem moderno e suas formas de subjetivação. Que para o filósofo de Röcken não foi algo suave, “Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que sua mnemotécnica”. (NIETZSCHE, 1998, p. 50). Na verdade, não há outra coisa na história mais terrível do que criar a subjetividade.

Entretanto, Nietzsche não vê como algo totalmente ruim, que não seja digno de se admirar. Nietzsche vê este processo mnemônico como algo que foi útil a formação da sociedade. Ele diz que essa “domesticação” do homem pode levar esta mesmo para um patamar mais alto do que ele se encontrava, ele cria ciência, arte, e cultura. O problema do homem moderno, segundo o filósofo, é este homem acreditar que já é um ser acabado.

O homem é corda distendida entre o animal e o super homem: uma corda sobre um abismo; travessia perigosa, temerário caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar. A grandeza do homem é ser ele uma ponte, e não uma meta; o que se pode amar no homem é ser ele uma passagem, e um termo”. (NIETZSCHE, 2017, p. 11)

É dessa forma que Nietzsche constroi sua tese sobre a origem de uma consciência moral, a criação de uma *contra-faculdade* psíquica destinada a estabelecer o vínculo entre os homens fora baseada na antiga relação *fisio-econômica*, ou seja, da relação entre devedor-credor. Essa relação, essa pedra angular da tese nietzschiana da criação do *homo urbani* foi uma história da crueldade do homem sobre si.

Para que essa força de energia psíquica tenha sobrepujado no homem houve consecutivamente uma diminuição da sua força contrária, a saber, do esquecimento. No pensamento nietzschiano, tanto a memória quanto o esquecimento são duas vontades que lutam pela soberania.

Para Nietzsche, o ressentimento surge a partir desta consciência, pois marcar algo na memória também implica em uma desculpa para o pagamento de uma ofensa. Só o *Übermensch* pode prometer com originalidade, pois ele promete sabendo que cumprirá com a promessa, inclusive morrer por suas próprias ideias. O estar doente para Nietzsche “é em si

mesmo uma forma de ressentimento” (NIETZSCHE, 1995, p. 30), como ele mesmo afirma em sua obra *Ecce Homo*.

O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo seu sentido – para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bÍlis no estÍmago, por exemplo. O ressentimento é o proibido em si para o doente. (NIETZSCHE, 1995, p. 30)

Em *Assim falou Zaratustra*, o *além-homem* é antes de tudo um ser sadio, ele assume o *amor fati*², que nada mais é do que um contrato entre o sujeito e a sua existência, é o típico fatalista russo (NIETZSCHE, 1995, p. 30), o sujeito do *amor fati* espera pacientemente o seu destino e abraça-o sem com resiliência, sem ressentimentos, ele nunca menospreza o próprio corpo, pois o corpo é *vernunft gross*, a *grande razão*, “o corpo é uma razão em ponto grande”(NIETZSCHE, 2017, p.42) . Podemos pensar nestas passagens acerca de uma somatologia? Estar doente é em si mesmo uma manifestação de um problema de cunho psÍquico?

E ele confirma esta seleção a partir de uma categorização de tipos de sofredores em sua Gaia ciência.

Existem dois tipo de sofredores, os que sofrem de abundância de vida, que querem um arte dionisiaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de empobrecimento de vida, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura” (NIETZSCHE, 2001 [§370], p.272)

Para o autor de *Zaratustra*, os conceitos de saúde e doença coadunam-se no registro de uma vontade de apoderar, aquele que não se ressentido é por natureza um forte de espírito, pois, ele é forte, um indivíduo que não rememora, possui uma vontade de esquecimento sadia, onde o equilíbrio das vontades surge como uma forma de vida sadia. Em ambos os registros, a saber, da alma como do corpo há um turbilhão de forças que lutam pela supremacia, corpo contra bactÍrias, vírus contra células, bons pensamentos contra maus pensamentos.

Não podemos falar de uma capacidade de esquecer, ou, um querer-não-lembrar-de-algo sem antes entender todo seu trabalho investigativo a respeito do homem ressentido, a sua genealogia dos valores morais, o inconsciente e todo o processo *psicofisiológico* encarado por Nietzsche como uma releitura da relação entre corpo e mente.

[...] o psicanalista e filósofo austrÍaco Reinhardt Gasser leva a efeito uma sistemática comparação entre os empreendimentos teÓricos de Nietzsche e de Freud, e a, justamente na parte histÓrica desse trabalho, Gasser realiza um estudo minucioso

² Amor pelo destino (tradução minha).

sobre a questão da psicologia em Nietzsche, trabalho de mérito incomparável, especialmente no que concerne à questão da relação entre fisiologia e psicologia. (GIACOLA, 2006, p.18)

Ambos os pensadores concordam em suas obras que distúrbios provocados no ressentido, como também no neurótico freudiano possuem a característica principal de não conseguirem metabolizar conflitos internos. Para a psicanálise, o neurótico possui um conflito interno entre o *Id*³ e o *Ego* em sua dependência da realidade, o neurótico suprime uma parte do *Id*, acumulando assim uma potencia psíquica. Os sintomas da neurose são essencialmente gratificações substitutivas para os impulsos não satisfeitos. Ou seja, é um sentimento constante de culpa, em que o neurótico é aquele inapto para administrar a descarga dos instintos represados, transformando-os estes instintos em atos de cunho vingativo sobre si e o outro.

Assim como na psicanálise, a filosofia de Nietzsche perpassa também por este problema, a saber, esta incapacidade de assimilação psíquica do ressentido como uma doença, portanto, o ressentido é doente justamente porque ele não conseguiu exteriorizar sua agressividade e libertar-se para o novo, a força do não-querer-esquecer não permite ao sujeito sublimar. É diferente do indivíduo soberano, quando este é invadido por estes sentimentos ele não aprisiona o sentimento, ele não ruma a ofensa, logo ele não se intoxica, pois a sua onta de esquecer é funcional.

O tipo nobre, portanto, é aquele que não guarda insultos e agressões que possa sofrer, ele simplesmente não culpa ou desculpa seus agressores, pois sua força para querer esquecer de algo é uma vontade ativa e não reativa. O indivíduo soberano de Nietzsche não se ressent de seus atos, desgraças ou culpa o outro, ou a vida.

A rigor, tal homem do esquecimento é inapto tanto para o perdão quanto para a culpa, e, se conhece ocasionalmente o ressentimento, o digere, metaboliza e externaliza de imediato, não amargando nem abarrotando seu estomago. Nem mesmo o infortúnio o paralisa e, por isso, ele pode experimentar o *amor fati*. Capaz de esquecer seus próprios malfeitos esquivar-se do remorso, essa mordida sobre si tão bem expressa pelo termo alemão *Gewissensbisse*, literalmente “mordidas da consciência”. Sacudindo de si vermes que em outros se incrustariam, tal homem poderia experimentar, afirma ainda Nietzsche, um raro e autêntico “amor pelos seus inimigos”. Já por essa descrição podemos avaliar a importância do tema do esquecimento como atividade, que deve ser posto em relação com diversos outros conceitos nietzschianos. Além disso, ao imbricar e fundir esquecer e digerir, Nietzsche inaugura um verdadeiro pensamento do corpo e sugere igualmente novas

³ *Id* se refere ao inconsciente de Freud. A partir da segunda tópica (modelo estrutural), a palavra inconsciente passa a ser chamado de *Id* para diferenciar da primeira tópica ou topológica. No modelo estrutural, o termo *Id* possui um aspecto dinâmico, pois as suas instâncias se entrelaça entre si, articulando-se de forma permanente. A instância do *Id* é conduzida pelo princípio do prazer e entrelaçando-se com as funções do *Ego*, no que diz respeito à realidade objetiva do mundo real, e com o Superego, em relação aos aspectos internalizados.

maneiras de viver e de se lidar com a temporalidade, com a memória, de se reconciliar, enfim, com o presente e sua intensa felicidade. (FERRAZ, 1999, p.38)

A tentativa de seguir as linhas de condução e destino das energias libidinais, ou seja, de excitação, tem como objetivo dar uma configuração positivista na estrutura teórica-prática da psicanálise no século XX. É na linguagem econômica que pode ser compreendido os fenômenos estudados por ele. Por isso, o uso constante em suas obras de palavras como intensidade, mobilidade, contra-investimento e déficit.

Na obra *Os estados sobre a histeria*, Freud também se utiliza destes conceitos. Ele estabelece um abarcamento da economia da histeria e sugere que uma das causas do padecimento do histérico é de ordem reminescente (*Reminiszenzen*). Portanto, o sujeito que sofre de um *déficit do esquecimento*, assim, de uma patogenia de ordem mnésica que não consegue desprender-se de uma lembrança não absorvida, então, economicamente possui uma forte memória. Este conceito é importante na economia das pulsões, pois ela faz parte dos elementos que participam da clínica analítica, por exemplo, na transferência, o re-lembrar e o esquecer que o fenômeno da transferência se efetiva no processo de tratamento; como elemento fundante na aliança entre o psicanalista e o analisando, levando este para o elaborar.

Em seus textos sobre a memória, Freud se refere a uma força que “se aplica sobre a própria pessoa” do alemão *wendung gegen die eigene person* a designar uma energia que age sobre si mesmo. Este processo ilustra a maneira pelo qual uma energia pulsional transforma-se em seu contrário, ou seja, um reverter para frente *verkehrung ins Gegenteil*, uma pulsão que lança para si mesmo, sai de uma atividade para uma passividade. Este processo foi perspicazmente debatido por Freud sob o conceito de sadomasoquismo. Enquanto para Nietzsche o movimento vai do ressentido para a má consciência, para Freud o movimento vai do sadismo ao masoquismo. A energia que deveria ser dirigida para outra pessoa retorna para o próprio sujeito que se ressent. Neste sentido, podemos verificar a consonância na economia das pulsões de Freud e na teoria da vontade no ressentido de Nietzsche.

Um personagem intrigante, mas que explicita muito bem o problema da memória, é o personagem protagonista na obra *Notas do subsolo* de Dostoiévski. A obra apresenta-se de forma confessional, busca expressar uma subjetividade característica de quem estuda a si mesmo. Neste sentido o personagem de Dostoiévski é o paciente psicanalítico, que se coloca diante do seu analista. O neurótico ressentido, que não consegue esquecer um agravo, em sua condição de perpétua vitimização, com suas próprias razões, merece ser vingado, como disse antes, ele necessita da satisfação narcísica. A culpa deve ser sempre do outro, do acusado,

daquele que deve ao ofendido, mas que não tem forças para vingar-se. Por isso a ideia de igualdade em alguns casos pode ser uma manobra para colocar-se como bom.

Por que justamente tu e não ele? Não há nenhuma lei nesse sentido, nem isso está escrito em parte alguma. Ora, que seja de igual para igual, como geralmente se dá quando duas pessoas delicadas se encontram: ele há de ceder metade do caminho; tu farás o mesmo, e assim passareis um ao lado do outro, respeitando-vos mutuamente. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 67)

A passagem representa esta forma de ser do ressentido que não tem a força para externar, há uma manobra de aniquilação da diferença entre eles, quanto o sentimento de que está a altura do seu rival. É o que na psicanálise chama-se de compulsão à repetição, como a forma do sujeito não trazer a tona da consciência e, portanto, não lidar com o que foi reprimido. Ele se expressa como se fosse melhor do que o seu inimigo, o personagem principal é o bom, educado, de belos ideais, o outro é o bárbaro, cruel, assim é a mente do ressentido. Para Kancyper:

No âmbito da libido egóica, o sujeito ressentido apresenta um aumento de seu sentimento de si (*Selbstgefühl*) a partir de uma ferida narcísica que não cicatriza. Isto é a causa de um orgulho tanático que nutre a vulnerabilidade arrogante, o que legaliza diante de si mesmo e diante dos outros seus justificados e onipotentes direitos. No campo da libido do objeto, o objeto do ressentido é um objeto idealizado, herdeiro do narcisismo infantil; consequentemente possuidor, num presente atemporal, de todas as perfeições valiosas. Para isso a realidade das suas castrações deve ser recusada: as incompletudes, as impotências, as imperfeições. É um objeto supervalorizado pelo sujeito, porém que retém avaramente suas bondades e possibilidades para si [...]. (KANCYPER, 1994, p. 17)

No texto *Lembrar, repetir e elaborar* de 1914, Freud também destaca que há uma necessidade na repetição. Na repetição o psicanalista pode acessar os elementos traumáticos que foram reprimidos pelo sujeito e assim trabalhar no processo de sua cura, e assim fazê-lo passar pela reelaboração.

Como para Nietzsche o rememorar se qualifica como um sinal de doença do ressentido, Freud também identifica como um problema, significando algo que foi reprimido pela consciência do sujeito. A repetição do ato continuará enquanto não houver o perlaborar. O sintoma é justamente um símbolo para a memória de um acontecimento traumático, aquilo que não vai para a consciência se manifesta sintomaticamente no corpo. É no processo psicanalítico de recordar, repetir e elaborar que se instaura a prática psicanalítica freudiana, é quando o psicanalista trabalha no ponto de corte e sutura, onde a repetição se evidencia como ponto onde será estabelecida a sutura psicanalítica.

Freud, em *Lembranças encobridoras* de 1889, sinaliza para o fato de que algumas lembranças são esquecidas, justamente àquelas que possuem uma relação com as

psicopatologias (FREUD, 1987, p. 271). Esse fato é geralmente evidenciado em casos neuróticos. Neste mesmo texto Freud também diferencia dois tipos de amnésia, a saber, amnésia patológica e a amnésia normal. Apontando para o fato que a amnésia normal está associada aos primeiros períodos da infância.

Em 1898, apenas um ano antes de escrever o texto *Lembranças encobridoras*, ele escreve o texto *Mecanismo psíquico do esquecimento*, onde ele reconhece que determinadas lembranças da memória processam um tipo de efeito de defesa em que a lembrança de um acontecimento é transmutado por um processo simbólico no *Id*. Esta afirmação é desenvolvida a partir das suas próprias lembranças “em alguns casos eu próprio passei por essa experiência de esquecer nomes” (FREUD, 1987, p. 260).

Podemos aferir, mesmo que nesta breve pesquisa, que há algumas diferenças importantes entre Nietzsche e Freud sobre o papel da memória, mas também boas ressonâncias teóricas entre os autores. Enquanto que para Nietzsche, a memória segue uma lei universal da vontade, como uma força que se opõe a uma vontade de não-querer-lembrar, para Freud trata-se de uma função, não encontra-se na esteira de um “arquivo aberto a qualquer um” (FREUD, 1987, p. 264). Trata-se, segundo o próprio Freud, de um mecanismo complexo que envolve o sujeito, o inconsciente e outros processos como recalque, prazer-desprazer, repetição, reelaboração e constituição psíquica do indivíduo. Mas como seria a cura do ressentido para Nietzsche? Se para Freud o trabalho de repetir e relembrar no sujeito leva para uma elaboração deste, como seria a solução para o homem moderno ressentido superar esta condição quase patológica para o pensamento nietzschiano?

De certa forma, podemos compreender a tarefa do psicanalista como um operador dos conteúdos mnemônicos do sujeito com o objetivo de superar as barreiras impostas pelo recalque do homem moderno ressentido e do homem neurótico da contemporaneidade.

Referências bibliográficas

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

AGOSTINHO, S. *Confissões*. Lisboa: IN-CM, 2001.

ASSOUN, P.-L. *Freud & Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Notas do subsolo*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

FERRAZ, M.C.F. “Nietzsche: o esquecimento como atividade”. In: **Cadernos Nietzsche** nº7. São Paulo: 1999.

FREUD, S. *Lembranças encobridoras*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

FREUD, S. *O mecanismo psíquico do esquecimento*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GIACÓIA JR, Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

KANCYPER L. *Ressentimento e remorso: estudo psicanalítico*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1994.

LAPLANCHE; PONTALIS. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. São Paulo: Editora nova cultural, 1996.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Projeto a respeito de uma nova Enciclopédia que deve ser redigida pelo método da descoberta*. São Paulo: Scientiæ Studia, 2007.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Os pensadores. São Paulo: Editora nova cultural, 1996.

MLODINOW, Leonard. *Subliminar: como o inconsciente influencia nossas vidas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2017.

A FILOSOFIA DA PSICANÁLISE E PSICANÁLISE DA FILOSOFIA

Discursos entrelaçados

Salomão Santana¹

Resumo: O presente artigo pretende analisar os discursos filosófico e psicanalítico, apontando as possíveis articulações e entrelaçamentos nos dois discursos. Pretendemos demonstrar que o discurso filosófico problematiza a psicanálise e que, por sua vez, a psicanálise promove novas reflexões para a filosofia. Demonstraremos que ambos os discursos se completam e se entrelaçam em suas construções de saberes e práticas discursivas.

Palavras-chave: Filosofia; Psicanálise; Filosofia da Psicanálise.

Abstract: This paper aims to analyse the philosophical and psychoanalytical discourses, showing the possible articulations and entanglements in the two discourses. We will show that the philosophical discourse problematises psychoanalysis and that psychoanalysis in turn promotes new reflections for philosophy. We will show that both discourses complete and entanglements each other in their knowledge constructions and discursive practices.

Keywords: Philosophy; Psychoanalysis; Philosophy of Psychoanalysis.

A psicanálise introduziu um novo tipo de discurso no campo das ciências humanas. Discurso que norteia e subverte a noção de sujeito. É evidente que a psicanálise não brotou do nada. Essa ruptura operada por Freud no pensamento Ocidental tem suas origens nas observações da prática clínica junto àqueles pacientes cujos sintomas escapavam – e ainda escapam, – à compreensão científica; é notório, também, que a obra freudiana é permeada por uma interlocução com a ciência de seu tempo, assim como a biologia, fisiologia, dentre outras. Contudo, também é possível observar as influências filosóficas que a psicanálise sofre e, com efeito, continua sofrendo. É mais que evidente que o discurso filosófico, permeia o pensamento psicanalítico em sua gênese. É possível, no entanto, destacar três aspectos importantes no discurso freudiano sobre a filosofia: primeiro, demarcando o território da psicanálise como um campo científico e não filosófico; segundo, demonstrando que as ciências da psique não se afastaram, na sua época, o suficiente da filosófica que sempre ignorou as questões do inconsciente e, terceiro, a psicanálise não se propõe, como a filosofia, a criar uma visão de mundo. Muitas questões são e podem ser levantadas quanto a esses pontos.

¹ Graduado, Mestre e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, Pós-Graduação em Psicanálise clínica. Professor da rede particular de ensino médio e superior.

Buscando analisar os pontos de articulação entre os discursos psicanalítico e filosófico, o objetivo central do presente trabalho é entender duas questões, para nós, importantes: O discurso psicanalítico se assemelha ao discurso filosófico? Onde o discurso filosófico se cruza com o discurso psicanalítico? O que faremos aqui é descrever onde os dois discursos se problematizam, formulando outras duas questões cruciais: Quais os problemas levantados pela filosofia no discurso psicanalítico? Quais as questões psicanalíticas levantadas pelo discurso filosófico? O objetivo principal é elucidar as relações dos dois discursos quando esses saberes se tornam compreensíveis e observar o modo pelo qual cada um deles aborda um mesmo problema.

A princípio, o discurso filosófico é o discurso que se inicia como uma forma específica de comunicar a realidade. A base da comunicação filosófica é a surpresa, a dúvida, incerteza, ansiedade, tudo isto gerado pelo sentimento de estranhamento, incomodo diante do mundo. Como resposta a todos esses sentimentos foram criados conceitos e escolas filosóficas, todas elas orientadas pelo objetivo de se comunicar, tentando exprimir-se e fazer-se compreender.

O discurso psicanalítico, por sua vez, é um discurso que visa, através de suas práticas, dar conta dos sintomas de ansiedade, dúvida, incerteza, sintomas que causam sofrimento na existência do sujeito. Assim, a psicanálise tenta dar conta de algo da ordem do sujeito, do mesmo modo que a filosofia. Contudo, algo deve ser dito quanto a esse ponto: A filosofia surge estabelecendo uma relação social com o que existe de universal no homem e seu sofrimento e vivência, por sua vez, a psicanálise pretende dar conta do singular do sujeito.

Em seu *Seminário 17: o avesso da psicanálise*, o psicanalista francês, Jacques Lacan formula a teoria de que existem quatro discursos: o discurso do mestre, o discurso psicanalítico, o discurso histérico e o discurso universitário. Segundo o psicanalista francês, esses discursos são constituídos pela letra que é o elemento, os quadrantes que constituem os lugares, e os operadores lógicos que são as funções. Dessa forma, cada um dos discursos se realiza pelo arranjo específico desses lugares, funções e letras. A partir dessa estrutura discursiva, Lacan afirmará que o inconsciente é o um discurso e o trabalho da prática analítica.

Nessa perspectiva, o discurso do saber filosófico é constituído pela razão e pela consciência, uma vez que o saber psicanalítico é formado pela produção do inconsciente. A partir dessa linha interpretativa, seguiremos ainda afirmando que o discurso filosófico é expresso pelo enunciado das reflexões racionais, que em seu exercício se chega a algumas conclusões e, com efeito, elaborações de outras questões, problemas, que movem a filosofia

desde a sua origem. O que importa para psicanálise não é o enunciado, mas sim o lugar de onde se enuncia um discurso. Essa demarcação é importante para mostrar que a subjetividade é encarada de pontos de vista divergentes: Na filosofia, a subjetividade se expressa a partir do que se enuncia, do que é dito sobre o saber, mas na psicanálise a subjetividade se revela no lugar do enunciador e o do não dito.

É importante salientar que o discurso filosófico engendra o saber dos enunciados científicos, o caminho psicanalítico é o inverso; o discurso analítico é o efeito indireto do discurso da ciência. O saber científico, que corresponde ao discurso universitário, promovendo conhecimentos que deixou de ofertar segurança e conforto, produz um mal-estar e dificuldades do sujeito em lidar com suas questões sociais e individuais em um mundo dominado pelo discurso da razão. Ainda no mesmo *Seminário*, Lacan afirma que há em todo e qualquer discurso uma zona, um ponto de escape, de fuga que permite oferecer sustentação real que permite a cada discurso tal fuga, permitindo que seus efeitos escapem, fujam do controle. Dessa maneira, qualquer forma de expressar o saber ou a formação discursiva, filosófica ou psicanalítica, o que escapa, o que não pode ser dito, revelaria o que existe de mais importante nesse saber, nesse conhecimento.

A filosofia e a psicanálise, ao expressar seus discursos, promovem uma torção do real e isso é o que importa para ambos os saberes. Os saberes nunca revelaram a realidade como ela é de fato, mas as possíveis interpretações dessa realidade. O discurso psicanalítico e o discurso filosófico não dão conta da realidade, mas oferecem um consolo, convocam o sujeito a se posicionar, a ser ativo. Esse algo que escapa à realidade, a filosofia chamará de angústia, aquilo que está na esfera do inaudito, do que não pode ser dito, na psicanálise é aquilo que escapa na fala do sujeito, o que fica na esfera do não dito, onde o sujeito psicanalítico é revelado; em ambos esse momento é causado pela fissura, a fenda do real nos dois discursos, onde o discurso se expressa, onde não existe palavra, não existe linguagem.

O ponto de interlocução entre esses dois saberes é esse: a importância do discurso sem palavras, ali onde o sujeito se revela em sua ampla dimensão, quebrando a sua continuidade com o real e ainda assim sendo interrogado por esse real. Vejo como grande importância, lembrar que a palavra discurso quer dizer descontinuidade. Sendo muito notório associar o conceito discurso ao sussurro de muitas pessoas, falar ao mesmo tempo; ruído de vozes, de falas, ou mesmo falar demoradamente. Contudo, originalmente no latim, é aquilo que está fora de ordem, está fora do curso, é um desregramento. É um dis-curso e diz respeito a uma des-continuidade do real. O real, lá onde há o desconforto, onde o que nos faz sofrer se

instala. Nesse sentido, os dois saberes se confundem em sua proposta discursiva: o que é o discurso? É uma tentativa de afugentar essa descontinuidade.

A filosofia sempre foi condicionada ao seguinte procedimento: enfrentar a questão com base em um ponto de vista conceitual, tornando claro os seus fundamentos e pressupostos. Portanto, os conceitos e as ideias são objetos do filosofar, o inconsciente é o objeto da psicanálise. Formulando uma espécie de hermenêutica das ideias, a investigação filosófica é arremessada ao mundo, nessa perspectiva a filosofia parece estar limitada a um ambiente bastante restrito ao espaço racional e reflexivo. Devemos lembrar nesse ponto que examinar conceitos nada mais é do que examinar e interrogar o próprio pensamento, a forma como ele foi elaborada e as suas perspectivas. Desse modo a prática discursiva do saber filosófico segue um método bem definido: o do retorno do pensamento sobre si, ou, pelo que se costuma designar, exercício de reflexão.

Não é isso que se espera de um paciente na análise? O processo é um caminho feito de buscas, descobertas e reencontro, o qual exige do paciente, desejo de investigar o próprio inconsciente, essa busca exige uma reflexão, uma reflexão da dobra: uma parte do inconsciente que fica sobreposta na fala, se revela e pode ser alcançado pelo paciente com o auxílio do psicanalista. É evidente que a reflexão que se espera na clínica é de outra ordem, mas o movimento é o mesmo: um pensamento que se volta para si e, com efeito, revela-se em seu encurvamento ou flexão, o que estava oculto.

Percebemos que os discursos filosóficos e psicanalíticos possuem suas diferenças evidentes, em um se trata de uma postura diante do conhecimento, posicionar diante do saber e de outros saberes, no outro se trata de um saber clínico, uma prática que se produz diante do divã. Contudo, os dois saberes se tocam, se cruzam, criando perspectivas.

Esses dois discursos também produzem problemas que serão questionados e trabalhados por ambos. Muitas são as questões filosóficas suscitadas pela psicanálise, questões essas que chegam a gerar problemas epistemológicos, buscando, com efeito, pensar a psicanálise a partir da filosofia. Por exemplo: o inconsciente, hoje, já é um conceito caro para o campo filosófico, surgindo assim uma filosofia do inconsciente. Nessa perspectiva, podemos afirmar que a psicanálise já é encarada como objeto da filosofia. Nesse caso, a psicanálise põe diante da filosofia interrogações, e a filosofia impõe questões à psicanálise. Essas contribuições mútuas se renovam e problematizam os dois campos dos saberes, os dois discursos.

Dessa forma, temos uma filosofia da psicanálise, cujo principal objetivo é ressaltar a psicanálise como objeto de interrogação filosófico. Por outro lado, temos a psicanálise

produzindo as suas próprias questões filosóficas, a sua filosofia, da qual a filosofia em sua amplitude se apropria e se ocupa, temos assim uma “via de mão dupla”, os dois discursos se entrelaçando. Temos aqui, dois movimentos: O primeiro movimento que vai do discurso filosófico para a psicanálise: no qual teríamos a psicanálise como objeto de interrogação filosófica. Tratar-se de um filosofar sobre a psicanálise. Este, pode ser entendido ainda no sentido de uma análise interna das teorias psicanalíticas, campo de pesquisa, onde ainda há, com certeza, muito o que fazer, não apenas porque a compreensão do sentido, dos desdobramentos, e das implicações das obras dos grandes teóricos da história da psicanálise, como Freud, Lacan, está longe de ter sido plenamente atingida, como uma produção constante dos conceitos psicanalíticos.

O segundo movimento vai em outra direção; que é a convergência da psicanálise a filosofia ou também pode ser descrito como um filosofar com a psicanálise. Esse modo de relação ou aproximação dos dois discursos ocorre estritamente de duas maneiras distintas: uma, pelo campo de interesse de ambos os discursos e dos problemas levantados pelos dois saberes e outra, pelas correntes de pensamentos típicos da filosofia.

A primeira maneira demonstra que, desde a sua origem, a ciência do inconsciente abraça uma série de áreas de interesse tradicionais da reflexão filosófica, tais como: estética, onde será revelada uma psicanálise do impulso criador, do sentimento estético ou de forma mais controversa, da própria obra de arte, suas manifestações inconscientes. Em outro campo temos a político, como uma análise psicanalítica do poder e das relações de dominação, tais como entender como age o político e suas motivações inconsciente, por que alguns políticos arrebanha multidões, entender com isso, a psicologia das massas.

A psicanálise como uma teoria social: como se debruçar nas bases dos laços sociais e da própria sociabilidade, uma reflexão sobre a repressão, o mal-estar na cultura, no campo da teoria da ação e ética, ação crítica diante do ser social, a psicanálise respondendo perguntas como: Existe ou não existe ação emocional diante de nossas escolhas? Quais são as motivações que estão por traz de nossas relações sociais? A psicanálise no campo da hermenêutica; nesse aspecto a psicanálise se colocando como uma teoria da interpretação e do sentido manifesto no inconsciente. A psicanálise no campo da filosofia da linguagem: estabelecendo as relações entre mente, linguagem, ação e consciência, e dessa forma, com efeito, seguindo por várias esferas do entendimento humano já estabelecidos pelo discurso filosófico.

A segunda maneira ocorre pela aproximação entre a psicanálise e certas correntes de pensamento constituído pelos sistemas filosófico, como a fenomenologia; pelo

compartilhamento de problemas como a percepção, como percebemos as coisas, como o inconsciente se posiciona diante do modo como percebemos e pensamos o mundo. A psicanálise e comportamento ou a filosofia da mente; nesse caso pelo compartilhamento de questões tais como a natureza do mental, da relação da mente com o corpo e com o cérebro. Em todos esses casos, há um movimento de mão dupla, em que a filosofia encontra na psicanálise novos direcionamentos ou redirecionamentos para questões que lhe são próprias, enquanto a psicanálise encontra na filosofia as ferramentas teóricas que lhe permitem maior rigor na elaboração e na reformulação de seus conceitos.

Para finalizar, é possível ainda pensar a psicanálise como um campo que instiga novos problemas, novas questões para filosofia. Configurando o que já foi mencionado aqui; uma filosofia a partir da psicanálise. Estas seriam a modalidade de diálogo, interlocuções, em que as questões propriamente psicanalíticas podem ser assumidas pela filosofia, inaugurando novas linhas de pensamento ou renovando em profundidade estratégias de reflexão já constituídas por ambos os discursos. Um exemplo bastante ilustrativo seria o próprio conceito mais importante da psicanálise, o inconsciente, em suas diversas abordagens.

É bem notório que o inconsciente já era um problema filosófico muito antes de Freud, parece bastante evidente que filosofar sobre o inconsciente hoje, sem levar em conta a psicanálise, seria pelo menos uma grave omissão. O mesmo pode ser dito de questões tais como a própria ideia de razão, o sentido da ação, a liberdade, o sujeito, entre outras, que são todas problematizadas pela psicanálise de uma maneira que rompe, em alguma medida, com a abordagem filosófica tradicional e que podem, por isso mesmo, ser retomadas pela filosofia, para delas extrair, com todo o rigor, o sentido e as consequências da novidade que elas supostamente trazem consigo. Nesse ponto, é possível afirmar que, a psicanálise apareceria, como algo que interroga a filosofia ou como uma motivação para o filosofar constituindo assim uma nova modalidade. Essa terceira modalidade consistiria num movimento que se direciona da psicanálise para a filosofia, completando assim o quadro que se pretendeu aqui traçar dos entrelaçamentos discursivos.

O que pode ser dito a título de conclusão? Várias foram as investidas filosóficas contra a psicanálise, o inverso também pode ser constatado; são muitas as críticas vindas da psicanálise para a filosofia desde a crítica ao eu cartesiano, até o consciencialíssimo. Podemos afirmar que a atividade filosófica é contrária a atividade psicanalítica, contudo o discurso psicanalítico conceitualiza novas maneiras de refletir a fim de localizar o que a filosofia não quer pensar, o que na filosofia pode ser impensado e o que já é pensado na psicanálise é pensado com a filosofia. Manter a filosofia longe da psicanálise foi desde o seu início um

desejo de Freud, pois a história da filosofia é uma história da resistência do inconsciente, contudo, Lacan situa Freud em uma tradição paralela a filosofia, uma filosofia das profundezas, como a vista em Nietzsche e Espinosa, Freud é filósofo por que trouxe “emergência na ordem da verdade”.

Do ponto de vista estritamente analítico, o problema das relações entre a psicanálise e a filosofia parece ter encontrado sua solução na teoria lacaniana dos quatro discursos. As consequências da teoria do discurso em relação aos respectivos estatutos da psicanálise e da filosofia. Segundo esse entrelaçamento, essas duas disciplinas são inseparáveis, embora irremediavelmente opostas, no sentido de que representam uma para a outra o melhor sintoma.

A filosofia não é uma ciência, a psicanálise também não, contudo, esta, a psicanálise, segue a ciência. É assim que devemos entender o que Lacan afirmou em seu último seminário em 1977: “Filosofia é tudo o que podemos fazer. Os nós borromeanos também são filosofia. É a filosofia que manuseei da melhor maneira que pude, seguindo a corrente, se assim posso dizer, a corrente que resulta da filosofia de Freud” (LACAN, 1977, p. 49). Temos, enquanto filósofos ou psicanalistas, uma imensa tarefa de repensar a filosofia com a psicanálise e a psicanálise com a filosofia. A filosofia não pode ser concebida hoje sem psicanálise e a psicanálise também não pode ser concebida sem filosofia e exige-a para poder ser justificada como afirmando e pondo em ação o “não da realidade”, porque “a psicanálise é o sintoma para a filosofia, e a filosofia o sintoma para a psicanálise. Temos aí a abertura de novas frentes de perspectivas onde existe um mútuo proveito, os dois campos de saberes se articulam, entrelaçam, onde a filosofia ganha em criatividade e fecundidade, em abertura de novas frentes de reflexão e a psicanálise pode ganhar em rigor, ao beneficiar-se com os resultados conceituais próprios da filosofia.

Referência Bibliografia

FREUD, Sigmund. (1930) “Mal-estar na Civilização”. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XXII.

LACAN, Jacques. *Seminário 17 - o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire , Livro XXV, O momento de concluir* , sessão de 20 de dezembro de 1977. Éditions Du Seuil, Paris. Texto não publicado.

LACAN, Jacques. “Subversão do Sujeito”. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

COGNIÇÃO E DEVIR-MÁQUINA

Considerações em Slavoj Žižek e Jean-Pierre Dupuy

Merielle do Espírito Santo Brandão¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo a análise filosófica da questão do conceito de homem no cerne contemporâneo das ciências cognitivas, da filosofia-psicanalítica e do devir-máquina no pensamento de Slavoj Žižek e Jean-Pierre Dupuy. A partir de uma perspectiva do sujeito moderno reformulado, o homem descentrado está mediante uma realidade tecnocientífica a qual rompe com o antigo ideal de sujeito posto, finalizado. Perpassado por um ideal de devir-máquina em um jogo entre cognição e linguagem máquina-homem / homem-máquina, este efetiva-se categoricamente aberto, maleável, em fluxo contínuo; em que o campo da subjetividade e da objetividade deve ser pensado ao se realizar nos devires-máquinas e acontecimentos.

Palavras-chave: Homem; Cognição; Devir-máquina; Subjetividade.

Abstract: This paper has as object a philosophical analysis the question of the concept of man at the heart of contemporary cognitive sciences, psychoanalytic philosophy and becoming-machine in the thinking of Slavoj Žižek and Jean-Pierre Dupuy. From a perspective of the reformulated modern subject, the decentralized man is through a technoscientific reality that breaks with the old ideal of the post subject, finalized. Pervaded by an ideal of becoming-machine in a game between cognition and machine-man / man-machine language, this becomes categorically open, malleable, in continuous flow; in which the field of subjectivity and objectivity must be thought of when it takes place in the becoming-machines and events.

Keywords: Man; Cognition; Becoming-machine; Subjectivity.

Introdução

O ponto fulcral deste trabalho é o sujeito/homem descentrado e suas validações contexto contemporâneo do devir-máquina tecnocientífico. Para esse objeto de estudo cabe uma análise em dois diferentes filósofos sobre o tema homem-máquina / máquina-homem. A saber, o debate deste cenário realiza-se principalmente na esfera da filosofia e da ciência como modo de compreender tanto a realização desse homem em campo objetivo (científico), quanto nos prismas filosóficos que almejam o entendimento da subjetividade. Para isto, as ciências cognitivas e suas origens serão abordadas dentro da filosofia de Jean-Pierre Dupuy

¹Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Mestra em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Federal De Sergipe - UFS. Especialização em Filosofia e Educação pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Doutoranda em Filosofia do Conhecimento e Linguagem pela Universidade Federal De Sergipe – UFS. E-mail: meriellebrandao@gmail.com.br

em sentido técnico-científico-filosófico; e na filosofia de Slavoj Žižek em sentido filosófico-psicanalítico, a partir de uma leitura pós-deleuziana e suas assertivas quanto à questão tecnocientífica no horizonte entre “máquinas desejantes” humanas e máquinas-máquinas (aparatos tecnocientíficos). Se dentro da visão cognitiva as Conferências Macy solidificam o campo da cognição, linguística, cibernética e psicologias sem subjetividades – por alcançar um perfil científico aos moldes do Massachusetts Institute of Technology – MIT e da Stanford University, lar acadêmico de Dupuy; em Žižek a clara evidência do contemporâneo tecnocientífico desemboca no ambiente da análise pós-deleuzeana e nas influências da psicanálise para lidar com o homem-máquina e a máquina-homem posicionando a subjetividade e o mundo objetivo em seus devidos lugares. Vale ressaltar que a crítica de Dupuy a cibernética e ao que ele chama de “ascensão do anti-humanismo” abarca um perfil filosófico da querela tecnologia e ciência, mas em seu perfil analítico, a filosofia dupuyana acaba por se deparar com a impossibilidade de pensar a subjetividade; caindo no vazio da filosofia da ciência em sentido estrito e no pensamento sobre um sujeito tipicamente autômato. Enquanto em Žižek é pela via da potencialização das capacidades do homem e da compreensão da libertação da subjetividade que o projeto do devir-máquina se realiza em um homem “puro”, aberto, contínuo, cindido em fluxos de acontecimento e na realização otimista de um horizonte homem-máquina / máquina-homem.

O sujeito e o homem descentrado

Para avaliarmos os desdobramentos contemporâneos sobre os temas “ciências cognitivas e devir-máquina” é fundamental perfazer, mesmo que de modo breve, os vieses do conceito de sujeito da modernidade e homem descentrado no contemporâneo. De fato, o conceito tem sido pensado sobre uma perspectiva de solução/problema do homem, tanto em sentido moderno e suas validações, quanto da perspectiva filosófica contemporânea continental e seus fluxos, sentidos e conceitos atualíssimos.

Seja no descentramento do que conhecemos como sujeito moderno e sua natureza (mecânica) humana ainda cogitada nas filosofias de *neo-modernos* como Habermas, ou no para além deste mesmo homem em vertentes tecnocientíficas, cyborgues, cibernéticas, ciências cognitivas e analíticas, ou ainda as implicações deste no pensamento continental e as inferências necessárias da psicanálise, o entendimento sobre o homem no cenário vigente é

requisitado de modo incessante pelo o que entendemos como: homem descentrado e as possibilidades do devir-máquina.

No que se refere aos vieses da formação ideal do homem/sujeito moderno lidamos com uma transformação/atualização contemporânea daquele sujeito outrora cartesiano. Seja fecundo em suas características autômatas, posto, mensurado *per-si*; ou aquele sujeito humanista, moral e de “natureza humana”. Um homem o qual facilmente se pode confundir muito mais com o sujeito de natureza social norteadas por essa moral; como cita Alan Badiou e Slavoj Žižek em (2013) *Philosophy in the Present* ao afirmar que Jürgen Habermas, no livro *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* busca uma solução neokantiana do ser humano como sujeito moral e não como homem, nos aproximando do sujeito e nos distanciando do homem dos fenômenos cognitivos.

Essa atualização contemporânea nos escombros do que chamamos homem descentrado encontra-se circunscrito no devir-máquina ou no que aqui chamaremos de pós-humanidades. A saber, encontramos hoje de modo diverso um homem fadado ao “fim” mediante o leviatã da tecnociência emergindo entre aparelhagens robóticas e com capacidades “autopoiesicas”², ou seja, técnicas-maquináveis.

Por outro lado, em uma perspectiva continental, encontramos o mergulho no homem objeto-cognoscível, não o que tudo acessa, mas o que em tudo pode ser acessado; o homem da leitura da filosofia-psicanalítica e da psicanálise-filosófica; exposto, não mais puramente cognoscente habituado em seu quadrado solipsista cartesiano, mas fora, aberto, maleável, cindido em probabilidades, um fluxo na produção incessante da subjetividade, nas “processualidades” dos devires-máquinas; que não está dado, nem posto, mas se constitui no dado, no acontecimento, como em Deleuze e Guattari.

Dá-se que, desse modo, aquele velho modelo de sujeito cartesiano é confrontado e reformulado no contemporâneo por tendências epistemológicas e ontológicas diversas, como desconstrucionistas, heideggerianos, feministas, cognitivistas e demais vertentes. Neste trabalho, centraremos a efetividade do pensamento contemporâneo sobre o sujeito/homem descentrado em dois diferentes filósofos, contudo que em suas formações almejam de modo atualíssimo o debate sobre o tema: os filósofos Slavoj Žižek e Jean-Pierre Dupuy.

² “A definição e o estabelecimento do conceito de autopoiesis são um marco no pensamento de Humberto Maturana e revelam sua preocupação com o colocar parâmetros para a compreensão do ser em sua dinâmica enquanto ser vivo e com “transgredir” os limites estritos da biologia, implicitamente propondo a extensão da interpretação da existência de um ser num meio.” Ver SACHET, Zenaide. Tudo é dito por um observador: Da autopoiesis dos seres vivos à imersão humana na linguagem. Disponível em: http://www.repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/279250/1/Sachet_Zenaide_M.pdf. Acesso em: 12/10/2020.

De modo assertivo, enquanto em Žižek o homem encontra-se na possibilidade do motor do pós-marxismo como pensa na obra *Sujeito incômodo* e ao mesmo tempo assentado numa crítica pós-deleuzeana, como o faz no livro *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*. Em Dupuy, o homem situa-se demarcado nas teorias da auto-organização fruto de um darwinismo das ciências humanas de René Girard (considerado o “Darwin das ciências humanas”; de quem Jean-Pierre Dupuy é comentador e discípulo) e no interesse das “ciências cognitivas” que surgem das mais diversas áreas com filósofos, matemáticos, “psicólogos”, neurobiólogos e engenheiros do movimento da cibernética da década de 1940.

No entanto, em que sentido o movimento cibernético mina conceitos dessa origem das ciências cognitivas? Neste movimento cyber o posicionamento de Dupuy percorre muito mais o sentido do entendimento homem e de uma filosofia da cognição (mente) que em um protótipo orgânico manipulável por uma dominação deliberada das máquinas como propunha posteriormente a cibernética – inclusive se mostrando avesso até certo ponto ao movimento em detrimento da condição humana. Em 2011, anos após a obra das ciências cognitivas e sua primeira publicação em 1985, Dupuy reafirma um interesse quase pessoal como uma tentativa de esclarecimento que o ponto fulcral das ciências cognitivas nunca foi a mecanização do homem; alegando que a noção do seu trabalho, assim como em Karl Popper, estava estritamente norteadas por um programa de pesquisa metafísica em que é de inteira responsabilidade do filósofo descobrir a mesma e deixá-la exposta a crítica. A saber, em um artigo do Metanexus Institute de tradução livre: *A cibernética é um anti-humanismo: tecnologias avançadas e a rebelião contra a condição humana*, Dupuy deixa claro que:

O que tentei mostrar é que a cibernética, longe de ser a apoteose do humanismo cartesiano, como supunha Heidegger, na verdade representou um momento crucial em sua desmistificação e, na verdade, em sua desconstrução. Para tomar emprestado um termo que tem sido aplicado ao movimento estruturalista nas ciências humanas, a cibernética constituiu um passo decisivo no surgimento do *anti-humanismo*. Considere, por exemplo, a maneira como a cibernética concebia a relação entre homem e máquina. Os filósofos da consciência não foram os únicos a serem apanhados na armadilha criada por uma pergunta como “Será que um dia será possível projetar uma máquina que pensa?” A resposta do cibernético, mais no espírito de Molière, foi: “Madame, você se orgulha tanto de pensar. E, no entanto, você é apenas uma máquina!” O objetivo da ciência cognitiva sempre foi - e ainda é hoje - a mecanização da mente, não a humanização da máquina. (DUPUY, 2011, p. 01).

Portanto, a origem das ciências cognitivas citada aqui é pensada para Dupuy a partir da cibernética apenas como modo de salvaguardar o homem da tecnociência, e não compartilhando com ela aquele fundo que neste trabalho estamos chamando de devir-máquina

e as possibilidades de submissão do homem a máquina ou de uma efetivação do homem-máquina/máquina-homem.

Assim, será que o esforço de Dupuy no esclarecimento da divisão entre cibernética e ciência cognitiva atravessa uma metafísica ontológica consciente sobre o entendimento humano? Para o cientista-filósofo francês o entendimento sobre o homem desejado nas ciências cognitivas emerge da necessidade de um paradigma onde várias ciências em contribuição conjunta atinjam um parecer sobre a subjetividade deste – mesmo que, estranhamente, essa subjetividade soasse analítica, negasse a psicanálise alegando “psicologismos” e tivesse como ponto de partida uma objetividade estritamente autômata do seu meio científico: as engenharias da escola politécnica francesa, os estudos tecnocientíficos do *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) e do núcleo de filosofia da ciência analítica da Stanford University.

Ciências cognitivas e cibernética: objetivar a homem-máquina ou a máquina-homem?

Na obra *Nas origens das ciências cognitivas* (1985), Dupuy galga o que hoje constitui um dos eixos da discussão entre algumas ciências interessadas na problemática do homem, da cognição, da subjetividade (mesmo que um tanto quanto objetivada, como dito) e do desenvolvimento da tecnociência a partir das Conferências Macy.³

Por “ciências cognitivas” entende-se uma gama de conhecimentos com possibilidade de interdisciplinaridade com foco dupuyano para a filosofia da mente (objeto fundante de sua compreensão) em consonância com a neurociência, a psicologia cognitivista e a linguística; com o intuito de corroborar teses sobre o homem afastando as condições de efetivação da máquina-homem. Assim, para ele, é alvo único de inspiração das ciências cognitivas um *download* mecânico que potencialize a mente humana e não uma atualização humanóide que potencialize a máquina, levando-a ao status de homem.

³ “Terminada a guerra, a Fundação Macy retomou a sugestão que lhe fora feita por McCulloch em 1942 e encarregou este de montar um ciclo de conferências sobre as ideias nascentes, que ainda não haviam recebido seu nome de batismo. Segundo os princípios da fundação, tratava-se de reunir em intervalos regulares (em geral, a cada seis meses) um pequeno grupo de cerca de vinte pesquisadores, membros oficiais do ciclo em questão, os quais podiam acrescentar até cinco convidados. [...] Em 1947, foi organizada a Terceira Conferência Macy, com o mesmo título que a segunda [Time, Communication, and Nervous System]. Foi esse, também, o ano em que Wiener forjou a palavra “Cibernética” para dar uma unidade ao movimento de ideias. Ver, DUPUY, Jean-Pierre. *Nas origens das ciências cognitivas*. Tradução de Roberto Leal Ferreira Manha. Editora Unesp, 1996. pp. 86-87, grifo nosso.

Portanto, é dentro dessa perspectiva que em 1985 Dupuy refaz o caminho das origens das ciências cognitivas e, além de tecer críticas à cibernética no que tange a um possível pós-humano máquina, ele alega ser a filosofia da mente fruto de uma ramificação seletiva da filosofia analítica, da filosofia da ciência e do conceito da linguagem da fenomenologia. Negando a importância da produção psicanalítica-filosófica do pós-estruturalismo, ao almejar uma ciência cognitiva, Dupuy evita o que segundo ele eram considerados “psicologismos”, ou como ele mesmo afirmava:

A identidade do que se dá como ciência da mente permanece profundamente filosófica. Essa ciência que fala em nome das ciências e das técnicas que compõem a área, mais uma vez, principalmente as neurociências, a inteligência artificial, a chamada psicologia cognitivista e a linguística, e as quais ela oferece esse suplemento da alma (ou do espírito) que as reúne umas às outras, é na realidade uma filosofia. É uma filosofia que se introduz no interior do Cavalo de Troia das Ciências e das técnicas para investir o domínio da mente e dele expulsar os intrusos que ainda ocupavam o lugar: outras filosofias – principalmente as filosofias da consciência, a fenomenologia, o existencialismo –; outras psicologias: como o behaviorismo e a psicanálise –; outras ciências – singularmente as ciências sociais e humanas do tipo estruturalista. (DUPUY, 1996, p. 114)

Deste modo, as conexões entre as diversas ciências nas Conferências Macy tornam-se parte da filosofia de Dupuy quanto ao entendimento do homem, mente, autômatos, dentre outros interesses tecnocientíficos. Todos em direção a uma filosofia da ciência que em nada poderia fortalecer o entendimento sobre a subjetividade e que, por mais que negue a objetificação da cibernética – e sua ameaça ao que Dupuy chama de “condição humana” pensada através de uma pesquisa preocupada com uma metafísica ontológica – retorna e retoma o axioma do sujeito cartesiano da cognição com o intuito de proteção daquela velha “*res mecânica*” moderna.

Ademais, ao promover máquinas inteligentes, ou de potencial cognitivo correlato ao humano, as discussões das Conferências cognitivas pairavam entre organismo (cérebro e mente) versus máquina (máquinas lógicas), como a máquina de Alan Turing, ou a máquina de redes neurais de Warren McCulloch e Walter Pitts. Para Dupuy a assimilação das máquinas lógicas a mente humana, aparecia apenas nas propostas destes primeiros cibernéticos com propulsores das redes neurais e que não possuíam a proposta de objetivação tecnocientífica do homem. A saber, para Dupuy, “não é a máquina que os primeiros cibernéticos dotam de humanidade — é o humano que, deliberadamente, eles assimilam a máquina”.⁴ Havendo assim, apenas nos primeiros cibernéticos um modelo de maximização que comportará um homem agora potencializado pela máquina.

⁴ DUPUY, Jean-Pierre. *Nas origens das ciências cognitivas*. Tradução de Roberto Leal Ferreira Manha. Editora Unesp, 1996. p. 52.

Nesse sentido e na defesa de Dupuy, resguardando o movimento das ciências cognitivas, todo o movimento da cibernética posterior e imediato ao primeiro tangeria o ideal de destruição do sujeito e a criação do que ele chama de anti-humanismo. Operando uma desconstrução e desmistificação do homem perante a máquina, a cibernética é a possibilidade da “ascensão do anti-humanismo” para o qual, segundo Dupuy, deve-se ser não só posto em vigilância, mas também ser pensado e negado mediante a defesa do humanismo; salvaguardando este humanismo dos abusos das evoluções da ciência e da técnica, como afirmava:

Começarei com uma pergunta clássica: pode a ideia que temos da pessoa humana, ou seja, de nós mesmos, sobreviver à marcha das descobertas científicas? É um lugar-comum que de Copérnico à biologia molecular, e de Marx a Freud ao longo do caminho, tivemos que abandonar constantemente nossa visão orgulhosa de nós mesmos como ocupando um lugar especial no universo e admitir que estamos à mercê de determinismos que deixam pouco espaço para o que estamos acostumados a considerar nossa liberdade e nossa razão. Não está a ciência cognitiva agora no processo de completar este processo de desilusão e desmistificação, mostrando-nos que apenas onde acreditamos sentir o funcionamento de uma mente, há apenas o disparo de redes neurais, não é diferente, em princípio, de um circuito elétrico comum? A tarefa à qual me juntei a muitos outros, diante de interpretações redutoras de avanços científicos desse tipo, foi defender os valores próprios da pessoa humana, ou, para ser mais direto, defender o humanismo contra os excessos da ciência e tecnologia. (DUPUY, 2011, p. 01)

Dito isto, observa-se neste artigo de 2011 uma filosofia dupuyana muito mais arraigada no seio de uma crítica e da necessidade de uma urgente separação entre o surgimento das ciências cognitivas e a cibernética do que uma aceitação do meio em que havia despontado o interesse não só pelo homem-máquina e seus processos neuronais, porém, também, o interesse na humanização neural e linguística da máquina. Assim, apesar de concluir que almeja um entendimento da subjetivação da mente sem sujeito (ironicamente um órgão sem corpo?) é no vão de uma filosofia da cognição (aparentemente despreocupada com o sujeito da subjetividade sobre o qual se debruçava a psicanálise) e contribuições específicas de ciências apenas satisfatórias, que estranhamente Dupuy constroi uma perspectiva da mente no centro de um debate muito mais tecnocientífico (o qual temia) que filosófico. Tecnociência que para Dupuy é a personificação da submissão do homem à máquina: “Quanto à ciência e tecnologia, ou melhor, ‘tecnociência’ (expressão que pretende significar que a ciência está subordinada à ambição prática de dominar o mundo por meio da tecnologia).”⁵

⁵ Ver, DUPUY, Jean-Pierre. *H-: Cybernetics Is An Antihumanism: Advanced Technologies and the Rebellion Against the Human Condition*. Disponível em: <<https://metanexus.net/h-cybernetics-antihumanism-advanced-technologies-and-rebellion-against-human-condition/>>. Acesso em: 13/10/2020. p. 01.

O devir-máquina: o homem-máquina é a máquina-homem!

Slavoj Žižek, distante de uma filosofia da ciência e arraigado dentro do projeto filosófico-psicanalítico – o qual Jean-Pierre Dupuy chamara, talvez erroneamente, de “psicologismo”, por estar debruçado na psicologia cognitivista de responsabilidade epistemológica quanto a subjetividade nula – na obra *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*, desenvolve no capítulo “Devir-máquina” uma breve e extraordinária resolução, ao seu molde, da longa querela em torno do tema: homem-máquina e máquina-homem.

De fato, Žižek mesmo enquanto filósofo exímio do contemporâneo, não tem como cerne do seu pensamento filosófico a questão da pós-humanidade nos devires-máquinas; e apesar de multifacetado e atravessando inúmeros temas atualíssimos o ponto central de sua filosofia não intercepta diretamente o tema. Mesmo assim, é a partir de um breve capítulo do seu livro *Órgãos sem corpos*, que antes de pensarmos neste trabalho sobre a constituição ou inferências da tecnociência, devemos nos apoiar quanto ao fato que o núcleo de todo esse debate é o conceito de homem contemporâneo e como este se efetiva. E neste tema e de modo assertivo Žižek não só é apto, como construiu um arcabouço filosófico desde o seu pensamento sobre o sujeito moderno.

Desse modo, apto ao debate sujeito moderno/homem contemporâneo, como Žižek trata a querela devir-máquina para este homem atualíssimo? De modo geral, podemos dizer que para o filósofo esloveno o homem-máquina é, sem nenhum alarde, o projeto positivo de uma máquina-homem. Apesar de alegar aquele campo de debate eterno no contemporâneo: homem *versus* máquina e máquina *versus* homem, ser um tema exaustivo e improvável de resolução apaziguada, é pelo caminho do otimismo subjetivo e objetivo do homem que o filósofo chega a essa conclusão. Žižek acredita na função fundamental da valoração da máquina assimilada ao homem, inclusive na construção de uma nova subjetividade, a qual diferente de Dupuy, Žižek está não só familiarizado, como possui notoriedade por suas investigações psicanalítico-filosóficas.

De fato, de Dupuy e seu ciclo politécnico de filosofia da ciência, MIT e análíticas, a Žižek, como dito, prontamente contemporâneo e acima de tudo psicanalítico-lacaniano, temos diferenças consideráveis no que concerne ao tema devir-máquina. E não podemos só falar aqui em temporalidade de escrita e meio epistemológico científico ou filosófico diverso o qual cada um faz parte; mas à disposição do entendimento sobre o homem descentrado contemporâneo, visto em uma corda bamba entre um autômato da modernidade (dupuyano) e

o homem fluxo contínuo, aberto, acessível a psico-análises, humanidades e propriamente contemporâneo (zizekeano).

Em Žižek, com referência inicial ao capítulo “devir-máquina”, há uma distinção necessária entre o que Gilles Deleuze chama de “máquina desejante” e a produção lúdica da tecnociência – ironicamente aterrorizante. Ele atenta ao fato de que nos relacionamos com o nosso corpo assim como as máquinas se relacionam com seus aparatos. Constituímo-nos como “máquinas desejantes” que tangem os devires-máquinas, e não como um devir-máquina cibernético no horizonte de uma pós-humanidade.

O esquizo deleuziano identifica-se alegremente com essa máquina infinitamente complexa que é o nosso corpo: ele vivencia essa máquina impessoal como afirmação máxima de si mesmo, regozijando-se em seu titular constante. Como enfatiza Deleuze, o que obteremos aqui não é uma relação de metáfora (o velho e maçante tema das “máquinas substituindo o homem”), e sim de metamorfose, o “devir-máquina” de um homem. (ŽIŽEK, 2008, p. 35)

A saber, o devir-máquina é, em si e, por si, um projeto de adaptação necessariamente humana e realizável para o próprio homem. Uma metamorfose advinda da revolução da tecnociência realizando-se concomitantemente com o homem na linha tênue deste enquanto “máquina desejante” que é; e não em uma pós-produção ficcional científica medonha que o subjuga a partir de uma máquina exterior a ele.

O espectro da velha “forma” e/ou “substância” humana se desdobra no cyborgue – que não precisa ser alcançado como um projeto robótico (Robocop) – , mas apenas como nós, humanos, fusionados a aparatos cognitivos tecnológicos. Logo, este devir-máquina zizekeano não representa aquele requerido pelo projeto da robótica, da cibernética, ou os possíveis humanos autômatos modernos da neurociência e afins. Antes sim, este é a possibilidade do homem poroso, aberto; o homem que pode e deve incorporar às máquinas externas a ele como projeto de maximização do que é.

O problema não é como reduzir a mente pela linguagem dos processos neuronais “materiais” (substituir a linguagem da mente a processos neuronais “materiais” (substituir a linguagem da mente pela linguagem dos processos cerebrais e traduzir a primeira em termos da segunda), mas, sobretudo, compreender como a mente pode surgir somente ao estar incrustada na rede de relações sociais e suplementos materiais. Em outras palavras, o verdadeiro problema não é: Como, caso possível, as máquinas poderiam imitar a mente humana? mas: “Como a própria identidade da mente humana depende de suplementos mecânicos externos? Como ela incorpora as máquinas?” (ŽIŽEK, 2008, p. 35)

Deste modo, a exteriorização dos processos cognitivos em objetos como máquinas inteligentes/computadores em Žižek é visto, ao que parece, de modo otimista, necessário e por que não dizer libertador. Segundo ele, deveríamos nos perguntar como essa objetificação

mental nos levaria a um ideal de humanos “puros”. Uma vez que a objetificação/exteriorização cognitiva a partir de incorporação da máquina nos traria o esvaziamento e ao surgimento da subjetividade sem substância:

Ao invés de lamentar o quanto a exteriorização de nossas capacidades mentais em instrumentos “objetivos” (da escrita em papel à dependência do computador) nos priva do nosso potencial, deveríamos, portanto, enfocar a dimensão libertadora dessa exteriorização: quanto mais nossas capacidades são transferidas para máquinas externas, mais surgimos como sujeitos “puros”, já que o esvaziamento equivale ao surgimento da subjetividade sem substância. Apenas quando formos capazes de depender de “máquinas pensantes” seremos confrontados com o vazio da subjetividade. (ŽIŽEK, 2008, p. 35)

Assim, a posição extraordinária sobre o devir-máquina a partir da leitura pós-deleuzeana em *Órgãos sem corpos* de Žižek é a possibilidade da otimização do homem já realizada na esfera do “sempre-já”; enquanto o contemporâneo produz debates sobre o tema como se fôssemos em algum momento oprimidos e engolidos por máquinas.

Ainda no livro, ele lembra o caso de Kevin Warwick que, em 2002, se tornou oficialmente o primeiro homem cibernético em um hospital de Oxford, com todo o seu aparato natural de sistema neurológico interconectado a hardware externos (rede de computadores). “Ele é o primeiro homem a quem dados serão submetidos diretamente, sem passar pelos cinco sentidos. Isso é o futuro: a combinação da mente humana com o computador (ao invés da substituição do primeiro sobre o segundo)”⁶. Um segundo caso dessa adaptação homem-*tékhnē-logos* é o caso da interação entre, antropotécnica, ciborgue, neurociência, cibernética, no americano Chris Dancy (*mindful cyborg*). Dancy é avaliado como o homem mais *hiperconectado* do mundo. Em uma realidade entre humano e ciborgue, as reações vitais do seu corpo são digitalizadas, transformando-se em dados de regulamentação via máquina. Segundo o próprio Dancy: “Sou um ciborgue consciente porque uso a tecnologia a meu favor”⁷.

Nos casos citados, tanto em Kevin Warwick como em Chris Dancy, nota-se que apesar da experiência adotiva da máquina integrada a mente parecer uma relação hóspede e

⁶ ŽIŽEK, Slavoj. *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*. Tradução: Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Editora: Cia. De Freud, 2008. p. 37.

⁷ Chris Dancy auto declara-se *mindful cyborg* e é considerado o homem mais *hiperconectado* do mundo. Ele “parece viver mais como ciborgue do que como humano. Todos seus movimentos, temperatura corporal, pressão sanguínea, oxigênio e peso estão digitalizados. Ele também monitora a qualidade do ar que respira, volume de sua voz, alimentos que ingere, temperatura ambiente, umidade, luz, som e tudo o que assiste na televisão, entre outras coisas.” “Sou um ciborgue consciente porque uso a tecnologia a meu favor”, contou o americano, por telefone, à BBC Mundo, serviço em espanhol da BBC.” Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/curiosidades-39696585>. Acesso em 15/10/2020.

hospedeiro ela se efetiva, para Žižek, em outra ordem já presente no que ele pontua como “a ordem desde o começo e simbólico”:

O que devemos ter em mente aqui é o fato crucial de essa sinistra experiência de integrar a mente humana diretamente a uma máquina não ser a visão de um futuro ou algo novo, mas um *insight* de algo que está sempre-já ocorrendo, que estava aqui desde o começo já que é consubstancial à ordem simbólica. O que muda é o fato de, ao sermos confrontado com a materialização direta da máquina, sua integração direta na rede neuronal, não podemos mais manter a ilusão da autonomia de uma pessoa.” (ŽIŽEK, 2008, p. 35)

A “ilusão da autonomia” é citada de modo breve por Žižek como algo que deve estar por dentro do debate ético; no entanto, na perspectiva zizekeana, estaríamos apenas diante de um choque no que se refere a autocontrole de nossa vitalidade humana em sentido de autorrealização, tal como ele afirma no exemplo do paciente que é submetido a diálise:

O fato de pacientes que necessitam de diálise, em um primeiro momento, experienciarem um sentimento de impotência devastador é bastante conhecido: é difícil aceitar o fato de que minha própria sobrevivência depende do aparelho mecânico que vejo ali na minha frente. Apesar disso, o que foi dito se aplica a todos nós. Colocando de forma um pouco exagerada: todos nós precisamos de um aparato simbólico-mental de diálise. (ŽIŽEK, 2008, p. 35)

Esse aparato-máquina, cognitivo-simbólico, acaba por perpassar o Corpo sem Órgãos de Deleuze onde sua organização se dá por engrenagem perfeita entre as partes e se realizam em fluxos de modo funcional e ordenado. Em Žižek, órgãos sem corpos incorporados as máquinas externas devem estar ao alcance de uma sociedade a partir de “suplementos mecânicos artificiais que objetivam a inteligência”⁸, criando o que ele chama de “Mentes de Sociedade” e não uma “Sociedade de Mentes” – contra o que afirmava o filósofo Daniel Dennett. Essa fusão é um pressuposto fundamental para o que o filósofo esloveno entende como pontecialização de uma só máquina (homem-máquina), todavia constituída de partes.

Portanto, em Žižek o devir-máquina é sobre objetivar a inteligência numa combinação da mente humana com o computador/máquina e ainda assim pensar em modos de subjetivação “puros”, e não sobre a dominação deliberada da máquina em detrimento do homem e da exterminação ou ascensão de um anti-humanismo, como pensara Dupuy.

⁸ ŽIŽEK, Slavoj. *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*. Tradução: Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Editora: Cia. De Freud, 2008. p. 39.

Considerações finais

O cenário contemporâneo verte uma gama de possibilidades sobre o conceito de sujeito moderno/homem descentrado e a questão/condição humana e suas efetivações no cenário devir-máquina. No cerne desse sujeito, as ciências cognitivas, a psicanálise, os vieses da subjetificação e os abismos desconhecidos da objetificação da inteligência humana levam filosofia, psicanálise, técnica e ciência a vias diversas de realização e análises desse sujeito/homem descentrado. Em Jean-Pierre Dupuy, ainda de modo mecânico, em nome das filosofias das ciências, cognitivas e linguísticas; o mesmo sujeito “*res mecânico*” cartesiano da modernidade é reconfigurado em um espectro da velha guarda: o sujeito autômato. Em Slavoj Žižek as inferências das filosofias continentais e da psicanálise traçam um perfil deste homem atual de modo não só mais assertivo, mas que necessariamente não o fecha, não o deixa posto e realizado como outrora.

Mediante a querela do homem, emerge outro debate fecundo, o da tecnociência. Uma realidade híbrida e quimérica que ressoa em uma polarização de pontos de vista: seríamos o homem-máquina? Seremos ou já estamos no fim do ideal de homem no limiar do pós-humano (máquina-homem)? Em Žižek encontramos a possibilidade de uma fusão integrativa e digna no sentido de uma “maquinização” potencializadora; um acontecimento junto à “máquina desejante” deleuziana. Um protótipo que perpassa à análise no campo da subjetividade e objetiva os processos neuronais em uma versão que não exclui, nem se aterroriza; antes sim, pensa de modo psicanalítico-filosófico o que é o homem e que, o homem-máquina por fim – também nos vieses dos fluxos contínuos entre subjetividade e objetividade – pode ser, em si, uma máquina-homem.

Referências bibliográficas

BADIOU, A.; ŽIŽEK, S. *Philosophy in the Present*. Malden: Polity Press. 2013.

BLASCO, Lúcia. “Como é a vida do ‘ciborgue’ americano Chris Dancy, o homem mais conectado do mundo”. *BBC Mundo*, serviço em espanhol da BBC, abril. 2017”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/curiosidades-39696585>. Acessado em: 15 nov. 2020.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad. de L. B. L. Orlandi,. São Paulo: Editora 34. 2001.

DUPUY, Jean-Pierre. *Nas origens das ciências cognitivas*. Tradução de Roberto Leal Ferreira Manha. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

DUPUY, Jean-Pierre. *H-: Cybernetics Is An Antihumanism: Advanced Technologies and the Rebellion Against the Human Condition*. Disponível em: <<https://metanexus.net/h-cybernetics-antihumanism-advanced-technologies-and-rebellion-against-human-condition/>>. Acessado em: 12 nov. 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*. Tradução de Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Editora: Cia. de Freud, 2008.

Justiça, direito e política

VIOLÊNCIA, DESTINO E CULPA

Walter Benjamin e a crítica do direito

Caio Graco Queiroz Maia¹

Resumo: Entre 1916 e 1922, em ao menos três textos (“Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, “Destino e caráter”, “Para uma crítica da violência”), o jovem Benjamin trata ou aborda a temática do direito. Nestes escritos, o filósofo elabora o que podemos chamar de uma *crítica do direito*, cujo objetivo está em direcionar o olhar para sua origem metafísica e suas formas de manifestação na modernidade. Para Benjamin, o direito manifesta-se, e somente se manifesta, de forma violenta, tanto em sua fundação quanto em sua conservação. Mais que isso, a violência da qual depende o direito é uma violência de ordem mítica, na medida em que se atrela à ideia de culpa, permitindo que, sob seu jugo, se encontre não a possibilidade de felicidade, mas de infelicidade como expiação e sacrifício exigidos para o apaziguamento das forças provocadas com a lei infringida, como cumprimento do terrível destino inscrito na sentença proferida. Nosso objetivo é reconstituir tal crítica a partir desses seus elementos fundamentais, tais como se apresentam nos textos supracitados.

Palavras-chave: Walter Benjamin; Violência; Direito; Mítico; Divino.

Abstract: Between 1916 and 1922, in at least three texts (“On Language as Such and on the Language of Man”, “Fate and Character”, “Critique of Violence”), the young Benjamin addresses the subject of law. In these writings, the philosopher elaborates what we can denominate *critique of law*, whose aim is to guide the regard towards its metaphysical origin and its forms of manifestations in modernity. For Benjamin, law manifests itself only in a violent way, both in this foundation and its conservation. More than that, the violence on which law depends is mythical violence, insofar as it is linked to the idea of guilt, allowing that, under its subjection, there is not the possibility of happiness, but of unhappiness as atonement and sacrifice required to appease the forces provoked by the broken law, as fulfillment of the terrible fate inscribed in the given judgement. Our objective is to reconstruct this criticism based on its fundamental elements, as presented in the aforementioned texts.

Keywords: Walter Benjamin; Violence; Law; Mythical; Divine

Introdução

Nossa intenção, neste texto, é que circundemos alguns dos momentos mais importantes entre aqueles que Walter Benjamin dedica ao tema do *direito*. Esses momentos são encontrados, principalmente, em três textos de Benjamin, escritos entre 1916 e 1921. São

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail para contato: caiogracoqueiroz@hotmail.com

eles “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, “Destino e caráter” e “Para a crítica da violência”. Contudo, é somente no texto “Para a crítica da violência” que tal tema é desenvolvido em grande extensão, possuindo os demais textos apenas passagens e fragmentos. Sendo assim, e devido a limitação de tempo e ao caráter mais geral e mais abrangente que quero manter, proponho que o enfoque seja dado ao texto em questão, que acredito ser mais importante neste aspecto. Quanto aos demais, guardaremos para algum tipo de intervenção esclarecedora que eles possam nos dar.

Estando isso claro, eu chamo a atenção para os anos de escrita dos textos que queremos tratar. Eles foram escritos na segunda metade dos anos dez do século XX, e, portanto, encontram-se cronologicamente próximos do fim primeira guerra, e, mais importante para a gente, da *revolução alemã de 1918-19*. As reverberações dos acontecimentos desse último evento podem ser sentidas principalmente no texto “Para a crítica da violência”, no que pese a leitura benjaminiana de uma revolução impedida e substituída por uma mudança política de caráter reformista, em que a ordem jurídica e, portanto, o direito, continuava a representar a mesma estrutura de poder.

Para começar, devemos ter em conta que a crítica de Walter Benjamin da violência não deve ser entendida como dotada de um objetivo anti-violento, pacifista. A crítica, na filosofia benjaminiana, apresenta-se como uma investigação capaz de estabelecer limites, delimitações, critérios. Neste caso, limites e critérios para o exercício da violência. Por isso, um primeiro passo no texto do filósofo é o estabelecimento da aproximação entre o pensar a violência e o pensar o direito, na medida em que este último, o direito, regula, em uma ordenação político-jurídica estabelecida, o campo das relações éticas que pode ou não ser interferido por aquela primeira, a violência. Mas também porque o direito faz uso da violência como forma de controle e enquadramento às leis, enquanto, por outro lado, reprime a violência como forma de assegurar o cumprimento da justiça. Com o estabelecimento dessas aproximações, algumas perguntas centrais deste texto já se tornam possíveis de expressão. O que significa, para o direito, sua proximidade com a violência? É possível falar de um direito sem violência? É possível a existência de uma violência distante do direito? A partir de agora, em dois momentos bem marcados, primeiro, tentarei mostrar por que, para Benjamin, a aproximação entre direito e violência é problemática, e, segundo, responderei se, para ele, é possível uma violência fora do alcance do direito.

Violência como meio

Começando com o problema da relação entre direito e violência, é preciso ter em conta, assevera o filósofo, que, do ponto de vista do direito, a violência jamais é pensada como um fim, mas somente como um meio. Sendo os fins do direito a execução da justiça em relação a qual seu ordenamento estaria em pleno acordo, a violência é aplicada somente diante da possibilidade de que tais fins sejam alcançados. Para o filósofo, seria inadequado, porém, que, a partir dessa consideração, a violência fosse classificada entre aquela para fins justos e aquela para fins injustos. Com isso se perderia a distinção fundamental entre direito natural e direito positivo, assim como o traço de reconhecimento histórico que avaliza os direitos positivados nascentes, que os sancionam e os incluem na ordem jurídica estabelecida. Dessa forma, continua Benjamin, uma melhor classificação para a violência, do ponto de vista do direito, é a que separa a violência para fins naturais e a violência para fins de direito. Ou, entre a violência cujo fim não é reconhecido pelo direito (fim natural) e a que cujo fim é reconhecido e acolhido pelo direito (fim de direito). Com essa divisão, o que interessa para o filósofo é apontar a colisão que daí decorre. A colisão dos fins de direito com os fins naturais. Pois é próprio do direito cercear aqueles fins que não reconhece, os fins naturais, de forma que todo indivíduo deve ser privado da violência capaz de alcançar tal fim. O que se mostra aqui é que o direito exige pra si o monopólio da violência, e quem quer que empregue violência fora do ordenamento do direito é tomado como criminoso.

esta ordenação jurídica empenha-se em erigir, em todos os domínios em que os fins dos indivíduos só podem ser adequadamente alcançados por meio da violência, fins de direito que apenas o poder jurídico pode desse modo realizar. [...] Pode-se formular como máxima geral da legislação europeia atual o seguinte: todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência. [...] A partir dessa máxima segue-se que o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação do direito. (BENJAMIN, 2013a, 126-127)

Reparemos nesta última parte. Encontramos aqui que a estratégia do direito de esvaziar a violência fora de seu domínio é resultado da ameaça que a existência de tal violência representa em relação ao próprio direito. Não em relação à justiça, continuaria Benjamin, já que fins naturais, não reconhecidos pelo direito, poderiam ser fins justos. Mas em relação ao direito mesmo, a si próprio. Daí que, ainda do ponto de vista do direito, para qual a violência é somente *meio* para o estabelecimento de fins, aquela violência para fins não reconhecidos, ou seja, aquela violência que ameaça a ordem vigente não é senão uma violência que quer reconhecimento para o fim ensejado, que quer estabelecer um direito. Se

segue, daí, uma outra classificação para a violência no âmbito do direito. A violência para fins de direito é uma violência que conserva o direito. A violência para fins naturais, fins sem reconhecimento histórico, é uma violência que funda um direito.

Essa ideia de violência que funda um direito é central, como veremos adiante. Para Benjamin, porém, a expressão dessa violência fundadora tem três casos que merecem alusão, ainda que rapidamente. Dois deles são os casos do direito de greve e do direito de guerra. Em ambos, tem-se em frente um direito que permite e regula a mesma violência que é capaz de destruí-lo. Não por outro motivo que, ao final das guerras, um acordo de paz é sempre celebrado, na medida em que se torna símbolo do novo direito fundado. No caso das greves, é falso, continua o filósofo, as tomarmos como não-violentas. Pois é próprio das greves a prática da chantagem. E sua violência é de fato tão ameaçadora para o direito que, em caso de greve generalizada, é pelo emprego da violência que a ordem jurídica buscará a estabilização. O terceiro e último caso é a existência da polícia. Se, em primeiro momento, ela parece representar aquele tipo de violência que busca a conservação do direito, o filósofo não deixa de observar que seu poder de formular decretos e ordenamentos parciais, assim como sua eterna vigilância e admoestação para com os indivíduos não-incriminados, dá a ela também um caráter de fundadora de direito. A ambiguidade aqui não é acidental, como veremos adiante. E, contudo, o direito a absorve de maneira tão imprescindível que, em casos em que o ordenamento jurídico não é capaz de julgar a questão, ela é chamada a intervir (pensemos no conflito entre direito de livre manifestação, que tem como um de seus aparatos os bloqueios de acessos, e a liberdade de ir e vir, por exemplo).

A questão aqui, portanto, é a seguinte: em relação à ordem jurídica estabelecida, afirma Benjamin, àquela ordem jurídica contra qual alguém ou um movimento político poderia empregar violência como *meio* para determinado fim, a violência não é, senão, uma violência fundadora de direito. E isso responde nossa pergunta acerca da relação íntima entre violência e direito. Enquanto *meio* para alcance de certo fim, a violência é sempre acompanhada de determinado direito, seja para conservá-lo, seja para fundá-lo.

O direito e o mítico

Tendo em conta a ordem estabelecida do direito, o ordenamento jurídico em voga, a violência não reconhecida, isto é, a violência para fins naturais, aparece como uma ameaça. Tendo em conta o direito positivo, em sentido amplo, ela não é senão uma possibilidade de

nova instauração. Pois a base do direito reside na afirmação de ele “reconhecer e fomentar o interesse da humanidade na pessoa de cada indivíduo” (BENJAMIN, 2013a, p. 133), ao qual ele responderá com uma ordem única, um destino único, que ele funda e mantém. A ameaça, que se põe contra essa ordem, é respondida pelo direito com a manutenção dessa ordem, seja em um novo direito fundado, seja na conservação do direito vigente. Em outras palavras, a violência que ameaça romper com o direito vigente pertence senão à ordem do direito. Não por outro motivo a ela corresponde a violência que ameaça, de dentro, julgar e incriminar quem tente tal rompimento. A violência do direito, afirma Benjamin, é toda violência que ameaça:

Assim como esta ordem, que o direito, com razão, pretende conservar, não deve ser poupada de crítica, assim também qualquer contestação dessa ordem revela-se impotente quando feita apenas em nome de uma “liberdade” sem forma, sem ser capaz de designar uma ordem superior de liberdade. E será totalmente impotente, se, ao invés de se voltar contra a ordenação de direito por inteiro, atacar apenas leis ou práticas de direito isoladas, que o direito protegerá então com seu poder [*Macht*], o qual reside no fato de que só existe um único destino e que justamente aquilo que existe, e em particular aquilo que ameaça, pertence inexoravelmente à sua ordem. Pois a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça. (BENJAMIN, 2013a, p. 133)

Com essa passagem chegamos a um ponto importante para entendermos as investigações de Walter Benjamin sobre a relação entre violência e direito, e finalmente o porquê de ele considerar um problema o fato de que toda violência tomada com *meio* desemboque em um direito. A resposta reside na consideração de que a ordem do direito é familiar à *ordem do destino*, e que, portanto, direito e destino adquirem proximidade.

Talvez valha a pena, para esta compreensão, voltarmos cronologicamente ao texto “Destino e caráter”, em que Benjamin realça um primeiro aspecto dessa proximidade. Ela advém do fato de que, tanto para o destino quanto para o direito, ao conceito de culpa, no âmbito moral, não corresponde igualmente o conceito de inocência. Para o destino, assim como para o direito, a inocência aparece somente como possibilidade culpa, tentação de endividamento. Em outras palavras, se, à culpa, o destino, assim como direito, responde com garantias de infelicidade (com penas), à inocência nenhum deles responde com garantias de felicidade. A felicidade não entra nessa conta, nem para o destino, nem para o direito. Pelo contrário, felicidade, no âmbito do destino, consiste justamente na saída de seu jugo.

Na clássica formulação grega da ideia de destino, a felicidade que cabe a um homem não é compreendida, de modo algum, como a confirmação de sua vida inocente, mas como tentação do mais pesado endividamento, da *hybris*. No destino, com efeito, não ocorre nenhuma relação com a inocência. Existe no destino — essa questão vai mais fundo — uma relação com a felicidade? Será a felicidade, assim como sem dúvida o é a infelicidade, uma categoria constitutiva do destino? A felicidade é,

muito mais, o que liberta aquele que é feliz das cadeias do destino e da rede do seu próprio destino. [...] Cabe então procurar um outro domínio, no qual única e tão somente a infelicidade e a culpa são válidas; uma balança, na qual bem-aventurança e inocência se encontram demasiado leves e se elevam no ar. Essa balança é a do direito. (BENJAMIN, 2013b, p. 93)

Para as considerações benjaminianas acerca da violência e do direito, porém, é ainda mais fundamental outra aproximação entre este último e o âmbito do destino. Trata-se do caráter *ambíguo*, e da sempre presente *indecidibilidade* que são próprios a ambos. Tal indecidibilidade, dentro do direito, deve ser pensado a partir do rompimento da ligação aparentemente sustentada entre meios justos e fins justos. Pois o que está oculto, em geral, no pensar o direito, é que, em nenhum momento, a razão entra neste campo de forma a *decidir* sobre tais questões. Em outras palavras, não é a razão que decide sobre a justiça dos fins e a justificação dos meios. Enquanto os fins justos não podem advir, em último caso, senão de um apelo a Deus (isto é, quem poderia presentear os homens com fins justos e válidos universalmente, para qualquer situação), os meios justificados assim o são somente pela violência fundadora que obrigou seu reconhecimento. A consequência fundamental dessa ruptura, isto é, da ruptura entre os meios violentos que fundam o direito e os fins justos de origem divina, é que a violência do direito pode ser vista à semelhança da violência mítica. Pois é nesse lugar, no lugar do mito (e, portanto, no lugar onde impera o destino sobre os homens), que a violência não encontra nenhum fim, e que a razão é impedida de falar. Nos mitos gregos antigos, se uma mulher ou homem desafia o seu destino, a violência dos deuses se volta contra eles não em função de fim qualquer, mas para a manifestação do poder dos próprios deuses, contra qual é inútil lutar. E não seria o mesmo o que ocorre no direito? Para Benjamin, se a violência que funda um direito busca um fim, tal fim não é senão o direito instaurado, e o ideal de justiça que tal direito afirma representar. Em nenhum momento, porém, o direito instaurado abdica de tal violência. Pelo contrário, uma conexão íntima entre direito e violência permanece, e a violência torna-se, assim, a *violência instauradora de direito*, que, no ordenamento jurídico fundado, adquire o nome de poder [*Macht*]. O poder é a violência sem fim. É a violência que é pura manifestação de si no direito fundado.

a violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado como direito, mas no momento de sua instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito — num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata — porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]. A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é princípio de toda

instauração divina de fins, o poder [*Macht*] é o princípio de toda instauração mítica do direito. (BENJAMIN, 2013a, p. 148)

A possibilidade de uma violência pura

Com isso concluímos o primeiro momento desse texto. Acredito que consegui, dessa forma, mostrar porque a aproximação entre direito e violência apresenta-se como problemática para Walter Benjamin. Agora podemos adentrar um segundo momento, e finalmente tomar seu pensamento sob uma perspectiva de saída, ou melhor, sob uma perspectiva de possibilidade de uma violência fora do âmbito do direito. Em realidade, este é o caminho procurado pelo filósofo durante todo o ensaio “Para a crítica da violência”, cujo objetivo, nas palavras de Giorgio Agamben,

é garantir a possibilidade de uma violência [...] absolutamente “fora” (*ausserhalb*) e “além” (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*). Benjamin chama essa outra figura de violência “pura” (*reine Gewalt*) ou de “divina” e, na esfera humana, de “revolucionária”. [...] O caráter próprio dessa violência é que ela não põe nem conserva o direito, mas o depõe (*Entsetzung des Rechts*) e inaugura, assim, uma nova época histórica. (AGAMBEN, 2004, p. 84-85)

Uma violência pura: isto é, uma violência que estabeleça não um novo direito, mas um novo patamar de liberdade em relação à ordem mítica do destino. Aqui entra em jogo uma oposição fundamental da filosofia benjaminiana de juventude: a oposição entre religião, história e filosofia, de um lado, e mito de outro. É por isso que sua crítica, de caráter filosófico, se direciona para uma leitura histórica da violência (isto é, a partir de do campo de visão do direito positivado historicamente), mas também acrescenta elementos da tradição judaica em sua busca de resolução. Violência pura é, dessa forma, violência divina, pois o divino é opositor legítimo do mítico. É a promessa de redenção e de saída. Benjamin chama-a de violência não-sangrenta, cuja manifestação provocará a expiação de toda a culpa.

Vale apenas adentrar rapidamente a questão da relação entre direito e linguagem, tal como apresentada pelo filósofo em “Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem do homem”. Aqui a relação entre sua crítica filosófica e tradição judaica é novamente invocada. Pois, para Benjamin, a interpretação da queda da humanidade do paraíso deve ser tomada sob um ponto de vista linguístico. Ela representa, em realidade, a perda, pelo homem, da língua nomeadora, familiar à língua divina, e de poderosa concretude. A língua em que o homem nomeava a natureza e que, em contrapartida, a natureza se comunicava ao homem através do

nome recebido. Em seu lugar, o homem produz variadas línguas de caráter abstrato, que jamais conseguem se aproximar da essência daquilo que nomeiam, pois são mero meio para comunicação. Com tal perda, a natureza é condenada à total mudez, e o homem ao reino da tagarelice, cuja expressão máxima é o palavrear jurídico. (BENJAMIN, 2013c, 67-69) Distante desse palavrear, que não é outra coisa (e aqui podemos pensar na crítica de Benjamin ao parlamentarismo) que manutenção da violência estacionada no seio do direito, Benjamin, ao nosso ver, aproxima a ação violenta divina com a recuperação da palavra, e com ela, da capacidade de uma decisão justa. No chão do histórico, esta violência, a violência pura de mais alta manifestação, não é outra que a violência revolucionária.

Contudo, Benjamin não avança muito mais aqui. Ele apenas sinaliza dois pontos quanto à violência divina/revolucionária que, apesar de seu caráter problemático, não poderemos dar fechamento aqui. Em primeiro lugar, está o poder sobre a vida e morte dos homens daquela violência dita pura. Nesse sentido, o filósofo deixa claro que tal violência não parará para observar o valor da *mera vida*, em outras palavras, da vida corpórea, de seu estado singular temporal. A *mera vida* nada vale para o juízo divino, e sua comparação com a não-vida seria a mesma que entre o ainda-não-ser e o não-ser para o homem justo. Em outras palavras, a violência divina pode assumir um caráter letal e aniquilador “com respeito a bens, direito, vida e que tais, nunca de maneira absoluta com respeito à alma do vivente”, (BENJAMIN, 2013a, p. 152). Em realidade, operam neste texto dois conceitos de *vida*, e ao conceito de *mera vida*, sobre o que impera o direito, se opõe outro conceito de vida, o da alma do vivente. Com efeito, “a violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita.” (BENJAMIN, 2013a, p. 151-152) Em segundo lugar, apesar da violência pura e divina ser de caráter antagônico em relação à indecidibilidade do direito, isto é, ao impossível uso da razão para determinação de fins justos e meios justificados, Benjamin afirma que não é possível ao homem decidir acerca de sua efetivação. Isso quer dizer que tal violência não é clara ao olho humano e não pode ser reconhecida como tal. Não é possível decidir iniciá-la ou pará-la. Nem afirmar se ela ocorre ou ocorreu. É possível afirmar apenas sua possibilidade. Talvez aqui a questão está em uma inevitável tomada de tal violência, em uma espécie de sequestro da mesma, através da decisão, pelo direito². Preferimos deixar, no entanto, essa discussão para outro momento.

² Tal interpretação encontra-se fortemente em Agamben (2004), como exposto acima.

Um breve panorama da recepção do ensaio “Para a crítica da violência”: Jacques Derrida e Giorgio Agamben

No final do século XX e início do século XXI, o ensaio “Para a crítica da violência” ganhou certa notoriedade no pensamento político. Tal efeito tem como principal causa as leituras e interpretações deste ensaio por dois filósofos de grande alcance: Jacques Derrida e Giorgio Agamben.

A começar por Derrida, que dedica mais da metade de sua obra *Força de lei* à interpretação do ensaio sobre a violência, destaca-se como o principal aspecto de sua leitura uma aproximação, embora sem jamais coincidirem, entre o método crítico de Benjamin quanto ao direito e à violência e o método derridiano da desconstrução³. Para Derrida, Benjamin acertaria ao questionar a possibilidade de decisão, não só quanto à justiça (advinda da violência divina de reconhecimento impossível, ou seja, não decidível, como vimos anteriormente), mas também quanto ao direito, em que a decisão proferida esbarra em sua qualidade mítica e, portanto, ambígua, distante da univocidade da verdade, o que daria destaque a sua *indecidibilidade*, uma das palavras-chave da desconstrução. “De um lado, a decisão sem certeza decidível, do outro, a certeza indecidível, mas sem decisão.” (DERRIDA, 2018, p. 130) Na interpretação do filósofo argelino, o texto de Benjamin oscilaria entre a indecidibilidade originada da tradição grega (do mítico, do filosófico) e a tradição judaica (do religioso, do redimível), mas que, ao longo da história da filosofia, foi ocultada. De qualquer maneira, não se trataria aqui de desconstrução propriamente dita, mas sim de *Zerstörung* (destruição)⁴. Não por outro motivo, importa também para nós as reservas que Derrida, justamente pelo fato de a filosofia de Benjamin estar inserida em uma tradição outra, mantém

³ Na filosofia de Jacques Derrida, há pontos em que o texto de Benjamin resvala. Em primeiro lugar, o conceito de *força de lei*, que dá nome à obra de Derrida, é uma tentativa de problematizar a relação entre a força “justa” da aplicação do direito e a violência “injusta” da fundação do direito, isto é, uma tentativa de problematizar uma “violência legítima” (aquilo contido no termo *Gewalt*), sendo característico da violência fundadora do direito a sua *ambiguidade*, de não ser justa nem injusta diante de qualquer ordenamento jurídico presente, já que não haveria autoridade pré-existente para legitimá-la. (DERRIDA, 2018, p. 10) Em segundo lugar, Derrida, assim como Benjamin, separa direito e justiça, na medida em que a *desconstrução* é afirmada por ele como incrustada no intervalo entre o direito e a justiça. No intervalo entre o direito desconstruível e a justiça não-desconstruível. Pois, para Derrida, a experiência da desconstrução é a experiência possível de uma justiça impossível. “Por outras palavras [...]: a justiça como possibilidade da desconstrução, a estrutura do direito ou da lei, da fundação ou da auto-autorização do direito, como possibilidade do exercício da desconstrução.” (DERRIDA, 2018, p. 28)

⁴ O substantivo *Zerstörung* não aparece no original do ensaio “Para uma crítica da violência”. Já o verbo *zerstören* (destruir, demolir, arruinar) aparece uma vez, tanto no ensaio supracitado quanto no ensaio “As afinidades eletivas de Goethe”, embora não no sentido de uma atitude ou método filosófico por parte do autor. (Cf. BENJAMIN, 1991a, p. 197; Cf. BENJAMIN, 1991b, p. 44) Fará parte do escopo de nossa pesquisa localizar e apontar tal referência advinda do texto de Jacques Derrida.

com relação ao ensaio do filósofo alemão. Tais reservas aparecem como consequência de um levantamento de certas hipóteses interpretativas, feito pelo filósofo argelino, das ideias defendidas por Benjamin em relação (hipoteticamente, repetimos) à chamada “solução final” nazista, isto é, ao plano de extermínio da população judaica por parte do partido nazista alemão.

Por um lado, Derrida consegue encontrar no texto de Benjamin elementos de grande força para o desenho da cartografia deste empreendimento político e sua crítica antecipada⁵. (DERRIDA, 2018, p. 137-138) Por outro lado, Derrida recusa fortemente aquilo que, no conceito de violência divina, há de messiânico-marxista, de aqui-escatológico. Afinal, não seria a “solução final” nascida deste mesmo tipo de discurso? Como aquele texto poderia evitar uma apropriação em que o holocausto pudesse ser identificado com a execução de uma violência divina? Aqui adquiriria importância o que o filósofo denomina de responsabilidade ou tarefa de responsabilidade, e que separaria a destruição benjaminiana da desconstrução derridiana. Em vista dela, deve-se recusar todo discurso que possa ter cumplicidade o “pior”. (DERRIDA, 2018, p. 144-145)

Muito perto dessa problemática levantada por Derrida, podemos encontrar a leitura de Agamben. Desta vez, porém, em outro sentido. Em *Estado de exceção*, o filósofo italiano aborda o ensaio de Walter Benjamin sobre a violência como em diálogo com ideias do teórico do direito Carl Schmitt. Para Agamben, Benjamin, através de uma manobra teórico-conceitual, pôde impedir que Schmitt submetesse, a um ordenamento jurídico possível, aquela violência pura, modificando fundamentalmente a discussão acerca do estado de exceção nos anos seguintes. Em outras palavras, tal disputa se deu quanto à possibilidade da violência pura fora do direito (como defende Benjamin) ou não (como defende Schmitt). A determinação dos aspectos e nuances de tal discussão acaba sendo um dos motivos presentes na obra de

⁵ Entre eles, de forma resumida, estão (a) a interpretação religiosa de Benjamin da queda da linguagem através de sua usurpação para determinadas funções (o uso midiático da linguagem pelo partido nazista), (b) a denúncia de um Estado que mantém a violência em seu ordenamento (o totalitarismo nazista), (c) uma visão negativa da democracia parlamentar como corrompida e inócua, e que abriga em si um poder de polícia violento (a polícia executora do regime), (d) a natureza mitológica, heroica e sacrificial dos Estados de direito (a inspiração “grecoide” e o caráter estetizante do nazismo e do fascismo, além daquilo que há de mitológico no direito estatal, na polícia e na técnica, que estende seus braços em uma sociedade de massas no institucional e na burocracia, nas hierarquias e nas competências, daquilo que, enfim, “caracterizou a realização tecnolinguística e científica da solução final”). (DERRIDA, 2018, p. 137-138) Mas também o próprio fechamento do direito em um sistema, que, com sua apropriação de toda e qualquer violência, conduz lógica e sistematicamente à solução final, ao mesmo tempo em que impede a percepção de seu caráter mítico, que só poderia ser possível de fora. Isto é, de um espaço não mítico. É por isso que, para Derrida enquanto leitor de Benjamin, o regime procurou: “destruir a testemunha da outra ordem, de uma violência divina cuja justiça é irreduzível ao direito, de uma justiça heterogênea tanto à ordem do direito [...], quanto à ordem da representação e do mito.” (DERRIDA, 2018, p. 139)

Agamben, e produz reverberações em sua filosofia⁶. Aprofundando-se nela, Agamben, em primeiro momento, mostra que Schmitt respondeu à tentativa benjaminiana de postular um domínio possível fora ou externo ao poder e ao direito com sua teoria do *estado de exceção*. Em tal teoria, Schmitt afirmava que aquele domínio afirmado por Benjamin é, em realidade, o estado de exceção, cuja instauração não consiste em uma saída do poder, mas em uma decisão do *soberano* dentro do próprio poder que detém, em algum lugar limite entre o direito e o não-direito. Como contrapartida, Benjamin — e aqui Agamben avança sua interpretação — formularia sua resposta em uma obra posterior, de 1925. Trata-se de *Origem do drama barroco alemão*, obra de característica bastante fragmentária, e que trata, em algum momento, do tema da decisão do soberano. Ou melhor, da *indecisão do soberano*, uma imagem que, segundo o filósofo alemão, apresenta-se comumente no teatro barroco:

O Príncipe, que durante o estado de exceção tem a responsabilidade de decidir, revela-se, na primeira oportunidade, quase inteiramente incapaz de fazê-lo. [...] O que se manifesta nelas [nas figuras teatrais da época] não é tanto a soberania, através dos discursos estoicos, como a arbitrariedade brusca de uma tempestade afetiva, sempre mutável [...]. Não são movidos por ideias, mas por impulsos vacilantes. (BENJAMIN, 1984, p. 94)

Agamben, entretanto, considera que é em outro trecho que Benjamin afirma-se frontalmente contrário às ideias de Schmitt. E neste trecho, é uma palavra que é responsável pelo desvio derradeiro. Para Schmitt, afirma, a soberania é o “lugar da decisão extrema”, o que tornaria a soberania um *Grenzbegriff* (conceito-limite), de forma que ela “neutralizar[ia] a

⁶ A influência de Benjamin na filosofia de Agamben está seu interesse em pôr diante do direito, e não somente da política, o conceito de *estado de exceção* (AGAMBEN, 2004, p. 11), já que ele seria, antes de tudo, fronteiriço. Estaria, portanto, entre o direito e a política, e não exclusivamente dentro de um deles. Na base dessa fundamentação está a tradição de autores (Benjamin e Schmitt inclusos) que já haviam notado que o estado de exceção é um paradigma de governo na modernidade. Em outras palavras, que no funcionamento das democracias constitucionais, a possibilidade de instauração de um estado de exceção sempre estará prevista como forma de salvaguardar a constituição, através da tomada do monopólio do poder por um de seus agentes, sem haver, porém, nessas mesmas democracias, a existência de qualquer sistema de freios que possa impedir que aquele dispositivo seja tomado em um sentido antidemocrático, e que, assim, um estado totalitário seja gestado. (AGAMBEN, 2004, p. 17-22) Outra importante presença do ensaio “Para uma crítica da violência” na filosofia de Agamben, mas que não iremos nos aprofundar aqui, dá-se no conceito de *homo sacer* (homem sagrado). Retirando-o da história jurídica romana, Agamben relaciona este conceito com o de *mera vida* (*blosse Leben*), de Benjamin. Com mera vida, Benjamin referia-se à vida natural, vida na qual o direito exerce sua violência e que é o limite da atuação do direito sobre o homem (em contraposição à verdadeira vida, a que submete-se somente à justiça divina). Com essa definição, Benjamin também questiona a origem do dogma da sacralidade, na modernidade, dessa vida natural, que, entretanto, é completamente vulnerável (BENJAMIN, 2013a, p. 151-152) Como conceito de *homo sacer*, Agamben levanta a hipótese da origem desse dogma. Historicamente, o termo designava aquele que não poderia ser sacrificado aos deuses (por ser sagrado), e que, ao mesmo tempo, poderia ser morto sem punição. Trata-se, para Agamben, de um conceito-limite em relação ao jurídico e repleto de ambiguidades, por relacionar a sacralidade à possibilidade de morte sem sanção, isto é, de morte fora do direito. O sagrado aqui corresponde à pura vulnerabilidade: “a sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamentais, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono” (AGAMBEN, 2007, p. 91).

violência pura e garantir[ia] a relação entre a anomia e o contexto jurídico” (AGAMBEN, 2004, p. 86) ao fundar a necessidade de decisão justamente ali mesmo onde Benjamin a recusara: diante da violência de cunho divino. Em outras palavras, ao atrelar à soberania o poder e a necessidade de decidir acerca da violência externa ao direito, acerca da instauração de um *estado de exceção*, portanto, Schmitt impede que aquela violência escape totalmente à ordem jurídica, permanecendo presa a ela. Por sua vez, Benjamin responderia essa teoria afirmando que ao soberano não cabe o papel de decidir acerca do estado de exceção, mas de excluí-lo do domínio do direito. Assim ele o faria ao substituir o termo “decidir” por “excluir”, defendendo, portanto, que “o soberano não deve, decidindo sobre o estado de exceção, incluí-lo de modo algum na ordem jurídica; ao contrário, deve excluí-lo, deixá-lo fora dessa ordem.” (AGAMBEN, 2004, p. 87) Para Agamben, fica claro neste debate como o direito tem necessidade de apoderar-se do que é anômico, do que está fora ao direito, do que seria a própria ausência do direito (enquanto relação entre norma e aplicação da norma). No estado de exceção a norma não é aplicada, e o que é aplicado não é a norma. Ao se deparar com a realidade, o direito não pode prescindir do vazio de si. Daí que, inversamente ao que poderia parecer, o filósofo italiano defende que a violência pura (e anômica) não antecede ao direito e é por ele sequestrada. Antes, ela aparece como resultado do jogo quanto ao estado de direito e ao estado de exceção, na medida em que é nesse jogo⁷ que a anomia surge incontornável. (AGAMBEN, 2004, p. 93-94)

Considerações Finais

Nossa intenção, neste texto, foi circundar os principais desenvolvimentos da temática da crítica da violência e da crítica do direito nos textos de juventude de Walter Benjamin. Trata-se, principalmente, de um diagnóstico quanto ao caráter mítico e não-redentor do direito, assim como da violência que o funda e instaura. Como contrapartida, Benjamin busca afirmar a possibilidade de uma violência que não se constituiria em direito, em poder ou em violência estatal, mas sim que possuísse um caráter revolucionário e divino. Porém, o filósofo

⁷ Mais adiante nesta obra, o termo “jogo” aparecerá também como chave para uma nova relação entre direito e justiça, que se daria através do jogo estudioso, da brincadeira com o direito. O direito encontrará, nesse seu novo uso, sua desativação e inatividade, e assim será aberto o caminho para a justiça enquanto livre da submissão ao ordenamento jurídico. (AGAMBEN, 2004, p. 98)

jamais fecha a questão, e, pelo contrário, insiste que, quanto a essa violência, jamais é possível o reconhecimento de seu caráter pelo olhar humano.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: homo sacer, ii, i*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2 ed., 2004

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007

BENJAMIN, Walter. “Para a crítica da violência”. In BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2 ed., 2013a.

BENJAMIN, Walter. “Destino e caráter”. In BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2 ed., 2013b.

BENJAMIN, Walter. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2 ed., 2013c.

BENJAMIN, Walter. “As afinidades eletivas de Goethe”. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Tradução de Mônica Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009.

BENJAMIN, Walter. “As afinidades eletivas de Goethe”. Tradução de Ana Alderi Pereira Resende. In: RESENDE, Ana Alderi Pereira. *Beleza e mistério: a idéia de crítica de arte no jovem Benjamin*. 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2004. Anexo.

BENJAMIN, Walter. “Teses sobre o conceito de história”. In BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, v. I).

DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

ENTRE A FORÇA E A JUSTIÇA

Um olhar da desconstrução para os limites do justo e da força frente ao *Rule of Law*

Arllan Douglas Santos Rocha¹

Resumo: O presente artigo tem o objetivo de realizar uma análise da concepção simbiótica entre direito e justiça, bem como as consequências dessa relação para a criação de uma teoria da justiça, se é que há a possibilidade de criá-la. Também se busca analisar as distinções existentes entre o conceito de justiça, e a tentativa do direito de se fazer uma justiça presente e corpórea. Assim, passamos a questionar a fundamentação de um direito, que tem justa existência, mas que não se pode delimitar como uma experiência da justiça, ou seja, como se justiça fosse, sem que se incorra no erro dos injustos. Deste modo, este texto buscará entender melhor os limites, e as possibilidades de se limitar, o justo e a força, também analisada, a força, sob uma perspectiva de violência, frente ao Rule of Law, e o direito posto.

Palavras-chave: Teoria do Direito; Teoria da Justiça; Legalidade; Estado de Direito; Legitimidade.

Abstract: This paper aims to analyze the symbiotic conception between law and justice, as well the consequences of this relationship for the creation of a theory of justice, if there is a possibility to create it. It also seeks to analyze how existing distinctions between the concept of justice, and the attempt of the right to do a present and physical justice. So, we started to do questions about the foundation of a right, that has just existence, but that cannot be delimited as an experience of justice, that is, as if justice were, without incurred on the error of the unjust. That way, this text will seek to better understand the limits, and the possibilities to limit the the just and the force, also analyzed from a violence perspective, against the rule of law, and the right.

Keywords: Legal Theory; Theory of Justice; Legality; Rule of Law; Legitimacy.

Introdução

Buscar uma possibilidade de justiça, ou do justo, é tarefa que se faz árdua, bem como de extrema importância, principalmente para se entender estes duros tempos. O problema da justiça vai além da imagem do que é justo, de fazer o justo, e chega àquele que pretende ser em si mesmo a encarnação da justiça, que chamamos direito. Jacques Derrida questiona os rumos desta questão ao perguntar “O que é a justiça para além do direito? Ela vem unicamente compensar um erro, restituir um débito, fazer direito ou fazer justiça?”

¹ Graduando do curso Direito pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: arllanrocha@gmail.com

(DERRIDA, 1994, p. 43), e são estas as questões onde habitam alguns dos problemas que aqui serão abordados.

Colocados em pauta por Derrida, os limites que apartam o direito da justiça, e, portanto, retira do direito a posição de ser a presença do justo, também corroboram com as limitações da força exercida pelo direito ao se legitimar. Ele quer ser não só a representação da justiça, na medida em que determina o que entra ou sai do campo do justo, mas também sê-la. E é por isso que o filósofo argelino, utilizando-se da desconstrução como uma possibilidade de justiça, nos leva através do seu *Força de Lei* a desconstruir os fundamentos de tal ideia, questionando tanto o direito enquanto justiça, como para além dela.

Ressaltasse-se também que, como nos alerta Jacques Derrida em seu livro *Gramatologia*, “Um texto tem sempre várias idades, a leitura deve tomar partido quanto a elas.” (DERRIDA, 1973, p. 126). Desta maneira, sabendo-se, logicamente, que as diversas leituras que aqui serão feitas possuem idades igualmente diversas, em cada uma, tomar-se-á aqui partido quanto a isso, e os traremos para contrapontos históricos e filosóficos importantes, que dialogam com os tempos hodiernos, serão sempre buscados nos limites de suas possibilidades.

A justiça e o direito entre a força e a violência

De antemão, já podemos subtrair das palavras desconstrutivas de filósofo argelino a importante distinção entre a justiça e o direito, bem como a necessidade de se buscar os limites entre ambos. Derrida nos alerta muito bem sobre isso, quando fala que “Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não pode, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmo são uma violência sem fundamento.” (DERRIDA, 2010, p. 26).

Portanto, com a sua autoridade fincando-se na utopia de que através dele se faz presente a justiça, seria o direito a corporificação do justo, que se faz, por sua vez, do produto extraído das leis e normas pré-determinadas. Assim, o direito, que se torna instrumento do cálculo, e a ideologia jurídica que o funda e o exalta como sendo a calculadora do que é a justiça, findam com ela própria se confundindo. Deste modo, surgem as perguntas que nos faz escrever o presente texto: Será o direito a justiça? Serão os fins do direito justos? Se sim, ou se não, quais seriam os limites entre o justo e a força frente ao *Rule of Law*?

Nesse compasso, devemos nos ater inicialmente, e aqui propositalmente de início, às durezas que hão de ser enfrentadas pelo caminho que a desconstrução nos leva. Conforme alerta Derrida, que inaugura nessa questão a difícil tarefa de distinguir direito e justiça:

O sofrimento da desconstrução, aquilo de que ela sofre e de que sofrem os que ela faz sofrer, é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir, de modo inequívoco, direito e justiça. Trata-se, pois, destes conceitos (normativos ou não) de norma, de regra ou de critério. Trata-se de julgar aquilo que permite julgar, aquilo que se autoriza o julgamento. (DERRIDA, 2010, p. 5)

É importante tomarmos nota das palavras acima reproduzidas, principalmente do trato que se dá ao julgamento que se propõe fazer. Julgar o que permite julgar, ou julgar o que se autoriza o julgamento diz muito sobre o conceito de direito que se está por dissertar. Assim, far-se-á primordial a tarefa de se entender o que autoriza o direito, ou de certo modo, o que faz com que o direito se autorize como justiça. Segue nessa linha o filósofo argelino, resgatando a expressão inglesa “*to enforce the law*” (DERRIDA, 2010, p. 7), e é aqui onde iniciamos nosso entendimento pelas origens e fundamentos do direito.

A expressão “*to enforce the law*” apresenta-se não apenas como um signo indicativo da ação de se aplicar o direito, mas também como verdadeiramente tomada por seus fundamentos. *To enforce the law* demonstra não só a aplicabilidade normativa da sanção ou norma jurídica, mas demonstra a violência, a *força* que legitima e fundamenta o direito. Diz Derrida (2010) que traduzir tal expressão faz perder-se a alusão que a língua inglesa dá à força que se justifica ou tem sua aplicação justificada. Ou seja, reside na própria língua o sentido e a força que legitimam a aplicação da norma. A isso voltaremos também quando falarmos do *Rule of Law*, que podemos chamar, e aqui também perdendo seu sentido, de Estado de Direito.

Dotado de uma ideia de que ao aplicar o direito se impõe uma força, não se legitima qualquer força, mas é preciso notar que ocorre, em verdade, a legitimação de uma força pelo seu próprio uso (ou potência de uso). Derrida lembra de Kant, e nos diz que “Não há direito sem força” (DERRIDA, 2010, p. 8). Bem verdade, o filósofo sergipano Tobias Barreto de Menezes também nos lembrava dessa simbiose jurídica, quando afirmou que “(...) a força que não vence a força não faz direito; o direito é a força que matou a própria força.” (MENEZES, 1926, p. 175).

Assim, com essa noção de força que não somente fundamenta, como também autoriza o direito, passar entre a força que se faz justa, na justeza que se diz o direito, e a força que se faz injusta, como violência, e que deve ser reprimida pela norma e pela sanção do direito, não é tarefa fácil, e a pergunta acerca de um limite que separe a força ilegítima da força de lei é

crucial nesse ponto. É esta a pergunta que Derrida faz: como distinguir entre a força de lei? E prossegue indagando “Que diferença existe entre, por um lado, a força que se faz justa, em todo caso julgada legítima (não apenas o instrumento a serviço do direito, mas a própria realização, a essência do direito), e, por outro lado, a violência que julgamos injusta?” (DERRIDA, 2010, p. 9). Aqui faremos duas ponderações. A primeira acerca da justeza que se diz da *força de lei*, e por isso mesmo do fundamento do direito. E a segunda acerca de haver ou não uma distinção entre o justo do direito e o justo da justiça, e havendo tal dissemelhança, qual seria o seu limiar, se é que há algum.

O direito como justiça, a violência e o *Rule of Law*

Deste modo, vislumbra-se que já no fundamento justificador do direito, ou seja, naquele que não só lhe confere a legitimidade de sua criação, mas também a perpetuação do modelo jurídico-normativo, temos uma violência não legitimada, uma vez que não há lei anterior que a legitime. Assim, a figura da autoridade legítima que se constitui a partir da força que cria e da força que mantém o direito se dá em seus meios tornados legítimos, pois legitimados pela violência, sem fundamento, que se exclui por consequência da posição de força frente à ruína do direito, e justos pois encontrar-se-iam conforme o direito. Por isso, a legitimação se dá na medida em que tais forças se fazem presentes para corporificar um ideal de justiça fincado nos instrumentos legais e normativos dos processos, bem como no *Rule of Law*, ou Estado de Direito, as tornando justas, ou conforme a lei.

Isto é importante em vários aspectos, pois, como ressalta Derrida (2010), é com o termo alemão *Gewalt*, usado por Benjamin, que teremos ainda mais noção de tal fundamento. A ambivalência do termo, ou melhor, a dualidade linguística encontrada em uma tentativa de sua tradução nos leva à força, como legítima e justa sob o olhar do direito, e à violência. Assim, Derrida nos diz que “*Gewalt* é, portanto, ao mesmo tempo a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada.” (DERRIDA, 2010, p. 10). Deste modo, vê-se que em *Gewalt* encontra-se unificada a ideia de violência e força legitimada, ou seja, a autoridade.

É certo que essa dualidade linguística pode nos levar a um caminho de injustiças, até mesmo da sobreposição do justo pelo injusto. Afinal, verifica-se no Brasil atual o uso de uma violência fora do direito, ou seja, de uma violência contrária à norma, como foi o processo ilegalmente conduzido pelo juiz Moro contra o ex-presidente Lula. Nesse ímpeto, vislumbra-se uma direção tomada não pela força e dever da força do direito, mas através da distorção da

força que se confere à autoridade. Se “é justo que haja um direito” (DERRIDA, 2010, p. 30), que usa da força para se fundar, e da força para se fazer valer. Neste caso não houve direito, tampouco justiça, mas sim uma violência sem fundamento, uma violência sem legitimidade ou legalidade. Uma arbitrariedade completa, que se inclui no limiar não mais de uma autoridade, mas de uma violência contra as próprias regras do jogo, contra o próprio *Rule of Law*.

Walter Benjamin ressalta, em seu texto *Sobre a crítica do poder como violência*, que “O Direito Natural aspira a “legitimar” os meios pela natureza justa dos fins; o Direito Positivo busca “garantir” a natureza justa dos fins pela legitimidade dos meios.” (BENJAMIN, 2013, p. 60). Assim, se há de ser justo haver um direito, como nos leva a pensar Derrida (2010), e a justeza está na desconstrução, nos diz Piauí que “traímos a justiça ao torna-la presente, ao dizer que isso é justo ou eu sou justo, quando apontamos aquele x, e traímos o direito ao apartá-lo do seu elemento que é o cálculo, o seguir regras (...)” (PIAÚÍ, no prelo, p. 6), enquanto temos que “(...) a justiça é o incalculável, não se sabe se alguém é justo por seguir regras, ou que as regras seriam absolutamente justas.” (PIAÚÍ, no prelo, p. 6), complementa o autor citado.

Deste modo, dentro de aparentes conflitos sobre a natureza do justo, podemos destacar que através de um olhar voltado ao direito, tomado como justiça, há de se valer da ideia do direito como instrumento do cálculo, e a partir deste ponto o separar do ideal de uma experiência máxima do justo. Derrida leciona, quando fala em regra, acerca desta instrumentalização do direito como um cálculo, e diz:

Mas, se o ato consiste simplesmente em aplicar uma regra, desenvolver um programa ou efetuar um cálculo, ele será talvez legal, conforme ao direito, e talvez, por metáfora, justo, mas não poderemos dizer que a decisão foi justa. Simplesmente porque não houve, nesse caso, decisão. (DERRIDA, 2010, p. 43)

Isso nos põe em uma posição interessante, onde a justiça, ao menos quando se considera o direito como uma forma de justiça, não se faz na mera aplicação de uma norma. Assim, não se assume uma possibilidade de justiça apenas pelo direito, mas também não se fará ignorando-o, e isso é extremamente importante neste ponto onde estamos.

Derrida destaca essa dualidade muito bem, e nos diz que:

(...) nessa medida, não se dirá do juiz que ele é puramente justo, livre e responsável. Mas também não o diremos se ele não se referir a nenhum direito, a nenhuma regra, ou se, por não considerar nenhuma regra como dada para além de sua interpretação, ele suspender sua decisão, detiver-se no indecível, ou então improvisar, fora de qualquer regra e de qualquer princípio. (DERRIDA, 2010, p. 45)

É aqui onde o encontro entre o *Rule of Law* e o respeito às regras estabelecidas pelo direito, suas normas, suas leis e o processo devido para que ocorra a formalização destes ritos, mostra-se mais fortemente. Não há de se considerar o direito como justiça sem se levar a injustiças, embora dentro da justeza de sua existência, enquanto instrumento do cálculo e simbolicamente chamado de justiça, o direito deve se fazer valer, deve ser observado, uma vez que não há como se creditar à aplicação do direito uma posição justa, mas também há de se ter na saída do direito um caminho potencialmente injusto.

Desta forma, há que ser observada a necessidade de se seguir as regras que foram colocadas, ou seja, as regras do jogo. Se o direito se apresenta como justiça, e assim é legitimado, é justo que os princípios e regras do direito sejam respeitados. É a partir daí que se tem fundamentado o *Rule of Law*, ou seja, a partir do momento em que a força legítima o direito, ela também cria os parâmetros que o balizam, definindo as regras a serem seguidas e respeitadas, no limite entre a *força de lei* e a violência.

O justo do direito e o justo da justiça

Pode parecer paradoxal entender que o direito não é a justiça, mas que não é justa uma decisão de um juiz que se ausenta do direito. Isso é uma representação, uma aparência de paradoxo, mas que deve ser desconstruída na sua essência. É justo que haja um direito, e, portanto, é justo haver um Estado de Direito, em conformidade com as regras que se apresentam de antemão. Assim, um juiz que se ausenta do direito, da norma, e age fora dela, ignorando-a, não age com justeza, mas sim como propagador de injustas decisões. Derrida torna clara tal relação quando diz:

Desse paradoxo decorre que em nenhum momento podemos dizer presentemente que uma decisão é justa, puramente justa (isto é, livre e responsável), nem dizer de alguém que ele é um justo e, ainda menos, que “eu sou justo”. No lugar de “justo”, podemos dizer legal ou legítimo, em conformidade com um direito, regras ou convenções autorizando um cálculo, mas com um direito cuja autoridade fundadora faz recuar um problema da justiça. (DERRIDA, 2010, p. 45)

E é nessa perspectiva que prospera o que podemos delinear como o fundamento do *Rule of Law*. As regras do jogo, ou seja, as regras do direito são definidas pela força fundadora. E aqui surge o chamado Estado de Direito, com seus limites, fundamentos e regras postas. Se não podemos chamar uma decisão de justa, ou de justo aquele que a profere, bem verdade podemos chamá-la de legal, ou legítima, de acordo com o direito que a fundamenta.

Isso não quer dizer que ao direito resta ser acolhido como uma possibilidade de justiça, ou do justo, mas quando assim vislumbrado, cabe ao político, e não mais ao jurídico, lutar pela justiça, e conseqüentemente contra a injustiça.

Se o direito não parece justo, ou seja, se não lhe são justas as regras do direito, não cabe no direito (ou através do direito) buscar por justiça, mas sim na atuação política frente ao injusto. Isso é extremamente importante quando olhamos para a pantomima criada para levar à prisão o ex-presidente Lula, por exemplo. Agindo não só para além da norma, mas em verdade de modo contrário à norma, o juiz fez de sua ação ilegal e ilegítima, mas também feriu o próprio Estado de Direito, uma vez que se ignorou por completo as regras do jogo. Fora do *Rule of Law*, se instaura a exceção, o arbítrio, e nem a justiça nem o direito se fazem presentes.

Esse problema é também apontado por Derrida quando fala da realidade da Alemanha pré-fascista em que estava inserido Benjamin, onde diz:

É também o momento em que as questões da pena de morte e do direito de punir em geral se apresentam com dolorosa atualidade. Em razão do aparecimento de novos poderes midiáticos, como o rádio, a mutação das estruturas da opinião pública começa a questionar aquele modelo liberal da discussão ou da deliberação parlamentar na produção das leis etc. (DERRIDA, 2010, p. 71)

Pode ser desconcertante como esta realidade está longe de parecer estranha a nós, e bem verdade se encontra mais próxima que distante. A massificação das opiniões e a crescente onda de conservadorismo está pautada nessa questão. O projeto de ataque e desmantelo do *Rule of Law* é aqui mais uma vez revisitado, e não há dúvidas que a ida para fora do direito seja de tal modo uma potencialização desta exceção.

Por isso, é crucial que entendamos que uma desconstrução do direito só é possível pois ele não se confunde com a justiça, que é, segundo Jacques Derrida (1994), indestrutível. Com isso, diz o filósofo argelino, “A questão da justiça, essa porta sempre para além do direito (...)”, confirmando que a justiça não pode se fazer corporificar sem que o injusto se apresente. O justo da justiça não pode se fazer presente no justo do direito, daí ser mais recomendável se falar numa decisão conforme à lei ou conforme o direito, uma decisão legal, até mesmo justa em uma concepção de uso meramente ilustrativo, sem querer se fazer corporalmente a presença da justiça. Isso é claro quando Derrida nos diz que “A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos experimentar.” (DERRIDA, 2010, p. 30), e sendo-lhe atribuída a concepção de uma experiência do impossível, havemos de entendê-la como distinta do direito essencialmente na possibilidade de presença dele.

Esta não-experiência da justiça, ou quiçá do justo, poderá ser observada já com Platão, quando em sua obra *A República*, se diz:

- Mas então? Pensas ser espantoso que um homem, que passa das contemplações divinas às misérias humanas, tenha falta de graça e pareça inteiramente ridículo, quando, ainda com a vista perturbada e insuficientemente acostumado às trevas circundantes, se vê forçado a entrar em disputa, diante dos tribunais ou alhures, acerca das sombras de justiça ou das imagens que projetam estas sombras, no empenho de combater as interpretações que delas fornecem os que nunca viram a justiça em si mesma?. (PLATÃO, 2006 [*República*, 517e], p. 267)

Assim, Platão nos diz que a justiça nunca fora vista por qualquer tribunal, por qualquer um, mas apenas aquilo que denominou ser as sombras e projeções imagéticas de uma justiça. Deste modo, percebe-se que a crítica do filósofo grego vai em direção à crítica que se faz às tentativas de uma teoria da justiça, ou do justo. A justiça não se mostra presente, e a sua presença, enquanto direito, perde não só o significado, como também a essência, e já não pode ser mais nada além de uma projeção irreal de uma justiça, que se encontra na própria inexistência de si mesma.

Neste ponto, vale lembrar que a experiência de uma crítica às teorias da justiça ou da justiça do direito, como já discutido, não pode render-se aos anseios de um modelo pragmático e autoritário, onde a legitimidade criativa e imperativa da lei seja colocada em categorias estanques e conservativas de uma ditadura perfeita. Assim, lembra-se que quando Carl Schmitt, na mesma Alemanha pré-fascista de Benjamin, fala em legitimidade e legalidade, com quando diz que “(...) a legitimidade plebiscitária é, na verdade, o único tipo de justificação pública que hodiernamente poderia ser reconhecida como válida em geral.” (SCHMITT, 2007, p. 96). Conforme nos lembra Derrida (2010), é com uma efervescência contrária ao modelo jurídico liberal, e, portanto, à legitimidade da produção normativa, que se insere Schmitt e Benjamin, dois pensadores que seguem distintos caminhos sob um mesmo momento histórico.

Assim, Schmitt (2007) ainda diz que a vontade da maioria deve ser a prevalecente em uma democracia verdadeiramente democrática, ou seja, para se fazer democracia, uma ditadura da maioria, que ainda deve ser definida, se faria necessária. Esta argumentação foge ao respaldo de uma teoria, não só da justiça e do justo, mas também do direito. O jurista alemão está produzindo as bases daquilo que se tornou o direito nazista, e, para isso, apresenta uma justificativa embasada na vontade do povo, aqui visto como um ente quase divino, uma vez que representado pelo direcionamento da vontade do presidente do reich, e não sob uma perspectiva de fazer-se presente por si. Deste modo, é bastante preocupante a tentativa de se

ignorar às normas e leis em nome de uma justiça que se diz justa em si mesma, sob o risco de estar-se cometendo uma grande injustiça.

Considerações finais

Dito isso, torna-se explícita a necessidade de uma distinção entre o direito e a justiça, bem como uma determinação de limites, tanto entre o justo e o legal, como entre a força e a violência que fundamentam e legitimam as ruínas do direito. Não se deve confundir os pontos abordados nesta análise com uma perspectiva falseada de direito ou do justo. A busca da justiça, enquanto experiência do impossível, faz parte da desconstrução em seu âmago, e com ela se confunde, podendo até ser lógico concluir-se que a justiça, enquanto impassível de desconstrução, é a própria desconstrução nos limites de sua impossibilidade.

A in experiência de uma justeza, ou ainda de uma ação justa, que se diz justa e por isso finda na essência de uma injustiça, também nos serve de alerta para os tempos sombrios em que vivemos. O direito, que tem justa existência, muito embora queira transformar as suas ruínas em uma representação da presença de justiça, finda por ser atacado, e sua destruição, em meio ao pensamento conservativo de uma violência não abarcada pelo mesmo, ou seja, injustificada, poderá se fazer dentro de uma instauração da ditadura ou da exceção. O direito não é a justiça, mas não se deve negar o direito a partir do direito.

Por isso, é importante que se repudie as tentativas de uma teoria da justiça que se incorpora nas fundamentações jurídicas de um direito justo, ou ainda justificável. Mas, mais ainda, é importante se repudiar de prontidão a renúncia do juiz que se desvale do direito, e indo contra o direito que o legitima como julgador, diz fazer justiça frente ao que se julga. Nada mais injusto que isso poderá existir, pois além de haver traído à justiça, ao se dizer justo, traí o direito, ao abandonar os seus meios legitimadores, contaminando com ilegalidades os fins alcançados. Dito isso, não há no direito uma possibilidade de busca por justiça, embora seja justa a existência do direito. Para se buscar a justiça, quando se entende estar ela contrária ao direito, a luta política é o lugar em que se faz presente tal possibilidade.

Para isso, vigilância é o que se deve recomendar, tanto para o justo, como para o direito. Entender os limites da força que fundamenta e legitima o direito é essencial a qualquer *Rule of Law*, pois só conhecendo-se as regras do jogo poder-se-á exigir o seu cumprimento. E é dentro dos limites pré-definidos que se consiste na atuação da força legítima, ou seja, da legalidade legitimada que se expõe como força de lei. Assim, é justo

haver um direito, que não se confunde com justiça, embora queira se fazer justo. A simbiose entre a força e o direito não pode jamais ser esquecida, mas nela devem ser fundadas e delimitadas as regras do jogo.

Com isso, tendo ciência da complexidade deste tema, sabe-se que a busca pelo entendimento do que é justiça não é tarefa simples, alguns até dirão impossível, com razão, mas, de antemão vale ressaltar, embora custosa e complexa, tal tarefa deve ser base de uma desconstrução que não pretende se fazer justa, e talvez por isso o seja. Embora o direito queira ser o guia do que é justo, e, portanto, queira ser ele mesmo a justiça, há complexas questões que neste artigo buscamos desconstruir. Ao mesmo tempo, entendemos a justeza da existência do direito, ou da ruína que se faz direito, e que pelo direito deve ser guiado, não sendo suas decisões justas, mas sendo no mínimo legais ou legitimadas.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, W. “Sobre a crítica do poder como violência.”. Tradução de João Barrento. In: BARRENTO, J. (Org.) *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 59/82.

DERRIDA, J. *Expectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, J. *Força de Lei*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Martin Fontes, 2010.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

MENEZES, T.B. de. *Obras Completas IV: Discursos*. Sergipe: Edição do Estado de Sergipe, 1929.

PIAUÍ, W. S. *Ética e linguagem: uma introdução ao pensamento de Derrida*, no prelo.

PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

SCHMITT, C. *Legalidade e legitimidade*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

O RESSENTIMENTO NA SOCIEDADE JUSTA RAWLSEANA

Uma análise a partir do lugar de favorecimento

Alexsandra Andrade Santana¹

Resumo: A justiça como equidade rawlseana parte do pressuposto de que a estabilidade social em uma democracia liberal deve ser baseada no consenso público sobre os princípios da justiça que devem regular a sociedade, bem como que a igualdade é um valor importante para que esta sociedade seja justa, mas que algum grau de desigualdade seria necessário. Tal desigualdade será justa se regulada pelo princípio da diferença. Numa sociedade assim constituída não haveria, teoricamente, lugar para o ressentimento. A partir da análise do lugar de favorecimento buscar-se-á investigar se há no modelo rawlseano espaço para o ressentimento como sugerido por Jean-Pierre Dupuy.

Palavras-chave: Justiça; Rawls; Jean-Pierre Dupuy; Ressentimento; Contratualismo.

Abstract: Rawls' justice as fairness assumes that social stability in a liberal democracy must be based on public consensus on the principles of justice that must regulate society, as well as that equality is an important value for this society to be just, but that some degree of inequality would be necessary. Such inequality will be just if regulated by the principle of difference. In such a constituted society there would be, theoretically, no place for resentment. From the analysis of the place of favoritism, it will be sought to investigate whether there is room in the Rawlsian model for resentment as suggested by Jean-Pierre Dupuy.

Keywords: Justice; Rawls; Jean-Pierre Dupuy; Resentment; Contractualism.

Introdução

A liberdade e a igualdade são valores que apesar de serem desejados não são totalmente compatíveis, pois sempre temos que escolher entre ter mais liberdade com sacrifício da igualdade ou ter mais igualdade com sacrifício da liberdade. O filósofo estadunidense John Rawls (1921-2002) tentou equacionar a liberdade e a igualdade em sua teoria da justiça como equidade. Para Rawls (2003), a estabilidade social, na democracia liberal, é conseguida mediante o consenso público sobre os princípios da justiça que versam sobre a ordem de prioridade, o peso relativo e a maneira de ordenar as reivindicações de

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (2002), graduação em Ciências Econômicas pela Universidade Federal da Bahia (2010) e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (2006). Atualmente é doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), bolsista CAPES-DS e membro do GEFILUFS - Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS. E-mail: alexsandraandrades@hotmail.com

liberdade e igualdade e que devem regular a sociedade e as suas desigualdades sociais e econômicas *aceitáveis*.

Para justificar a aceitabilidade da desigualdade, Rawls argumenta que partindo de uma situação inicial hipotética em que haja uma igualdade absoluto de direitos e deveres e de renda e riqueza sempre é possível imaginar uma situação em que “certas desigualdades de riqueza e diferenças de autoridade colocam todos em melhores condições do que nessa posição inicial hipotética, então elas [as desigualdades] estão de acordo com a concepção geral”. (RAWLS, 1997, p. 67). Logo uma situação de desigualdade será preferível a uma situação de igualdade se e somente se a situação melhorar para todos na situação desigual. Não há uma relação necessária entre desigualdades sociais e econômicas *aceitáveis* e uma vantagem coletiva advinda dela, mas uma relação contingente em razão da inclusão de uma “ideia mais profunda de reciprocidade” (RAWLS, 2003, p. 175) implícita no princípio de diferença. Dessa forma cabe questionar: será que estão todos satisfeitos com esse resultado justo? Será que os mais favorecidos e os menos favorecidos não se ressentiriam do resultado desse arranjo social?

Dividimos nossa exposição em três momentos. No primeiro momento iremos apresentar os principais pressupostos da filosofia rawlseana. No segundo momento, iremos verificar como Rawls descreve a desigualdade justa a partir do lugar ocupado pelo menos favorecido e pelo mais favorecido e qual seria o critério de distinção entre ambos. Por fim, no terceiro momento, avaliaremos como os sentimentos de inveja e ressentimento, decorrentes das desigualdades *aceitáveis*, são tratados na posição original e na sociedade bem-ordenada levando em consideração as críticas do filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949-) e do filósofo francês Jean-Pierre Dupuy (1941-).

Pressupostos da filosofia rawlseana

John Rawls parte de três pressupostos básicos para a construção de sua teoria: *primeiro*, a justiça como equidade é desenvolvida para uma sociedade democrática; *segundo*, a justiça como equidade tem como objeto primário a estrutura básica da sociedade, que é composta pelas “principais instituições políticas e sociais e como elas se harmonizam num sistema unificado de cooperação” (RAWLS, 2003, p. 56); e *terceiro*, “justiça como equidade é uma forma de liberalismo político”. (RAWLS, 2003, p. 56).

Na justiça como equidade, a estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada é regulada pelos princípios da justiça. Tais princípios são escolhidos a partir da posição original, que é um procedimento de representação hipotético e, portanto, não histórico, inspirado no estado de natureza dos modelos contratualista modernos. A posição original pode ser invocada a qualquer momento “por meio do raciocínio, respeitando as restrições do modelo, citando apenas razões admitidas por essas restrições” (RAWLS, 2003, p. 122).

A adoção do véu de ignorância representa a principal restrição imposta pelo modelo contratualista rawlseano ao conjunto de informações que as partes têm sobre si mesmas. Tais restrições têm por objetivo garantir as condições para que o resultado do procedimento contratualista seja equitativo por evitar toda forma usual de negociação e coalizão. Rawls descreve quais informações as partes não tem acesso:

Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou seu status social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como por exemplo a sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Mais ainda, admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir. As pessoas na posição original não têm informação sobre a qual geração pertencem. (RAWLS, 1997, p. 147).

Rawls considera que com estas restrições as partes, como pessoas artificiais, desconheçam como seu caso particular será afetado pela escolha de quaisquer princípios da justiça e, portanto, a escolha mais racional seria optar pelos princípios da justiça raciocinando a partir do lugar dos menos favorecidos. Somente assim garantir-se-á que as partes serão capazes de chegar a um consenso e que esse consenso tende a beneficiar a todos, em especial aos menos favorecidos.

Os dois princípios de justiça, que seriam escolhidos na posição original, são:

- (a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença). (RAWLS, 2003, p. 60)

Há nos dois princípios da justiça uma tentativa de reconciliar os valores da liberdade e da igualdade, mas que esbarra no problema da desigualdade que surge tanto de fatores contingentes – como a origem social, dons naturais e a boa ou má sorte ao longo da vida –,

quanto da livre escolha individual. O princípio da diferença é a tentativa de reconhecer essa desigualdade tornando-a compatível com a concepção de justiça como equidade.

Um detalhe importante é que a aplicação dos princípios da justiça deve obedecer à ordem hierárquica lexical, ou seja, só se observaria o princípio de diferença após ter garantido as liberdades fundamentais iguais para todos, que é o primeiro princípio, e que todos tenham igualdade equitativa de oportunidades de acesso a cargos públicos e posições sociais, que é a primeira parte do segundo princípio. O que Rawls almeja é que, com os dois princípios da justiça, seja possível minimizar os impactos de fatores contingentes sobre a condição de vida dos menos favorecidos, transferindo parte do *sucesso* dos mais favorecidos para os menos favorecidos.

A desigualdade justa: o lugar do mais favorecido e do menos favorecido

Se há uma preocupação com os menos favorecidos, deve-se saber quem são os menos favorecidos e quais fatores são determinantes para que alguém em uma sociedade bem-ordenada se encontre em tal posição e, por contraste, quem são os mais favorecidos. Rawls (2003, p. 83) é categórico ao identificar os menos favorecidos como aqueles pertencentes à classe de renda com expectativas mais baixas no que se referem a suas perspectivas de vida. Desta forma, o menos favorecido é aquele que, a partir do lugar que ocupa na sociedade (posição social) pode esperar alcançar objetivos menores, em termos de renda e riqueza, que outros membros da sociedade. (RAWLS, 2003, p. 79). Aqui vale destacar que na sociedade bem-ordenada não se pressupõe nem que os menos favorecidos passem necessidade, nem que haja qualquer limitação *a priori* quanto ao grau de desigualdade que uma sociedade bem-ordenada pode admitir como justa ao satisfazer os princípios da justiça.

Rawls apresenta três tipos de contingências que afetam nossas perspectivas de vida, quais sejam: [a] a nossa classe social de origem, [b] os nossos talentos naturais e a oportunidade de desenvolvê-los e [c] a “boa ou má sorte ao longo da vida” (RAWLS, 2003, p. 78) como no caso de ser acometido por uma doença ou por um acidente ou ainda por sofrer o impacto de variações econômicas contingentes e incontroláveis como no caso do desemprego involuntário ou uma crise econômica. Em sendo fatores contingentes, e que portanto escapam ao nosso controle, não haveria nem mérito nem demérito por alguém se encontrar em qualquer posição de favorecimento. No entanto há outro fator que também influencia no local de favorecimento, mas que aparece no texto durante a exposição do significado do princípio

da diferença², qual seja, que a desigualdade também é o resultado da livre escolha dos tipos de ocupação:

A prioridade da liberdade significa que não podemos ser forçados a nos envolver em trabalhos que sejam altamente produtivos em termos de bens materiais. Que tipo de trabalho as pessoas fazem, e o quanto se empenham nele, é algo que cabe apenas a elas decidir à luz dos vários incentivos que a sociedade oferece. (RAWLS, 2003, p. 91).

Logo, a decisão pessoal de se envolver ou não com “trabalhos que sejam altamente produtivos em termos de bens materiais”, também influencia o lugar que se ocupa na sociedade em termos de renda e riqueza. Segundo Rawls (2003, p.89) a diferença de ganhos e trabalhos leva ao aumento da produção ao compensar os custos de treinamento e educação, ao diferenciar os cargos que exigem responsabilidade e ao gerar um incentivo financeiro para as pessoas ocuparem tais postos e a serem mais produtivas. Se por um lado a desigualdade é inevitável – em virtude da divisão desigual dos talentos naturais e da sorte –, por outro, ela é desejável ao estimular o aumento da produtividade e com isso melhorar a qualidade de vida de todos ao aumentar os bens disponíveis na sociedade.

O princípio da diferença não visa nem acabar nem reduzir a desigualdade, mas servir de critério moral para que a desigualdade *aceitável* seja justa, como vemos na continuação da citação anterior:

Portanto, o que o princípio de diferença exige é que seja qual for o nível geral de riqueza – seja ele alto ou baixo – as desigualdades existentes têm de *satisfazer a condição de beneficiar os outros tanto como a nós mesmos*. Essa condição revela que mesmo usando a ideia de maximização das expectativas dos menos favorecidos, o princípio de diferença é essencialmente um *princípio de reciprocidade*. (RAWLS, 2003, p. 91, grifo nosso).

O princípio de reciprocidade é aqui fundamental para a determinação da condição para que a desigualdade seja justa, ou seja, se a desigualdade “beneficiar os outros tanto como a nós mesmos” então ela será justa. Desta forma a livre iniciativa e os talentos naturais devem estar a serviço da sociedade como um todo.

Cabe aqui destacar que para Rawls (1997, p. 582-3) a espécie humana possui uma natureza social que levaria à cooperação, numa ideia que relaciona divisão do trabalho e reciprocidade. Podemos dizer que Rawls dá um passo a mais na ideia desenvolvida pelo filósofo e economista britânico Adam Smith (1723-1790) na *Riqueza das Nações*³ (1996) de

² Enquanto os fatores de desigualdade contingentes são descritos no “§17 Quem são os menos favorecidos?” (RAWLS, 2003, p. 81-86), os fatores associado à escolha de ocupação aparecem no “§18. O princípio de diferença: seu significado”. (RAWLS, 2003, p. 86-93).

³ Originalmente publicado em 1776.

que a divisão do trabalho é benéfica para toda a sociedade ao aumentar a quantidade de bens produzidos numa sociedade, ao acrescentar que:

A divisão de trabalho é superada não porque cada um se torna completo em si mesmo, mas através de uma realização voluntária e significativa dentro de uma união social justa composta de uniões sociais, da qual todos podem participar livremente seguindo as suas inclinações. (RAWLS, 1997, p. 589).

Nessa sociedade idealizada por Rawls, o lugar ocupado por cada um na divisão do produto social será sempre justo. Mas será que estão todos satisfeitos com este resultado justo? Será que os mais favorecidos e os menos favorecidos não se ressentiriam do resultado desse arranjo social? Ou ainda mais, não seria o próprio arranjo justo a origem para uma “explosão descontrolada de ressentimento” como nos sugere Slavoj Žižek (2010), a partir de do texto de Jean-Pierre Dupuy (2002), conforme a seguinte citação?

Para Lacan, o impasse fundamental do desejo humano é que ele é o desejo do outro tanto no genitivo subjetivo quanto no objetivo: desejo pelo outro, desejo de ser desejado pelo outro, e, especialmente, *desejo pelo que o outro deseja*. Inveja e ressentimento são elementos constitutivos do desejo humano, [...]. Baseado nesse *insight*, Jean-Pierre Dupuy [no livro *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après 11 septembre*] propôs uma crítica convincente à teoria da justiça de John Rawls: no modelo de Rawls de uma sociedade justa, [...]. O que Rawls não vê é como uma sociedade assim criaria as condições para uma *explosão descontrolada de ressentimento*: nela, eu saberia que meu status inferior é plenamente justificado, e seria privado da possibilidade de culpar a injustiça social pelo meu fracasso. (ŽIŽEK, 2010, p. 48-9, grifo nosso)

A inveja e o ressentimento na sociedade bem-ordenada

O que diferencia a concepção de Rawls da concepção de Žižek-Dupuy é a teoria de fundo que os guiam. Se por um lado, para Rawls, partindo da psicologia moral de inspiração kantiana, a inveja e o ressentimento não teriam oportunidade de desenvolvimento na sociedade bem-ordenada, por outro, para Žižek-Dupuy, partindo da psicanálise, não há como tais sentimentos serem suplantados por quaisquer construções sociais. Vejamos seus argumentos.

Para Rawls (1997, p. 589), as partes na posição original não deveriam ser movidas pela inveja. Sua justificativa para isso é de que as inclinações, como a inveja, assim como as preferências individuais e as circunstâncias sociais não devem influenciar nem a concepção de justiça nem os princípios da justiça escolhidos na posição original.

Para Dupuy (2002), a exclusão dessas inclinações afastam de maneira incontornável as partes, na posição original, das pessoas que representam. Um dos principais problemas

enfrentados por Rawls em sua teoria é, segundo Dupuy, justamente a passagem da escolha dos dois princípios da justiça na posição original realizada por pessoas artificiais – que desconhecem fatos importantes de sua psicologia e de sua condição social – para a sociedade habitada por pessoas naturais de carne e osso. O que ele argumenta é que pessoas naturais não se sentiriam confortáveis em tal sociedade bem-ordenada, que seria em sua opinião insuportável (*inivable*) em virtude da explosão de inveja e ressentimento, pois parte da natureza humana foi desconsiderada para que se alcançasse o consenso e a sociedade justa.

No que se referem ao momento pós-contrato, Rawls (1997, p. 595-8) elenca três situações em que poderiam resultar em explosões de inveja. Tais situações não seriam geradas ou não seriam suficientes para provocar uma explosão de inveja em uma sociedade bem-ordenada. O primeiro fator que levaria a inveja seria a baixa autoestima dos menos favorecidos, a qual seria minimizada pela condição de igualdade com que todos seriam tratados no fórum público regulado pelos dois princípios da justiça. Além disso, “as maiores vantagens de alguns são dadas em troca de benefícios compensadores em prol dos menos favorecidos; e ninguém supõe que os que têm uma parte maior têm mais mérito de um ponto de vista moral” (RAWLS, 1997, p. 596).

Sobre este fator Dupuy (2002) argumenta que tanto os mais favorecidos quanto os menos favorecidos estariam susceptíveis de se ressentirem. Os mais favorecidos se ressentiriam de ter de assumir a responsabilidade de ajudar os menos favorecidos, bem como de não poderem ter seu mérito totalmente reconhecido. O mérito do esforço pessoal é mitigado pela insistência de Rawls de que a origem das desigualdades é mais associada às características naturais do que ao esforço pessoal, que também existe: “se os mais dotados recebem mais, é unicamente para incitá-los a desempenhar seu papel em um esforço coletivo cuja finalidade ética é melhorar ao máximo a sorte dos mais desafortunados.” (DUPUY, 2002, não paginado). Essa insistência no princípio de reciprocidade desestimularia o empreendimento e esforço dos mais favorecidos resultando numa situação pior para esses ao desestimulá-los a aumentar a produtividade pela falta de reconhecimento pleno de seu mérito bem como por terem que dividir com os menos favorecidos o fruto de seu esforço. Esse seria um efeito contrário ao esperado pela desigualdade de salários como vimos acima, bem como o princípio de reciprocidade é aqui tomado como um obstáculo ao aumento da produtividade.

O segundo fator que levaria a inveja seria uma desigualdade social muito grande ou muito visível em virtude do estilo de vida ou da estrutural social. Como visto antes, neste ponto Rawls (1997) reconhece que não há no modelo qualquer restrição ao grau de desigualdade que uma sociedade pode assumir, visto que o princípio de diferença regula

apenas a utilidade social das desigualdades sociais e econômicas de forma que as desigualdades devem beneficiar os menos favorecidos sempre que houver aumento de ganhos dos mais favorecidos. Desde que os dois princípios da justiça sejam aplicados, o seu resultado será justo, independente do grau de desigualdade. Nas palavras de Rawls:

É claro que na justiça como equidade não temos qualquer outro critério para julgar se uma razão é injusta [razão no sentido de quociente entre dois números], já que todos os nossos princípios são satisfeitos. Mas a razão existente pode nos incomodar e nos fazer pensar. É como se um estado de equilíbrio reflexivo estivesse um pouco abalado. *Esperamos que as disparidades que possam ocorrer inscrevam-se num intervalo que não nos incomode.* (RAWLS, 2003, p. 96 [nota 36], grifos nossos)

Qual seria a origem deste possível incômodo? Não seria este incômodo justamente fruto da inveja e do ressentimento? Ou seja, se a desigualdade for grande haverá ressentimento mesmo que a desigualdade seja justa.

Rawls argumenta que na sociedade bem-ordenada as desigualdades não gerariam inveja, pois em tal sociedade haveria uma “ignorância das diferenças de renda e circunstâncias” (RAWLS, 1997, p. 597), pois tal sociedade seria composta de várias associações divididas em inúmeros grupos fazendo com que a diferença entre os membros dos grupos não sejam tão notadas. Além disso, quando os cidadãos da sociedade bem-ordenada estão no ambiente público “os princípios da justiça igual são reconhecidos” (RAWLS, 1997, p. 597), fazendo com que todos sejam tratados igualmente. Esse argumento é no mínimo estranho e não há maiores detalhes de como se processariam essas divisões. No final, Rawls acredita que os mais favorecidos não teriam motivos para ostentar sua posição, pois não haveria do que se gabar pela falta de mérito pessoal em seu favorecimento, e assim não dando causa para o surgimento ou fortalecimento da inveja, mesmo que haja uma tendência inata a ela.

O terceiro fator que levaria a inveja seria que os menos favorecidos acreditariam que não haveria “alternativas construtivas de oposição às circunstâncias melhores dos mais privilegiados” (RAWLS, 1997, p. 595) de forma que o sentimento de inferioridade e de angústia gerados pela desigualdade só poderia ser amenizado com a imposição de uma perda aos mais favorecidos, mesmo resultando numa situação pior para todos. Rawls considera este caso particular típico das situações de rivalidade em que para um ter algo outro terá necessariamente que perder, o que é bem diferente da condição de reciprocidade na qual todos ganham. Quanto a esse caso Rawls afirma:

É difícil resolver essa questão na ausência do conhecimento mais detalhado das formas sociais disponível no estágio legislativo. Mas parece não haver motivos para que os perigos da inveja particular sejam mais graves em uma sociedade regulada

pela justiça como equidade do que em um regime regulado por uma outra concepção qualquer. (RAWLS, 1997, p. 598).

A argumentação de Rawls está cheia de passagens em que o autor demonstra que suas conclusões se baseiam mais em suposições de como se comportariam as partes na posição original ou os cidadãos na sociedade bem-ordenada do que precisamente em alguma base mais palpável que sustente suas conclusões. De fato Rawls reconhece o problema, mas prefere ter uma postura mais otimista, acreditando que um senso moral pode ser desenvolvido entre os cidadãos da sociedade bem-ordenada. Mesmo sem citar o ressentimento e a inveja, Rawls propõe que numa sociedade bem-ordenada os cidadãos deveriam ser “educados” para a aceitação da estrutura social democrática liberal:

Para que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada reconheçam uns aos outros como livres e iguais, as instituições básicas devem educá-los para essa concepção de si mesmos, assim como expor e estimular publicamente esse ideal de justiça política. Essa tarefa de educação cabe ao que poderíamos chamar de função ampla de uma concepção política. Com tal função, essa concepção faz parte da cultura política pública: seus princípios primeiros estão incorporados nas instituições da estrutura básica e a eles se recorre para interpretá-las. Familiarizar-se com a cultura pública e participar dela é uma das maneiras que os cidadãos têm de aprender a se conceberem como livres e iguais, *concepção esta que provavelmente jamais formariam se dependessem apenas de suas próprias reflexões, e que tampouco aceitariam ou desejariam realizar.* (RAWLS, 2003, p.79, grifos nossos)

Para Rawls (2003), a filosofia política deve orientar as pessoas demonstrando que os fins individuais podem se articular numa concepção de sociedade justa e razoável. Essa seria a função de orientação da filosofia política que contribuiria para direcionar a maneira de um povo pensar as suas próprias instituições políticas e sociais, bem como as metas e aspirações coletivas, em oposição às metas e aspirações de cada cidadão individualmente tomado.

Na avaliação dos princípios da justiça, a partir do ponto de vista dos cidadãos numa sociedade bem-ordenada, a inveja, se existir, é colocada juntamente com as doutrinas abrangentes, sendo parte delas e, portanto, não sendo uma razão pública que possa ser invocada para justificar qualquer demanda pública. Seu argumento é que, uma vez que a estrutura básica da sociedade garanta a aplicação dos dois princípios de justiça, ninguém teria justificativa razoável para reclamar da posição social e econômica que ocupe na sociedade, pois essas posições seriam definidas segundo condições justas. Aqueles que não ficassem satisfeitos com o resultado da aplicação dos dois princípios da justiça estariam reclamando a partir de suas concepções ou doutrinas abrangentes. Rawls define uma doutrina abrangente como sendo aquela que influencia “a maior parte da nossa conduta não política” (RAWLS, 2000, p. 346). Na democracia deliberativa os cidadãos não têm, na teoria rawlseana, suas

opiniões políticas como o resultado fixo dos seus interesses privados ou não-políticos e, portanto, não podem argumentar a partir desses interesses.

Considerações finais

Diante das demandas de liberdade e igualdade, Rawls prioriza a liberdade e relativiza a igualdade, mas apenas na medida em que as desigualdades social e econômica sejam compatíveis com os dois princípios da justiça. Se assim for, tal desigualdade será aceitável e justa, segundo a justiça como equidade. Apesar disso, não há garantias de que todos estariam satisfeitos com este resultado justo. Nem mesmo Rawls tem certeza disso, visto que grande parte da sua argumentação termina em suposições de como as partes e os cidadãos se comportariam respectivamente na posição original e na sociedade bem-ordenada, sem uma base mais palpável que fundamente suas conclusões. Rawls supõe que a inveja e o ressentimento poderiam ser suplantados tanto pela adoção de um conjunto de instituições organizadas pelos dois princípios da justiça, quanto pelo desenvolvimento de um sentimento de reciprocidade e de cooperação através de uma educação cívico-moral.

No entanto, devemos lembrar-nos das observações de Žižek e Dupuy que ressaltam o fato de os sujeitos serem marcados pela falta e essa falta orientar o desejo, inclusive o desejo do que o outro deseja e por isso não haveria como supor que a inveja e o ressentimento pudessem ser suprimidos pela condição justa da sociedade, como pretendido por Rawls. Saber-se invejoso ou ressentido numa sociedade justa é um peso que tornaria a sociabilidade insuportável, visto que não há como justificá-los através das injustiças suprimidas.

Referências bibliográficas

DUPUY, Jean-Pierre. *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après 11 septembre*. Paris: Bayard, 2002. *E-book* (não paginado).

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. Tradução de Irene A. Patemot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, John. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. vol. 1. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996. (Os Economistas).

ŽIŽEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

PENSANDO A JUSTIÇA A PARTIR DA PSICANÁLISE Zizek-Dupuy versus Rawls-Rorty

William de Siqueira Piauí¹

Resumo: Neste artigo pretendemos problematizar um *insight* que, segundo o filósofo esloveno Zlavoj Zizek, o filósofo francês Jean-Pierre Dupuy teve quando reavaliou a teoria da justiça do filósofo estadunidense John Rawls frente ao advento de 11 de setembro de 2001; por um lado, com relação ao que tal teoria permitiria pensar quanto ao ressentimento internacional e, por outro lado, com relação ao que ela permitiria pensar quanto ao ressentimento interno em sua ligação com certa aparência de in-justiça des-igualitária que tornaria evidente ou transparente, isto é, legível, o in-ex-terior daqueles que não desejam produzir mais e que, por isso, devem aceitar o fato que se são pobres é porque são degenerados (*tarê*).

Palavras-chave: Psicanálise; Justiça; Liberalismo; Ressentimento; Política.

Abstract: In this paper we intend to problematize an *insight* that, according to the Slovenian philosopher Zlavoj Zizek, the French philosopher Jean-Pierre Dupuy had when he reevaluated the theory of justice of the North American philosopher John Rawls before the advent of September 11, 2001; on the one hand, with respect to what such a theory would allow to think about international resentment and, on the other hand, with respect to what such a theory would allow to think about internal resentment in its connection with a certain appearance of un-equal in-justice that could make it evident or transparent, this is, legible, the in-ex-terior of those who do not wish to produce more and, therefore, must accept the fact that if they are poor it is because they are degenerate (*tarê*).

Keywords: Psychoanalysis; Justice; Liberalism; Resentment; Policy.

Introdução

*E com o bucho cheio, comecei a pensar / Que eu me organizando
posso desorganizar / Que eu me desorganizando posso organizar /
Que eu me organizando posso desorganizar / Da lama ao caos do
caos à lema / o homem roubado nunca se engana. Chico Science e
Nação Zumbi*

¹ O Prof. Dr. William de Siqueira Piauí fez Graduação, Mestrado e Doutorado em Filosofia na Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS), universidade onde trabalha desde 2012 no Departamento de Filosofia (DFL-UFS) que está associado ao Centro de Educação e Ciências Humanas (CECH-UFS). Seu mais recente livro tem por título *Leibniz e a linguagem I: línguas naturais, etimologia e história* (Paraná, Ed. Kotter, 2019), para além das muitas traduções, artigos e capítulos de livros que segue publicando sobre o filósofo alemão mencionado, tem publicado alguns trabalhos sobre Deleuze, como “Deleuze e a noção leibniziana de sujeito” (in *Nova Leibniziana / Latina*, Espanha, 2020), e sobre Derrida, como “Derrida e a capacidade superior de formalização da literatura: entre Marx e Shakespeare” (in *Escritos de Filosofia II*, Alagoas, 2017). É líder do *Grupo de Estudos sobre Filosofia da Linguagem* da UFS (GEFILUFS) e membro da *Sociedade Ibero Americana Leibniz*.

*A revolta deixa o homem de paz imprevisível / E sangue no olho,
impiedoso e muito mais / Com sede de vingança [...] Muita pobreza
estoura a violência / Nossa raça está morrendo mais cedo / Não me
diga que está tudo bem² [...] A verdade seja dita. Racionais MCs*

O que pretendemos problematizar neste artigo é o *insight* de Dupuy lembrado por Žizek da seguinte maneira:

Baseado nesse *insight* [o qual pretendemos problematizar], Jean Pierre Dupuy propôs uma crítica convincente à teoria da justiça de John Rawls: *no modelo de Rawls de uma sociedade justa, as desigualdades sociais são toleradas apenas na medida em que ajudam os que estão na parte inferior da escada social, e somente na medida em que se baseiam não em hierarquias herdadas, mas em desigualdades naturais, consideradas contingentes, não significando mérito. O que Rawls não vê é como uma sociedade assim criaria as condições para uma explosão descontrolada de ressentimento: nela, eu saberia que meu estatus inferior é plenamente justificado, e seria privado da possibilidade de culpar a [in-]justiça social pelo meu fracasso.* (ŽIZEK, 2010 [Como ler Lacan], p. 48-50, grifo nosso).³

Ou seja, pretendemos problematizar os pontos centrais de parte da crítica de Dupuy à filosofia de Rawls; por um lado, com relação ao que tal teoria permitiria pensar quanto ao ressentimento internacional e, por outro lado, com relação ao que ela permitiria pensar quanto ao ressentimento interno em sua ligação com certa aparência de in-justiça des-igualitária que tornaria evidente ou transparente, isto é, legível, o in-ex-terior daqueles que supostamente não “desejam” produzir mais e que, por isso, devem aceitar o fato que se são pobres é porque são degenerados (*tarê*).



<https://www.youtube.com/watch?v=L4YeApbVajs>

² Claro que poderíamos associar essa afirmação ao que faz o pano de fundo da música de Gonzaguinha “Comportamento geral” que poderíamos problematizar com “Co[n]ten[im]por-tamento geral”.

³ Cf também ŽIZEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais* [cap. 3]. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boi tempo, 2014.

A) Rawls e o ressentimento internacional

Frente ao advento, um conflito de escala internacional, como veremos, de 11 de setembro de 2001 o francês Jean-Pierre Dupuy (1941-), mais conhecido por seus livros de ciência cognitiva mas que também teria dado aulas de filosofia social e política na Universidade de Stanford (Califórnia) dos Estados Unidos da América, em seu livro de 2002 de título *Esquecemos o mal? Pensar a política depois do 11 de setembro* (*Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après 11 septembre*)⁴ se mostra bastante descontente com uma das “filosofias”, da qual ele mesmo teria sido o principal divulgador na França, que se tornou mais um dos principais fundamentos das tentativas liberais de oferecer uma Teoria “filosófica” da Justiça, em suas palavras:

Gastei muito tempo e energia trazendo para a França o pensamento do filósofo [norte] americano John Rawls, que muitos consideram o Kant do século XX; publicando primeiramente a versão francesa de seu livro principal, *A Theory of Justice* (*Uma teoria da justiça*), publicado nos Estados Unidos [da América] em 1971. [...] É certo que nunca escrevi nada sobre Rawls que não fosse crítico, mas mesmo quando descobri e observei o que considerava serem as deficiências do pensamento do filósofo de Harvard, mostrei para com ele o mesmo respeito que para com a maioria dos filósofos do nosso tempo. Receio que após 11 de setembro meu julgamento tenha mudado completamente; hoje lamento ter feito tanto pela difusão desta obra. Ela diz respeito a um mundo possível⁵, que seria povoado por zumbis razoáveis (*zombies raisonnables*), completamente estranhos à tragédia da condição humana [...]. O irenismo ingênuo (*irénisme naïf*)⁶, pomposo, acadêmico e de qualquer modo ridículo dos desenvolvimentos da “teoria da justiça”⁷ me parecem hoje uma falha contra o espírito. Não ver o mal pelo que ele é, é se tornar seu cúmplice.⁸

Do fim para o começo, a expressão “ver o mal pelo que ele é” pode ter dois sentidos diferentes.

O primeiro sentido, diz respeito a um mal com o qual nenhum de nós gostaria de ser cúmplice, com relação aos “terroristas” integrantes da organização “fundamentalista” al-Qaeda que, dentre outras coisas, atingiram com dois aviões comerciais as Torres Gêmeas do complexo empresarial do World Trade Center em Nova Iorque, parte do 11 de setembro de

⁴ Livro que, mesmo já com quase vinte anos, certamente segue desconhecido dos Paulo Guedes e Damares Alves aqui do Brasil, do contrário o pequeno desentendimento que tiveram quanto à importância de voltarmos a ter cassinos especialmente pensando nos lucros do turismo, na famosa reunião ministerial de 22 de abril de 2020, se mostraria estrutural, ou seja, não há como agradar ao Jesus da goiabeira e ao Capital do turismo ao mesmo tempo.

⁵ Quem sabe uma referência ao filósofo Kripke.

⁶ Pacifista de religiões.

⁷ Aspas nossas.

⁸ Segunda parte: a artificialização da ética, capítulo II. In DUPUY, Jean-Pierre. *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après 11 septembre*. Paris: Bayard, 2002. Todas as citações feitas a partir dessa obra foram traduzidas por nós e costam no presente dossiê na parte reservada a traduções.

2001, o que deu origem ao que se denominou Guerra ao Terror e que justificou mais uma invasão estadunidense, agora ao Afeganistão, com o objetivo de acabar com as operações do Taliban, organização que teria abrigado os terroristas da al-Qaeda responsáveis pelo atentado, levando à morte um dos 10 foragidos mais procurados pelo FBI, o árabe Osama Bin Laden (1957-2011), cerca de 10 anos depois, na localidade de Abbottabad na República Islâmica do Paquistão, país vizinho do Irã, Afeganistão, Índia e China⁹. Tendo em vista se tratar de um conflito de “escala internacional”, sobre o quanto as obras de Rawls ajudariam a entendê-lo, nos advertia Dupuy:

É na escala internacional – a propósito da qual o rawls[ani]simo não tem estritamente nada de interessante a dizer – que *essa tarefa [ou seja, saber como se pode minimizar ou adiar (différer) os efeitos do ressentimento e da inveja, os canalizar frente a formas benignas e mesmo produtivas, tal tarefa] deve ser doravante empreendida e exitosa*, sob pena que o 11 de setembro de 2001 não seja senão o começo de uma série de atos mais atrozes uns que os outros. (Grifo nosso)

Tudo que veio depois foi muito mais atroz. Pena seu conselho não ter sido levado em conta, ou seja, que a teoria rawlseana “afasta o que se pode e deve fazer” especialmente quanto a eventos distantes e de escala internacional; ou seja, tendo em vista, mesmo em uma chave lacaniana, não podermos imaginar societários, ou melhor, seres humanos completamente livres da inveja, do ressentimento e, porque não, do ódio, devemos assumir a tarefa de minimizar ou adiar (*différer*) seus efeitos e os canalizar frente a formas benignas e mesmo produtivas. A inveja, o ressentimento e principalmente o ódio dos estadunidenses, contra o qual já nos havia advertido Herbert Marcuse (1898-1979) em seu *Eros e civilização* (1955) e que em grande medida é a “tarefa” do livro de Dupuy pensar como o problema do mal, fez dos países especialmente do Oriente Médio o palco de mais uma guerra sem fim; já que, para não falar da total falta de respeito quanto à soberania de muitos países da região e mesmo disfarçada dentre outras de guerra preventiva, é fácil perceber a apropriação injustificada de, dentre muitas outras coisas, muitas fontes de petróleo, tudo contribuindo para maximizar e atualizar os efeitos da inveja, do ressentimento e mesmo ódio, canalizando-os para formas mais malignas e nada produtivas¹⁰. De qualquer modo, também é nossa opinião

⁹ China, o atual, mas já antigo, alvo de Donald Trump presidente dos USA especialmente usada como plataforma política daquele que seria seu segundo mandato. Para bagunçar um pouco nossas noções do que foi o 11 de setembro valeria a pena assistir o filme de 2005 “Syrina – a indústria do petróleo” e o de 2011 sobre “J. Edgar Hoover” diretor federal do FBI.

¹⁰ Não nos esqueçamos da invasão do ou a guerra preventiva contra o Iraque naquele que foi um dos maiores “empreendimentos” e talvez mais mal-feitos de George W. Bush e do não menos suspeito Tony Blair, atestando o tipo de papel desempenhado por aquelas que, na fala do mais que míope Chomsky, seriam as maiores e mais antigas democracias do Ocidente com relação aos países do Oriente-médio. Para bagunçar bastante tudo isso basta assistir o filme de 2010 “Jogos do poder”, baseado nas mais que reais memórias de Valerie Plame e Joseph C. Wilson.

que a teoria rawlseana “afasta o que se pode e deve fazer” não só quanto a eventos distantes e de escala internacional como o 11 de setembro, mas mesmo quanto a casos como o recente assassinato de George Floyd ou do ainda mais recente de João Alberto Silveira Freitas, que deveriam nos fazer desconfiar que a principal violência que nos atinge é estrutural e econômica.

Dito isso, o segundo sentido, que explicita parte dos termos daquela tarefa, é o que propriamente nos interessa aqui e diz respeito ao funcionamento “regular” da, dita democrática, sociedade liberal estadunidense cujo fundamento pode ser, voltando ao que dizíamos, pensado a partir de parte da filosofia do professor de teoria política em Harvard John Rawls (1921-2002), autor das obras *Uma teoria da Justiça* (1971), *Liberalismo político* (1993) e *O direito (law) dos povos* (1999). Para tratar desse segundo aspecto nos voltaremos para o restante do texto de Dupuy e da discussão feita no capítulo II (“*Kant chez les artefacts*”) de sua segunda parte (“*De l’artificialisation de l’éthique*”) de onde ela foi extraída e que tenta apresentar um mal com o qual o Brasil, que está sob um governo que infelizmente e para dizer muito pouco tem defendido uma ideologia liberal, novamente tem e ainda mais se tornado cúmplice desde, principalmente, a presidência de Bolsonaro PSL-17 (essa nossa atual potência diabólica).

B) Rawls e o ressentimento interno a uma sociedade bem ordenada

As queixas quanto à energia gasta por Dupuy na difusão das obras do Kant do século XX, o filósofo de Harvard, podem ser apresentadas principalmente quanto a dois movimentos que sua teoria da justiça ou da justiça como equidade endossavam. Primeiro movimento, associado a que um certo quadro de princípios “é a solução para o problema da justiça em uma sociedade ‘bem ordenada’¹¹”, “uma sociedade democrática liberal”; ou seja, admitido que:

...toda desigualdade que não esteja a serviço dos mais mal posicionados (*des plus mal lotis*) [ou desfavorecidos] é injusta, e isso em três domínios absolutamente hierárquizados¹²; que são as liberdades e direitos fundamentais, inicialmente; as chances e as oportunidades, em seguida; [e] o acesso aos recursos e riquezas [tanto] econômicos e [quanto] sociais, finalmente. Os mais mal posicionados (*les*

¹¹ Aspas simples do próprio autor.

¹² Que o autor parece assumir como princípios, daí o sentido de usar no plural.

plus mal lotis) [ou desfavorecidos], portanto aqueles que têm mais chance de serem vítimas da sociedade, são [supostamente ao menos] “sagrados”.¹³

O que, sem um olhar atento e um pouco de paciência, parece que vai muito bem e deve ser a motivação de alguns chegarem à espantosa, porém absurda, suposição que Rawls permitiria pensar um socialismo democrático. Seja como for, e para seguirmos os desmembramentos desse primeiro movimento, tal solução deve se basear em um ato coletivo *equitativo*, espécie de contrato social, entre membros da sociedade pensados a partir do véu da ignorância, ou seja:

[Rawls] imagina, pois, uma situação inicial hipotética, a posição original (*position originelle*), na qual cada um ignora tanto seu lugar na sociedade, [ignora] seu *status* social [ou posição social] (*statut social*) e sua afiliação (*son appartenance*) de classe [ou de religião; deveriam, pois, ignorar seu islamismo e mesmo seu cristianismo], assim como suas capacidades intelectuais e físicas, também seja suas inclinações de toda sorte e seja suas características psicológicas. Colocados sob esse véu de ignorância (*voile d'ignorance*), os societários [ou membros da sociedade] julgam como pessoas livres e racionais, em situação de igualdade (*situation d'égalité*).

Claro que perguntaríamos de saída: “Pessoas” livres e racionais? De qualquer modo, teríamos assim o início mais adequado para aquela sociedade supostamente democrática liberal bem ordenada. A crítica não podia ser outra, para além dos já mencionados zumbis razoáveis (*zombies raisonnables*), trata-se de uma bela construção (*la belle construction*) a partir de membros da sociedade “sob o véu da ignorância” que são como que “artefatos” (*des artefacts*) ou, melhor ainda, “pessoas artificiais” (*artificial persons*). Ao que deve seguir a lembrança e a pergunta de Dupuy: “Por que ele [Rawls] não pôs de imediato o problema da justiça para pessoas reais (*des personnes réelles*)?”. De fato para pessoas, livres ou não e racionais ou não, em uma palavra, para pessoas reais! Pois, somente “as pessoas reais são suscetíveis de sofrer com a injustiça do mundo, e sem senso de injustiça a idéia mesma de justiça perde toda a consistência”. Rawls deveria ter se perguntado talvez, pois, pelo senso de injustiça. E como conclui muito bem Dupuy:

Se imagina mal, com efeito, uma máquina se colocando pela imaginação no lugar de uma outra. Mas o que faz a humanidade do homem, para sua bem-aventurança (*bonheur*) (a comunhão na alegria, a compaixão) e para a sua desgraça (*malheur*) (a inveja, o ciúme, o ressentimento), não é exatamente essa faculdade especular (*faculté spéculaire*)¹⁴ que consiste em ver o mundo, incluindo a si mesmo, através dos olhos dos outros?

Ou seja, o senso de justiça ou injustiça apontaria para certa faculdade especular que nos faria ver o mundo através dos olhos dos outros, o que nenhum zumbi razoável, artefato ou

¹³ Segundo Zizek (2010, p. 49) qualquer conservador, como o fez David Cameron em dezembro de 2005, estaria de acordo com tal ideia e, por isso, poderia se dizer um defensor dos desvalidos, dos desfavorecidos.

¹⁴ Sobre tal faculdade cf. nossa tradução ao final do presente dossiê.

pessoa artificial poderia; se associássemos ao que Critchley (Apud MOUFFE, 2016) dirá, uma ética de tipo levinasiana, a preocupação ou obrigação fundante para com o outro, mesmo que apenas como alteridade, apontaria propriamente para algo semelhante a tal faculdade especular que deveria, pois, fundar nossas discussões sobre a justiça. Restaria também perguntar sobre que democracia é essa em que o acordo deve chegar ao limite do que fariam zumbis razoáveis, artefatos ou pessoas artificiais: acordo total de não-pessoas de não-humanos? Agora sim, lembranças dos infelizmente tão comuns casos George Floyd e João Alberto Silveira Freitas? Ou seja, se nos valtamos para pessoas reais é preciso enfrentar aquele acordo impossível lembrado por Dupuy do seguinte modo:

Se [...] cada um [agora pessoas reais,] se apresenta com seus condicionamentos do ser social e histórico, condicionados (*mû*) por interesses de classe ou status, e pronto para utilizar [ou jogar com] de astúcia ou de força (*jouer de la ruse ou de la force*) para estar [ou se colocar] na melhor posição possível na negociação (*marchandage*) coletiva, é evidente que o acordo unânime é impossível.

Mas não é justamente a impossibilidade de acordo unânime, o que ocorre costumeiramente entre os reais membros de uma sociedade, que define uma democracia ou uma ética da responsabilidade? Exatamente! Ao menos sempre fez parte da democracia e mesmo da ética a noção de dissenso.

Passemos ao segundo movimento que faz a base da crítica de Dupuy, agora não mais quanto ao método mas quanto à forma daqueles princípios:

Em cada um dos domínios onde se exerce a justiça [referência àqueles princípios que já mencionamos] [...] se trata de fazer de modo que a parte a mais pequena [ou a menor] seja a mais grande [ou a maior] possível. Para o que diz respeito às duas primeiras dimensões [que são (1) as liberdades e direitos fundamentais e (2) as chances e as oportunidades, a terceira seria o acesso aos recursos e riquezas tanto econômicos quanto sociais], não vemos em que uma desigualdade de partilha (*partage*) contribuiria de qualquer maneira que seja para a maximização da parte dos mais mal posicionados (*plus mal loti*) [ou desfavorecidos]. A justiça rawlseana implica, pois, a igualdade. *Mas não se segue o mesmo no que concerne à justiça propriamente econômica. É significativo que Rawls nomeie o critério de justiça próprio a esse domínio de “princípio de diferença (principe de différence)”*. (Grifo nosso)

Ou seja, a democrática justiça rawlseana pensada para zumbis racionais, artefatos ou pessoas artificiais, implica ou com elas compactua a des-igualdade e “in-justiça” econômica. Alguma surpresa? Em nenhuma momento daquela “bela construção” a sua base mais fundamental, a economia de livre mercado que faz a estrutura daquelas instituições de que se orgulham tanto os liberais, que para os não liberais (que os entendem como liberais supostamente democráticos e supostamente éticos) é a própria fonte da parte mais importante da injustiça social, foi posta em dúvida; na verdade aqueles zumbis racionais eram justamente

o seu correspondente necessário, artefatos a quem não restaria obviamente ações de tipo terrorista ou que poderiam ser chamadas de crime organizado ou revolucionárias, mas nem mesmo atos de coragem¹⁵; ações que, entretanto, insistem em “manchar” o solo norte americano. Mas, voltemos ao que dizíamos, vejamos o que dá forma a tal princípio de diferença e os sentimentos que ele dá origem a partir da velha e enganosa metáfora do bolo. Como nos lembra Dupuy:

Se a justiça econômica se reduzisse à partilha (*partage*) de um bolo de tamanho fixo, o princípio da diferença levaria à partilha igual (*partage égal*) entre todos os sócios [ou membros da sociedade], como nos convenceríamos facilmente. Mas a metáfora de confeitaria, essa torta de creme de economistas vulgares, é enganosa e, se um bolo econômico existir, é na verdade um bolo bastante curioso, desde que seu tamanho depende da maneira, pois, como ele é partilhado (*partage*). *Existem com efeito desigualdades naturais e sociais irreduzíveis, que se traduzem por diferenças de produtividade*¹⁶. (Grifo nosso)

Com gosto de confeitaria gourmet, mas de *basse cuisine*, cozinha de merda na verdade, de, infelizmente dentre muitos outros, um Antonio Delfim Netto (1928-), a partilha do bolo liberal deve ser feita justa mas desigualmente a partir da consideração das supostas e irremediáveis “desigualdes legítimas”, inclusive para que as “diferenças de produtividade” (que tornará legível-transparente o suposto justo infortúnio dos pobres-improdutivos) não possam chegar ao limite de desencorajar os mais produtivos de produzirem, o que acabaria por prejudicar até os mais desfavorecidos (*les plus défavorisés*), o que faria com que a demanda destes por mais justiça-igualdade, passem, se voltasse contra eles mesmos; daí que algumas desigualdades tenham de ser mantidas e por isso mesmo “devam” ser consideradas legítimas e preferíveis a algo diferente, especialmente se exigisse afetar a dinâmica básica da economia de livre mercado ou a propriedade¹⁷. Claro que é justamente quanto a esse dever e suas consequências que a coisa fica ainda mais grave e desajeitada, ao que Dupuy conclui esse movimento dizendo:

¹⁵ Estamos aqui usando como referência o filme para míopes e ovelhas de 2002 “Um ato de coragem”, seria interessante comparar com o filme, também estrelado por Denzel Washington, de 2007 “O gangster” e se perguntar qual das duas atitudes tomadas pelos personagens principais, e vale lembrar que mesmo na ficção ambos cumprem pena, trouxe mais vantagens para os desfavorecidos; aqui poderíamos pensar também a partir do filme “Bacurau” de Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles, de 2019, e compará-lo com “Cidade de Deus”, de 2002, ou “Tropa de Elite (Bope)”, de 2007.

¹⁶ Eis o engodo, a estranheza mais que evidente, da metáfora da confeitaria, que terá como base, claro, desigualdades legítimas; talvez pudéssemos pensar o papel que cumpre a lei, o direito, que nada tem a ver com justiça nesse caso, como a faca que loteia o bolo, cumprindo os dois papéis, tanto de estabelecer os percentuais de partilha quanto o de garantir que eles não serão “desonestamente” contestados especialmente pelos pobres.

¹⁷ Talvez seja a partir da suposta dificuldade em compreender as bases, desenvolver “as ferramentas analíticas para saber o que” se passa com tal des-igualdade in-justa ou “equidade econômica” que ricos como Jonathan Noland, o irmão de Christopher Nolan diretor da trilogia Batman, estejam tão preocupados com a suposta desonestidade, especialmente dos pobres, dos gangsters ou terroristas como Bane, reinante no “paraíso” ou mundo atual. Cf. “Apêndice: Nota Bene!”, in: ZIZEK, Slavoj. *Problemas no paraíso: do fim da história ao fim do capitalismo*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

Parece neste ponto que Rawls sente que seu edifício está ameaçando desabar. Ele dedica, com efeito, desenvolvimentos importantes [praticamente toda a sua obra posterior à *Uma teoria da justiça*] para se convencer, por falta de nos convencer, de que desigualdades “legítimas” [ou agora desigualdades justas] não criarão [, claro que criarão!], nas pessoas de carne e osso – as que acultamos sob o invólucro de metal que reveste os autômatos com o véu da ignorância –, certa inveja (*envie*), certo ressentimento que *tornaria impossível viver nessa sociedade* (*invivable*) [desigual mas] todavia considerada justa.

E é “justamente” com relação à realidade dessas pessoas e de seus sentimentos reais ante tal sociedade supostamente bem ordenada, liberal, democrática e justa, que Dupuy, lembrando inclusive a perspicácia do francês Alexis de Tocqueville (1805-1859)¹⁸, vai avançar sua crítica mais determinante: o individualismo que tal sociedade, diríamos nem democrática nem justa, supõe se transforma naquela atmosfera tóxica onde reina a inveja que impede que se possa de fato viver nela; eis, pois, o nosso *invivable*, ou seja:

Essa sociedade é o paroxismo¹⁹ do individualismo no sentido de que o indivíduo, “desconectado (*désencastré*)”, desvinculado (*dégagé*) de todas as subordinações e todos os pertencimentos que constituem o mundo tradicional [que ele inclusive deixou de querer compreender], é o receptáculo único de [seus] valores [e culpas individuais]. Desde então, o valor dos homens é lido em (*s'y lit*)²⁰ sua condição [in-ex-terior], sem nenhuma circunstância atenuante. Como aqueles que estão na base da escada poderiam culpar outros que não eles mesmos por sua inferioridade? Ao que se acrescenta, em Rawls, que eles devem, em princípio, se mostrar reconhecedores de que eles não são mais infelizes (*plus malheureux*) do que são, e ficarem agradecidos aos seus semelhantes mais favorecidos! Nesta sociedade, a inveja em campo aberto, também não oferece onde se abrigar.

George Floyd deveria agradecer ao policial branco e João Alberto Silveira Freitas aos funcionários do Carrefour que os assassinaram? Agradecer aos fragmentados Batmans da vida real? Eis, pois, um dos centros nervosos das convulsões sociais que a bela construção de Rawls alimenta com grandes colheradas filosóficas ou, pior ainda, de justiça teórica.

¹⁸ Cf. A nota referente a menção a ele por parte de Dupuy na tradução que apresentamos ao final do presente dossiê.

¹⁹ Segundo o dicionário Houaiss, a palavra “paroxismo” vem do grego significando ato de “excitar” e de “estimular” e suas acepções são: 1 espasmo agudo ou convulsão, 2 momento de maior intensidade de uma dor ou de um acesso, 3 recorrência ou intensificação súbita dos sintomas de uma afecção, 4 estertores de um agonizante, vascas; e mesmo aceleração violenta de atividade vulcânica.

²⁰ Certamente lembrança dos parágrafos finais dos *Ensaio de teodiceia* ou do capítulo XXVII do livro II dos *Novos ensaios* de Leibniz. Intensificaremos essa lembrança apostando em uma espécie de misto de Locke e Leibniz, daí in-ex-terior, tabula rasa no ingresso da sociedade (véu da ignorância), mas mônada espontânea com relação ao desejo de assumir certa posição na produtividade (estar alocado no seu próprio lugar com relação à produtividade maior ou menor); de qualquer maneira, trata-se de voltas ao conceito moderno de sujeito e de justiça.

C) Teoria da justiça e a ideologia liberal individualista

Grandemente sustentada inicialmente por um indivíduo que é como um artefato, uma pessoa artificial, um zumbi razoável, a teoria de Rawls acaba por levar o individualismo a um altíssimo grau, a ponto de praticamente toda a boa ou má sorte de seus membros depender apenas daquilo que pertenceria a eles “essencialmente”, seu lugar ou posição na produtividade, daquilo que poderia ser lido²¹ neles e que nada teria a ver com a dinâmica das instituições, desde o início supostas bem ordenadas, democráticas e justas, e mesmo com a pior forma de violência que são as crises econômicas geradas pela economia de livre mercado; ou seja, todo sofrimento ou felicidade dos indivíduos é “culpa” deles mesmos, do lugar ou posição que “decidem livremente” ocupar na produtividade. – Mas vocês não empreenderam o suficiente! Voltas à noção moderna de sujeito²²?! Nenhum “avanço”, portanto, com relação às noções modernas de pessoa moral, nem psicanálise a *la* Lacan (1901-1981), por exemplo; nem neurociência, ainda que a *la* Hayek (1899-1992) ou mesmo a *la* Dupuy (1941-), por exemplo, teriam acontecido; só resta, então, atribuir a tais indivíduos toda a velha e não tão boa responsabilidade ou liberdade de consciência responsável, agora tornada evidente ou transparente graças ao grau de produtividade: mais produção igual a mais direito, menos produção igual a menos direito²³; liberdade de consciência e responsabilidade pelo que eles podem ser em tal sociedade supostamente bem ordenada, porém, des-igual e, todavia, in-justa. O veredito não podia ser outro:

Se se compreende bem Rawls, e para caricaturar com esforço (*à peine*), o pobre [ou os George Floyd e João Alberto Silveira Freitas], em sua sociedade boa, não teria que sofrer de nenhum *complexo de inferioridade* porque ele saberia que, se ele é pobre, é porque ele [mesmo] é degenerado (*taré*); quanto ao rico, ele não teria motivos para se sentir superior [ter *complexo de superioridade* – os véio da Havan ou do Madero teriam tal complexo, será? –] porque ele saberia que tanto os seus talentos quanto as suas aptidões não são senão meios, que ele recebeu da natureza, sem outro valor senão funcional, de tornar a sociedade mais justa. Para impedir a via [ou fechar o caminho] à inveja, seria necessário, pois, suprimir o mérito (*le mérite*) – isto é, [suprimir] a diferença [tornada transparente] no valor individual. (Grifo nosso).

²¹ Cf. nota anterior.

²² Vide nosso artigo “A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral: uma outra introdução aos *Ensaio de teodiceia*”. In. *Revista Helius*. Sobral, v. 3, n. 1, p. 70-103, 2020.

²³ Eis, do nosso ponto de vista, parte fundamental daquela “axiomática subjetal da responsabilidade, da consciência, da intencionalidade, da propriedade que comanda o discurso jurídico atual dominante [...] ora, essa axiomática é de uma fragilidade e de uma grosseria teórica que não preciso sublinhar aqui” (DERRIDA, 2010 [*Força de lei*], p. 48). O que tem nos assombrado no Brasil também voltou a ser o mesmo, ainda que com taxas de desemprego altíssimas, só devem ter direito aqueles que “produzem” mais ou “empreendem” mais.

Esperemos, pois, pelos ricos bem feitores, pelos Batmans filantropos? E é justa ou injustamente no sentido de tal supressão que caminhará a solução de Rawls daqueles impasses, ou seja, sua solução para o problema do mal é que ao suprimirmos os méritos ou os valores individuais, o que poderia dar origem a algum *complexo de superioridade*, não geraremos inveja ou ressentimento, não geraremos qualquer *complexo de inferioridade*; postos diante de tal resposta “de uma ingenuidade confusa”, só nos resta voltar com Dupuy a parte do que dissemos já de início:

O erro filosófico fundamental de Rawls é o de crer que (1) existe uma solução para o problema da justiça e que (2) essa solução resolve com um mesmo golpe isso que nós chamamos aqui de o problema do mal. O erro, a própria falta, é a de crer que uma sociedade justa e que se diga tal é uma sociedade que corte [bem] curto [ou na raiz] ao ressentimento. O são Jorge da geometria moral se envaidece (*se vante*) de derrotar o dragão da inveja. Que presunção fatal, como teria dito [até mesmo o liberal] Hayek²⁴! Fatal, porque afasta o que se pode e deve fazer: estando entendido que se não suprimira [ou não suprimamos] o ressentimento [bem como o ódio e inveja], a única questão petinente é saber como se pode minimizar ou adiar (*différer*) os [seus] efeitos, os canalizar frente a formas benignas e mesmo produtivas, etc.

Evidentemente, ao invés do “compre uma arma e resolva você mesmo”, outra versão do velho e nunca bom “olho por olho, dente por dente”, já que a solução liberal de tudo sempre parece estar nas mãos de cada um dos indivíduos supostamente livres e supostamente conscientes, é preciso, mesmo quando se sobrevive em um Brasil de seres humanos descartáveis que morrem o bastante para fazer todo dia um novo documentário de guerra, canalizar tais sentimentos para formas benignas e produtivas como o que se pretende com a expressão “A arma é uma isca pra fisgar / Você não é polícia pra matar” dos Racionais MCs, eis uma mensagem de paz, portanto, oposta à ideologia liberal.

E preciso voltar a tentar compreender que as injustiças econômicas geradas pela economia de livre mercado e que fazem a base da própria estrutura da dinâmica das instituições liberais são a principal origem da violência mais terrível que atinge a todos os que não participam das ondas de reapropriação comandadas por aqueles que mais cedo ou mais tarde acabam por determinar o real funcionamento daquelas instituições, os Batmans, os Homens do Capital; violência cujo nome sempre foi Crise Econômica. De qualquer modo e seguindo Dupuy, colocar como ponto de partida pessoas reais (com sua estrutura psíquica principalmente, seus desejos) e, separadamente, por um lado, abandonar as respostas confusamente ingênuas do problema da inveja, ressentimento e mesmo ódio, ou seja, o que

²⁴ Dupuy se refere ao primo segundo de Wittgenstein, o famoso economista austríaco naturalizado inglês Friedrich August von Hayek (1989-1992), que fundou em 1947 a *Mont Pèlerin Society* ou *Société du Mont Pelérin*, uma sociedade que tinha como objetivo principal disseminar as ideias liberais, isto é, a ideologia liberal e que contou com nomes de figuras importantes como o autor do livro *A miséria do historicismo*, ou seja, Karl Popper, bem como Michael Polany, Ludwig von Mises dentre muitos outros.

Dupuy chamou aqui de problema do mal, e, por outro lado, supor que não há solução definitiva possível para o problema da justiça, ou seja, que poderíamos oferecer uma última teoria que nos diga como deve ser uma sociedade justa²⁵, deveriam, pois, ser a nossa tarefa principal para evitar o terror das muitas crises econômicas ou guerras, mesmo internas e em uma escala praticamente individual, que tais problemas podem engendrar.

Conclusão

De qualquer modo foi justamente sobre esse ponto, ou seja, com relação à inveja, ressentimento e mesmo ódio que uma sociedade supostamente justa mas certamente desigual a *la* Rawls engendra, à qual certamente faltava um aporte de psicologia (ainda que muito baseada em neurociência ou de tipo behaviorista) ou psicanálise (de tipo freudiana ou kleiniana) e de ética (ainda que da responsabilidade de tipo levinasiana ou derridiana) ou mesmo economia crítica (associada a ideia que a principal forma de violência que nos atinge são as crises econômicas quase sempre geradas pela livre economia de mercado que sustentam também as instituições liberais), que o filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949-) lembrava e problematizava:

Para Lacan, o impasse fundamental do desejo humano é que ele é o desejo do outro tanto no genitivo subjetivo quanto no objetivo [a saber]: desejo pelo outro, desejo de ser desejado pelo outro e, especialmente, desejo pelo que o outro deseja²⁶. Inveja e ressentimento são [portanto] elementos constitutivos do desejo humano [...]. Baseado nesse *insight* [o qual acabamos de detalhar], Jean Pierre Dupuy propôs uma crítica convincente à teoria da justiça de John Rawls: no modelo de Rawls de uma sociedade justa, as desigualdades sociais são toleradas apenas na medida em que ajudam os que estão na parte inferior da escada social, e somente na medida em que se baseiam não em hierarquias herdadas, mas em desigualdades naturais, consideradas contingentes, não significando mérito. O que Rawls não vê é como uma sociedade assim criaria as condições para uma explosão descontrolada de ressentimento [origem daquele mal lembrado por Dupuy]: nela, eu saberia que meu estatus inferior é plenamente justificado [in-justo desigual], e seria privado da possibilidade de culpar a [in-]justiça social pelo meu fracasso. [...] Lacan partilha com Nietzsche e Freud a ideia de que a justiça, como igualdade, é fundada na inveja [a saber]: nossa inveja do outro que tem o que não temos, e que se deleita com isso. A demanda de justiça [como igualdade] é em última análise a demanda de que o excessivo gozo do outro [o que as escolas rawlsianas-brasileiras terão, pois, de

²⁵ Em acordo com Paulinho da Viola, um de nossos maiores sambistas, então: “Acreditei na paixão / E a paixão me mostrou / Que eu não tinha razão / Acreditei na razão / E a razão se mostrou / Uma grande ilusão / (...) E por isso eu lhe digo / Que não é preciso / Buscar solução para a vida / Ela não é uma equação / Não tem que ser resolvida / A vida, portanto, meu caro, / Não tem solução”.

²⁶ Desejo do outro no genitivo (origem e posse) subjetivo: sinto o desejo desde outro, outrem me deseja desde outro. Desejo do outro no genitivo (origem e posse) objetivo: desejo o outro e o outro me deseja. Supostamente quero o que ele supostamente quer e supostamente o quero e ele supostamente me quer.

controlar] seja restringido, de modo que o acesso de todos ao gozo seja igual. (ZIZEK, 2010 [*Como ler Lacan*], p. 48-50)

Para uma adequada análise do problema do mal, portanto, Zizek se valerá da “filosofia” ou psicanálise de Lacan (1901-1981), é claro, primeiramente, fazendo voltar à presunção fatal de Rawls a partir da seguinte afirmação de Dupuy: “Fatal, porque afasta o que se pode e deve fazer: estando entendido que se não supriremos o ressentimento, a única questão petinente é saber como se pode minimizar ou adiar (*différer*) os [seus] efeitos, os canalizar frente a formas benignas e mesmo produtivas, etc”. Ou seja, entendido, a partir da psicanálise de Lacan, que o humano é essencialmente “o desejo do outro tanto no genitivo subjetivo quanto no objetivo”, melhor ainda, “desejo pelo outro, desejo de ser desejado pelo outro e, especialmente, desejo pelo que o outro deseja”; portanto, que a “Inveja e ressentimento” e diríamos também o ódio “são elementos constitutivos do desejo humano” com relação ao[s] outro[s], esse nosso dragão essencial, que nenhuma sociedade supostamente justa e desigualitária, mesmo que uma “democracia” liberal bem (des-humanamente) ordenada, que força ainda mais a lei, a falsa espada ou falsa lança de São Jorge, poderia extirpar; devemos nos voltar então para o que se pode e se deve fazer: entender também como funcionam nossos desejos e como se relacionam com o[s] outro[s] ou o[s] do[s] outro[s]! Descansar os nossos gatilhos ou direcionar nossas armas para quem ou o que de fato é ou são nossos inimigos!

De qualquer maneira, foi justamente tal pensamento de Zizek que não só incomodaria Rawls mas também incomodou profundamente Richard Rorty (1931-2007) que disse o seguinte sobre sua argumentação, mesmo a anterior ao *Como ler Lacan* (2006):

Confirmei neste ponto de vista que uma *explicação da profunda natureza do eu não está ligada à política* a partir da leitura das observações de Slavoj Zizek sobre o liberalismo político (e sobre meu próprio trabalho), no capítulo 9 de seu *Looking Awry* [Olhando ou mirando errado] Cambridge, Mass . MIT Press, 1991). *Zizek parte de uma concepção lacaniana de desejo e diz que “O problema com este sonho liberal é que a cisão entre o público e o privado nunca acontece sem um certo resíduo” e que “o verdadeiro domínio da lei pública é ‘manchado’ por uma obscura dimensão de gozo ‘privado’”* (p. 159). Ele continua para encontrar de forma precisa a falha da “utopia liberal” de Rorty: pressupõe a possibilidade de uma lei social universal não contaminada por uma mancha ‘patológica’ de gozo, isto é, fornecida pela dimensão do superego. Não considero que o liberalismo político precise pressupor algo do tipo. Imagino que o *ressentiment* [ressentimento], tanto quanto a suave forma de sadismo que é intrínseca às noções kantianas de obrigação, continuará assim para sempre – ou ao menos enquanto haja juízes, polícia, etc. Mas eu pensaria que a questão é se alguém tem ideias melhores para *um sistema legal e político do que o liberal, constitucional e social-democrata*. Não encontro nada em Freud, Lacan, Zizek, Derrida, Laclau ou Mouffe que me persuada de que alguém as tenha. (Apud MOUFFE, 2016 [*Desconstrução e pragmatismo*], p. 109 [nota 2], grifo nosso)

Outro míope conformista? Obviamente! Uma sociedade pensada sem seus afetos ou desejos – inveja, ressentimento, ódio –, sem eus, mesmo que impessoais, mas com muita e de muitos tipos polícia e tribunais de justiça? As facas, forças da lei ainda mais forte, que mantém a repartição do bolo? Mas e os George Floyd e João Alberto Silveira Freitas vítimas não acidentais ou não contingentes “in-”justamente assassinados em grande medida pelos sistema legal e político liberal, constitucional e social-democrata?

A gente vive se matando irmão, por que?/ Não me olhe assim, eu sou igual a você / Descanse o seu gatilho, descanse o seu gatilho...
Racionais MCs
Salve Jorge / Salve São Jorge / Jorge [mesmo] é da Capadócia [não dos USA] / Ogum. Zeca Pagodinho

Somos, os não zumbis, sempre seremos, mais que 70%

Referências bibliográficas

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Ed. Martins fontes, 2010.

DUPUY, Jean-Pierre. *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après 11 septembre* (Segunda parte: a artificialização da ética, capítulo II). Paris: Bayard, 2002.

MOUFFE, Chantal. *Desconstrução e pragmatismo*. Trad. Vistor Maia. Rio de Janeiro: Ed. Mauad X, 2016.

PIAUI, William de S. “A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral: uma outra introdução aos *Ensaio de teodiceia*”. In. *Revista Helius*. Sobral, v. 3, n. 1, p. 70-103, 2020.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Trad. Cláudia Berlinder. São Paulo: Martins fontes, 2003.

ZIZEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ZIZEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boi tempo, 2014.

ZIZEK, Slavoj. *Problemas no paraíso: do fim da história ao fim do capitalismo*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

NOTAS INTRODUTÓRIAS À NOÇÃO DE POLÍTICA EM DELEUZE

Edson Peixoto Andrade¹

Resumo: O presente artigo objetiva discutir alguns elementos presentes na obra do Deleuze que, de certa forma, contribuem com a apreensão da noção de política deleuzeana. Parte-se da hipótese de que na obra *Lógica do Sentido*, já existem indícios de um pensamento político deleuzeano em gestação, quando o autor cita, por exemplo, a expressão “grande política”, relacionando, de certa forma, o conjunto das discussões daquela obra a essa proposta de pensamento acerca do fenômeno político. Contudo, observa-se que, será nas obras *O anti-Édipo* e *Mil Platôs* que as ideias políticas do Deleuze serão sistematizadas. Nesse sentido, o trabalho em questão pretende abordar alguns conceitos fundamentais para a compreensão do pensamento político do Deleuze, tais como, casa vazia, singularidades nômades, impessoais e pré-individuais, Corpo sem Órgãos, elementos molares e moleculares, micropolítica, segmentaridades, agenciamentos etc. O caminho a ser percorrido implica pensar a noção de política deleuzeana na obra *Lógica do Sentido*, entender a ruptura com o estruturalismo e a esquizoanálise como proposta de análise da sociedade na obra *O anti-Édipo* e, por fim, pensar, a política a partir do *Mil Platôs*.

Palavras-chave: Deleuze; Política; Micropolítica; Devir Revolucionário.

Abstract: This paper aims to discuss some elements present in Deleuze's work that, in a way, contribute to the apprehension of the notion of Deleuzian politics. It starts from the hypothesis that in *The Logic of Sense*, there are already indications of a Deleuzian political thought being born, when the author quotes, for example, the expression “great politics”, relating, in a certain way, the set of discussions of that work to this proposal of thought about political phenomenon. However, it is observed that in *Anti-Oedipus* and *A Thousand Plateaus* Deleuze's political ideas will be systematized. In this sense, the work in question intends to address some of the fundamental concepts for the comprehension of Deleuze's political thought, such as empty house, nomadic, impersonal and pre-individual singularities, Body without Organs, molar and molecular elements, micropolitics, segmentarities, agency, etc. The path to be taken involves thinking about the notion of Deleuzian politics in *The Logic of Sense*, understanding the break with structuralism and schizoanalysis as a proposal for analyzing society in **Anti-Oedipus** and, finally, thinking about politics starting from *A Thousand Plateaus*.

Keywords: Deleuze; Politics; Micropolitics; Revolutionary Becoming.

Introdução

O presente artigo objetiva discutir alguns elementos presentes na obra do Deleuze que, de certa forma, contribuem com a apreensão da noção de política deleuzeana. Parte-se da

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS), membro do Grupo de Estudos em Filosofia da Linguagem da UFS (GEFILUFS).

hipótese de que na obra *Lógica do Sentido*, já existem indícios de um pensamento político deleuzeano em gestação, quando o autor cita, por exemplo, a expressão “grande política”, relacionando, de certa forma, o conjunto das discussões daquela obra a essa proposta de pensamento acerca do fenômeno político. Contudo, observa-se que, será nas obras *O anti-Édipo* e *Mil Platôs* que as ideias políticas do Deleuze serão sistematizadas. Nesse sentido, o trabalho em questão pretende abordar alguns conceitos fundamentais para a compreensão do pensamento político do Deleuze, tais como, casa vazia, singularidades nômades, impessoais e pré-individuais, Corpo sem Órgãos, elementos molares e moleculares, micropolítica, segmentaridades, agenciamentos etc. O caminho a ser percorrido implica pensar a noção de política deleuzeana na obra *Lógica do Sentido*, entender a ruptura com o estruturalismo e a esquizoanálise como proposta de análise da sociedade na obra *O anti-Édipo* e, por fim, pensar, a política a partir do *Mil Platôs*.

Justificar um texto acerca da política na obra de Deleuze exige alguns cuidados iniciais. Em primeiro lugar, é preciso ter clareza do que chamamos política em Deleuze e como esse conceito se relaciona com a tradição filosófica no tocante ao tema. Em segundo lugar, é preciso situar a noção de política dentro da construção da obra deleuzeana, observando os caminhos que o filósofo percorreu e que permite falar em política.

A política em Deleuze

Abbagnano, no verbete “política”, do seu *Dicionário de Filosofia*, diz que, com o termo política “foram designadas várias coisas, mais precisamente: 1º a doutrina do direito e da moral; 2º a teoria do Estado; 3º a arte ou a ciência do governo; 4º o estudo dos comportamentos intersubjetivos” (ABBAGNANO, 2012, p. 900). Pensamos, que o quarto significado de política, apresentado por Abbagnano, no referido dicionário, é o que mais se aproxima do objeto do presente texto, uma vez que, conforme o próprio Abbagnano, pensar a ciência política a partir desse quarto elemento, seria equivalente a pensá-la em termos de estudo das “leis ou tendências psicológicas constantes, às quais os fenômenos sociais obedecem” (Id., 2012, p. 902). Essa definição de política implica um sujeito que, a partir de determinadas leis ou tendências psíquicas, provoca determinados movimentos sociais os quais podem ser previstos, antecipados, prevenidos. Contudo, a filosofia deleuzeana pensa a política por outro viés. Ao invés de um sujeito determinado, tem-se a “pessoa vaga”; ao invés de tendências psicológicas constantes, encontram-se os fluxos, cortes, registros, desejo,

produção, *Corpos sem Órgãos*; no lugar de obediência dos fenômenos sociais a tendências psicológicas constantes ou de subordinação do social ao individual, tem-se o nomadismo, os fluxos, o devir, os processos contínuos de territorialização e desterritorialização, os agenciamentos coletivos de enunciação, a linguagem. Política, para Deleuze, é um fenômeno de linguagem.

Nesses termos, pensar “o político” em Deleuze parece algo complexo. Contudo, antes de tentarmos simplificar a compreensão dos termos, faz-se necessário considerar que o pensamento político de Deleuze difere frontalmente da maior parte das noções constantes na tradição filosófica em relação à política. Nesse contexto, é importante frisar que Deleuze não escreveu uma obra especificamente voltada à política, porém um estudo abrangente da sua produção filosófica permite pensar que a noção de política perpassa grande parte dos seus escritos. Sendo assim, não seria precipitado dizer que um dos objetivos centrais do Deleuze em sua produção é o de pensar a política relacionando-a com os processos de agenciamento e com uma nova noção de indivíduo que seria o resultado daquilo que Deleuze chama de sínteses do inconsciente, a saber, a produção, a distribuição ou registro e o consumo².

Nesse sentido, quando procuramos elementos que poderiam explicar a noção de política em Deleuze, nos referimos ao estudo dos processos psicológicos e sociais que permitem entender a política não como um conjunto de atitudes individuais, mas como singularidades nômades, fluxos, cortes, processos sociais de produção. A política em Deleuze só pode ser compreendida sob o ponto de vista dos agenciamentos sociais que, por sua vez, são coletivos e estão relacionados ao desejo enquanto produção, aos fluxos, cortes e registros, distribuições e consumo os quais são verdadeiros fenômenos de linguagem. A política, nesse sentido, antes de ser entendida como um conjunto de práticas individuais e sociais que podem

² Na obra *O anti-Édipo* (DELEUZE, 2011), Deleuze e Guattari falam das três sínteses do inconsciente (capítulo II) que indicam o modo como se dão os processos de fluxos e conexões (síntese conectiva de produção), registros e distribuições (síntese disjuntiva de registro), consumo e produção (síntese conjuntiva de consumo). Ao postularem acerca das sínteses, os autores mostram as pressuposições recíprocas entre a produção, a distribuição e o consumo em sua relação com o desejo e com os *Corpos sem Órgãos*. Tudo se dá a partir da noção de agenciamentos maquínicos e o indivíduo surge como “resto”, na terceira síntese, isto é, como resultado dessas pressuposições. Em suma, *O anti-Édipo* mostra como a produção social é perpassada por investimentos libidinais e como tais investimentos, além de engendram os registros e distribuições, são perpassados por estes. Além disso, em decorrência das duas sínteses anteriores, o consumo é inserido na produção, fazendo com que a produção dê-se também, a partir dos investimentos da terceira síntese. As sínteses relacionam-se ao modo como Karl Marx, na obra *Grundrisse*, entende os processos materiais de produção social. Deleuze e Guattari, ao romperem com a noção de inconsciente psicanalítico, o qual estava ancorado nas relações edipianas, tentam mostrar como o inconsciente está relacionado aos processos materiais de produção social que são fluxos e conexões, mas são perpassados por registros e distribuições e que relacionam-se ao consumo. Tudo isso a partir de processos inconscientes de desejo, recalco, retorno do recalco. Na visão dos autores, o desejo engendra a produção, mas é perpassado pelos registros e pelo consumo ao tempo em que insere-se nos mesmos. A pressuposição recíproca entre as sínteses e a relação com o desejo, permitem a Deleuze e Guattari entender a produção social e o indivíduo nesse processo.

ser apreendidas concretamente, é investimento libidinal e, portanto, investimento de linguagem, que se relaciona com a produção, com o registro e com o consumo³. Desse modo, pode-se dizer que, em Deleuze, a política é fenômeno inconsciente, uma vez que os investimentos libidinais e sua relação com as sínteses dão-se no plano do inconsciente⁴. Entender o pensamento de Deleuze acerca da política implica observar as relações que o filósofo estabelece entre os fenômenos individuais, numa concepção de indivíduo a partir das sínteses do inconsciente que, por sua vez, são processos grupais, agenciamentos sociais. Tais processos dão-se a partir da relação entre desejo e campo social.

Para fazer o caminho da construção de um conceito de política em Deleuze, é preciso ter clareza de alguns pontos basilares do pensamento deleuzeano. Inicialmente, faz-se indispensável notar que, na construção filosófica deleuzeana, sobretudo nas obras *Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido*, há uma ruptura com uma filosofia baseada na representação e isso possibilitou a Deleuze dar passos em direção àquilo que chamou de “grande política”, a qual exige saber “estar na superfície”, estendendo “a pele como um tambor” (DELEUZE, 2015, p. 76). Estar na superfície equivale a não querer encontrar as fundamentações, respostas, explicações nas profundidades (isto é, nas coisas, nas relações materiais que poderiam explicar determinadas origens e determinadas relações, nas causalidades materiais etc.) nem nas alturas (nas ideias, na metafísica, numa dimensão que pudesse dizer-se universal e universalizar determinados conceitos). Certamente, a crítica do Deleuze dirige-se a toda uma tradição filosófica que tende a explicar as relações sociais a partir de um certo naturalismo dessas relações, como se o que acontecesse na sociedade tivesse uma causa natural, uma raiz natural que justificasse sua existência, sua permanência e a exclusão de tudo aquilo que viesse a ser diferente dessa suposta natureza. Tais tradições, procuram naturalizar as relações a partir das profundidades (isto é, das coisas, dos estados de coisas) ou das ideias, como se essas ideias tivessem uma origem primária a toda formação de linguagem que propicia o seu surgimento. A “grande política” apresentada na obra *Lógica do sentido* não se confunde nem com as profundidades nem com as alturas. Ela é feita de superfície, isto é, trata-se do acontecimento em si, no momento em que acontece. A política, as relações

³ Na obra *Grundrisse* (MARX, 2011), Karl Marx apresenta os quatro elementos que permitem explicar a economia, a saber, a produção, o consumo, a distribuição e a troca.

⁴ Para Deleuze e Guattari, o inconsciente deve ser entendido a partir de processos maquínicos. Trata-se de “um inconsciente das máquinas desejantes” (DELEUZE, 2011, p. 374), o qual, segundo os autores, não pode ser compreendido a partir de uma estrutura, como a edipiana, mas só pode ser apreendido a partir dos elementos molares e moleculares que, por sua vez, relacionam-se aos processos sociais de produção. O inconsciente, para Deleuze e Guattari “não é estrutural e nem pessoal; ele não simboliza, assim como não imagina e nem figura; ele máquina, é maquínico [...] ele é o real em si mesmo, o ‘real impossível’ e sua produção” (Id., 2011, p. 75-76).

políticas e a sociedade, que é o lugar próprio dessas relações, apresentam-se como topologia de superfície, como acontecimento. Só é possível entender as relações políticas, entendendo o acontecimento. As explicações, as causalidades, as coisas, estados de coisas, ideias gerais e universais não são capazes de definir o que é a política nem permitir a exata compreensão das causas e finalidades das suas relações.

Segundo Deleuze, a “grande política”, na *Lógica do sentido* é

Uma casa vazia que não é nem para o homem e nem para Deus; singularidades que não são nem da ordem do geral, nem da ordem do individual, nem pessoais nem universais: tudo isto atravessado por circulações, ecos, acontecimentos que trazem mais sentido e liberdade, efetivados com o que nunca sonhou, nem Deus concebeu. Fazer circular a casa vazia e fazer falar as singularidades pré-individuais e não pessoais, em suma, produzir o sentido é a tarefa de hoje (DELEUZE, 2015, p. 76).

Como vimos, a “grande política” implica estar na superfície e isso equivale a apreender o acontecimento, ser digno do acontecimento⁵, como o próprio Deleuze diz. Não pode ser uma política ancorada numa ideia de verdade que designa coisas e explicita padrões éticos e morais, mas uma política como “casa vazia”, feita de “singularidades” que, por sua vez, comportam “circulações, ecos, acontecimentos”.

A imagem da “casa vazia” pretende mostrar que a “grande política” não é feita de definições prévias, gerais, universais e nem está ancorada na ideia de um indivíduo pessoal, com uma moral e uma ética definida, que poderia justificar o que seria lícito, verdadeiro, justo, honesto numa determinada sociedade em determinada época. Para Deleuze, fundamentar a política na ideia geral e universal e no indivíduo pessoal, com qualidades morais é tarefa inócua, uma vez que, segundo ele, sendo de topologia de superfície, a “grande política”, como casa vazia, não comporta significações ou designações prévias, mas é feita de acontecimentos e singularidades pré-individuais e não-pessoais. Nesse sentido, Deleuze diz que o pensamento político pode ser mais livre, isto é, não está determinado previamente, mas pode ser apreendido no acontecimento.

Essa política na obra do Deleuze só ganhará corpo na sua fase pós-estruturalista. Ali, será possível falar de territorialidades e desterritorializações, agenciamentos coletivos de enunciação, Corpo sem Órgãos, conexões, fluxos, cortes, investimento libidinal, registros, distribuições e consumo, agenciamentos maquínicos etc. Nesse sentido, será a crítica à

⁵ Na 21ª Série de *Lógica do sentido*, Deleuze fala: “Ou a moral não tem sentido nenhum ou então é isto que ela quer dizer, ele não tem nada além disso a dizer: não ser indigno daquilo que nos acontece” (DELEUZE, 2015, p. 151) e ainda, “tornar-se digno daquilo que nos ocorre, por conseguinte, querer e capturar o acontecimento” (Id., 2015, p. 152)

psicanálise e a consequente ruptura com o estruturalismo⁶, que dará condições ao Deleuze, desta feita em parceria com Guattari, a pensar a “grande política” na obra *O anti Édipo*. Essa política é feita de singularidades e, portanto, descentrada de um “eu” individual, mas pensada a partir da perspectiva do Corpo sem Órgãos o qual estabelece a oposição entre o conjunto dos estratos do organismo, da significância e da subjetivação, à “desarticulação (ou as *n* articulações)” e à “experimentação” e “nomadismo” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 25).

O anti-Édipo e o pensamento político deleuzeano

Partimos da hipótese de que as bases do pensamento político deleuzeano encontram-se na obra *O anti-Édipo*. Nessa obra, ao que parece, Deleuze não somente inaugura um novo método de análise, a esquizoanálise, mas apresenta os fundamentos para a compreensão da sociedade, não mais sob o regime do Édipo, mas a partir de máquinas desejantes, singularidades nômades, agenciamentos, fluxos etc.

Certamente, o ponto central de uma noção política em Deleuze e Guattari é a ruptura com a leitura psicanalítica centrada no Édipo, a qual, por sua vez, afirma que as experiências edipianas são basilares para a estruturação psíquica dos indivíduos. Mas, como entender essa ruptura? A leitura de *O anti-Édipo* permite dizer que Deleuze e Guattari não negam a existência do Édipo, mas recusam-se a reconhecer no Édipo um princípio organizador⁷. Para eles, as relações familiares e, até mesmo, edipianas, existem não como estrutura organizadora, mas como um dos elementos, dentre os vários, que existem nessa relação entre o libidinal (desejo) e o social e histórico. Nesse sentido, longe de termos um princípio organizador (estrutura, Édipo) que determinaria a realidade psíquica dos indivíduos e sua relação com o fora, o que temos são: as máquinas desejantes, que investem sobre o campo social e histórico; a reação de tal campo e vice-versa.

⁶ Acerca da ruptura do Deleuze com o estruturalismo, pode-se recorrer ao texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo* publicado na obra *A Ilha Deserta*.

⁷ Na obra *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari defendem que o Édipo não é um princípio organizador: “as figuras parentais não são de modo algum organizadores, mas indutores ou estímulos de um valor qualquer que desencadeiam processos de uma natureza totalmente distinta, dotados de um tipo de indiferença ao estímulo” (DELEUZE, 2011, p. 127)

Como vimos, para os autores de *O anti-Édipo*, a grande crítica que pode ser feita à psicanálise não consiste em negar o Édipo. Para eles, “Édipo existe”⁸. O grande questionamento “é a edipianização furiosa a que a psicanálise se entrega”, chegando a pretender “edipianizar até mesmo o esquizo” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 75). Dito de outro modo, o grande problema da psicanálise, não é o Édipo em si, mas a centralização da análise nos ditos processos edipianos com as determinações de estruturas a ele relacionados. Ao centrar tudo no Édipo, a psicanálise, segundo Deleuze e Guattari, desconsidera a pluralidade de eventos que atuam sobre o inconsciente e a pressuposição recíproca entre os investimentos de desejo e os processos materiais (sociais).

A partir da apresentação das principais críticas ao pensamento psicanalítico, Deleuze e Guattari, apresentam o programa da esquizoanálise que, de certa forma, não deixa de ser o programa político defendido por eles, a saber,

Esquizofrenizar, esquizofrenizar o campo do inconsciente, e também o campo social histórico, de maneira a explodir o jugo de Édipo e a reencontrar em toda parte a força das produções desejantes, reatar no próprio Real o liame da máquina analítica, do desejo e da produção” (Id., 2011, p. 75).

Aqui está o ponto central do pensamento político deleuzeano: “esquizofrenizar” tanto o campo do inconsciente quanto o campo social histórico, isto é, empreender uma tarefa de análise que considere a relação entre investimento libidinal e campo social e as consequências provenientes dessa relação. Assim sendo, a tarefa de esquizofrenizar o inconsciente não é outra coisa senão analisar o inconsciente fora dos domínios edipianos, ou fora da centralidade do Édipo, mas considerando essas relações entre desejo e sociedade e como isso afeta tanto o inconsciente quanto a sociedade.

Para Deleuze e Guattari, “o inconsciente não é estrutural e nem pessoal”. Além, disso, o inconsciente, “não simboliza”, não “imagina” e nem “figura”. O inconsciente é “máquina, é maquinico”. O inconsciente é produção. Desse modo, fala-se de máquinas inconscientes de produção (Id., 2011, p. 75-76), ao invés de estruturas de inconsciente. Nesse ponto, clarifica-se a ruptura com a psicanálise, mostrando que o inconsciente não pode ser enquadrado numa estrutura e que as realidades psíquicas não dependem de um processo individual, mas relacionam-se com os investimentos do desejo sobre a realidade histórica e social. Nesse contexto, será o desejo (a libido), o elemento central para a análise das relações que se dão no plano individual e no plano sócio-histórico e, é justamente aqui, que encontramos os indícios de um pensamento político em Deleuze. Em suma, trata-se de analisar o inconsciente, a

⁸ “Não duvidemos, Édipo existe, as associações são sempre edipianas, mas isto é assim precisamente porque o mecanismo de que dependem é o mesmo que o de Édipo” (DELEUZE, 2011, p. 520).

história e a sociedade não mais a partir das estruturas edipianas, isto é, das estruturas decorrentes da saída individual do Édipo, mas das relações estabelecidas pelas máquinas desejantes.

Para os autores, quando não se procura o Édipo, encontram-se, por toda a parte, as máquinas desejantes e são elas que possibilitam a compreensão tanto das relações individuais quanto grupais. Ou seja, é preciso sair do Édipo enquanto imagem e estrutura generalizada, que se pensava ser capaz de explicar as relações individuais e sociais. Assim sendo, a tarefa da esquizoanálise, de esquizofrenizar o inconsciente, o social e o histórico equivale a colocar o desejo, o social e o histórico em primeiro plano, relegando o Édipo a relações que estão no final do processo e não no início. Ou seja, mesmo que se admita a influência do familiar sobre o inconsciente, isso não será mais entendido como uma estrutura, mas como um elemento dentre vários, no conjunto do agenciamento maquínico do desejo e da produção. Em resumo, entende-se esquizofrenizar como a tentativa de resgatar o processo de produção desejante, para além das estruturas edipianas.

Para Deleuze & Guattari, as máquinas desejantes foram uma descoberta do próprio Freud, antes mesmo de pensar o complexo edipiano. Porém, quando apresenta o Édipo, Freud abandona as “máquinas desejantes”, isto é, o “inconsciente produtivo” ou o “domínio das sínteses livres” (Id., 2011, p. 76) e, a partir daí, centra tudo na análise estrutural, tendo o Édipo como elemento organizador. Para Deleuze e Guattari, tudo soa como se Freud quisesse dar “um pouco de ordem” àquilo que não poderia, por si mesmo, ser ordenado. Nesse contexto, “toda a produção desejante” foi, de certa forma, “esmagada, submetida às exigências da representação, aos jogos sombrios do representante e do representado na representação” (Id., 2011, p. 77) e assim, “o inconsciente produtivo” foi “substituído por um inconsciente” que, por sua vez, apenas sabe “apenas exprimir-se” (Id., 2011, p. 77).

E o que seria esse inconsciente produtivo? Para Deleuze e Guattari, pode-se entender o inconsciente de dois modos: o inconsciente produtivo e o inconsciente expressivo. Enquanto o inconsciente produtivo refere-se ao inconsciente que produz saídas a partir dos elementos provenientes dos investimentos libidinais sobre a ordem econômica e social, o inconsciente expressivo é apenas o inconsciente que se exprime a partir de uma certa estrutura dada. O problema, segundo Deleuze e Guattari, é que ao procurar a estrutura, perdem-se as conexões, fluxos, cadeias, associações, agenciamentos que são produzidas pelo inconsciente (Id., 2011, p. 77).

Para tornar a noção de inconsciente produtivo mais clara, Deleuze e Guattari, apresentam duas características que podem ajudar a compreendê-lo: em primeiro lugar, “a confrontação

direta entre essa produção desejante e a produção social, entre as formações sintomatológicas e as formações coletivas” (Id., 2011, p. 77) e, em segundo lugar, “a repressão que a máquina social exerce sobre as máquinas desejantes e a relação do recalçamento com essa repressão” (Id., 2011, p. 77). Ou seja, entender o inconsciente enquanto produtor de algo equivale a pensar que o inconsciente não é determinado a partir de uma estrutura fixa com a qual se relaciona (como um Édipo) e a partir da qual engendrará saídas diferentes, mas perceber que esse inconsciente produz algo a partir da interação entre desejo (libido) e a produção social. Essa relação afeta o inconsciente e é afetado por ele. Nesse sentido, é possível falar que os sintomas decorrem dessa produção social em relação com o desejo. As formações coletivas, nesse contexto, devem ser consideradas para a compreensão dos sintomas e isso é explicitado melhor quando da segunda característica apresentada pelos autores, a saber, que há um processo de repressão engendrado pela máquina social que investe sobre a libido e o inconsciente recalca essa repressão. Nesse sentido, observa-se que, segundo Deleuze e Guattari, o desejo, a sociedade, os sintomas, a repressão e o recalçamento estão profundamente relacionados e precisam ser considerados no conjunto.

Dito isso, podemos encontrar alguns elementos que são fundamentais para a compreensão de um conceito de política em Deleuze e Guattari.

Em primeiro lugar, é necessário considerar os investimentos libidinais. A compreensão de desejo enquanto produção e não enquanto falta. Para os autores franceses, a “lei dos objetivos parciais” é que “nada falta, nada pode ser definido como uma falta” (Id., 2011, p. 85). Aqui, a referência é a questão da falta do falo ou do medo da castração, que estão imbricados nos processos edipianos⁹. O desejo, para eles, é produção, é investimento. A compreensão dos processos individuais e sociais, dos sintomas, da repressão, recalçamento, libertação etc. não pode dar-se a partir de uma falta ou de um medo de vir a faltar e isso explica-se também, pelo fato de que não são da esfera meramente individual, mas relacionam-se com o investimento da libido sobre o campo social.

Ao desejo nada falta¹⁰. Ele é positividade. O desejo é investimento. E os diferentes processos que ocorrem nos âmbitos individuais e coletivos só podem ser compreendidos a partir dessa positividade do desejo que investe sobre a produção social e os processos de repressão e recalçamento decorrentes desses investimentos bem como, os processos de

⁹ Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 85-86.

¹⁰ Segundo Deleuze e Guattari: “nada falta, nada pode ser definido como uma falta” (DELEUZE, 2011, p. 85). De acordo com Monique David-Ménard, a posição de Deleuze “consiste em afirmar que ao desejo nada falta, que a busca do prazer não é seu princípio, e que convém substituir a noção de pulsão pela de devir: devir-animal, devir-intenso, devir-imperceptível” (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 40)

desinvestimentos do recalçamento das forças repressivas. É nesse ponto, que Deleuze e Guattari apresentam sua tese acerca do ato revolucionário. Para eles, “a força do próprio inconsciente, o investimento do campo social pelo desejo, o desinvestimento das forças repressivas” são as exigências do processo de “libertação” das opressões (Id., 2011, p. 86). Tudo se dá a partir do processo de investimento do desejo, quer os processos de recalçamento, quer os processos de libertação da opressão. Segundo Deleuze, “um único desejo vivo bastaria para explodir o sistema, ou para fazê-lo fugir por um extremo onde tudo findaria por ir atrás e precipitar-se” (Id., 2011, p.448). Não se trata de uma determinação estrutural do tipo edipiano, mas de investimentos libidinais sobre o campo social e a afetação do inconsciente a partir de tais processos.

Em segundo lugar, é preciso considerar os processos grupais. Nesse sentido, Deleuze e Guattari, aproximam-se da análise institucional para compreender os processos individuais que decorrem dos grupos. Segundo Deleuze e Guattari, longe de pensar nos fantasmas individuais a partir dos processos edipianos, há de se considerar que “todos os fantasmas são fantasmas de grupo” (Id., 2011, p. 87). E o que seria um fantasma de grupo? Os autores apresentam tal fantasma a partir do exemplo do espancamento de uma criança ou de crianças: “espanca-se uma criança, crianças são espancadas”, nesse caso, “trata-se, tipicamente, de um fantasma de grupo, no qual o desejo investe o campo social e suas próprias formas repressivas”. Eles estão citando Freud, no texto “Uma criança é espancada”¹¹. Para eles, a cena de crianças espancadas não pode ser compreendida, como em Freud, a partir da encenação individual, mas trata-se de “encenação de uma máquina social-desejante”. Nesse sentido, há de considerar-se “o conjunto e a complementaridade menino-menina, pais-agentes de produção e de antiprodução, tanto em cada indivíduo como no *socius* que preside à organização do fantasma de grupo” (Id., 2011, p. 87).

Para Deleuze e Guattari, embora seja sempre possível ver nas relações individuais algo do pai ou da mãe, essa presença está aí apenas de modo furtivo, “entre os agentes coletivos” (Id., 2011, p. 88). Há Édipo e há relações familiares que atuam sobre o inconsciente, mas esses elementos mesclam-se aos demais elementos do campo social e é aí que se dão as formações dos fantasmas inconscientes.

O que os autores franceses pontuam é que os fantasmas são grupais, mesmo quando individualizados. Mas é preciso considerar então essas duas dimensões dos fantasmas: a dimensão individual, uma vez que é o indivíduo que relaciona-se com os fantasmas e a partir

¹¹ FREUD, Sigmund (1919/1981) - “Pegan a un Niño. Apotación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”.

deles e a dimensão grupal, uma vez que, cada fantasma individual é, na verdade, grupal. Contudo, salientam que os fantasmas de grupo são diferentes dos individuais em quatro aspectos. A primeira diferença diz respeito à diferença de natureza entre os dois. Nesse sentido, enquanto o fantasma individual articula-se “sobre dados imaginários”, o “fantasma de grupo” é “inseparável das articulações simbólicas que definem um campo social considerado” (Id., 2011, p. 88). Os autores salientam que, até mesmo “o próprio fantasma individual está inserido no campo social existente, mas que o apreende sob qualidades imaginárias” (Id., 2011, p. 88). Por exemplo, quando o general diz: “que me importa morrer” uma vez que “o Exército é imortal” (Id., 2011, p. 88) temos aí um fantasma individual que está inserido no campo social a partir da imaginação de uma figura do “Exército” como se fosse um ser imortal.

A segunda diferença mostra que, enquanto os fantasmas individuais conferem “imortalidade” à ordem social, os quais provocam “no eu todos os investimentos” de repressão, “superegotização”, castração, resignações-desejos, levando a querer morrer em nome da “ordem” enquanto deseja a morte dos “outros” (estrangeiros), por sua vez, os fantasmas de grupo, em seu “polo revolucionário [...] aparece na potência de viver as próprias instituições como mortais, de destruí-las ou de mudá-las consoante as articulações do desejo e do campo social, fazendo da pulsão de morte [do fantasma individual] uma verdadeira criatividade institucional” (Id., 2011, p. 88-89).

A terceira diferença diz respeito ao sujeito de cada fantasma. Enquanto o individual tem por “sujeito o eu enquanto determinado pelas instituições legais e legalizadas, nas quais ele ‘se imagina’”, por sua vez, o “fantasma de grupo tem por sujeito as próprias pulsões e as máquinas desejantes que elas formam com a instituição revolucionária” (Id., 2011, p. 89). Nesse aspecto, os autores indicam que “a produção social e as relações de produção são uma instituição do desejo, e pela qual os afetos ou as pulsões fazem parte da infraestrutura. Pois elas fazem parte dela, estão presentes nela de todas as maneiras, criando nas formas econômicas tanto a sua própria repressão quanto os meios de romper essa repressão” (Id., 2011, p. 90).

Por fim, na quarta diferença, os autores salientam que “não há fantasma individual”, mas tão somente “dois tipos de grupos, os grupos-sujeito e os grupos-sujeitados” (Id., 2011, p. 90). Esses “dois tipos de grupos estão em deslizamento perpétuo, de modo que um grupo-sujeito está sempre ameaçado de sujeição e um grupo sujeitado pode ser forçado em certos casos a assumir um papel revolucionário” (Id., 2011, p. 90).

A análise institucional concede a Deleuze e Guattari a possibilidade de mostrar que “os afetos e as pulsões fazem parte da infraestrutura” (Id., 2011, p. 90), nesse contexto, eles dizem que é possível “ultrapassar o estéril paralelismo entre Marx e Freud”, justamente ao situar os afetos e pulsões do lado da infraestrutura (Id., 2011, p. 90). Nesse sentido, para os autores, analisar a vida em sociedade não é uma questão de analisar a cultura e a ideologia que permite a dominação de uma classe sobre outra, por exemplo. Eles dizem claramente que “não é uma questão de ideologia”, mas um processo de investimento da libido com relação ao campo social que, por sua vez, “coexiste, embora não coincida necessariamente, com os investimentos pré-conscientes ou com aquilo que os investimentos pré-conscientes ‘deveriam ser’”. Desse modo, é possível, segundo os autores franceses, compreender as motivações que levam “sujeitos, indivíduos ou grupos” a atuarem “contra seus interesses de classe”. Nesse contexto, dizem os autores, “não basta dizer: eles foram enganados, as massas foram enganadas. Não é um problema ideológico, de desconhecimento e ilusão, mas um problema de desejo, e o desejo faz parte da infraestrutura” (Id., 2011, p. 142-143). Deleuze e Guattari, nesse sentido, propõe uma análise social e, portanto, política, que não considere uma “superestrutura” como parâmetro de análise da dominação. A dominação ou a libertação faz parte dos investimentos libidinais sobre o campo social.

De acordo com Deleuze e Guattari,

Os investimentos pré-conscientes ocorrem ou deveriam ocorrer segundo os interesses de classes opostas. Mas os investimentos inconscientes ocorrem segundo posições de desejo e de usos de síntese, que são muito diferentes dos interesses do sujeito individual ou coletivo que deseja. Eles podem assegurar a submissão geral a uma classe dominante, porque fazem passar cortes e segregações num campo social investido precisamente pelo desejo e não pelos interesses (Id., 2011, p. 143).

Dito de outro modo, pensar a sociedade a partir da luta de classes não é suficiente. Uma vez que os processos sociais se dão a partir de investimentos do desejo nesse sentido, “a ideologia, o Édipo e o falo” não podem ser usados como parâmetros de compreensão das causas do fenômeno uma vez que “eles dependem disso, em vez de estarem no seu princípio” (Id., 2011, p. 143). Os processos sociais tratam-se de “fluxos, de estoques, de cortes e de flutuações de fluxos; o desejo está em toda parte em que algo flui e corre” (Id., 2011, p. 143). Somente considerando o desejo é que se tem possibilidade de pensar a sociedade e, conseqüentemente, a política. É justamente aqui que se insere a esquizoanálise. Segundo os autores, o objetivo da esquizoanálise seria “analisar a natureza específica dos movimentos libidinais do econômico e do político, e assim mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar sua própria repressão no sujeito que deseja (daí o papel da pulsão de morte na junção

do desejo e do social)” e ressaltam: “Tudo isto se passa não na ideologia, mas muito mais abaixo” (Id., 2011, p. 143-144).

Em decorrência dos investimentos libidinais sobre a realidade social, é possível que exista, por exemplo, “um investimento inconsciente de tipo fascista, ou reacionário” coexistindo “com um investimento consciente revolucionário”. Do mesmo modo, pode acontecer o inverso, embora, segundo os autores, isso seja mais (Id., 2011, p. 144). Nesse contexto, a esquizoanálise, mostra-se como “uma psicanálise política e social, uma análise militante” e isso se dá não por uma generalização do “Édipo na cultura”, mas “porque ela se propõe mostrar a existência de um investimento libidinal inconsciente da produção social histórica, distinto dos investimentos conscientes que coexistem com ele” (Id., 2011, p. 135). Assim, “a esquizoanálise procura desfazer o inconsciente expressivo edipiano, sempre artificial, repressivo e reprimido, mediatizado pela família, para atingir o inconsciente produtivo imediato” (Id., 2011, p. 135-136).

O individual e o social no *Mil Platôs*

Deleuze e Guattari discutem, a partir das obras *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*, acerca da micropolítica e do microfascismo. No volume 3 da obra *Mil Platôs*, os referidos filósofos discutem a micropolítica e o microfascismo, partindo da ideia de segmentaridade e da binaridade molar e molecular que, de acordo com suas elucubrações, são basilares para a devida compreensão dos processos de política e de fascismo.

O caminho proposto por Deleuze e Guattari para a compreensão da sociedade contemporânea passa, inicialmente, pela discussão da segmentaridade. Os filósofos defendem que os indivíduos e grupos da sociedade são segmentários e isso não se opõe à ideia de centralidade, uma vez que, nas sociedades, é possível perceber a coexistência de ambas e, será justamente esse ponto que será utilizado para compreender os processos fascistas. A discussão a respeito da segmentaridade passa por dois elementos principais. O primeiro elemento diz que o ser humano é segmentário e que esses segmentos atingem todos os lados, direções e estratos da vida humana, ou seja, todas as experiências humanas, tais como o habitar, o ato de circular ou trabalhar, o ato brincar e qualquer outra ação, desejo, movimento da vida humana é segmentarizado. Isto é, não são provenientes de um centro controlador, mas resultados de agenciamentos diversos (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 92).

O segundo elemento de discussão, diz respeito às figuras da segmentaridade ou às formas como as segmentaridades apresentam-se. A primeira figura é binária, isto é, a partir de oposições como as classes sociais, sexo, idade etc.. A segunda figura é circular e pode ser percebida, por exemplo, nas preocupações com o grau de abrangência das questões que nos ocupam, por exemplo, questões do bairro, da cidade, do país, do mundo. E, por fim, a terceira figura é linear, onde vários processos acontecem com os mesmos indivíduos, de modo que, quando terminamos um processo, já nos vemos lançados em outro. Nesse contexto, cada segmento diz respeito a um processo, tais como família, escola, profissão etc. sendo que, cada um deles diz respeito a processos diferentes da mesma experiência de existência embora não se confundam. Nesse ponto, é preciso notar que os segmentos se remetem a indivíduos ou grupos diferentes e que também, o mesmo indivíduo ou grupo, pode passar de um segmento a outro. Contudo, as figuras da segmentaridade (binária, circular, linear), podem ser tomadas umas nas outras e também transformar-se mutuamente, de acordo com a perspectiva com que são observadas, isto é, de acordo com o ponto de vista (Id., 2012, p. 92). Dito de outro modo, o mesmo indivíduo ou grupo pode estar no mesmo segmento ou em segmentos diferentes e assim, é possível encontrar cada uma das figuras da segmentaridade. E isso vai depender do modo como enxergamos ou do ponto de vista.

A discussão acerca das segmentaridades é basilar para compreender-se o modo como o sistema político mundial está organizado, a saber, como um “todo global, unificado e unificante”, mas composto de um conjunto de diversos subsistemas os quais apresentam-se justapostos, imbricados e, ordenados de tal modo, que qualquer decisão tomada em uma das compartimentações, implica em mudanças nos demais elementos do conjunto (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 94). Esta é a política atual que alguns poderiam chamar de política globalizada, só para citar um exemplo.

Outro ponto que Deleuze e Guattari abordam, versa acerca do molar e do molecular. Isso é explicado a partir da ideia das segmentaridades. Para os filósofos, mais do que discutir acerca da distinção entre o segmentário ou o centralizado nas sociedades ditas primitivas ou modernas, é preferível distinguir duas características dessas sociedades, a saber, a flexibilidade ou dureza. Nesse contexto, as sociedades ditas “primitivas” seriam flexíveis enquanto que as sociedades “modernas” seriam duras. Tanto a flexibilidade quanto a dureza, nessas sociedades, perpassariam cada uma das figuras, a saber, a binária, a circular e a linear. Dito de outro modo quer se trate das sociedades com sistemas mais flexíveis quer se trate das sociedades com sistemas mais duros, a análise das mesmas permite perceber que, independente do ponto de vista da análise, as duas características sempre aparecerão. O que

está em primeiro plano na análise social, não é tanto verificar se são segmentarizadas ou centralizadas, mas a flexibilidade ou dureza do seu conjunto (Id., 2012, p. 94).

Pensar as coisas desse modo permite falar em elementos molares e moleculares das sociedades. Ao dizerem que as segmentaridades primitivas são flexíveis e que as segmentaridades das sociedades com Estado (modernas) são duras, os autores estão pensando nos conceitos de molar e de molecular. Para eles, tanto as sociedades quanto os indivíduos destas sociedades são atravessados por ambas ao mesmo tempo (Id., 2012, p. 99). A análise social, nesse sentido, precisa considerar os elementos flexíveis ou duros, isto é, os elementos molares (duros) e moleculares (flexíveis), o ponto de vista das figuras e os subsistemas do conjunto organizado da sociedade. Somente a partir daí, é que se dão as condições para compreender os processos políticos e os desvios que ocorrem, tais como, os fascismos.

É preciso considerar que as características molares e moleculares são distintas entre si, isto é, não se confundem, embora estejam o tempo todo atuando em conjunto nos mesmos indivíduos ou grupos, uma vez que são inseparáveis, coexistindo o tempo todo e passando uma na outra, isto é, relacionando-se de modo contínuo, a partir de diferentes figuras, porém, pressupondo-se mutuamente. Para esclarecer isso, Deleuze e Guattari fazem uma afirmação contundente: “em suma, tudo é político, mas toda política é o mesmo tempo macropolítica e micropolítica” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 99). E aqui, chega-se ao centro da discussão. Ao falar de segmentaridades, de dureza e flexibilidade, de molar e molecular, os autores franceses pretendem explicitar o que entendem por política que, na visão de ambos, é, ao mesmo tempo, macro e micropolítica, molar e molecular, dureza e flexibilidade, mais do que centralizado ou segmentário, considerando-se que tudo é feito de segmentos que, por sua vez, podem ser apreendidos sob figuras diferentes e coexistentes entre si.

Poderíamos apresentar alguns exemplos, para facilitar a compreensão da micropolítica. No primeiro exemplo, consideremos as percepções ou sentimentos. Nas percepções ou sentimentos, tem-se uma organização molar e uma segmentaridade dura que permite perceber ou sentir algo definido. Contudo, apesar da dureza dessa organização molar, atua aí todo um conjunto de elementos inconscientes, de afetos, de segmentações delicadas que precisam ser consideradas, uma vez que, cada um desses elementos, que se misturam com as percepções e os afetos, capta coisas diferentes e essas coisas captadas, se distribuem e atuam de modo diferentes. Isso explica o fato de que duas pessoas, na mesma situação, ao mesmo tempo e no mesmo espaço apreendem o acontecimento de maneiras distintas e são afetadas pelo mesmo acontecimento de maneiras distintas. Assim sendo, o que se percebe, ou o que nos afeta, não é algo dado pelo externo em si, mas a relação do exterior com todos os

elementos inconscientes, afetos e segmentações finas que se mesclam com as percepções e sentimentos do que vem do exterior. Nesse sentido, pode-se falar em micropерcepções ou “micropolítica da percepção” de todas as coisas, como afetos, conversas etc.. (Id., 2012, p. 99).

No segundo exemplo, consideremos as classes sociais as quais “remetem a ‘massas’” que, por sua vez, possuem movimentos, repartições, objetivos, formas de lutar que são distintas entre si. Nesse contexto, pode-se dizer que “massa” indica uma noção molecular, como segmentação irreduzível da noção de classe que, por sua vez, é molar. Porém, não há como entender as classes sem as massas, uma vez que, ambas pressupõem-se mutuamente, contudo, “sua pressuposição recíproca não impede a diferença do ponto de vista, de natureza, de escala e de função” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 99). Acreditamos, que esse exemplo das classes sociais ajuda a alargar a compreensão de micropolítica, uma vez que mostra que a luta de classes nunca pode ser analisada de modo simples uma vez que considera todos os elementos moleculares que estão imbricados na mesma. Desse modo, os movimentos sociais de classe são distintos em relação ao tempo, espaço, composição etc. Assim sendo, a própria organização da classe não pode ser unificada de modo totalizante, uma vez que são perpassadas por atores sociais distintos. Nesse sentido, o modo como a luta é organizada em determinado espaço e tempo é contextual e não pode ser aplicado de modo universal. Cada luta social é única, uma vez que as massas, que compõem as classes, são distintas.

Como vimos, quer nos afetos e percepções quer nas classes sociais, existem diferentes elementos que se relacionam de maneiras distintas e que, por isso mesmo, permitem respostas diferentes às ações praticadas. Nesse sentido, requerem uma capacidade de análise muito mais complexa do que pensar apenas em grandes conjuntos molares. Dito isso, pode-se pensar na ideia de burocracia do Estado que, embora possa ser considerada como segmentaridade dura, com suas compartimentações, chefias e centralizações, são perpassadas por segmentos moleculares que a tornam flexível, de modo que as repartições se comunicam entre si, fazendo a maleabilidade daquilo que tinha-se como dureza. É nesse contexto que se pode pensar, por exemplo, na dissolução das barreiras burocráticas e na fragmentação da figura dos chefes em microfiguras, impossíveis de serem reconhecidas, identificadas, discernidas, centralizadas. Instala-se todo um regime de microfiguras que atuam na função de chefia, mas que normalmente não são consideradas assim, porque são imperceptíveis, embora seus efeitos sejam apreendidos. É aqui que se podem reconhecer os processos fascistas. São processos que se instalam, sob o viés do regime molecular, mas não se confundem com os regimentos molares e sua centralização (Id., 2012, p. 100), assim, embora seus efeitos não passem

despercebidos, a base desses efeitos, como um Corpo sem Órgãos, não é facilmente identificável.

Para Deleuze e Guattari, é errôneo identificar o fascismo com o conceito de Estado totalitário. Em primeiro lugar porque, segundo eles, nem todos os Estados totalitários tenham sido fascistas, como exemplo, citam a ditadura estalinista ou ditaduras militares. Em segundo lugar, e mais importante, porque o conceito de Estado totalitário trata de segmentaridade dura e assim, só pode ser analisado sob o viés macropolítico, enquanto que o fascismo não pode ser separado das segmentaridades molares, “que pululam e saltam de um ponto a outro, em interação, antes de ressoarem todos juntos no Estado nacional-socialista” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 100).

Nesse contexto, não há como identificar um tipo único de fascismo, uma vez que os fascismos são diversos, o que se permite falar em microfascismos. Os movimentos fascistas apresentam-se como fascismo rural ou fascismo de cidade, fascismo de bairro, fascismo de jovens ou fascismo de ex-combatentes, fascismo de esquerda ou de direita, além de fascismo de casal ou de família, fascismo de escola ou de repartição e tantos outros que poderíamos acrescentar a essa lista. Para os filósofos franceses, “cada fascismo se define por um microburaco negro que vale por si mesmo e que comunica com os outros, antes de soar um grande buraco negro central generalizado” que, só podem ser identificados como fascismo quando existe uma “Máquina de Guerra” instalada em cada microburaco (Id., 2012, p. 100s), ou seja, embora sejam distintos, cada microburaco sente-se integrado dentro de algo maior, de uma guerra maior e cada microburaco instala a sua própria “máquina de guerra” e isso permite a dominação total num Estado centralizado, como o “Estado nacional-socialista” que, embora faça ressoar os microfascismos, não os reduz a si.

O fascismo, como vimos, compõe-se de microfascismos e é justamente a existência dos microfascismos, dos nichos, das máquinas de guerra instaladas em cada buraco negro do microfascismos, que dá sustentação ao Estado nacional fascista e seus líderes, uma vez que é, por meio de cada microfascismo, que o Estado nacional pode atuar sobre as massas. Nesse sentido é possível dizer que o que torna o estado fascista ou o líder fascista capazes de penetrar em todas as células da sociedade é a segmentaridade molecular, maleável, que atua como fluxo e assim, atinge cada estrutura celular da sociedade (Id., 2012, p. 101). Dito de outro modo, o que permite a existência do fascismo é que ele consegue atingir e atuar sobre as massas que, aparentemente desorganizadas, recebem o fluxo dos ideais fascistas, pulverizados em diferentes movimentos, como nichos do fascismo, ou seja, o microfascismo. É justamente esse, o ponto que torna o fascismo perigoso uma vez que se trata de “uma potência

micropolítica ou molecular” que atua sobre as massas e é o próprio “movimento de massa” como “um corpo canceroso mais do que um organismo totalitário” (Id., 2012, p. 101).

Alguns exemplos, apresentados pelo cinema americano podem ajudar a compreender o microfascismo: o fascismo de bando, o fascismo de gangue, o fascismo de seita, e tantos outros. Ponto comum de todos eles é que não poupam ninguém, mas recebem a adesão das massas que, apesar de não desejarem a própria repressão, serem enganadas pelas ideologias ou serem passivas diante do poder, são perpassadas por “agenciamentos complexos que passam por níveis moleculares, microformações, que moldam de antemão as posturas, as atitudes, as percepções, as antecipações, as semióticas etc.” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 101) e certamente, aqui se encontra um viés de análise da contemporaneidade que não exija necessariamente ou mesmo que seja excludente das noções de verdade ou de pós-verdade.

Como é possível perceber, de acordo com Deleuze e Guattari, os agenciamentos atuam nos grupos e indivíduos de tal modo que existe toda uma cadeia de elementos molares, na maioria das vezes inconscientes, que são flexíveis, moleculares e que se insinuam nos processos individuais ou grupais de modo a afetar suas relações. E isso acontece o tempo todo não importa quais sejam as relações. O exemplo analisado do fascismo é apenas um, no conjunto de vários outros exemplos que podem ser citados.

Deleuze e Guattari analisam, por exemplo, as bandeiras que determinados grupos sociais levantam. Para eles, a força revolucionária do movimento está apenas na sua gênese, isto é, no momento em que o movimento começa a ser pensado. A partir daí, o movimento começa a ser reificado e transforma-se em nova estrutura. É como se aquilo que se levanta para provocar a transformação tornasse o seu objetivo impossível na sua própria raiz genética, uma vez que, já nos seus primórdios, reifica-se a partir de desejos, em grande parte não-conscientes e que insinuam-se, expressam-se de forma indireta, afetando o resultado do movimento, uma vez que já nasce comprometido com determinada visão, com determinados objetivos, métodos, grupos etc. por meio de agenciamentos maquínicos que atuam, embora nem sempre sejam percebidos.

Considerações finais

À guisa de conclusão, podemos dizer que, diante de tudo o que foi exposto até aqui, podemos perceber que Deleuze e Guattari pensaram a política a partir da esquizoanálise que,

por sua vez, apresenta-se como uma análise social que considera as estruturas de agenciamento maquínico em detrimento da análise estrutural. Somente assim, ter-se-iam condições, segundo eles, de pensar o acontecimento sem esperar que o acontecimento provocasse alguma resposta. A tarefa da esquizoanálise, de certo modo, seria dar-se conta dos mecanismos inconscientes, que são mecanismos de linguagem e que se insinuam em tudo o que se pensa, defende, postula, organiza etc.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 6.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. 1.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta: e outros textos*. Tradução de David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 2.ed São Paulo: Editora 34, 2012.

FREUD, Sigmund, “Pegan a un Niño. Apotación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”. In: *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva, 1981.

MARX, Karl. *Grundrisse*. Tradução de Mario Duayer. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

O PÓS-ESTRUTURALISMO SUPEROU O MATERIALISMO DIALÉTICO?

Lauro Iane de Morais¹

Resumo: Em seu *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*, o filósofo esloveno Slavoj Žižek analisa a filosofia de Gilles Deleuze (1925-1995) e Michel Foucault (1926-1984) à luz da antinomia que surge entre estes filósofos. O presente artigo pretende determinar a gênese desta antinomia, bem como suas consequências teóricas na política destes autores, além de propor uma solução ao problema por eles levantado, utilizando do estruturalismo marxista que ambos os filósofos recusaram.

Palavras-chave: estruturalismo; pós-estruturalismo; marxismo; materialismo dialético; esquizoanálise.

Abstract: In his *Organs without Bodies: on Deleuze and consequences*, the slovenian philosopher Slavoj Žižek analysis Gilles Deleuze's (1925-1995) and Michel Foucault's (1926-1984) philosophy in the light of the antinomy which arises between these latter philosophers. This paper aims at determining the genesis of such antinomy and its theoretical consequences in the politics of these authors, as well as providing a solution to the problem aroused. In order to do so, we will use the structural marxismo which had been refused by both philosophers.

Keywords: structuralism; post-structuralism; Marxism; dialectical materialism; schizoanalysis.

Em seu *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*, o filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949 -) analisa a obra de Gilles Deleuze (1925-1995), a partir da lógica intrínseca de seu desenvolvimento teórico e sua relação com a política². No capítulo *Hegel 3: a mínima diferença*, Žižek destrincha as oposições e as complementaridades do pensamento pós-estruturalista de Deleuze com Félix Guattari (1930-1992) e Michel Foucault (1926-1984), apontando para uma falha intrínseca ao projeto destes que tornou possível tais oposições:

A tensão entre Deleuze e Foucault às vezes parece ter a estrutura de uma interferência mútua. No ápice de seu desenvolvimento, marcado pelo livro *Vigiar e Punir* (assim como pelo primeiro volume de *História da sexualidade*), Foucault

¹ Graduado em filosofia e mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: laumorais@msn.com

² Apoiando-se em Alain Badiou, *Deleuze: o clamor do ser*, Žižek (2011, p. 365) nota uma oposição entre duas lógicas diferentes no próprio *corpus* deleuziano: aquela presente nas obras inaugurais ou solitárias de Deleuze (*Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, por exemplo) e aquela presente em seu trabalho com Félix Guattari (*O anti-Édipo* e *Mil Platôs*, por exemplo). Apesar de concordarmos com este recorte teórico feito por Badiou, ignoraremos as implicações desta tese badiouana nesta investigação, uma vez que nossa crítica almeja precisamente essa segunda fase de Deleuze.

concebe a emancipação/liberação do poder como totalmente inerente ao próprio poder. Já que o poder gera a própria resistência a si mesmo, o sujeito que luta para libertar das garras do poder já é um produto do poder, de seus mecanismos disciplinares e controladores. [...] De forma estritamente simétrica, Deleuze, ao menos em seu *O anti-Édipo*, concebe a força de ‘repressão’ como inerente ao desejo. Em uma espécie de genealogia nietzschiana, Deleuze e Guattari se empenham em explicar, a partir do desenvolvimento imanente do desejo, a atitude – reativa, de negação da vida – da carência e da renúncia. [...] Para Deleuze o Sujeito (acéfalo, anônimo, impessoal...) é o próprio Desejo, que abrange/gera seu oposto (a ‘repressão’), enquanto para Foucault o Sujeito (novamente acéfalo, anônimo, impessoal) é o Poder, que abrange/gera seu oposto (a resistência). [...] Enquanto persistirmos na ideia de um Sujeito o dualismo [ou seja, a oposição] tem que retornar como o próprio resultado inerente ao nosso monismo.³

Assim, a tese principal de Žižek é que o monismo que subjaz tanto a Deleuze e Guattari quanto a Foucault produz a antinomia que se manifesta no debate entre esses autores. Utilizaremos esta tese como hipótese, a partir do qual reconstituiremos as condições que produziram tal oposição. Assim, começaremos nossa investigação pela crítica pós-estruturalista, notadamente as de Deleuze e Guattari, mas também aquelas de Foucault, à tradição estruturalista marxista (que envolve Althusser, Lacan e Žižek) buscando evidenciar de que modo tal oposição foi produzida entre Deleuze/Guattari e Foucault em suas tentativas de dar uma resposta àquela tradição marxista.

Neste momento, é necessário que nos coloquemos a questão que guiará nossa investigação: o que significa que um filósofo critique outro? Por exemplo, quando Deleuze e Guattari reformulam, em *O anti-Édipo*, os conceitos de economia libidinal e economia política presentes no materialismo dialético, tornando a economia libidinal já presente na própria infraestrutura da economia política⁴, o que eles efetivamente fazem e quais condições tornam essa crítica possível? Utilizaremos as filosofias de Deleuze e Guattari, recorrendo eventualmente a Foucault, para respondermos a essas questões, a fim de investigar a causa do surgimento da antinomia entre esses três autores.

A crítica deleuze-guattariana é composta de pelo menos três momentos distintos: os marxistas nem compreenderam a natureza da economia libidinal e política, tampouco compreenderam de que modo esses dois se relacionam e a natureza específica dessa relação. Entretanto, essas censuras só ganham sentido em função de sua nova solução proposta pelos filósofos franceses: i) a economia política e economia libidinal são em uma só e mesma coisa; ii) a economia libidinal não é um efeito de uma infraestrutura econômica, uma vez que não há anterioridade de uma pela outra; iii) a mistura entre os duas é melhor compreendida antes pela

³ ŽIŽEK, 2008, p. 109.

⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2011c, p. 90.

pressuposição recíproca que pela expressividade (livre acordo entre economia política e libidinal ao invés de determinação estrutural).

Retornemos agora à pergunta que guia a presente fase de nossa investigação: o que permite aos filósofos franceses recusarem as categorias marxistas tradicionais e proporem sua própria solução ao problema que eles colocam? Será esta uma continuidade de objetos (a economia política e libidinal que eles tratam é a mesma que os marxistas tratavam) ou uma continuidade do método (ambos são materialistas, ainda que num sentido muito vago do termo)? Estas questões se traduzem no problema da relação entre o pensamento filosófico abstrato e a matéria concreta que ele se volta.

Busquemos a solução deste problema a partir do conceito de *crítica*, presente em Deleuze e Guattari:

[...] quando um filósofo critica outro, é a partir de problemas e de um plano que não eram aqueles do outro, e que fazem fundir os antigos conceitos, como se pode fundir um canhão para fabricar a partir dele novas armas. Não estamos nunca sobre o mesmo plano. Criticar é somente constatar que um conceito se esvanece, perde seus componentes ou adquire outros novos que o transformam, quando é mergulhado em um novo meio.⁵

Devemos compreender que o pensamento filosófico compõe para si uma realidade, denominada plano de imanência, que é organizada em função de um problema pressuposto e a partir do qual se desenvolvem as respostas. Neste sentido, cada plano compõe, para si mesmo, uma unidade organizada resultante da relação específica entre o problema pressuposto e as soluções que são engendradas, ou seja, o objeto produzido por uma dada filosofia é criado concomitantemente aos seus conceitos. Assim, essa unidade específica do plano subsiste somente em função dessa relação específica entre problema e solução; caso os elementos, ou conceitos, que compõem essa relação variem, conseqüentemente o plano também diferirá, constituindo, assim, uma nova realidade que nada tem em comum com o anterior. Por esta razão, criticar “[...] é somente constatar que um conceito se esvanece [...] quando é mergulhado em um novo meio”, ou seja, nunca dois filósofos estão falando a mesma língua ou falando da mesma coisa, uma vez que sempre se fala a partir de um problema e das soluções produzidas em função dele e, na medida em que cada filósofo tem problemas diferentes, cada realidade produzida por eles (cada plano de imanência) é incomensurável ao outro, ou seja, não há continuidade de objetos entre filosofias distintas.

Isto nos dá nossa primeira resposta: não há continuidade de objetos entre o materialismo dialético estruturalista e a filosofia deleuze-guattariana. Em última análise, a

⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 37.

matéria concreta do pensamento filosófico é constituída na imanência do próprio pensamento, por esta razão, criticar um filósofo é tão somente notar que no interior do plano pressuposto por aquele pensamento determinado, a relação produzida entre matéria e pensamento mantém uma relação específica de modo a impedir que outras respostas pressupostas por outros planos ganhem sentido. Ou seja, o objeto que é colocado por um conceito determinado numa filosofia específica ganha sua referência teórica somente em função do horizonte hermenêutico que ele pressupõe; quando o conceito é retirado deste horizonte, ele não somente perde sua referência, mas perde seu sentido, sua coerência interna – daí que plano imanência (realidade/problema pressuposto) e conceitos (soluções/respostas ao problema) componham uma singularidade não descodificável, indecomponível, orgânica etc.

Em suma, a filosofia é uma atividade que produz seu próprio objeto, numa relação específica entre problemas e soluções, cuja singularidade é produzida por cada uma destas relações. Se concebermos a produção conceitual filosófica como uma atividade do pensamento, então a filosofia é a atividade de produzir a matéria de seu próprio pensamento. Porém, na medida em que a matéria do pensamento surge sempre em função das determinações imanentes a um pensamento determinado (um determinado plano de imanência sempre supõe conceitos determinados), não há continuidade dessa matéria entre diferentes pensamentos determinados (os diferentes planos de imanência filosófico não se comunicam). Aplicado à nossa investigação, isto se traduz no fato de que não há “infraestrutura econômica” que permaneceria exterior ao pensamento marxista e ao pensamento deleuze-guattariano; há uma infraestrutura econômica visível na imanência do pensamento marxista e há outra infraestrutura que é imanente ao pensamento deleuze-guattariano, mas cuja função neste outro plano é tão somente de ser uma via barrada, algo cuja natureza não pode ser explicada em função de sua relação com uma suposta superestrutura ideológica. Assim, é somente em função do problema que Deleuze e Guattari viram que a solução deles ao problema da relação entre economia política e economia libidinal surge⁶ – certamente para a tradição marxista esse problema em sua singularidade é inexistente.

Definido desse modo, podemos compreender que toda distinção entre pensamento e matéria é imanente ao próprio pensamento, por conseguinte, toda matéria é já totalmente presente em pensamento. Esta é a tese deleuzeana da univocidade do ser já apresentada em *Diferença e Repetição*: “o ser igual está imediatamente presente em todas as coisas, sem intermediário nem mediação, se bem que as coisas se mantenham desigualmente neste ser

⁶ Problema cuja especificidade resta a ser determinada posteriormente em nossa investigação.

igual”⁷. Que o ser esteja imediatamente presente em todas coisas significa que toda produção de pensamento já tem plena existência de direito, uma vez que a matéria (o ser) já é matéria do pensamento. Entretanto, do fato de todo pensamento ser contido numa matéria, podemos apenas dizer que cada pensamento é um modo desta matéria, não que a matéria seja um modo do pensamento – ou seja, é a substância que se diz dos modos, não o contrário⁸. Mas devemos ter cuidado para não caracterizar a filosofia deleuze-guattariana como aquilo que Althusser chamou de idealismo especulativo⁹ (na medida em que a realidade última é o pensamento, a matéria nada faz senão *expressá-lo*), uma vez que devemos conceber a especificidade da natureza do pensamento na filosofia deles. Que é então pensamento para Deleuze e Guattari?

O pensamento é definido como um modo da matéria, uma atividade específica da própria matéria¹⁰. Desse modo, não podemos substancializar o pensamento, dando-lhe o caráter de determinação ativa, enquanto dessubstancializamos a matéria, dando-lhe o caráter de passividade: é o próprio pensamento que se faz na e com a matéria. Se há primazia do pensamento sobre a matéria, é somente no sentido de uma pressuposição recíproca entre ambos, no qual o pensamento dá uma função à matéria, sem, contudo, dar-lhe uma forma. Assim, podemos falar apenas de espontaneidade do pensamento e receptividade da matéria conferindo a ambos uma vida própria que não se deixa reduzir ou subsumir ao outro – dito de outro modo, o pensamento age sobre a matéria, mas a matéria também reage sobre o pensamento. No que diz respeito ao nosso problema, isto se traduz no fato de que todo filósofo constitui seu pensamento a partir da matéria que ele determina, sem contudo totalizá-la: decerto nada carecerá no plano pressuposto por tal pensamento, a matéria é totalmente presente na imanência daquele pensamento, contudo é no próprio processo de integração dessa matéria no pensamento que um resto não integrado é produzido – isto é o mesmo que dizer que toda vez que um filósofo produz uma nova resposta, sua maior produção são os problemas que ele deixa em aberto do que as respostas produzidas por aquele saber. De todo modo, esses problemas ainda não pensados permanecem exterior ao próprio plano enquanto tal, por esta razão nos dizem os filósofos franceses que um problema bem colocado é um problema bem resolvido:

Uma solução não tem sentido independentemente de um problema a determinar em suas condições e em suas incógnitas, mas estas não mais têm sentido independentemente das soluções determináveis como conceitos. [...] Bergson, que

⁷ DELEUZE, 2018, p. 64.

⁸ DELEUZE, 2018, p. 68.

⁹ ALTHUSSER, 1980, p. 24.

¹⁰ DELEUZE, 1991, p. 14.

contribuiu tanto para a compreensão do que é um problema filosófico, dizia que um problema bem colocado era um problema bem resolvido.¹¹

Ora, que um problema não tenha sentido senão em função das soluções pressupostas e vice-versa significa que a singularidade, na qual ambos são integrados, surge da natureza específica dessa relação, isto é, do processo genético de problemas e soluções surge a singularidade que os une de forma necessária. Neste sentido, toda filosofia se coloca os problemas que ela pode resolver: no movimento pelo qual o pensamento apreende a matéria, ele também seleciona nela o que lhe pertence de direito e, deste modo, produz sua verdade que, sendo imanente ao próprio processo genético do pensamento, não pode ser dela abstraída¹². A versão foucaultiana para este problema ontológico nos é dada pelo próprio Deleuze: “Uma época [ou uma filosofia] vê apenas aquilo que ela pode ver, mas ela vê tudo o que pode, independentemente de toda censura e repressão, em função das condições de visibilidade, assim como enuncia o conjunto daquilo que ela pode enunciar.”¹³ Ou seja, a relação entre pensamento e matéria é sempre plena: uma filosofia vê o que ela vê e diz o que ela diz em função das condições da produção dessa matéria de seu pensamento; ela não vê além do campo delimitado no interior de seu pensamento, pois ela somente vê em função da delimitação desse campo interior ao pensamento.

Em seu comentário à obra de Deleuze, foi o próprio Foucault quem notou a complementaridade do pensamento e da matéria, no qual a matéria se faz presente totalmente presente no pensamento, sem que o pensamento integre totalmente a matéria: “O pensamento tem a pensar aquilo que o forma [sua matéria], e se forma do que ele pensa. [...] o pensamento diz o que ele é.”¹⁴ Ou seja: primeiramente a matéria possui certa força – ou intensidade para usar a terminologia de Deleuze –, que induz no pensamento certa forma de apresentação dessa matéria; mas o que é apresentado no interior desse pensamento é a matéria em sua plenitude, sem ausência alguma – em última análise, essa é uma repetição foucaultiana da tese da univocidade do ser: a substância se diz de cada modo determinado do pensamento ou “o pensamento diz o que ele é”. Entretanto, se a matéria está plenamente presente no pensamento, não se pode dizer que o pensamento está plenamente presente na matéria, uma vez que o próprio ato de integração da matéria no pensamento, produz um resto de matéria não determinável no interior daquele pensamento determinado – por isso a univocidade do ser se diz do que é equívoco, o igual se diz do diferente *etc.* Ainda outra versão foucaultiana para

¹¹ DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 98.

¹² DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 87.

¹³ DELEUZE, 2016, p. 261.

¹⁴ FOUCAULT, 2000, p. 240.

esta proposição ontológica é a tese segundo a qual o poder não pode ser exercido sem produzir sua própria resistência¹⁵.

Em seu comentário à obra de Michel Foucault, Deleuze identificará, em *História da Sexualidade II*, esta relação entre o pensamento e a matéria a causa formal que torna necessária a relação entre falar (a expressão do pensamento em conceitos) e ver (a matéria do pensamento produzida mediante os conceitos); é em função dessa relação necessária (ainda que produzida por um livre acordo) entre falar e ver que Deleuze e Guattari dirão em *O que é a filosofia?* que:

E este mundo possível [a realidade produzida pelo pensamento filosófico] tem também uma realidade própria em si mesmo, enquanto possível: basta que aquele que exprime fale e diga ‘tenho medo’, para dar uma realidade ao possível enquanto tal (mesmo se suas palavras são mentirosas).¹⁶

Ou seja: o pensamento filosófico adquire uma realidade autônoma precisamente em função da relação estabelecida entre a fala e isto que é visto mediante a fala; é no próprio processo genético de falar e ver que uma relação necessária entre os dois é estabelecida, a partir do qual se dá a verdade deste sistema. Uma mentira só aparece como tal, como falsidade, em função de determinada relação pressuposta entre ver e falar – por esta razão, a questão da verdade ou falsidade é imprópria quando colocada em termos de referência a um objeto exterior ao pensamento, o qual este careceria: nada falta ao pensamento, pois ele é pleno de realidade; até mesmo quando ele erra, ele erra em função da presença de uma matéria suposta existente para sua apreensão *nele*.

Entretanto, aqui cabe nos perguntar: se o pensamento não erra, se ele não produz falsidades, como pode um filósofo censurar outro por ter errado? Em que sentido, então, podem Deleuze e Guattari dizer que a dualidade infraestrutura econômica e superestrutura ideológica é falsa e que economia política e libidinal são uma coisa só? Isto nos conduz novamente à relação entre pensamento e matéria.

Ora, se a matéria é composta de forças, ou intensidades, que são apreendidas em pensamento, sendo elaboradas mediante conceitos, e concomitante a produção dessa relação produz-se um resto não integrável ao pensamento, então existem intensidades que permanecem exteriores ao pensamento. Dito de outro modo, há filosofias que ignoram o que está se passando na matéria, e outras não - i.e., na correlação de forças presentes num determinado campo social, diferentes filosofias se integram em diferentes dispositivos/agenciamentos de poder/desejo, algumas se integram em forças reativas e outras

¹⁵ DELEUZE, 2017, p. 99.

¹⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 25.

em forças de resistência/criatividade. Dizer, então, que uma filosofia é falsa ou ilegítima é o mesmo que dizer que ela não responde às exigências dos movimentos sócio-históricos de uma época; ela apenas se contenta em relançar velhos conceitos em novos tempos, impedindo a constituição de novas formas de existência. Neste sentido, a filosofia pode tanto ser tanto uma forma de resistência, irrompendo novas relações de poder, quanto ser uma forma de dominação, legitimando o poder existente.

Isto, por sua vez, nos conduz à filosofia como forma de resistência/criação: uma vez que o poder se faz presente através de formas de saber (operações do pensamento), dominando a matéria (os corpos), resta que a produção de novas formas de saber que libere essas intensidades ou forças retidas nos corpos é efetivamente a criação de formas de resistência aos poderes atualmente constituídos. Por fim, a tarefa da filosofia deve ser ligada à política e aos processos de subjetivação, pois ela produz uma estética da existência por meio da qual é produzido o domínio de si. Assim, a filosofia deve ser inserida no quadro mais geral dos diagramas de poder e dos esquemas de resistência ou criatividade.

Ora, esta é a famosa tese segundo a qual esta tradição pós-estruturalista é historicista, reduzindo as formas de saber a meras relações de poder historicamente constituídas¹⁷, em suma, as formas de saber são um regime de verdade¹⁸ (Foucault) e se fundam, em última análise, sob pressupostos morais de uma época (Deleuze). Uma versão deleuzena desta tese é aquela segundo a qual Édipo é um constructo burguês, cujo momento de aparição é bem determinado historicamente, estando associado ao surgimento do capitalismo e à família burguesa. A versão foucaultiana desta tese nos é oferecida pelo próprio Deleuze:

O universal, com efeito, nada explica, é ele que deve ser explicado. [...] O Uno, o Todo, o Verdadeiro, o objeto, o sujeito, não são universais, mas processos singulares, de unificação, de totalização, de verificação, de objetivação, de subjetivação, imanentes a este ou aquele dispositivo [de poder].

Esta tese de que, em última análise, as formas de saber se reduzem ao processo genético do poder que as engendram é o cerne de toda fundamentação historicista desta tradição que envolve Deleuze, Guattari e Foucault.

Em última análise, tal tipo de historicismo levará esses filósofos (por diversas razões) a recusar as dualidades conceituais marxistas, como aquela entre infraestrutura e superestrutura; ideologia e ciência *etc.* É já em *Diferença e Repetição* (1968) que Deleuze criticará a noção de dialética e as oposições lógicas que a fundam como um esmagamento da diferença, a sua redução a alguma forma de reconhecimento da identidade na forma de um senso

¹⁷ ŽIŽEK, 2010, p. 81.

¹⁸ FOUCAULT, 1979, p. 12.

comum que, por sua vez, se liga aos pressupostos morais de uma época¹⁹. É também por volta dessa época que Foucault publicará *As palavras e as coisas* (1966), realizando uma arqueologia das formas de saber moderno e explicará a ruptura teórica do marxismo a partir do conceito de trabalho²⁰: a partir do século XIX, o problema do saber se torna a vida em termos de seu processo genético no tempo. Essa transformação da problemática do saber produz uma revolução teórica, uma vez que a vida deixa de ser oposta à natureza inanimada da matéria, pois a vida encontra seu processo genético na própria matéria. Desse modo, a própria noção de uma matéria desinteressada, imutável, eterna *etc* a qual a vida poderia se apropriar como algo externo é substituída pelo processo genético da vida na matéria por meio do trabalho: por meio dessa revolução teórica, a própria vida se constitui a partir de uma ruptura com uma matéria neutra e atemporal, pois a vida sempre transforma a essência da matéria que ela produz por meio do trabalho – *grosso modo*, o trabalho é a categoria desterritorializante por natureza: tudo que nos relacionamos na matéria é já um produto, fruto de um determinado modo de produção historicamente constituído. Assim, para esta tradição marxista, a vida é ela própria estruturada em função do trabalho.

Como bem nota Foucault, o conceito de trabalho é um dos princípios fundamentais da dialética do senhor e do escravo marxista: a partir do conceito de força de trabalho, se desenvolverá toda uma distribuição de forças formalizadas num modo de produção determinado – isto é, o modo de produção que distribui posições e funções segundo uma lógica de produção e reprodução das forças produtivas – que mancha toda a realidade com suas cores – lembremo-nos da máxima segundo a qual, não há posição neutra diante da luta de classes; sempre falamos a partir de tomada de posição subjetiva a partir desse fato objetivo. Como nos diz Althusser:

[...] a estrutura das relações de produção determina *lugares* e *funções* que são ocupados e assumidos por agentes da produção, que nunca são mais do que ocupantes desses lugares, na medida em que são 'portadores' (Träger) dessas funções. [...] *Os verdadeiros 'sujeitos' são, pois, esses definidores e esses distribuidores: as relações de produção* (e as relações sociais políticas e ideológicas).²¹

As relações de produção se encontram assim como centro ausente do modo de produção: é a partir da definição puramente relacional de um espaço estrutural no qual agentes participam da produção social objetivamente constituída, que se distribuirão funções e lugares na estrutura a partir de sua relação com cada modo de produção determinado. Assim,

¹⁹ DELEUZE, 2018, p. 182.

²⁰ FOUCAULT, 1999, p. 487.

²¹ ALTHUSSER, 1980, p. 130.

se considerarmos uma determinada ideologia jurídica, por exemplo, devemos considerá-la como um sistema determinada pelo modo de produção específico de seus conceitos e pelo modo que este sistema é incluído no modo de produção da totalidade do campo social considerado. Como nota Althusser:

A estrutura não é uma essência *externa* aos fenômenos econômicos cujos aspectos, formas e relações ela viria modificar, e que seria eficaz sobre eles como causa ausente, - *ausente porque externa e eles*. A *ausência da causa na 'causalidade metonímica'* [conceito lacaniano] da estrutura sobre seus efeitos não é resultado da exterioridade da estrutura em relação aos fenômenos econômicos; é, pelo contrário, a própria forma da interioridade da estrutura, como estrutura, em seus efeitos. Isso implica que os efeitos não sejam externos à estrutura, não sejam um objeto ou um elemento, um espaço preexistente, nos quais a estrutura viria *imprimir a sua marca*: muito pelo contrário, implica que a estrutura seja imanente a seus efeitos, causa imanente de seus efeitos no sentido spinoziano do termo, e que *toda a existência da estrutura consista em seus efeitos*, em suma, que a estrutura, tão somente combinação específica de seus próprios elementos, nada seja fora de seus efeitos.²²

Esta relação específica entre elementos, a partir da qual emerge uma determinação estrutural que é imanente a esses próprios elementos, é o objeto do materialismo dialético, como também é o da psicanálise freudiana: em última análise, é porque ambos estão tratando do mesmo *objeto* (ainda que definido de modo estritamente relacional) que as descobertas de um campo (do materialismo dialético) podem se aplicar no outro (na psicanálise) e vice-versa, conquanto observada às diferenças específicas das relações de produção imanentes àquela produção conceitual específica – ou seja, estamos tratando de uma homologia estrutural. Esta ligação permite pensarmos a relação do significante que falta à sua própria identidade e do significado que falta a seu próprio lugar como copresentes na psicanálise e no materialismo dialético e, como percebe Althusser²³, este profundo *insight* teórico é o que reside na teoria da mais-valia de Marx – precisamente para recusar tal homologia estrutural entre produção social e produção desejante Deleuze e Guattari serão levados a redefinir a teoria da mais-valia, fazendo-a incidir diretamente sobre a linguagem²⁴.

Este é o motivo do porquê tanto Deleuze/Guattari quanto Foucault recusaram os conceitos de significante/significado desta tradição estruturalista a favor de uma noção de enunciado assignificante: “Foucault visa [ataca] particularmente o Significante: ‘o discurso anula-se na sua realidade, obedecendo ao significante’”²⁵. Ou seja: a própria possibilidade de se explicar a transitividade das relações sociais de poder no tempo torna-se sem-sentido quando submetida a uma gênese estrutural, a partir do qual os diversos processos

²² ALTHUSSER, 1980, p. 141.

²³ ALTHUSSER, 1980, p. 144.

²⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2011c, p. 23.

²⁵ DELEUZE, 2017, p. 74.

independentes estariam submetidos. Neste sentido, Deleuze distinguirá dois modos distintos de se fazer análise de um campo social: o de Foucault (e dele próprio) e aquele de Althusser:

Há dois problemas: um prático que consiste em saber por onde se faz passar os cortes em tal caso preciso; o outro, teórico, e de que depende o primeiro, que diz respeito ao próprio conceito de corte (a este respeito, seria necessário opor a concepção estrutural de Althusser e a concepção serial de Foucault)²⁶.

Neste trecho o que Deleuze está colocando em questão é a o próprio conceito do objeto análise filosófica: será o campo social apenas um espaço de forças informes, distribuídas segundo linhas de corte transversais entre séries heterogêneas que, no entanto, se comunicam livremente, ou será ele um espaço de relações de produção, distribuídas segundo relações determináveis em função de seu espaço na produção social? Em última análise, isto se traduz no seguinte problema do ponto de vista da linguagem: uma semiótica da linguagem assignificante, composta de enunciados ou uma semiótica da linguagem significante, composta de relações e lugares?

Esta tradição pós-estruturalista se caracteriza por uma crítica da metafísica da representação e da vontade da verdade ainda pressuposta em tal noção de estrutura: a mera concepção de que exista um espaço estrutural puramente vazio, a partir do qual cada sistema determinado é incluído precisamente pelo seu modo de exclusão da totalidade estrutural suporia a permanência ou anterioridade das estruturas ao próprio processo produtivo que elas explicariam. Seja como for, tanto Deleuze/Guattari quanto Foucault percebem que para desmontar o castelo de cartas marxista, é necessário criticar a noção de trabalho por ele pressuposto – e consequentemente toda concepção ideológica de enunciado, discurso do significante e luta de classes sucumbirão conjuntamente. Esta seria uma longa história de dominação que esmagou toda a multiplicidade de lutas numa suposta luta de classes que se exerce, de fato, somente em função dos dispositivos de poder atualmente constituídos. Todo o *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia volume 2* é recheado de afirmações acerca do caráter fascista e repressivo das oposições binárias (proletariado e capitalista, infraestrutura e superestrutura, ideologia e ciência), produzem reterritorializações estalinistas etc. Vejamos por exemplo:

O erro seria então o de acreditar que o conteúdo determina a expressão, por ação causal, mesmo se atribuíssemos à expressão o poder não somente de ‘refletir’ o conteúdo, mas de reagir ativamente sobre ele. Uma tal concepção ideológica de enunciado, que o faz depender de um conteúdo econômico primeiro, enfrenta todos os tipos de dificuldade inerentes à dialética.

²⁶ DELEUZE, 2017, p. 74.

Ora, já vimos o motivo que os leva a refundar a noção de ideologia e infraestrutura: o composto da matéria já é imediatamente economia política e economia libidinal, de forma que a experiência das relações de produção não é mediada pela economia libidinal, uma que uma já é imediatamente a outra. E eles continuam:

É por isso que um campo social se define menos por seus conflitos e suas contradições do que pelas linhas de fuga que o atravessam. Um agenciamento não comporta nem infraestrutura e superestrutura, nem estrutura profunda e estrutura superficial, mas nivela todas as suas dimensões em um mesmo plano de consistência em que atuam as pressuposições recíprocas e as inserções mútuas.²⁷

Enfim, o plano de consistência planifica todas as formações estratificadas de um campo social (as estruturas edipianizantes, as estruturas de classe *etc*) em um só composto de matéria e função *informes*, onde só há desejo, como eles nos dizem: “[...] a *produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas*. [...] Há tão somente o desejo e o social, e nada mais.”²⁸

Por meio da substituição da categoria de trabalho pela categoria de produção desejante, Deleuze e Guattari notarão que a produção desejante é sobrecodificada por meio de signos. Dito de outro modo, a própria produção desejante é sobrescrita por signos que registram os resultados dessa produção, ou como eles nos dizem: “Produzir desejo é a única vocação do signo [...]”²⁹. Essa subversão da relação entre senhor e escravo, que na tradição marxista encontrava no trabalho seu meio específico, os levará ao estudo da semiótica da linguagem em vez das relações de produção³⁰ – ademais, é a partir desta semiótica e sua relação com a produção material que todo projeto do *Mil Platôs* se desenvolve.

Assim, o desejo é a pedra de toque da filosofia de Deleuze e Guattari em seu ataque ao materialismo dialético/marxismo. Tal como o trabalho, o desejo opera uma desterritorialização que nos separa de qualquer território atualmente constituído, mas torna essa desterritorialização não-simbólica, não-formada – em outras palavras, o desejo é pura criação. Entretanto, os investimentos libidinais eventualmente se cristalizam em formações estratificadas que tentam controlar seu fluxo desregrado e aí surgem as estruturas simbólicas, repressivas *etc*. Neste sentido, o desejo é a unidade abrangente de si mesmo e de sua repressão – o inconsciente esquizo produz agenciamentos paranoicos, edipianizantes, perversos *etc*, mas se furta a eles. É certo que Foucault definirá uma potência desterritorializante semelhante, mas seguirá um caminho diferente e irreduzível ao de Deleuze e Guattari. E é precisamente

²⁷ DELEUZE; GUATTARI; 2011b, p. 32-34.

²⁸ DELEUZE; GUATTARI, 2011c, p. 46.

²⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2011c, p. 59.

³⁰ DELEUZE; GUATTARI; 2011c, p. 275.

nesta oposição e complementaridade do pensamento de Deleuze e Foucault que encontraremos resultados interessantes.

Para Foucault, tal unidade abrangente de si mesma e de sua negação é o poder: o poder opera uma desterritorialização do campo social na medida em que seu exercício envolve sua resistência. *Grosso modo*, o poder se exerce a partir de formações estratificadas, mas na medida em que estes poderes incitam uma matéria não-formada, esta matéria não formada tem a capacidade de agir reativamente à força que lhe foi exercida – dito com outras palavras, o poder produz suas próprias formas de resistência. Como nota Deleuze³¹, ele e Foucault sempre tiveram intuições muito semelhantes, mas partiram de pontos completamente diferentes: para Foucault, o fato fundamental da sociedade eram as organizações e estruturas de poder, portanto, seu problema principal sempre foi: como é possível resistir ao poder? ; para Deleuze, o fato fundamental da sociedade eram as produções desejantes e fluxos libidinais, portanto, seu problema principal sempre foi: como esse desejo podia desejar sua própria repressão?. Curiosamente, no mesmo movimento no qual Deleuze reconhece, nele próprio e em Foucault, a superação da filosofia marxista, este caráter antinômico de sua teoria e àquela de Foucault brilha sob o plano de fundo:

[...] acredito que a tese [foucaultiana de que] ‘nem repressão – nem ideologia’ tenha um correlato, e talvez ela própria dependa desse correlato. Um campo social não se define por suas contradições. *A noção de contradição é uma noção global, inadequada, e que já implica uma forte cumplicidade dos “contraditórios” nos dispositivos de poder (por exemplo, as duas classes, a burguesia e o proletariado)* [contra os marxistas]. E, com efeito, parece-me que outra grande novidade da teoria do poder, em Michel [Foucault], seria a seguinte: uma sociedade não se contradiz, ou nem tanto. Sua resposta, porém, é esta: ela se estratifica, ela se transforma [ou seja, ela produz relações de força ativas e reativas em constante transformação]. Eu diria o seguinte: uma sociedade, um campo social não se contradiz, mas ele foge, e isso é primeiro; ele foge de antemão para toda parte; as linhas de fuga é que são primeiras [...]. As linhas de fuga não são forçosamente ‘revolucionárias’, pelo contrário, mas são elas que os dispositivos de poder vão vedar, ligadurar. *A estratégia poderá ser tão somente segunda relativamente às linhas de fuga, às suas conjugações, às suas orientações, às suas convergências ou divergências.* Ainda aqui, encontro o primado do desejo, pois o desejo está precisamente nas linhas de fuga, conjugação e dissociação de fluxo.³²

Aliás é nesta mesma carta endereçada a Foucault que Deleuze exporá que, em seu último encontro com o colega, ele havia lhe dito que não suportava a palavra ‘desejo’. Superficialmente, isto parece estar relacionado ao fato de que desejo lhe soa como falta, ausência, pois este é o motivo que o próprio Foucault nos dará para seu desentendimento com Deleuze. Mas devemos problematizar sua resposta: será que é ‘só isso’ que Foucault desejava

³¹ DELEUZE, 2016, p. 296.

³² DELEUZE, 2016, p. 132, grifo nosso.

dizer? Ora, Deleuze jamais fez semelhante uso do conceito desejo, e toda sua empreitada desde *O anti-Édipo* – cujo prefácio à edição americana é escrito pelo próprio Foucault – é provar justamente o contrário. Mas a verdade é um tanto mais perturbadora e a falta não é o real problema da palavra desejo para Foucault – como Deleuze também nota, mas prefere ignorar³³.

O problema para Foucault, no que diz respeito ao conceito de desejo, é precisamente colocado por seu ponto de partida: se há somente poder integrado em dispositivos de poder, é absurdo supor que haja tal coisa como ‘desejo’, uma instância da existência ainda não maculada pelas formações de poder. Tudo é poder e o poder se exerce em corpos, em formações materiais – falar sobre desejo como uma potência livre e intocada pelo poder é uma besteira. Esta será, em última análise, o motivo que o levará a analisar em *A história da sexualidade* somente o uso dos *prazeres do corpo*, não do desejo. Foucault não concebe a possibilidade de desejo, pois o poder é poder que se exerce sobre *corpos* e corpos possuem apenas prazeres, não desejo – imaginem Foucault falando que todo essa história de desejo é um idealismo que nos afasta dos reais problemas que perpassam o domínio dos corpos e da sexualidade. Enfim, resistência para Foucault é produzir novas relações entre corpos e novos usos do prazer que implodam o controle dos corpos atualmente constituído – e assim o conceito de poder dá adeus à possibilidade de compreender a produção libidinal.

Contudo, se havia um conceito o qual Deleuze e Guattari não podiam tolerar era aquele de prazer: o prazer é somente uma cristalização do desejo em funções estratificadas; ele é a parte mais sem graça, mais morta do desejo. Enfim, o prazer pertence aos grandes conjuntos molares, às funções orgânicas, que impedem e tentam controlar os verdadeiros fluxos esquizo desejantes que, se desimpedidos, desintegrariam tais funções antes que elas pudessem se cristalizar. Lembremo-nos da leitura que Deleuze e Guattari fazem do masoquismo: o masoquista não é aquele que extrai um prazer perverso do desejo do grande Outro simbólico, mas sim aquele que posterga ao máximo seu prazer, produzindo fluxos de desejo livres que se concatenam a outros corpos – ou como eles nos dizem: “O prazer não é de forma alguma o que só poderia ser atingido pelo desvio do sofrimento, mas o que deve ser postergado ao máximo, porque seu advento interrompe o processo contínuo do desejo positivo.”³⁴. Enfim, o caso do masoquismo somente evidencia um dado fundamental da produção desejante: o desejo repele formações orgânicas, tais como o prazer – o masoquista é aquele que tem por objetivo a destruição dos próprios órgãos em seu corpo, a fim de produzir

³³ DELEUZE, 2017, p. 144.

³⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 19.

uma nova subjetividade. Só há um jeito de se manter fiel à verdadeira causa revolucionária e produzir para si corpos sem órgãos: você terá que desejar somente o desejo de se constituir, produzindo a afecção de si por si – e assim, o desejo dá adeus ao poder e constitui a máquina de guerra nômade.

Enfim, por detrás da aparente oposição conceitual prazer e desejo, há um desacordo mais profundo entre Deleuze e Foucault: o fato fundamental da sociedade é um o poder que gera sua resistência ou será o desejo que gera sua repressão?³⁵ Seja como for, se adotarmos a primeira solução, não conseguiremos explicar como uma ordem social dominante pode criar naqueles que são dominados o desejo de que ela seja preservada; por outro lado, se adotarmos a segunda solução, não conseguiremos explicar como a economia libidinal de um dado campo social pode se investir em formações de poder que estruturam a própria produção desejante. Enfim, enquanto nos mantermos em *UM* sujeito do desejo ou do poder, esta antinomia *terá que ressurgir*. Por esta razão, o limite do pós-estruturalismo pode ser mais corretamente percebido por meio da oposição e complementaridade entre Deleuze e Foucault: nem somente em um, nem somente no outro; mas cada um, a seu modo, produz uma imagem invertida da filosofia do outro, apontando assim para os limites pressupostos por ambos.

E que limite é esse? Isto nos conduz à univocidade/positividade do sujeito do desejo ou do poder e ao materialismo dialético. Apesar de tão descreditado, o fato fundamental da dialética é precisamente o fato de que existe uma fenda, uma ausência fundamental no sujeito que o faz se dividir em diversas fases: devido à falha do sujeito constituir sua identidade, ele tem de se dividir numa consciência de si e do outro. Assim, num primeiro momento, o sujeito exerce poder sobre o outro, determinando-o a produzir seu objeto de desejo (exploração da classe dominada por meio do trabalho pela classe dominante constitui uma forma de poder), mas nesse processo, o outro também, reage sobre o objeto desejando-o (a alienação da classe dominada é incorporada na própria economia libidinal do modo de produção); num segundo momento, esse consciência do outro que é determinada pela consciência do mesmo, deseja se tornar ser para si, e se constitui como sujeito, mas ao fazer isso ele também age sobre o que agora é seu outro, limitando-o (o momento revolucionário de apropriação dos meios de produção redefine a própria distribuição do poder e, com isso, inaugura uma nova economia libidinal); e no terceiro, momento o sujeito de poder volta a se dividir em desejo e o processo recomeça.

³⁵ Na célebre nota 36 do segundo volume de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari expõem este desacordo com Foucault explicitamente. Cf. DELEUZE; GUATTARI; 2011b, p. 103-104

Assim, reencontramo-nos com o silogismo dialético proposto por Žižek em seu *Órgãos sem corpos*³⁶: o único modo de evitarmos a antinomia pós-estruturalista é concebermos que o sujeito não é a univocidade do desejo ou do poder, mas precisamente é o que se divide produzindo desejo e poder. Desse modo, podemos analisar tanto como as formações estratificadas de poder produzem elas próprias desejos e lhes dá sua forma, ou seja, o poder imprime suas marcas toda produção libidinal de um campo social; mas também o desejo reinveste essa estrutura simbólica de poder de modos diferentes, até chegar a alterá-la qualitativamente redefinindo assim a distribuição do poder na ordem simbólica e, por conseguinte, a própria forma do desejo. Neste sentido, é o famigerado materialismo dialético que realiza uma superação da oposição entre ser-desejo e ser-poder subsumindo-a numa afirmação.

Devemos, então, compreender a oposição de Deleuze e Foucault aos princípios dialéticos como fases de um mesmo processo histórico: o mero enfraquecimento da categoria de trabalho e de luta classes é incorporada na ordem simbólica (formações de poder), de forma a suavizar as contradições inerentes a essa produção. Afinal, se não há ideologia, então há um conjunto de problemas sociais que simplesmente não ganham legitimidade, mas com isso não legitimaríamos a própria estrutura que produz no Real, tais conflitos? E, poderíamos até arriscar, dizendo que este é em última análise o efeito da filosofia de Deleuze e Guattari, pois se, como eles nos dizem:

Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. [...] A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário. Supõe o metro padrão e não o contrário. Mesmo o marxismo ‘traduziu quase sempre a hegemonia do ponto de vista do operário nacional, qualificado, masculino e com mais de trinta e cinco anos’. Uma outra determinação diferente da constante seria então considerada como minoritária, por natureza e qualquer que seja seu número, isto é, como subsistema ou como fora do sistema.³⁷

Então, por que não complementar essa caracterização do trabalhador com a caracterização do sujeito esquizo? Europeu, com mais de trinta e cinco anos, branco, bem-sucedido e descolado. E assim somos reconduzidos às máquinas de guerra ‘hipsters’ e damos adeus ao poder. O devir-revolucionário não seria o mesmo que revolução sem A Revolução? Enquanto não empreendermos a tarefa crítica de analisarmos a estrutura que produziu a repartição de uma identidade hegemônica do ‘operário nacional, qualificado, masculino, com mais de trinta e cinco anos’ – e por que não também branco, europeu etc –, inclusive ao ponto do porquê tal

³⁶ ŽIŽEK, 2008, p. 109.

³⁷ DELEUZE; GUATTARI; 2011b, p. 56.

identidade falhou em se constituir como universal – como toda identidade forçosamente ocorrerá devido à ausência ontológica do sujeito – e quais perigos ela nos trouxe, não conseguiremos suprasumir o sistema que produziu tal sujeição/exploração.

Ademais, tendo em vista a estrutura pós-edipiana do capitalismo tardio, que não se baseia mais em estruturas severamente hierarquizadas e rígidas, mas depende de uma economia libidinal perversa, na qual as próprias estruturas são constantemente negociadas a fim de se postergar/sustentar o não-encontro com o núcleo Real da estrutura simbólica, devemos ter todo cuidado possível ao desejarmos nos opor ao sistema, pois esta pode ser somente uma oposição inerente ao seu funcionamento, um mero suplemento obsceno da própria Lei simbólica vigente – como bem sabiam Deleuze e Guattari, um campo social se define menos por suas ‘contradições’ disfuncionais do que por seu disfuncionamento incorporado no próprio funcionamento; devemos apenas corrigi-los quanto ao seguinte ponto: e se agora o capitalismo depender de multiplicidades nômades para garantir a expansão de suas fronteiras e o esquizo for seu ‘colaborador’ e fiel sado-masoquista – afinal, quem não está cansado de ouvir seja empreendedor, seja criativo, conquiste o mercado etc? Talvez, por isso Žižek nos dirá que Deleuze (e poderíamos acrescentar Foucault) é/são o/os ideólogo/os do século XXI³⁸.

Proletariado nômade? Não obrigado...

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Ler o Capital*, vol. 2. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

BADIOU, Alain. *Deleuze: o clamor do ser*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Papirus, 1991.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017.

³⁸ ŽIŽEK, 2008, p. 256.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011c.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 2011b.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. In: Ditos e escritos; II. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

ŽIŽEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *Órgãos sem corpos: Deleuze e suas consequências*. Trad. Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

TRADUÇÕES

Carta a Molanus sobre Moral, Deus e a Alma (1679?)¹

Autor: *Gottfried Wilhelm de Leibniz*

Tradução e Notas: *William de Siqueira Piauí; Marcos Deyvinson Damacena; Allan Wolney Mesquita Santos; Rayane Ribeiro dos Santos; José Lino da Cruz Júnior; Ananias Santos e Maykon Silva.*

[§1 (p. 297)] Senhor, uma vez que você prefere que eu lhe diga livremente os meus pensamentos sobre o cartesianismo eu nada dissimularei quanto ao que penso e que poderá ser dito em poucas palavras; e eu não proporei nada sem dar ou poder fornecer a razão [do que afirmo]. Primeiramente, todos aqueles que concordam absolutamente com as opiniões de algum autor têm algo de escravidão e se tornam suspeitos de erro, pois dizer que Descartes é o único autor que esteja isento de erro considerável é uma suposição que poderia ser verdadeira mas que não é verossímil. Com efeito, esta convicção (*attachement*) não pertence senão a espíritos que não possuem a força ou o prazer de meditar em eles mesmos ou que não querem se dar ao trabalho disso. É por isso que as três ilustres academias de nosso tempo, [ou seja,] a Sociedade Real da Inglaterra, que foi estabelecida primeiramente, depois a Academia Real de Ciências de Paris e a Academia do Experimento de Florença², protestaram fortemente em não quererem ser nem aristotélicas, nem cartesianas, nem epicuristas, nem seguidoras de qualquer autor que seja.

[§2] Desta forma eu reconheci por experiência que aqueles que são inteiramente cartesianos praticamente não são apropriados para a invenção, eles só seguem o ofício de interpretes ou comentadores de seu mestre, como os filósofos escolásticos faziam com Aristóteles; e quanto a tão belas descobertas que foram feitas depois de Descartes, não há

1 O texto original em francês, cujo título consta apenas o algarismo IV e faz parte da coletânea “*Descartes und den cartesianismus – 1677-1702*”, foi extraído da obra *Die philosophische schriften (GP)*, volume IV, Hildesheim: Olms, 1960, pp. 297-303. A numeração das páginas que se seguirão diz respeito à correspondente do volume mencionado, a numeração em parágrafos é nossa. Já utilizamos e, até certo ponto, contextualizamos a presente carta nos nossos artigos “Leibniz e o incomparável *Manual* de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes” (in *Prometeus filosofia em revista – UFS*, Sergipe, v. 1, n. 22, 2017) e “A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral: uma outra introdução aos *Ensaio de Teodiceia*” (in *Revista Helius – UVA*, Sobral, v. 3, n. 1, p. 70-103, 2020). Tendo em vista o assunto da presente carta gostaríamos de indicar o excelente livro de Yvon Belaval *Leibniz critique de Descartes* (França: Gallimard, 1960)

2 *The Royal Society* – criada em 1660 –, que para Leibniz teria sido estabelecida primeiramente, depois a *Académie Royale des Sciences* – criada em 1666 –, e, por fim, a *Accademia del Cimento* – criada em 1657 –, essa última sim a mais antiga das três; Leibniz finalizará seu texto lembrando a tentativa, em termos de esforço coletivo, dessas academias de estabelecerem fundamentos mais firmes para a filosofia em geral.

sequer uma que eu saiba que tenha sido feita por um verdadeiro cartesiano. Eu conheço um pouco tais senhores e os desafio a me dar o nome de um de seus fundamentos. Este é um sinal ou que Descartes não conhecia o verdadeiro método³ ou então que ele não o deixou para eles.

[§3] O próprio Descartes tinha o espírito bastante limitado. De todos os homens, ele excedia nas especulações, mas ele não encontrou nada de útil à vida (p. 298) que caísse sob os sentidos e que servisse na prática das artes. Todas as suas meditações são ou abstratas demais, como sua metafísica e sua geometria, ou imaginárias demais, como seus princípios da filosofia natural⁴. A única coisa de útil (*d'usage*) que ele acreditou fornecer foram lunetas para [ver] mais próximo, feitas seguindo a linha hiperbólica com as quais ele prometia nos fazer ver na lua animais ou partes tão pequenas quanto a dos animais⁵. Ele jamais, por infelicidade, conseguiu encontrar operários capazes de executar seu projeto, e mesmo depois se demonstrou que a utilidade (*l'avantage*) da linha da hipérbole não é tão grande quanto ele acreditara.

[§4] É verdade que Descartes era um grande gênio e que as ciências lhe devem muito, mas não da maneira que o comum (*le peuple*) dos cartesianos creem. É preciso então que eu entre um pouco no detalhe e que eu dê exemplos [a] daquilo em que ele se valeu de outros, [b] daquilo que ele mesmo fez e [c] daquilo que ele deixou por fazer⁶. Assim se verá se falo sem conhecimento de causa.

3 Como se verá mais adiante, não se trata somente de uma crítica ao estabelecido em *Principia philosophiae* (*Princípios da filosofia*), de 1644, no *Discours de la méthode* (*Discurso do método para bem conduzir a razão e buscar a verdade nas ciências*), de 1637, e quem sabe mesmo das *Regulae ad directionem ingenii* (*Regras para a orientação do espírito*) de 1628 (mas só publicada em 1701), mas de variados métodos mais específicos que Descartes utilizava não só em sua filosofia ou metafísica mas em sua matemática, astronomia e anatomia.

4 Leibniz certamente se refere ao conteúdo das obras *Meditações [metafísicas] sobre a filosofia primeira* (publicada em 1640 em latim, em 1647 em francês), aquelas obras que acompanhavam o *Discurso do método*, ou seja, *Dióptrica*, *Meteoros* e *Geometria* (de 1637) e os *Princípios da filosofia* (de 1644), o *Tratado do homem*, que será grandemente retomado em *As paixões da alma* (de 1649), certamente a partir do qual Leibniz extraiu a anatomia de Descartes, e que fazia parte de *O mundo* ou o *Tratado da luz* (de 1633). Sobre parte da recusa de Leibniz do *Tratado do homem* cf. nosso artigo “Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes” (in *Ágora filosófica*, ano 6, n.2, 2006, p. 171)

5 Trata-se de assunto que aparece em duas das 10 partes da *Dióptrica*, ou seja, em suas partes 9 e 10 Descartes oferecia uma descrição das lunetas e a metodologia para a elaboração de lentes; cf. o artigo de José Portugal dos Santos Ramos “Demonstração do movimento da luz no ensaio de óptica de Descartes” (in *Scientiae studia*, v. 8, n. 3, p. 421-50, 2010).

6 Após essa espécie de introdução, que vai dos §§1 a 3, as três coisas que Leibniz diz que fará aqui com relação à filosofia de Descartes não dizem respeito propriamente à divisão dos parágrafos que virão, podemos dizer que em cada um dos assuntos que ele tratará rapidamente ele fará as três; em termos de parágrafos podemos dizer o seguinte, no presente parágrafo, §4, ele tratará da sua crítica à moral cartesiana, à seu conceito de Deus e à sua noção de alma, depois, no §6, tratará também rapidamente de sua geometria, em seguida, §7, de sua astronomia e, por fim, §8, de sua anatomia principalmente com relação ao corpo humano.

Primeiramente, sua moral é um composto de opiniões dos estoicos e dos epicuristas, o que não é muito difícil, pois Sêneca⁷ já os conciliava muito bem. Ele quer que sigamos a razão ou mesmo a natureza das coisas, como diziam os estoicos, com o que todo mundo permanecerá de acordo. Ele acrescenta que devemos não nos preocupar (*mettre en peine*) com coisas que não estão em nosso poder. Este é justamente o dogma do pórtico⁸ que estabelecia a grandeza e a liberdade do filósofo deles (*leur Sage*), muito orgulhoso da força de espírito que ele tinha de se resolver a passar pelas coisas que não dependem de nós e suportá-las quando elas vêm mesmo que não queiramos. É por isso que eu tenho costume de chamar essa moral de a arte da paciência (*l'art de la patience*). O soberano bem era, seguindo os estoicos e seguindo o próprio Aristóteles⁹, agir seguindo a virtude (*la vertu*) ou seguindo a prudência (*la prudence*), e o prazer que disso resulta com a resolução mencionada é propriamente esta tranquilidade da alma ou indolência que os estoicos ou os epicuristas procuravam e recomendavam sob diferentes nomes. Basta ver o incomparável Manual de Epiteto¹⁰ e o Epicuro de [Diógenes] Laércio¹¹ para reconhecer que Descartes não fez avançar a prática da moral. Mas me parece que esta arte da paciência na qual ele faz consistir a arte de viver, não é ainda o todo [do que seria preciso estabelecer]. Uma paciência sem esperança (*esperance*) não dura e não consola muito, e é nisso que Platão¹², na minha opinião, ia mais longe que os

7 Menção ao filósofo romano Lucio Anneo Sêneca (4 a.C. 65 d.C.), mandado assassinar pelo imperador Nero (37-68 d.C.); filósofo cujas obras principais onde fala da virtude, do soberano bem ou que atestam sua suposta conciliação das filosofias estoica e epicurista são: *Sobre a brevidade da vida*, *Sobre a ira*, *Sobre a prudência*, dentre outras. Quanto aos estoicos e epicuristas vide notas seguintes.

8 Como nos lembra Diógenes Laércio quanto ao filósofo estoico Zenão de Cítio (+300 a.C.) que ensinou em Atenas e que teria sido inicialmente cínico: “Zenôn costumava dar lições passeando de um lado para o outro na Colunata [ou Pórtico] Pintada (*Poikile stoá*), também chamada de Colunata de Peisiânax, mas que recebeu o seu nome por causa das pinturas de Polígnotos (o objetivo de Zenôn era evitar a presença de profanos). Naquele local foram mortos mil e quatrocentos cidadãos atenienses na época dos Trinta”. In Diôneges Laértios VII, 5 (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1977, p. 182). Assim como o Jardim de Epicuro, trata-se do local principal, uma espécie de corredor adomado com grandes e várias colunas, onde teria existido ou se reunia a “escola” estoica.

9 O soberano bem ou virtude máxima para o filósofo antigo Aristóteles (385-322 a.C.) parece ser aquela que ele investiga na *Ética a Nicômaco* e que assumiria, ao menos em alguns momentos, o nome de *eudaimonía*, palavra que tem origem em *daimonia*, que atesta certa relação com o divino ou com divindades; *eudaimonía* se associa às noções de contentamento, felicidade, prosperidade e mesmo abundância de bens. De qualquer maneira, para o estagirita, será a contemplação, ou seja, o exercício e o cultivo da razão, que darão provas de quais devem ser os mais queridos dos deuses: os filósofos (cf. *Ética a Nicômaco*, X, 8, 1179, 22a).

10 Cf. nosso artigo, já mencionado, “Leibniz e o incomparável Manual de Epiteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes”.

11 O já mencionado Diógenes Laértios (século III), autor do *Vidas e doutrinas [e sentenças] dos filósofos ilustres* [de cada seita], é uma das principais fontes da história da filosofia antiga, muito especialmente da filosofia de Epicuro (341-241 a.C.), da qual é a fonte mais segura tendo em vista a fidelidade com que apresenta seu testamento, bem como as cartas a Hérodoto, Pítocles e Meneceu, e as máximas fundamentais de sua filosofia.

12 O filósofo ateniense Platão (427-347 a.C.) será lembrado por Leibniz muitas vezes; para o que nos interessa mais aqui, por exemplo, no §20 do *Discurso de metafísica* o veremos traduzir parte de seu *Fedón* (97c-99c) – e ele também traduziu seu *Teeteto* –, com o objetivo de partilhar “pensamentos belos e sólidos” contra os filósofos mais materialistas de seu tempo; no prefácio de seus *Novos ensaios*, obra em que o mencionará

outros, pois ele nos faz ter esperança (*esperer*) de uma vida melhor por bons motivos (p. 299) e se aproxima mais do cristianismo. Basta ler este excelente diálogo sobre a imortalidade da alma ou sobre a morte de Sócrates, que Teófilo¹³ traduziu para o francês, para conceber nele uma ideia elevada. Eu acredito que Pitágoras¹⁴ fazia a mesma coisa, que sua metempsicose só era para se acomodar ao alcance do vulgar [ou senso comum], mas entre seus discípulos ele raciocinava de forma totalmente diferente. Do mesmo modo Ocellus Lucanus¹⁵, que era um deles, e do qual nós temos um pequeno mas excelente fragmento [de título] *Sobre [a natureza] do Universo*, não diz uma só palavra [sobre a metempsicose].

Me dirão que Descartes estabelece muito bem a existência de Deus e a imortalidade da alma¹⁶. Mas eu temo que se nos engane sob belas palavras: pois o Deus ou o ser perfeito de Descartes não é um Deus como se o imagina, e como se o deseja, isso é, justo e sábio¹⁷; fazendo tudo quanto é possível para o bem das criaturas; mas de preferência é alguma coisa

muitas vezes, afirma que sua filosofia está mais para a platônica enquanto a de Locke estaria mais para aristotélica; em seus *Ensaio de teodiceia* também serão inúmeras as menções a Platão. Como ele mesmo o disse muitas vezes a principal diferença de sua filosofia para com a do ateniense se refere ao fato que ele não defendia a existência de um mundo anterior a esse, um mundo das ideias de fato existente a partir do qual esse teria sido criado, na verdade para a criação do mundo presente basta o conteúdo do intelecto divino, ou seja, aquilo que faz o conteúdo da “região” dos possíveis e das verdades eternas, a partir de “onde é preciso, por fim, procurar a fonte” de todas as coisas (*Teodiceia*, §417).

13 O poeta barroco e libertino Teófilo de Viau (1590-1626) traduziu para sua língua natal, o francês, alternando prosa e verso, o *Fédon* de Platão, ou seja, seu *Tratado da imortalidade da alma*, sobre o interesse de Leibniz quanto à obra de Platão, vide nota anterior.

14 Vida do filósofo pré-socrático Pitágoras de Samos (acme 530 a.C.) sempre foi envolta em muitas fantasias e mistérios dada a seita que teria fundado a partir de 500 a.C., se costumou atribuir a ela a defesa da possibilidade da transmigração das almas não só para outros corpos humanos mas inclusive para animais e vegetais, a metempsicose. Por conta dos exemplos problemáticos tratados por Locke em se *Ensaio sobre o entendimento humano*, esse tema reaparecerá em seu capítulo XXVII do livro II, daí ser retomado nos *Novos ensaios*, na mesma parte. Para mais informações indicariamos o trabalho *A teoria da metempsicose pitagórica* de Angelo Balbino Soares Pereira, UnB, 2010.

15 Em latim Ocellus Lucanus, foi um pitagórico do século V a.C. que teria escrito um pequeno tratado de título *Sobre a natureza do universo* ou apenas *Sobre o universo*, mais detalhes sobre o livro e inclusive sua tradução podem ser encontrados em: <https://archive.org/details/ocelluslucanuson00taylrich/page/14/mode/2up>.

16 Vale lembrar que, talvez em atenção ao que estabelecia a seção 8 do Concílio de Latrão, o primeiro título das *Meditações* de Descartes era *Meditações metafísicas nas quais a existência de Deus e a imortalidade da alma são demonstradas*, somente depois passando a ser *Meditações metafísica sobre a filosofia primeira: nas quais a existência de Deus e a distinção entre a alma e o corpo são demonstradas*, temas que serão retomados muitas vezes em sua filosofia, como é o caso do artigo 8 “A seguir também se conhece distinção entre a alma e o corpo” de seus *Princípios da filosofia*; cf. nosso artigo, já mencionado, “Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes”. De qualquer modo, aceita aquela distinção, restava demonstrar como se dava o acordo entre ambos, o que Leibniz resolveu a partir de sua hipótese da harmonia preestabelecida que é também discutida em vários de seus textos e faz o título de seu *Novos ensaios sobre o entendimento humano pelo autor do sistema da harmonia preestabelecida*.

17 Eis o que, segundo o final do presente parágrafo, ou seja, §4, restará provar e que se tornará o assunto dos parágrafos iniciais do *Discurso de metafísica* e o principal tema dos *Ensaio de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*, e vale lembrar que o termo *teodiceia* é o resultado da associação dos termos gregos *theós* e *díke*, ou seja, Deus e Justiça, podendo ser considerado, portanto, como um ensaio em que a justiça e sabedoria divinas serão provadas.

próxima do Deus de Espinosa¹⁸, a saber, o princípio das coisas e uma certa soberana potência ou natureza primitiva que coloca tudo em ação e faz tudo aquilo que é possível de ser feito (*faisable*). O Deus de Descartes não tem vontade nem entendimento, pois que, conforme Descartes, não tem o bem por objeto da vontade, nem a verdade por objeto do entendimento¹⁹. Assim, de modo algum ele quer que seu Deus aja seguindo algum fim, e é por isso que ele aparta da filosofia a busca das causas finais²⁰, sob este pretexto ardiloso que nós não somos capazes de saber os fins de Deus, enquanto Platão fez ver tão bem que Deus sendo autor das coisas, esse [mesmo] Deus age seguindo a sabedoria, que a verdadeira Física é saber os fins e as utilidades (*les usages*) das coisas, pois a ciência é o saber as razões, e as razões daquilo que foi feito a partir do entendimento são as causas finais ou designíos (*desseins*) daquele que os fez, as quais parecem pela utilidade (*l'usage*) e pela função que elas têm, é por isso que a consideração de para que serve (*l'usage*) [cada uma] das partes é tão útil na anatomia. É por isso que um Deus feito como aquele de Descartes não nos deixa nenhuma outra consolação senão aquela da paciência forçada (*de la patience par force*). Ele diz em algumas passagens que a matéria passa sucessivamente por todas as formas possíveis, isso significa que seu Deus faz tudo aquilo que é possível de ser feito (*faisable*) e passa, seguindo uma ordem necessária e fatal, por todas as combinações possíveis: mas para isso bastaria tão somente a necessidade da matéria ou preferivelmente seu Deus não é nada senão essa necessidade ou esse princípio da necessidade agindo na matéria como ele pode. Não é preciso acreditar, portanto, que este Deus tenha qualquer atenção com criaturas inteligentes mais do que com outras; cada uma será feliz (p. 300) ou infeliz segundo ela se encontre envolvida nas grandes torrentes ou turbilhões²¹ e ele tem razão de nos recomendar a paciência sem esperança (no lugar da felicidade).

Mas qualquer uma das muitas pessoas de bem entre os [tais] senhores cartesianos, enganada (*abusé*) pelos belos discursos de seu mestre, me dirá que, todavia, ele estabelece

18 É certo que Leibniz encontrou com o filósofo holandês Baruch Espinosa (1632-1677) em 1676 quando se encontrava em Haia e, apesar de serem ambos duros críticos da filosofia de Descartes, também é certo que suas filosofias da substância são diametralmente opostas; uma boa introdução sobre o início da confrontação de ambas as filosofias pode ser encontrada no artigo de Ulysses Pinheiro “Leibniz, 1678: anotações de leitura da Ética de Espinosa” *In Cadernos espinosanos*, n. 23, 2010.

19 A questão se o Deus de Descartes não teria a verdade por objeto do entendimento se associa, certamente, ao fato que inclusive as supostas verdades eternas poderiam ser mudadas por Ele, ou seja, seu poder não teria por medida verdades impossíveis de serem alteradas; quanto a não ter o bem por objeto da vontade, certamente se associa à noção cartesiana de indiferença da vontade; ambas noções duramente criticadas por Leibniz em muitos de seus escritos. Quanta à segunda gostaríamos de recomendar o livro de Ethel Menezes Rocha, *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*, Curitiba: Kotter, 2016.

20 Sobre a reabilitação leibniziana das causas finais, cf., dentre outros, *Discurso de metafísica* §§ XVII-XIX.

21 Cf. *Princípios de filosofia*, toda a sua terceira parte, especialmente os artigos, 33, 53, 65-155, e início da quarta parte, artigos 2, 87 e 133.

muito bem a imortalidade da alma e por consequência uma vida melhor. Quando escuto estas coisas me admiro da facilidade que existe em enganar o mundo desde que se possa tão só lançar (*jouer*) habilidosamente palavras agradáveis (*des paroles agreables*), embora se corrompa o sentido delas; pois assim como os hipócritas abusam da piedade e os heréticos da escritura e [também] os sediciosos do tema (*du mot*) da liberdade, do mesmo modo Descartes abusou desses grandes temas (*de ces grands mot*) [que são] a existência de Deus e imortalidade da alma. É preciso, então, desenvolver esse mistério e lhes fazer ver que a imortalidade da alma seguindo Descartes não vale mais que seu Deus. Eu acredito inclusive que não proporcionarei qualquer prazer para alguns, já que as pessoas não são muito fáceis de serem despertadas quando têm o espírito ocupado em um sonho agradável. Mas o que fazer? Descartes quer que se desenraíze os falsos pensamentos antes que se introduza aí os verdadeiros; é preciso seguir seu exemplo e eu acreditaria prestar um serviço ao público se eu pudesse desvencilhá-los (*désabuser*) de dogmas tão perigosos. Eu digo, então, que a imortalidade da alma tal como ela é estabelecida por Descartes de nada serve e não nos saberia consolar de nenhuma maneira: pois supomos que a alma seja uma substância e que substância alguma pereça; sendo assim, a alma não se perderá de forma alguma, também com efeito nada se perde na natureza; mas assim como a matéria da mesma maneira a alma se tornará diferente (*changera de façon*), e assim como a matéria que compõe um homem compõe em outras vezes plantas e outros animais, da mesma maneira com efeito essa alma poderá ser imortal, mas ela passará por mil mudanças e não se lembrará (*souviendra*) de nada daquilo que ela foi. Mas esta imortalidade sem lembrança é completamente inútil para a moral; pois ela subverte toda a recompensa (*la recompense*) e todo o castigo (*le châtiment*). De que lhe serviria, senhor, se tornar rei da China com a condição de se esquecer (*oublier*) aquilo que você foi? Não seria isso a mesma coisa como se Deus, ao mesmo tempo em que o destruísse, criasse um rei na China [?]. É por isso que, a fim de satisfazer à esperança (*esperance*) do gênero humano, é preciso provar (*prouver*) que Deus, que governa tudo, é sábio e justo e que ele não deixará nada sem recompensa e sem castigo; são esses os grandes fundamentos da moral²²; mas o dogma de um deus que não age para o bem e de uma alma que

22 Fica evidente, dentre muitas vezes já mencionado, que o assunto principal, que inclui como suas partes os assuntos Deus e a alma, é a crítica da moral de Descartes que poderia ser depreendida daqueles conceitos, moral que deve ser suplementada, portanto, por novos conceitos de Deus e de alma, o que Leibniz fará no decorrer de sua vida, e diríamos especialmente a partir do desenvolvimento do conceito de pessoas espirituais (*personnes spirituelles*) e substância individual ou simples, que se transformarão nos de pessoa possível, forma substancial e mônada humana ou pessoa moral, ao que gostaríamos de remeter para a sua elaboração final ao capítulo XXVII do livro II dos *Novos ensaios*, ou seja, seu capítulo sobre “O que é a identidade ou diversidade”.

é imortal (p. 301) [mas] sem lembranças serve somente para enganar o simples e para perverter [o conceito de] pessoas espirituais (*personnes spirituelles*)²³.

[§5] Eu poderia, ainda assim, mostrar falhas na suposta demonstração de Descartes, pois há ainda muitas coisas a provar para [a] concluir. Mas acredito que no presente é inútil se divertir com isso, uma vez que essas demonstrações pouco serviriam, como acabo de provar, mesmo se elas fossem boas.

[§6] Falta mencionar algo das outras ciências que Descartes tentou para fazer ver exemplos daquilo que ele fez ou daquilo que ele não fez. Eu começarei pela geometria, pois acredita-se que esse é o forte do senhor Descartes. É preciso lhe fazer justiça, ele era hábil geômetra, mas não a ponto de apagar os outros, ele dissimula ter lido Viète²⁴, contudo Viète disse muito, e aquilo que Descartes acrescentou é em primeiro lugar uma investigação mais distinta das linhas curvas sólidas ou que ultrapassam [ou transcendem] o sólido²⁵, por intermédio das equações acomodadas aos lugares; e em segundo lugar o método das tangentes pelas duas raízes iguais. Contudo, ele fala da geometria com uma soberba insuportável. Ele diz vaidosamente que todos os problemas podem ser resolvidos por seu método. Contudo, ele foi forçado a reconhecer em [alguns] encontros, primeiro, que os problemas da aritmética de

23 Vide nota anterior, cf. também nosso artigo, já mencionado, “A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral: uma outra introdução aos *Ensaio de Teodiceia*”.

24 O matemático francês François Viète (1540 – 1603) considerado um dos inventores da álgebra moderna, autor das obras: *Opus restituta Mathematica Analyseos* (que continha *In Artem Analyticem Isagoge* [Introdução à arte analítica]) e *Algebra nova*. Viète interpretava a álgebra como um método de cálculo simbólico envolvendo grandezas abstratas, ou seja, a partir do que ele chamava de “arte analítica”, ele manipulava símbolos que poderiam ser aplicados tanto a grandezas geométricas como grandezas numéricas. Além disso tinha um projeto de *logistica speciosa* que tinha como objetivo ser uma ciência ao modo grego (apresentada de forma axiomática). Sua contribuição permanente para matemática foi a introdução da notação de coeficientes nas expressões algébricas: em sua notação, as vogais representavam as incógnitas (ou seja, os valores que desejamos determinar na solução de uma equação) e as consoantes representavam os coeficientes (ou seja, os valores genéricos que generalizam a expressão que, quando especificados, determinam um caso da expressão). A influência histórica do seu trabalho foi a disseminação de um método algébrico de resolução de problemas geométricos.

25 Em geometria, as curvas geralmente são classificadas em dois tipos: algébricas e transcendentais. Essa distinção é crítica para entender a crítica de Leibniz a geometria de Descartes. O processo de tratar a geometria a partir da álgebra consiste em considerar como curvas “geométricas” aquelas em que suas coordenadas possuem relação com todos os pontos de uma reta (hoje em dia chamada de eixo) sendo que, a depender da relação, é possível descrevê-la por uma equação. A controvérsia surge quando Descartes só considera como curvas geométricas as curvas algébricas (definidas, isto é, aquelas que são passíveis de serem descritas por equações algébricas) e tal identificação é considerada por Leibniz insuficiente, o que motiva o alemão a desenvolver uma teoria que trata acerca das curvas transcendentais (indefinidas, isto é, aquelas que não podem ser expressas a partir de uma equação algébrica) a partir de séries infinitas e todo esse tratamento faz parte da criação do cálculo diferencial por Leibniz. Para compreender melhor o problema em relação com elementos da filosofia leibniziana, cf. nosso artigo “Matemática e metafísica em Leibniz: o cálculo diferencial e integral e o processo psíquico-metafísico da percepção”. In *Theoria: revista eletrônica de filosofia*, v. 5, p. 1-16, 2010.

Diofanto²⁶ não estavam em seu poder [resolver] e, segundo, que o inverso das tangentes também o ultrapassava²⁷. Contudo, essas inversas das tangentes são a parte mais sublime e a mais útil da geometria. Creio que poucos dos cartesianos entenderão o que quero dizer, pois há poucos geômetras excelentes entre eles; eles se contentam em resolver alguns pequenos problemas pelos cálculos de seu mestre, e dois ou três grandes geômetras de nosso tempo que são contados vulgarmente entre eles, reconhecem muito bem as coisas que acabo de dizer para serem considerados cartesianos.

[§7] A astronomia de Descartes não é no fundo senão a de Copérnico²⁸ e a de Kepler²⁹ à qual ele deu um melhor contorno, ao explicar mais distintamente a conexão dos corpos do mundo (*mondains*) por meio da matéria fluida que é impulsionada por seu movimento; enquanto Kepler mantendo algumas coisas da escolástica empregava ainda algumas virtudes imaginárias (*virtus imaginaires*)³⁰. Mas Kepler tinha preparado tão bem essa matéria que a acomodação que o senhor Descartes fez da filosofia corpuscular com a astronomia de Copérnico não era tão difícil [de ser feita]. Eu digo a mesma coisa da (p. 302) filosofia do magnetismo de Gilbert³¹; e, no entanto, reconheço que aquilo que Descartes diz sobre o ímã, sobre o fluxo e refluxo do mar [ou seja, sobre o fluxo das marés] e sobre os meteoros é

26 O estudioso Diofanto de Alexandria (viveu provavelmente no século III d.C.) foi o autor do *Arithmetica*, livro que é considerado o primeiro com notação simbólica algébrica. Sua contribuição mais importante para a matemática foi introduzir uma forma de representar a incógnita (chamado em seu livro de *arithmos*).

27 Trata-se dos problemas que são encontrados no livro *Arithmetica* de Diofanto.

28 O astrônomo Nicolau Copérnico (1473 – 1543) foi autor da teoria heliocêntrica, ou seja, a que afirmava que o Sol é o centro do Sistema Solar. Tal teoria rivalizava com a teoria descrita pelo *Almagesto* de Cláudio Ptolomeu (90 – 168) (também conhecida como geocentrismo: a teoria que afirmava que a Terra é o centro do Sistema Solar). As principais obras que o Copérnico defendia suas teses foram publicadas postumamente: *Commentariolus* (pequeno texto escrito em 1514 que circulou entre seus colegas e amigos) e *De revolutionibus orbium coelestium*.

29 O astrônomo alemão Johannes Kepler (1571 – 1630) foi um dos mais importantes defensores do heliocentrismo e a incrementou mudando a descrição de órbitas circulares (tal como estava em Copérnico) para órbitas elípticas. Sua principal contribuição para a astronomia foi a formulação de três leis das órbitas elípticas dos planetas (conhecidas hoje como três leis de Kepler): a primeira é que as órbitas são elípticas e o Sol ocupa o centro de um dos focos de tal elipse, a segunda é que a velocidade orbital de todos os planetas é delimitado através de uma linha imaginária que une o centro do planeta com o centro do sol varre áreas iguais em períodos de tempo iguais e a terceira é que os quadrados dos períodos dos planetas são proporcionais aos cubos de suas distâncias médias em relação ao Sol. As suas principais obras foram *Mysterium cosmographicum*, *De stella nova*, *Astronomia Nova*.

30 Kepler usava em seu *Astronomia Nova* os conceitos de *Virtus* e *Vis*: o primeiro significava o poder motriz abstrato que emana do sol como uma espécie e o segundo significava os impulsos e trações reais dos planetas.

31 O cientista inglês William Gilbert (1544 – 1603) desenvolveu uma teoria sobre o magnetismo na obra *De magnete, magneticisque corporibus et de magno magnete tellure physiologia nova* (Sobre o magneto, os corpos magnéticos e a Terra como grande ímã, em uma nova fisiologia). Tal contribuição fez com que ele fosse referenciado por autores como Kepler. A principal contribuição foi a conceituação no sentido moderno do termo “eletricidade” (no original, *electricus*) como força de atração. Em seu trabalho, Gilbert distinguia entre magnetismo e eletricidade e explicava o funcionamento da bússola dizendo que a Terra funcionava como um ímã.

completamente engenhoso e ultrapassa tudo aquilo que os antigos disseram a esse respeito³²; contudo, eu não ousou dizer ainda se o encontrou [ou descobriu (*il a bien rencontré*)] bem. Sua *Dióptrica* tem passagens admiráveis mas ela tem outras insustentáveis, por exemplo, ele encontrou (*il a bien rencontré*) bem a proporção dos senos, mas foi tateando, pois as razões que ele ofereceu para provar as leis da refração nada valem. Eu creio inclusive que os hábeis geômetras permanecem no presente de acordo.

[§8] Para a anatomia e o conhecimento do homem, o senhor Descartes devia obrigações a Harvei³³, criador da circulação do sangue; mas eu não acho que ele tenha descoberto nada que seja útil (*d'usage*) e demonstrativo. Ele se diverte muito raciocinando sobre partes invisíveis do nosso corpo antes de ter investigado bem aquelas que são visíveis. O senhor Stenon³⁴ pôs de manifesto que o senhor Descartes estava completamente enganado quanto à opinião que ele tinha do movimento do coração e dos músculos. Por uma grande infelicidade para a física e para a medicina, o senhor Descartes perdeu sua vida acreditando ser demasiado hábil em medicina também demorando a escutar os outros e em se fazer sangrar quando ele caiu doente na Suécia. É preciso reconhecer que ele era um grande homem e, se ele tivesse vivido [mais], talvez tivesse voltado atrás quanto a alguns erros (se sua arrogância o tivesse permitido). Ele sempre teria feito, seguramente, algumas descobertas importantes. Mas também é seguro que ele não teria a reputação que ele tinha em seu tempo, quando havia poucas pessoas hábeis capazes de lhe testar ou bem eram jovens que não faziam senão começar. Mas desde então descobriram-se coisas em geometria que Descartes acreditava impossíveis, em física foram feitas descobertas que ultrapassam em utilidade todas as lindas ficções de seus turbilhões imaginários. Além disso, o senhor Descartes ignorava a química sem a qual é impossível avançar na física prática (*la physique d'usage*). Aquilo que ele diz dos sais³⁵ faz pena àqueles que entendem disso, e vê-se bem que ele não conheceu as

32 Descartes explicava os fluxos e refluxos do mar através de uma pressão originada pelos vórtices: tais vórtices criavam uma pressão sobre a terra e sobre o mar, de tal forma que o mar subia pelo dia e descia pela noite. Além disso, Descartes também usa os vórtices para descrever o funcionamento de imãs e, por consequência, o campo magnético da Terra (tal explicação pode ser encontrado do artigo 133 ao artigo 187 dos *Princípios de Filosofia*), tal explicação consistia basicamente em descrever o fenômeno a partir do conceito de matéria sutil imperceptível que circula nos vórtices que geram as propriedades físicas observadas no magnetismo.

33 O médico inglês William Harvey (1578 – 1657) foi o pioneiro da descrição precisa e completa da circulação sanguínea, dizendo que o sangue circula através de artérias e veias, demonstrando a diferença de circulação entre os dois através de experimentos descritos em seu *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* de 1628.

34 Nicolas Stenon (ou Nicolaus Steno) (1638 – 1686) fez contribuições importantes para o estudo de anatomia humana e comparada, embriologia, geologia e paleontologia. No entanto, ele é mais conhecido como o “pai da cristalografia” por seus estudos sobre os cristais de quartzo.

35 O terceiro discurso d’*Os meteoros* de Descartes tem como título: *Do sal*. Tal discurso é composto de dois parágrafos: o primeiro explica a distinção entre água doce e salgada e as propriedades do sal através de partes

suas diferenças. Se ele tivesse tido menos ambição de se fazer uma seita, mais paciência em raciocinar sobre as coisas sensíveis, também menos da inclinação para dar no invisível, ele poderia ter lançado os fundamentos da verdadeira física, pois ele tinha o gênio admirável para chegar a isso; mas tendo se afastado do verdadeiro caminho, ele prejudicou a sua reputação que não será tão durável quanto aquela de Arquimedes³⁶. Breve se esquecerá do belo romance (p. 303) de física que ele nos deu. Cabe pois à posteridade começar a construir sobre melhores fundamentos, como as ilustres academias³⁷ estão ocupadas em lançar, de modo que nada possa abalar. Sigamos então seu exemplo, contribuamos para tão belos projetos (*desseins*) ou, se não somos aptos (*propres*) para inventar, mantemos ao menos a liberdade de espírito tão necessária para ser razoável.

que não podem ser dobradas ou agitadas pela ação da matéria sutil e o segundo explica a formação de cristais.

36 O cientista grego Arquimedes (287 a.C. – 212 a.C) ficou conhecido pelas suas descobertas de soluções a problemas tanto geométricos como mecânicos e pela formulação da lei do empuxo (também chamada em sua homenagem de “lei de Arquimedes”). Ao contrário de Euclides, Arquimedes não defendia um método axiomático para soluções de problemas, nos prefácios de alguns de seus escritos ele diferenciava os procedimentos de descoberta dos procedimentos de demonstração, sua pesquisa consistia em descobrir soluções por meios mecânicos e demonstrá-la, após descoberta, por meios geométricos.

37 Já mencionadas no §1.

A artificialização da ética: Kant em meio a artefatos¹

Autor: Jean-Pierre Dupuy²

Tradução e notas: William de Siqueira Piauí;
Alexsandra Andrade Santana; Merielle do
Espírito Santo Brandão Lauro Iane de Moraes;
Edson Peixoto Andrade; Edilamara Peixoto de
Andrade; Marcos Sávio Aguiar; José Lino da
Cruz Junior; Salomão dos Santos Santana;
Nelson Lopes Rodrigues; Ruan Gabriel
Azevedo Silva.

¹ NT Traduzido a partir da obra DUPUY, Jean-Pierre. *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après 11 septembre* [Segunda parte: a artificialização da ética, capítulo II]. Paris: Bayard, 2002. *E-book* (não paginado). Ofereceríamos a seguinte divisão do texto: §§1-2 brevíssimo resumo da concepção rawlsiana de justiça a partir dos princípios da justiça; §§3- 6 trata do método; §§ 7-8 da forma dos princípios; §9 reconsideração do todo até o momento ou espécie de conclusão quanto à exposição da teoria de Rawls; §10 começa a explorar os problemas da argumentação de Rawls, o surgimento do problema a partir das imperfeições de pessoas de carne e osso, suas paixões destrutivas tais como a inveja ou o ressentimento; §11 surge a associação da inveja com o mal, o que no §13 se tornará “problema do mal”; §§ 12-14 críticas conclusivas.

² NT Jean-Pierre Dupuy (1941-) é um engenheiro e filósofo francês frequentemente reconhecido como politécnico, tanto pelo âmbito múltiplo de sua formação quanto por ter como selo da vida intelectual a *École Polytechnique* (Palaiseau-Paris), a qual frequentou formando-se em 1965; lecionando posteriormente filosofia política, social e ética da ciência e da tecnologia até 2006. Ainda na mesma instituição o intelectual francês fundou em 1982 o centro de ciências cognitivas e epistemologia, mundialmente conhecido como CREA. Tornando-se um centro de pesquisa mista em 1987, envolvendo modelagem nas ciências humanas (modelos de auto-organização de sistemas complexos) e filosofia da ciência com foco em epistemologia da cognição. A segunda instituição de ensino fundamental no currículo politécnico-filosófico de Dupuy é a *École des Mines (Mines Paris Tech)* - escola de engenharia francesa) que possui destaque em pesquisa e parcerias internacionais como o Instituto de Tecnologia de Massachusetts (MIT), fundamental no currículo acadêmico do engenheiro e filósofo francês. No Instituto de Tecnologia da Califórnia, ele atua como professor de francês e pesquisador do Centro de Estudos da Linguagem e Informação (CSLI) da Universidade de Stanford. Dentre os acontecimentos fundamentais para a organização do seu pensamento filosófico, em 1981 o Colóquio de Cerisy marca o encontro entre ele e René Girard, do qual se torna discípulo. “É assim que em setembro desse mesmo ano de 1981, Dupuy convida os mesmos interventores, assim como os pesquisadores americanos, para um colóquio que acontece na Califórnia sobre o tema “*Disorder and order*”. Esse encontro terá um impacto importante sobre a comunidade stanfordiana. Em 1983, [René] Girard acabava justamente de ser nomeado em Stanford [...] e Dupuy se verá convidado [um ano após], 1984, para lecionar [também] em Stanford, lugar que ocupa até hoje.” [DOSSE, François. *O Império do sentido: A humanização das Ciências Humanas*. Tradução de Ilka Stern Cohen. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2018]. Jean-Pierre Dupuy é autor de mais de quarenta livros sobre temas contemporâneos, dentre eles, a obra *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après 11 septembre* (2002) onde seu interesse por filosofia política e desdobramentos de temas como o bem e o mal, justiça, homem, máquina, contrato social, sociedade, violência, economistificação, entre outros, interseccionam-se. Nele, o discípulo de René Girard perfaz uma análise da questão do bem e do mal nas sociedades ocidentais a partir de uma anatomia do atentado de 11 de setembro de 2001. Segundo Dupuy, o tema esquecido pelo pensamento social e político, a dialética do bem e do mal, é questão fulcral e de grande e catastrófico retorno a partir dos ataques em solo americano. Acontecimento este que infere outras perspectivas no mecanismo econômico e social. As questões levantadas estão centradas em: que humanidade estamos pensando em um mundo onde o mal não tem mais lugar? E, estamos condenados a viver em “sociedades-máquina” com homens-máquina? De “Rousseau e Dostoiévski em Manhattan” a “mecanização da mente”, Dupuy percorre nesta obra uma análise sobre a filosofia ocidental e suas velhas roupagens a partir de suas próprias perspectivas, logo, contemporâneas e assertivas.

[§1] Gastei muito tempo e energia trazendo para a França o pensamento do filósofo americano John Rawls³, que muitos consideram o Kant do século XX⁴; publicando primeiramente a versão francesa de seu livro principal, *A Theory of Justice (Uma teoria da justiça)*, publicado nos Estados Unidos [da América] em 1971⁵. Também acredito que contribuí para o surgimento dos estudos rawlseanos na França a partir do meu próprio trabalho. É certo que nunca escrevi nada sobre Rawls que não fosse crítico, mas mesmo quando descobri e observei o que considerava serem as deficiências do pensamento do filósofo de Harvard⁶, mostrei para com ele o mesmo respeito que para com a maioria dos filósofos do nosso tempo⁷. Receio que após [o advento de] 11 de setembro [de 2001] meu julgamento tenha mudado completamente (*du tout au tout*); hoje lamento ter feito tanto pela difusão desta obra. Ela diz respeito a um mundo possível, que seria povoado por zumbis razoáveis (*zombies raisonnables*), completamente estranhos à tragédia da condição humana, todavia esse mundo não é o nosso, ai de mim talvez [possa ser]. O irenismo (*irénisme*)⁸ ingênuo pomposo, acadêmico e de qualquer modo ridículo dos desenvolvimentos da “teoria

³ NT John Rawls (1921-2002), foi professor de filosofia moral e política na Universidade de Harvard entre os anos de 1962 a 1991. É considerado um dos mais influentes filósofos políticos estadunidenses em virtude da repercussão da publicação de *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, ed. rev. 1999). [Trad. bras. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997]. Nessa obra Rawls retoma a teoria contratualista dos filósofos políticos do século XVIII enquanto um procedimento de deliberação e apresenta a “justiça como equidade” como uma alternativa ao utilitarismo então dominante na filosofia moral anglo-saxônica. Sob o peso das apreciações e críticas, Rawls publica *Political Liberalism* (Nova York: Columbia University Press, 1993) [Trad. bras. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011], reunindo vários de seus ensaios e conferências publicadas desde 1978 com o objetivo de esclarecer e corrigir alguns aspectos de *Uma teoria da justiça*. Com *The Law of People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999). [Trad. bras. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001], Rawls expande sua teoria da justiça do plano local para o plano global, cujo principal desafio era encontrar uma maneira de aplicar uma teoria declaradamente liberal tanto para povos liberais quanto não-liberais e assim alcançar uma paz duradoura. Em virtude de uma doença Rawls contou com a ajuda de Erin Kelly para publicar em 2002 sua última obra *Justice as fairness: a restatement* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002) [Trad. bras. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003]. Nela Rawls sistematiza numa “formulação única” as ideias revisadas e dispersas pelos artigos publicados desde 1974, mantendo os mesmos objetivos de *O liberalismo político*. Outras obras publicadas foram: *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999); *Lectures On The History Of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000) [Trad. bras. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005]; *Lectures on the History of Political Philosophy* ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007) [Trad. bras. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012]; *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, ed. Thomas Nagel (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009).

⁴ NT Comparação em decorrência da forte influência da filosofia moral e política de Immanuel Kant (1724-1804) na teoria de John Rawls.

⁵ NA A tradução em francês foi um verdadeiro *tour de force*. Devemos isso ao talento de Catherine Audard e foi publicado em Seuil em 1987, dezesseis anos, portanto, depois do original!

⁶ NT Referência a John Rawls.

⁷ NA Nem todos eles, no entanto. Pouco antes de sua morte, em junho de 1984, em uma conversa particular, Michel Foucault ficou surpreso com a notoriedade de uma obra em que ele via sobretudo uma “impostura intelectual”. Na época, a palavra me chocou profundamente. Voltou à minha mente depois de 11 de setembro, e eu tive que dar algum crédito.

⁸ NT pacifista de religiões, por extensão consiliador.

da justiça”⁹ me parecem hoje uma falha contra o espírito. Não ver o mal pelo que ele é, é se tornar seu cúmplice.

[§2] A concepção rawlseana de justiça é sem dúvida a ilustração mais marcante disso que chamei mais acima¹⁰ de “a universalização da preocupação pelas vítimas”. Em tal concepção de justiça – a que Rawls chama de “justiça como equidade”¹¹ – a prioridade das prioridades é a sorte dos mais desfavorecidos (*défavorisés*¹²); é sua liberdade e bem-estar que devem se tornar o maior possível, mesmo que isso signifique desistir de melhorar a situação das bem mais numerosas classes médias, [e] mesmo que isso signifique aceitar [certas] desigualdades. Os princípios que expressam a justiça como equidade podem ser postos da seguinte forma resumida: toda desigualdade que não esteja a serviço dos mais desafortunados (*des plus mal lotis*¹³) é injusta, e isso em três domínios absolutamente hierárquizados; que são as liberdades e direitos fundamentais, inicialmente; as chances e as oportunidades, em seguida; [e] o acesso aos recursos e riquezas [tanto] econômicos [quanto] sociais, finalmente¹⁴. Os mais desafortunados (*les plus mal lotis*), portanto aqueles que têm mais chance de serem vítimas da sociedade, são “sagrados”¹⁵.

⁹ NT Aspas do tradutor.

¹⁰ NT Aspas do tradutor. A primeira ocorrência da expressão foi na Primeira Parte, “Rousseau et Dostoïevski à Manhattan”, Capítulo III “Anatomie du 11 septembre 2001”, no seguinte trecho “*Que le terrorisme islamique soit le reflet monstrueux de l’Occident chrétien qu’il abhorre est manifeste dans sa rhétorique victimaire. L’universalisation du souci pour les victimes révèle de la façon la plus éclatante que la civilisation est devenue une à l’échelle de la planète tout entière. Partout, c’est au nom des victimes de son camp, réelles ou prétendues, que l’on persécute, tue, massacre ou mutile. C’est, en bonne ‘logique’, au nom des victimes d’Hiroshima que les kamikazes islamiques ont frappé l’Amérique.*” (DUPUY, 2002, não paginado, grifo do tradutor).

¹¹ NT John Rawls denomina sua teoria da justiça com a expressão “*justice as fairness*” (justiça como equidade). Em um artigo publicado em 1958, John Rawls defendeu que apesar de parecerem termos sinônimos a equidade (*fairness*) constitui parte fundamental de uma concepção de justiça (*justice*). [Ver RAWLS, John. “Justice as Fairness”. *The Philosophical Review*, Vol. 67, No. 2 (Apr., 1958), pp. 164-194].

¹² NT Segundo Rawls a sociedade deve ser entendida como “sistema equitativo de cooperação” e como tal inclui “a ideia de reciprocidade ou mutualidade: todo aquele que cumprir sua parte, de acordo com o que as regras reconhecidas o exigem, deve-se beneficiar da cooperação conforme um critério público e consensual especificado”. (RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 8). Desta forma, todos os membros da sociedade são favorecidos por fazerem parte da cooperação, apesar de uns ganharem mais (mais favorecidos) e outros menos (menos favorecidos), não cabendo falar de desfavorecimento em termos da distribuição da riqueza social. O mesmo não pode ser dito quanto à distribuição dos talentos naturais e das “contingências e [...] consequências imprevisíveis” (*Ibidem*, p. 75) que são influenciados pela sorte. Como Dupuy utiliza “*bien/mal lotis*” num sentido de favorecidos ou desfavorecidos pela sorte, como numa loteria, decidimos traduzir “*bien lotis*” por “afortunados” e “*mal lotis*” por “desafortunados” para preservar o sentido de sorte e mantivemos “desfavorecidos” quando em francês for empregado “*défavorisés*”.

¹³ NT Ver nota anterior.

¹⁴ NT Os dois princípios da justiça são compostos de três partes que devem ser plenamente satisfeitos antes que o seguinte possa ser aplicado, o que John Rawls chamou de “ordem serial ou lexical”. (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 46). O primeiro princípio possui uma parte e o segundo princípio, duas partes, sendo sua formulação final: “(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro,

[§3] Vale a pena relembrar brevemente o método a partir do qual Rawls pretende demonstrar que essa concepção de justiça é a solução para o problema da justiça em uma sociedade “bem-ordenada”¹⁶, digamos, para recuperar sua [própria] expressão, uma sociedade democrática liberal¹⁷.

[§4] Imagine que os membros de uma sociedade estejam debatendo os princípios da justiça os quais devem satisfazer a estrutura fundamental da ordem social. Se, como é o caso em todas as instâncias deliberativas de uma sociedade democrática, cada um se apresenta com seus condicionamentos do ser social e histórico, movidos por interesses de classe ou status, e pronto para utilizar de astúcia ou de força para se colocar na melhor posição possível na negociação¹⁸ coletiva, é evidente que o acordo unânime é impossível. Mas, diz Rawls em bom kantiano, os seres assim motivados e submetidos à heteronomia de suas determinações específicas não agem tanto como indivíduos livres e racionais, mas como criaturas pertencentes a uma ordem inferior. Sua deliberação não tem, pois, qualquer valor ético, estando submetida à contingência de fatos naturais e sociais.

[§5] Ora, a solução imaginada por Rawls para fazer do contrato social¹⁹ um ato coletivo *equitativo*²⁰ é muito pouco kantiana. Não se trata de subtrair o domínio ético da

devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença)”. (RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 60).

¹⁵ NT Aspas do autor, certamente porque o adjetivo “sagrado” está sendo usado de forma figurada, sendo uma interpretação de Jean-Pierre Dupuy da forma como John Rawls trata os “menos favorecidos” em sua teoria da justiça.

¹⁶ NT Aspas do autor. John Rawls utiliza a expressão “bem-ordenada” para designar a sociedade “efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça” (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 5).

¹⁷ NT John Rawls utiliza a expressão “sociedade democrática liberal” nos textos em que trata da expansão de sua teoria da justiça para o plano global, com o objetivo de distinguir as sociedades liberais das não liberais. [Ver RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001]. Nas outras obras do autor o termo “liberal” está implícito nas ocorrências do termo “sociedade democrática”, uma vez que a “justiça como equidade é uma forma de liberalismo político”. (RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 56).

¹⁸ NT “Negociação” aqui se refere à situação hipotética pensada a partir dos modelos contratualistas. Ver também a nota seguinte.

¹⁹ NT O contrato social é uma abstração que surgiu no pensamento político do Século XVIII com pensadores como Hugo Grotius (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). De forma geral, os contratualistas defendem a ideia de que as pessoas no estado de natureza celebrariam um acordo em que transfeririam parte de seus direitos naturais e liberdade para o Estado na figura do Soberano, constituindo assim a Sociedade Civil. John Rawls reintroduz a teoria contratualista na filosofia política contemporânea generalizando e elevando o experimento mental a uma maior abstração. A “posição original” é o equivalente rawlseano ao estado de natureza dos contratualistas modernos. [Ver RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 12 et seq.].

²⁰ NT O contrato social rawlseano, modulado na posição original, se caracteriza como um procedimento de representação que, a partir do véu de ignorância, cria as condições equitativas para um acordo (ato) equitativo. A justiça como equidade seria um exemplo da “justiça procedimental pura [que] se verifica quando não há critério independente para o resultado correto: em vez disso, existe um procedimento correto ou justo de modo

ordem da finalidade e dos interesses pelas coisas deste mundo, como acontece com o autor da *Crítica da razão prática*²¹. Os membros da sociedade deliberarão em condições equitativas, supõe Rawls, se eles estiverem desprovidos das informações que os levariam a influenciar os debates em um sentido favorável aos seus interesses particulares. Ele imagina, pois, uma situação inicial hipotética, a posição original, na qual cada um ignora tanto seu lugar na sociedade, seu *status* social e sua afiliação (*son appartenance*) de classe, quanto suas capacidades intelectuais e físicas, bem como suas inclinações de toda sorte e suas características psicológicas. Colocados sob esse véu de ignorância²², os membros da sociedade julgam como pessoas livres e racionais, em situação de igualdade. Mas suas motivações permanecem puramente interessadas. Rawls constrói precisamente seus membros da sociedade sob o véu de ignorância como artefatos (*des artefacts*) – essa é a expressão (“*artificial persons*”²³) que ele utiliza em seus textos mais recentes. Esses artefatos ignoram uma boa parte disso que sabem suas contrapartes em carne e osso. Eles são dotados de interesses e preferências que eles ignoram, mas eles sabem ao menos que enquanto artefatos, eles nem são invejosos nem benevolentes: eles não contrapõem (*portent*) nenhum interesse, nem negativo nem positivo, aos interesses de outras pessoas²⁴. Imagina-se mal, com efeito, uma máquina se colocando pela imaginação no lugar de uma outra. Mas o que faz a

que o resultado será também correto ou justo, qualquer que seja ele, contanto que o procedimento tenha sido corretamente aplicado”. (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 92). [Ver *Idem*. [§24] p. 146-153].

²¹ NT O autor da *Crítica da razão prática* (1788) foi Immanuel Kant (1724-1804). Nessa obra, o autor dando continuidade às suas investigações sobre filosofia da moral iniciadas com a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1784), busca apresentar um princípio moral que fosse ao mesmo tempo universal e objetivo. Para isso Kant defende que a ética deve ter um fim em si mesmo e o motor da ação humana ética é a vontade livre autodeterminada. Desta forma Kant se afasta da filosofia dos sentimentos morais, bem como do utilitarismo que lhe sucede para os quais a ação humana ética é um meio para alcançar um bem, como a felicidade. Neste parágrafo, Dupuy coloca em cheque o kantismo de Rawls. [Ver HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Martins Fontes, 2005, p. 183-229].

²² NT O “véu de ignorância” é uma imagem que sintetiza as restrições impostas pelo modelo contratualista rawlseano às informações que as partes têm acesso na posição original. “Na posição original, não se permite que as partes conheçam as posições sociais ou as doutrinas abrangentes específicas das pessoas que elas representam. As partes também ignoram a raça e grupo étnico, sexo, ou outros dons naturais como a força e a inteligência das pessoas. Expressamos figurativamente esses limites de informação dizendo que as partes se encontram por trás de um véu de ignorância”. (RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 21-2). A adoção dessas restrições tem por objetivo impedir que as partes tivessem condições de negociar, no sentido usual, e dessa forma é possível garantir que o acordo seja equitativo, bem como que seja possível alcançar o consenso entre as partes em favor dos dois princípios da justiça. [Ver RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, [§25] p. 120-5.].

²³ NT “Pessoas artificiais”, o próprio autor coloca em inglês. Em *O liberalismo político*, Rawls apresenta as partes do contrato social como pessoas artificiais: “Em sua mera condição de autonomia racional, as partes são apenas *pessoas artificiais* que supomos ocupar a posição original enquanto dispositivo de representação. [...] Aqui, ‘artificial’ é entendido no antigo sentido de caracterizar algo como um artifício da razão, pois assim é a posição original”. (RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 200, grifos nossos).

²⁴ NT Sobre a descrição das partes na posição original, ver RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, [§25] p. 153-161.

humanidade do homem, para sua bem-aventurança (*bonheur*) (a comunhão na alegria, a compaixão) e para a sua desgraça (*malheur*) (a inveja, o ciúme, o ressentimento), não é exatamente essa faculdade especular (*faculté spéculaire*)²⁵ que consiste em ver o mundo, incluindo a si mesmo, através dos olhos dos outros?

[§6] Tendo em vista que cada membro da sociedade se encontra exatamente na mesma posição em relação aos outros que cada um deles em relação a ele, o acordo sobre os princípios de justiça, que devem governar as estruturas básicas da sociedade²⁶, não podem ser senão unânime. A unanimidade é, pois, aqui uma necessidade lógica, que decorre das condições da posição original. Privados do conhecimento daquilo que poderia direcioná-los uns contra os outros, seus interesses, sua concepção de uma vida boa etc., as “pessoas artificiais” se determinam como um só homem. A tarefa à qual Rawls se aferra (*s’astreint tout*) ao longo de sua obra é a de mostrar que, nessas condições, o acordo desses artefatos se fará sobre os princípios hierárquizados de justiça que já enunciei acima²⁷.

[§7] Nos interessemos pela forma desses princípios. Em cada um dos domínios onde se exerce a justiça (ainda uma vez, as liberdades fundamentais, inicialmente; as chances e as oportunidades, em seguida; [e] acesso a recursos econômicos e sociais e riqueza, finalmente)²⁸, se trata de fazer de modo que a parte menor seja a maior possível. Para o que diz respeito às duas primeiras dimensões [da liberdade e da oportunidade], não vemos em que

²⁵ NT A “especularidade” ou “ser humano especular” é uma teoria fundante do homem a partir do filósofo francês René Girard (1923-2015) considerado o “Darwin das ciências humanas”; de quem Jean-Pierre Dupuy é crítico, comentador e discípulo. Entende-se por “faculdade especular” um caractere do homem quanto ser desejante e mimético. A teoria mimética de René Girard consiste no fato dos sujeitos possuírem uma simetria mimética comportamental antropológica/ontológica. Já o historiador e sociólogo francês François Dosse define a especularidade como “uma teoria antropológica do homem concebido como um ser de desejo, um ser especular cujo comportamento mimético é ao mesmo tempo matriz do vínculo social e fonte de conflitos.” [Ver, DOSSE, François. *O Império do sentido: A humanização das Ciências Humanas*. Tradução de Ilka Stern Cohen. São Paulo. Editora Unesp Digital, 2018.]. Movidos por desejos miméticos com essa particularidade especular, em Girard, os homens possuem sentimentos adversos como ódio e amor, ciúme e inveja que se associam por natureza indissociável. Assim, entre um sujeito e o outro, dá-se que por relação de *mimeses* surge o sujeito (modelo) e o mediador (discípulo). Essa relação é estabelecida pelo desejo de um objeto em comum e se perfaz pela instabilidade, havendo trocas de posição entre eles; porém se realiza necessariamente por isonomia. [Ver, VINOLO, Stéphane. *René Girard: do mimetismo à hominização*. Tradução de Rosane Pereira e Bruna Beffart. São Paulo: Realizações Editora, 2011]. Inicialmente Girard trata o desejo mimético classificado por ele como “desejo triangular” no livro *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961), desenvolvendo obras posteriores e mais estruturadas sobre o tema como a obra *Shakespeare: Teatro da Inveja* (1990). [Ver, GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. Trad. Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações Editora, 2009.] e [GIRARD, René. *Shakespeare: Teatro da Inveja*. Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010.]

²⁶ NT Segundo Rawls, “o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social. Por instituições mais importantes quero dizer a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais”. (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 7-8).

²⁷ NT Cf. nota 15 acima.

²⁸ NT Cf. nota 15 acima.

uma desigualdade de partilha contribuiria de qualquer maneira que seja para a maximização da parte dos mais desafortunados (*plus mal loti*). A justiça rawlseana implica, pois, a igualdade. Mas não se segue o mesmo no que concerne à justiça propriamente econômica²⁹. É significativo que Rawls nomeie o critério de justiça próprio a esse domínio de “princípio de diferença”.

[§8] Se a justiça econômica se reduzisse à partilha de um bolo de tamanho fixo, o princípio da diferença levaria à partilha igual entre todos os membros da sociedade, como nos convenceríamos facilmente³⁰. Mas a metáfora de confeitaria, essa torta de creme de economistas vulgares, é enganosa; e se um bolo econômico existir é na verdade um bolo bastante curioso, desde que seu tamanho depende da maneira, pois, como ele é partilhado. Existem, com efeito, desigualdades naturais e sociais irreduzíveis, que se traduzem por diferenças de produtividade³¹. O objetivo, para Rawls, não é tanto o de querer a todo custo suprimi-las, mas sim as colocar a serviço de todos, e [assumindo] os mais desfavorecidos como prioridade. Devido a essas diferenças de produtividade, chega um momento em que uma política de transferência do mais produtivo para os outros desencoraja os primeiros de produzir, reduz, pois, o que é transferível, e termina por prejudicar (*nuire*) [até] os mais desfavorecidos, na busca por mais justiça se voltando contra si mesmos. É precisamente neste ponto de inflexão que o princípio da diferença exige que nos situemos. Este ponto se traduz, pois, em “desigualdades legítimas”³². Rawls se encontra aqui preso em um fogo cruzado. À sua direita, se questiona o seu igualitarismo, acusando-o de conferir prioridade absoluta aos mais desfavorecidos. À [sua] esquerda, os críticos lhe reprovam por legitimar desigualdades. A esses últimos, em todo caso, Rawls pode responder o seguinte: uma situação mais igualitária traria contra ela a unanimidade dos membros da sociedade. Em comparação com a partilha exigida pelo princípio da diferença, [numa situação igualitária] os mais afortunados se encontrariam em uma posição pior, uma vez que mais lhe seria retirado (*prendrait*), mas seria o mesmo para os menos afortunados, desde que, por definição, é o princípio da diferença que

²⁹ NT Dupuy chama atenção para o fato de que apesar de Rawls almejar reconciliar as reivindicações de liberdade e de igualdade acaba cedendo às demandas de maior liberdade em detrimento da igualdade na esfera econômica.

³⁰ NA Trata-se de tornar a menor parte o maior possível. Se o compartilhamento for desigual, haverá uma parcela menor do tamanho menor que a parte igual. Portanto, o compartilhamento igual é mais justo.

³¹ NT Eis o engodo, a estranheza da metáfora da confeitaria que dará nas desigualdades legítimas!

³² NT Rawls não fala em “desigualdades legítimas”, mas em desigualdades sociais e econômicas “aceitáveis” (RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 173), ou “permissíveis” (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 67), que seriam aquelas que ao satisfazerem as condições do segundo princípio da justiça resultaria numa condição melhor para todos em relação àquela advinda de uma condição de igualdade absoluta. [Ver: RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, [§11] p. 64-9]

maximiza sua sorte. Se pode, pois, dizer que o princípio da diferença seleciona a situação mais igualitária que seja compatível com um princípio de racionalidade mínima, o que significa que uma transformação social que melhora a sorte de uns sem tornar pior a de outros deve ser considerada vantajosa para a coletividade³³.

[§9]³⁴ A boa sociedade rawlseana é [por um lado] uma sociedade que todos concordam publicamente em reconhecer justa, e que lança tão longe quanto possível as condições de uma verdadeira equidade na igualdade de oportunidades. É por outro [lado] uma sociedade desigual, onde as desigualdades estão correlacionadas com as diferenças de aptidão, de talentos e de competências, que elas tornam, pois, visíveis. Não deve haver erro aqui. Se, em tal sociedade, os mais talentosos e os mais produtivos são favorecidos, não é de todo que se recompensa seus “méritos”, méritos que seriam constituídos pelos dons que receberam da natureza e que eles fizeram frutificar por seus esforços. Rawls não tem palavras suficientemente duras para fustigar a noção de que qualquer mérito se associaria à essas características. Não, se os mais dotados recebem mais, é unicamente para os incitá-los a desempenhar (*jouer*) seu papel em um esforço coletivo cuja finalidade ética é melhorar ao máximo a sorte dos mais desafortunados.

[§10] Parece neste ponto que Rawls sente que seu edifício está ameaçando desabar. Ele dedica, com efeito, desenvolvimentos importantes para se convencer, por falta de nos convencer, de que desigualdades “legítimas” não criarão, nas pessoas de carne e osso – [pessoas] que se escondem sob o invólucro de metal que reveste os autômatos³⁵ do véu de ignorância –, uma inveja (*envie*), um ressentimento que tornaria insuportável³⁶ essa sociedade todavia considerada justa.³⁷ A interrogação é meritória, mas entretanto extraordinária, [assim]

³³ NT O que Rawls argumento é que tomando como referência uma situação inicial hipotética de divisão igualitária de direitos e deveres, renda e riqueza, é possível conceber uma situação em que “certas desigualdades de riqueza e diferenças de autoridade colocam todos em melhores condições do que nessa posição inicial hipotética, então elas [as desigualdades] estão de acordo com a concepção geral”. (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 67), logo seria preferível escolher a segunda situação desigual em detrimento da primeira situação igualitária. Cabe acrescentar que a vantagem coletiva advinda das desigualdades sociais e econômicas “aceitáveis” não é um resultado necessário, mas o resultado da inclusão de uma “idéia mais profunda de reciprocidade” implícita no princípio de diferença. [Ver RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 69-70; [§36] p.173-5].

³⁴ NT Para nós esse é o parágrafo fundamental de virada para a subjetividade com relação a como ver e se sentir nessa sociedade!

³⁵ NT Essa ideia de que as partes da posição original se comportariam como máquinas (autômatos) não parece estar presente nos textos rawlseanos. Cf. nota 24 acima.

³⁶ NT Sociedade na qual não se possa viver (*inivable*), daí termos traduzido por insuportável.

³⁷ NT. Eis o ponto fundamental da crítica de Dupuy e que será retomada pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949) em seu livro *Como ler Lacan* (Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 49). Segundo Žižek, Dupuy teria se baseado no *insight* lacaniano – de que “o desejo do homem é o desejo do outro”, e de que “inveja e ressentimento são elementos constitutivos do desejo humano” (*Idem*, p. 48-9) – para explicitar que na sociedade idealizada por Rawls haveria uma “explosão descontrolada de ressentimento” (*Ibidem*), como veremos nos próximos parágrafos.

como o é o método empregado. Rawls resolve, em um primeiro momento, o problema da justiça para uma sociedade de autômatos e, em um segundo momento, ele verifica que se ele substituir seus autômatos por humanos, as imperfeições deles (o fato, por exemplo, que eles estão por vezes sujeitos a paixões destrutivas, como a inveja (*l'envie*)) não comprometerão a estabilidade da bela construção (*la belle construction*) concebida para artefatos. Por que ele não pôs de imediato o problema da justiça para pessoas reais? Somente as pessoas reais são suscetíveis de sofrer com a injustiça do mundo, e sem senso de injustiça a idéia mesma de justiça perde toda a consistência.

[§11] Rawls pressente talvez isso que ele não chega a articular filosoficamente. É precisamente *porque*³⁸ sua boa sociedade se mostra publicamente como justa que aqueles que se encontram em situação de inferioridade não podem senão só sentir (*éprouver*) ressentimento. Isso seria dar provas de uma ingenuidade inadmissível em um adulto normalmente constituído que toma as palavras do invejoso ao pé da letra. O invejoso manifesta o que Rawls chama de “inveja desculpável”, ele se revolta contra isso que ele diz ser a injustiça profunda (*foncière*) de uma sociedade que o relegou ao lugar que ele ocupa³⁹. Mas se a inveja é o mal que nos atormenta com essa força implacável que a literatura tem descrito, é precisamente [por]que o invejoso acredita tudo ao contrário de seu discurso. Ele está persuadido de sua própria insignificância, ele não duvida um instante que o Outro mereça sua boa fortuna. A boa sociedade rawlseana é uma sociedade moderna e laica, que sabe que a ordem social não chega a ela [a partir] de alguma exterioridade, mas resulta das instituições de base das quais está dotada deliberadamente, no curso do contrato social estabelecido (*mise en scène*) pela posição original⁴⁰. O problema de uma sociedade que se emancipa de toda a tutela *vis-à-vis* de toda exterioridade, é que ela não oferece nenhuma possibilidade para aqueles que se encontram em estado de inferioridade de atribuir seu infortúnio a um causa situada para além de sua esfera pessoal. Essa sociedade é o paroxismo⁴¹ do individualismo no sentido de que o indivíduo, “desencarnado (*désencastré*)”, desvinculado (*dégagé*) de todas as subordinações e todos os pertencimentos que constituem o mundo tradicional, é o receptáculo único de [seus] valores [individuais]. Desde então, o valor dos homens é lido em (*s'y lit*) sua condição, sem nenhuma circunstância atenuante. Como aqueles que estão na base da escada

³⁸ NT Itálico do próprio autor.

³⁹ NT Sobre o problema da inveja, ver, RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, [§§80-1] p. 589-602.

⁴⁰ NT Sobre o contrato social rawlseano, ver nota 20 acima.

⁴¹ NT Segundo o *Dicionário Oxford* (online), paroxismo é o “momento de maior intensidade de uma dor ou de um acesso” ou a “recorrência ou intensificação súbita dos sintomas de uma afecção [doença]”. Aqui Dupuy refoça a ideia de que a sociedade rawlseana seria patologicamente individualista e que o sintoma seria a explosão de ressentimento.

poderiam culpar outros que não eles mesmos por sua inferioridade? Ao que acrescenta Rawls, que eles devem, em princípio, se mostrar reconhecedores de que eles não são mais infelizes do que são, e em render graças aos seus semelhantes mais favorecidos! Nesta sociedade, a inveja em campo aberto, também nada permite se abrigar.⁴²

[§12] É somente com relação a essa ameaça terrível que se pode compreender a insistência de Rawls quanto ao fato que ninguém tem mérito pelos talentos que recebeu da natureza, nem mesmo pelos esforços que faz para desenvolvê-los. Tudo isso, escreve Rawls, é arbitrário de um ponto de vista moral – e essa caracterização não lhe será perdoada por seus colegas liberais. O arbitrário é para a modernidade aquilo que a ordem necessária das coisas é para a tradição: o que escapa ao [nosso] domínio, isso pois que não temos para responder, isso do que não podemos nos apropriar, esse é o lugar da exterioridade. Se se compreende bem Rawls, e para caricaturar com esforço (*à peine*), o pobre, em sua sociedade boa, não teria que sofrer de nenhum complexo de inferioridade porque ele saberia que, se ele é pobre, é porque ele [mesmo] é degenerado (*taré*)⁴³; quanto ao rico, ele não teria motivos para se sentir superior porque ele saberia que tanto os seus talentos quanto as suas aptidões não são senão meios, que ele recebeu da natureza, sem outro valor senão funcional, de tornar a sociedade mais justa. Para impedir a via da inveja, seria necessário, pois, suprimir o mérito⁴⁴ – isto é, [suprimir] a diferença no valor individual.

[§13] A solução rawlseana para o problema do mal é de uma ingenuidade confusa. Os dois conjuntos de forças desencadeados por aquilo que Tocqueville⁴⁵ chamou de a “igualdade

⁴² NT Eis as consequências terríveis da suposta sociedade bem-ordenada e justa construída por Rawls.

⁴³ NT Em Rawls, os pobres (nenos favorecidos) recebem menos em uma sociedade justa principalmente por duas razões: a) em virtude de serem desfavorecidos quanto à classe social de origem, aos talentos naturais e à boa ou má sorte ao longo da vida; e b) por escolha individual por não exercerem trabalhos mais produtivos ou por não se empenharem em desenvolver seus talentos naturais. [Ver RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. [§16] p. 77-81 e [§21] p. 105-8].

⁴⁴ NT Sobre a supressão do mérito como um meio de evitar a inveja, afirma Rawls: “Ora, muitos aspectos de uma sociedade bem-organizada trabalham para mitigar ou até mesmo impedir essas condições [de sentimentos de angústia e inferioridade]. [...] Podemos acrescentar que as maiores vantagens de alguns são dadas em troca de benefícios compensadores em prol dos menos favorecidos; e ninguém supõe que os que têm uma parte maior têm mais mérito de um ponto de vista moral.” (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 596).

⁴⁵ NT Alexis de Tocqueville (1805-1859) foi um filósofo e historiador liberal francês. Em abril de 1831, Tocqueville realizou com seu amigo, o magistrado Gustave de Beaumont (1802-1856), uma viagem para os Estados Unidos da América com o objetivo inicial de examinar as instituições penitenciárias americanas. Além do relatório sobre o sistema prisional americano, essa viagem rendeu à Tocqueville observações sobre as consequências sociais de uma democracia, que ele utilizou para a publicação de dois livros: *De la démocratie en Amérique I* (1835) (In: TOCQUEVILLE, Alexis de. *Oeuvres, II*, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1992) [Trad. bras. *A democracia na América. Livro I: leis e costumes: de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005] e *De la démocratie en Amérique, II* (1840). (In: TOCQUEVILLE, Alexis de. *Oeuvres, II*, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1992) [Trad. bras. *A democracia na América. Livro II: sentimentos e opiniões: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os*

das condições”, ódio à exterioridade de um lado, o refluxo de todos os valores na esfera individual de outro, não é possível deixa-los escapar e pretender pará-los no caminho. Os obstáculos que se direcionam [contra] à sua passagem redobram seu vigor. Rawls está inconvenientemente preso no fogo cruzado: o indivíduo moderno e o mundo de concorrência de uma parte e o espírito crítico e desmistificador da outra. Em sua voracidade, [por um lado,] o indivíduo moderno não aceita que se pretenda retirar toda uma parte dele mesmo: seus dons, seus talentos, seus esforços – em uma palavra, seu “mérito”. Os vencedores não desejam que se os prive de seu prestígio, nem os perdedores de seus tormentos. E o perdedor é o primeiro a pensar bem no fundo de si mesmo que seu fracasso não é senão justiça. Para esta profundidade não existe jamais “inveja desculpável”⁴⁶. Quanto para o espírito crítico desmistificador [, por outro lado] – essa sociologia do tipo Bourdieu⁴⁷ que nós temos todos alguma parte em nós [mesmos] – não pode permitir, sem exercer sua ironia mordaz, uma tentativa de legitimação das desigualdades sociais que retorna no fim das contas a um dado extra social, a saber, às desigualdades da natureza.

[§14] O erro filosófico fundamental de Rawls é o de crer que existe uma solução para o problema da justiça e que essa solução resolve com um mesmo golpe isso que nós chamamos aqui de o problema do mal⁴⁸. O erro, a própria falta, é a de crer que uma sociedade justa e que se diga tal é uma sociedade que corta [bem] na raiz o ressentimento. O São Jorge da geometria moral se envaidece de derrotar o dragão da inveja. Que presunção fatal, como teria dito Hayek⁴⁹! Fatal, porque afasta o que se pode e deve fazer [, a saber]: estando

americanos. São Paulo: Martins Fontes, 2000]. Para Tocqueville, o que caracteriza a democracia é a “igualdade das condições”, não em sentido material (fruto de observação), mas como um princípio que rege a organização social democrática. O texto é recheado de comparações entre uma sociedade democrática igualitária e uma sociedade aristocrática desigual. As consequências sociais e individuais da “igualdade das condições” aparecem dispersas ao longo do texto como na seguinte citação: “Quando as condições são iguais, cada um se isola em si mesmo e esquece o público. Se os legisladores dos povos democráticos não procurassem corrigir essa funesta tendência ou a favorecessem, com a idéia de que ela desvia os cidadãos das paixões políticas e os afasta assim das revoluções, é possível que eles próprios acabem produzindo o mal que querem evitar e que chegaria um momento em que as paixões desordenadas de alguns homens, ajudados pelo egoísmo ininteligente e pela pusilanimidade da maioria, acabassem forçando o corpo social a passar por estranhas vicissitudes”. (TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América. Livro II*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 321).

⁴⁶ NT Retomada da discussão feita no § 11 quanto à expressão “inveja desculpável”.

⁴⁷ NT O sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002) defende que as desigualdades são fundadas principalmente pelas relações simbólicas (culturais), no entanto reconhece que há também uma origem natural (orgânica): “A força particular da sociodicéia masculina lhe vem do fato de ela acumular e condensar duas operações: ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social naturalizada”. (Bourdieu, Pierre. *A dominação masculina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p. 33, grifo do autor).

⁴⁸ NT se refere ao que acabou de dizer no §13 e que já vinha preparando desde ao menos o §11.

⁴⁹ NT Referência ao livro do economista e filósofo austríaco Friedrich August von Hayek (1899-1992), *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (Illinois: The University of Chicago Press, 1988) [Trad. bras. *Os erros fatais do Socialismo: por que a teoria não funciona na prática*. Barueri, SP: Faro Editorial, 2017 e A

entendido que não suprimamos o ressentimento, a única questão pertinente é saber como se pode minimizar ou adiar (*différer*) os [seus] efeitos, os canalizar frente a formas benignas e mesmo produtivas etc. É na escala internacional – a propósito da qual o rawlseanismo não tem estritamente nada de interessante a dizer⁵⁰ – que essa tarefa deve ser doravante empreendida e exitosa, sob pena que o 11 de setembro de 2001 não seja senão o começo de uma série de atos mais atrozes uns que os outros.

arrogância fatal: os erros do socialismo. Porto Alegre, RS: Editora ORTIZ, 1995]. Nesta obra Hayek defende que a sociedade, e todos os elementos que a compõe, é o resultado espontâneo de várias ações individuais e como tal todas as tentativas de determinar as instituições sociais tentem a fracassar pelo fato de não termos conhecimento suficiente para prever ou direcionar o resultado de tais ações, como acontece nas teorias socialistas e nas tentativas de construir uma sociedade justa como a rawlseana. A “arrogância fatal” está em acreditar na racionalidade e que “o homem seria capaz de moldar o mundo ao seu redor de acordo com seus desejos”. (HAYEK, Friedrich. *A arrogância fatal: os erros do socialismo*. Porto Alegre, RS: Editora ORTIZ, 1995, p. 46-7). Sobre a sociedade bem-ordenada rawlseana, Hayek afirma: “Só precisamos perguntar [...] qual teria sido o efeito se, numa época anterior, uma força mágica tivesse o poder de, digamos, impor um credo igualitário ou meritocrático. Imediatamente reconhecemos que tal acontecimento teria tornado impossível a evolução da civilização. Um mundo Rawlsiano (Rawls, 1971) portanto jamais poderia se tornar civilizado: reprimindo a diferenciação que é obra da sorte, ele frustraria a descoberta de novas possibilidades. Num mundo como este seríamos privados dos únicos sinais que podem dizer a cada um o que deve fazer agora, como resultado de milhares de mudanças das condições em que vivemos, a fim de manter o fluxo da produção e, se possível, aumentá-lo.” (*Ibidem*, p. 105).

⁵⁰ NT Dupuy desqualifica a versão global da teoria de Rawls publicada em *O direito dos povos* (São Paulo, Martins Fontes, 2001).

Mais sobre *Coringa*: do niilismo apolítico para uma nova esquerda, ou porque Trump não é um Coringa.¹

Slavoj Žižek²

Tradução e notas: William de Siqueira Piauí; Lauro Iane de Moraes; Alexsandra Andrade Santana; Leonardo Leite de Andrade; Edson Peixoto Andrade; Edilamara Peixoto de Andrade; Marcos Sávio Aguiar; Merielle do Espírito Santo Brandão; José Lino da Cruz Junior; Salomão dos Santos Santana; Giovani Pinto Lírio Junior; Charles Guilherme Rodrigues; Judie Lorena; José Alcides Hora Neto; Jéssica Dias Ferreira; Caio Graco Queiroz Maia; Nelson Lopes Rodrigues; Ruan Gabriel Azevedo Silva

Devemos começar expressando nossa admiração por uma Hollywood na qual é possível fazer um filme como o *Coringa* de Todd Phillips e pelo público que o transformou em um mega *blockbuster*. Porém, a razão da popularidade do filme reside na sua dimensão meta-ficcional: ele provê uma gênese sombria da história do *Batman*, uma gênese que deve permanecer invisível para o mito do *Batman* funcionar. Tentemos imaginar o *Coringa* sem essa referência ao mito do *Batman*, simplesmente como uma história de uma criança vitimizada que adota uma máscara de palhaço para sobreviver à sua sina. Isso simplesmente não funcionaria, já que seria somente mais um drama realista. Lembremos, também, que o *Time Out*³ caracterizou o *Coringa* como “uma visão verdadeiramente horripilante do capitalismo tardio” e o categorizou como “filme de terror social”. Isso era algo inimaginável até recentemente: uma combinação de dois gêneros percebidos como totalmente distintos, a representação realista da miséria social e o terror fantasioso, cuja combinação, é claro, funciona apenas quando a realidade social adquire as dimensões de uma ficção de terror.⁴

As três principais posturas com relação ao filme em nossa mídia refletem perfeitamente a divisão tripartite de nosso espaço político. Conservadores se preocupam que

¹ Utilizamos para as citações do filme, transcrições da versão dublada do mesmo, eventualmente complementando seu sentido com as citações do original em inglês utilizadas pelo filósofo esloveno. (N.T.).

² Uma versão incompleta deste texto foi publicada sob o título “*Coringa*” e o grau zero da revolução. Cf. Referências. (N.T.).

³ Guia cultural *online* com críticas e dicas de cinema, arte e entretenimento (N.T.).

⁴ É óbvio que o *Coringa* é também um caso de meta-ficção: ele provê a gênese da história do *Batman*, uma gênese que deve permanecer invisível para o mito do *Batman* funcionar, mas ignoraremos este aspecto aqui.

ele possa incitar os espectadores a atos de violência. Liberais do “Politicamente Correto” nele discerniram racismo e outros clichés (já na cena inicial, um grupo de garotos que estão batendo em Arthur parecem negros), além de uma fascinação ambígua pela violência cega. Esquerdistas celebraram-no por interpretar fidedignamente as condições do surgimento da violência em nossas sociedades. Mas será que o *Coringa* realmente incita os espectadores a imitar os atos de Arthur na vida real? Enfaticamente *não*, pela simples razão que Arthur-Coringa não é apresentado como um personagem de identificação. De fato, o filme inteiro funciona sob a premissa de que é impossível para nós, espectadores, nos identificarmos com ele. Ele permanece um estranho até o fim.

Antes mesmo que o *Coringa* fosse lançado, a mídia já avisava ao público que ele poderia incitar violência. O próprio FBI especificamente avisou que o filme poderia inspirar violência dos *Clowncels*, um subgrupo *Incel*⁵ obcecado com palhaços como o *Pennywise* do *It* e o Coringa. (Contudo, não houve registros de violência inspirada pelo filme). Após o filme ter sido lançado, os críticos não estavam certos sobre como categorizá-lo. Será que o *Coringa* é somente uma peça de entretenimento (como o é a série inteira do *Batman*), um estudo em profundidade sobre a gênese da violência patológica ou um exercício de crítica social? Do seu ponto de vista de esquerda radical, Michael Moore achou o *Coringa* “uma tempestiva peça de crítica social e uma perfeita ilustração das consequências das doenças sociais atuais dos Estados Unidos da América”⁶. Quando explora como Arthur Fleck se tornou o Coringa, o filme retrata o papel dos banqueiros, o colapso do sistema de saúde e a divisão entre ricos e pobres. Moore está certo, portanto, em escarnecer daqueles que temiam o lançamento do filme: “Nosso país está mergulhado no desespero, nossa constituição despedaçada, um maníaco selvagem do Queens [Trump] têm acesso aos códigos de bombas nucleares – mas por alguma razão, este é um filme que devemos ter medo. [...] O maior perigo para nossa sociedade pode ser que você não vá vê-lo. [...] Este filme não é sobre Trump. É sobre os Estados Unidos que nos deu Trump – Os Estados Unidos que não sente necessidade alguma de ajudar os marginalizados, os destituídos.” Consequentemente, “o medo e a lenga-lenga sobre o Coringa são uma farsa. É uma distração para que não olhemos para a violência real destruindo nossos companheiros humanos – o fato de 30 milhões de estadunidenses não

⁵ Os celibatários involuntários (*involuntary celibataries*), ou *incels*, são membros de uma subcultura virtual que se definem por sua incapacidade de encontrar parceiros românticos ou sexuais, apesar de o desejarem. Eles administram fóruns que abarcam temas de ressentimento, misoginia, misantropia, autopiedade, racismo *etc* e endossam a violência contra pessoas sexualmente ativas. Os *clowncels* são um subgrupo desta comunidade que é obcecado por coisas relacionados a palhaços. (N.T.).

⁶ Cf. nota 7.

terem plano de saúde é um ato de violência. Milhões de mulheres e crianças abusadas vivendo com medo é um ato de violência.”

Contudo, o *Coringa* não apenas representa este Estados Unidos, mas também levanta uma “questão desconfortante”: “E se um dia os despossuídos decidirem revidar? E não quero dizer com uma prancheta registrando o povo para ir votar. Pessoas estão preocupadas que este filme possa ser muito violento para elas. Sério? Considerando tudo que estamos passando em nossa vida real?” Em suma, o filme tenta “entender porque pessoas inocentes se transformam em Coringas, quando elas já não podem segurar a onda”: ao contrário de se sentir incitado à violência, um espectador “agradecerá este filme por conectá-lo a um novo desejo – não de correr até a próxima saída para salvar seu próprio rabo, mas pelo contrário, de ficar e lutar, focando sua atenção no poder não violento que você tem em suas mãos todo dia”.⁷

Mas será que o filme realmente funciona assim? O “novo desejo” que Moore menciona não é o desejo do Coringa: para percebê-lo, deve-se introduzir aqui a distinção psicanalítica entre pulsão e desejo⁸. A pulsão é repetitivo-compulsiva; nela, somos pegos no *loop* de voltar de novo e de novo no mesmo ponto, enquanto o desejo encena um corte, a abertura para uma nova dimensão. O Coringa permanece um ser de pulsão: no final do filme, ele é impotente e suas explosões violentas são apenas explosões impotentes de fúria, *actings-out* de sua impotência básica⁹. Para que o desejo descrito por Moore surja, é necessário mais

⁷Cf. <https://www.good.is/the-five-most-powerful-lines-from-michael-moores-masterful-joker-review>.

⁸ Em psicanálise, o sujeito emerge de relações energéticas, isto é, relações de força entre áreas ou corpos distintos. Nesse sentido, a pulsão é um tipo de energia que se localiza no limite do corpo físico, orgânico *etc*, e nossa consciência, sendo uma espécie de curto-circuito entre essas duas esferas. Portanto, devido ao seu caráter meramente relacional, não podemos abstraí-la, supondo que sua existência seja causada pelo corpo (no sentido da pulsão ser uma espécie de instinto) ou pela consciência (no sentido de vontade); isto quer dizer que a pulsão habita uma zona limite entre ambos, denominado inconsciente. Dessa maneira, o inconsciente é ele próprio definido como uma zona energética, capaz de armazenar e descarregar forças. Quando o sujeito é então afetado por um objeto qualquer, este produz nele um acúmulo de forças pulsionais que tendem a se satisfazerem independentemente da presença ou não do objeto causa da pulsão. Este excesso produz no sujeito o aparecimento de um aspecto inorgânico pelo qual ele tende a repetição de seu comportamento a fim de realizar a descarga pulsional, independentemente de qualquer corpo (seja o do próprio sujeito, seja o do objeto causa da pulsão) — este é o aspecto repetitivo-compulsivo da pulsão, ao qual Zizek se refere logo a seguir, e que ameaça a existência orgânica do corpo do sujeito. O sujeito pulsional é sempre um mero espectador das próprias forças que ele experiencia e que ele tende a repetir num *loop* indefinidamente. Entretanto, por meio desse gesto de pura repetição vazia, a pulsão inaugura um espaço de tempo aberto para o sujeito preenchê-lo, uma vez que sua ação é abstraída de qualquer objeto determinado. Assim, quando tal energia pulsional se volta para o próprio sujeito, ela é traduzida em desejo: neste momento, o sujeito adquire um caráter ativo, sendo capaz de intervir na constituição do objeto ao qual sua ação se volta. Por fim, a experiência traumática de suas próprias energias leva o sujeito a transformá-las em um campo fenomênico, capaz de manter suas funções orgânicas. Passamos a observar então a emergência de uma lei que sustenta a organização deste campo, a lei simbólica do significante fálico, e um objeto que sustenta sua carga energética (o desejo), um *objet petit a*. Para mais detalhes acerca da relação entre pulsão e desejo, cf. nota 11.

⁹ Quando o sujeito experiencia um trauma o caminho apropriado para sua descarga é por meio da sublimação, no qual o conteúdo do trauma é traduzido simbolicamente. Entretanto, quando tal via falha e o trauma não é imediatamente sublimado, ele é recalcado de modo diferente. Neste sentido, uma vez que o conteúdo recalcado não encontra uma saída na linguagem, isto é, a energia pulsional associada ao trauma não é descarregada e

um passo. Uma mudança adicional da perspectiva subjetiva deve ser alcançada se queremos passar das explosões do Coringa para nos tornarmos capazes “de ficar e lutar, focando sua atenção no poder não violento que você tem em suas mãos a cada dia”. Quando você se torna consciente desse poder, você pode renunciar a violência corporal bruta. O paradoxo aqui é que você só se torna realmente violento, no sentido de ser uma ameaça para o sistema existente, quando você renuncia a violência física.

Isto não significa que o ato do Coringa é um beco sem saída que deve ser evitado. Ele é, na verdade, um momento-Malevich, a redução ao ponto zero de uma mínima moldura de protesto. O famoso quadro negro sobre a superfície branca de Malevich¹⁰ não é algum tipo de abismo autodestrutivo que devemos tomar cuidado para que não sejamos tragados por ele, mas um ponto pelo qual devemos passar para ganharmos um novo começo. Este é o momento da pulsão de morte, que abre espaço para a sublimação¹¹. E do mesmo modo que, em suas

permanece armazenada no sujeito, o conteúdo recalcado pode retornar de pelo menos duas maneiras de modo a produzir a satisfação pulsional: no *acting-out* histórico e na *passage à l'acte* psicótica. Segundo o próprio Žižek: “No *acting out* histórico, o sujeito encena, em uma espécie de performance teatral, a solução de compromisso do trauma que ele é incapaz de suportar. Na *passage à l'acte* psicótica, o impasse é tão debilitante que o sujeito não consegue nem mesmo imaginar uma saída – a única coisa que ele pode fazer é se chocar cegamente contra o real, liberar sua frustração em uma explosão sem sentido de energia destrutiva.” (2012, p. 140). Em suma, no *acting-out* o trauma recalcado retorna como uma ação não elaborada pelo sujeito endereçado a um Outro capaz de simbolizá-la para ele. Neste sentido, o *acting-out* é uma encenação da resolução de um trauma não suportado pelo sujeito histórico endereçado a um sujeito suposto resolvê-lo. Por sua vez, na *passage à l'acte*, o trauma recalcado retorna como uma ação de caráter impulsivo, que demarca a impossibilidade do sujeito de simbolizar apropriadamente o trauma. Para a psicanálise, o aparecimento tanto da *passage à l'acte* quanto do *acting-out* demarcam a emergência do recalcado, ou seja, de uma irrupção pulsional do sujeito. Posteriormente, Žižek desenvolverá como Arthur Fleck, apesar de obviamente apresentar um quadro psicótico, efetivamente encena a passagem para uma posição histórica por meio de sua superidentificação com o comando superegógico materno. Assim, devemos compreender os surtos do Coringa não como *passages à l'acte* psicóticos, mas como *actings-out* históricos, frutos de sua impotência em transformar a situação que o produziu.

¹⁰ Kazimir Severinovich Malevich (1879-1935) foi um pintor russo, inaugurador do movimento estético minimalista. Para Žižek, o novo realismo que Malevich estava se dirigindo ao final de sua vida é uma consequência direta de sua passagem pelo rompimento promovido por sua obra minimalista inaugural, o *Quadro Negro*. (N.T.).

¹¹ As observações feitas acerca do conceito em geral de pulsão são igualmente válidas para a pulsão de morte (cf. nota 8). Por conseguinte, a pulsão de morte é uma força que abstrai da existência atual do objeto que é sua causa. Neste sentido, ela é uma força constitutiva do sujeito, uma vez que ela o lança numa repetição compulsiva de seu comportamento sem finalidade alguma determinada. No entanto, com o advento dessa repetição cega segue-se também o surgimento de um espaço de tempo vazio, o qual o sujeito pode preencher com objetos. Neste momento, a energia pulsional se transforma em desejo, pois o sujeito perde seu caráter meramente passivo, no qual estava submetido pela pulsão, para se tornar um elemento ativo, intervindo no conteúdo concreto da mesma. Vejamos o exemplo de um bebê que repete compulsivamente o movimento de sucção com sua boca: a causa dessa repetição não está no seio materno, uma vez que ele tende a repeti-lo independente da existência atual do seio; todavia, por meio dessa repetição contínua, o bebê adquire a capacidade de simbolizar algo: a ausência do peito pode ser traduzida numa chupeta, que se torna então uma metáfora do peito materno; por sua vez, o bebê passa a desejar não somente a presença do seio materno, mas também a da chupeta e assim por diante. Assim, por meio do espaço de tempo vazio aberto pela pulsão de morte, toda realidade é tingida com as marcas do desejo e da sexualidade. Esta é, em suma, a passagem da pulsão de morte para o desejo, no qual a pulsão compulsiva e que nunca pode ser satisfeita é traduzida num objeto causa de desejo que falta ao seu próprio lugar e que, portanto, está sempre se evadindo. Desse modo, apesar de pulsão de morte e desejo serem a mesma energia, quando esta é considerada sob diferentes aspectos,

pinturas minimalistas como o *Quadro Negro*, Malevich reduziu uma pintura à sua mínima oposição da moldura e do fundo, o protesto do Coringa reduziu o protesto à sua forma mínima autodestrutiva e vazia de conteúdo. Uma reviravolta adicional é necessária para passar da pulsão ao desejo, para deixar para trás este ponto niilista de autodestruição, para fazer esse ponto-zero funcionar como um novo começo. Contudo, a lição do *Coringa* é que temos de passar por este ponto-zero para nos livrarmos das ilusões que pertencem à ordem existente¹².

Entre outras coisas, nossa imersão no obscuro mundo do *Coringa*, nos cura das ilusões do Politicamente Correto e das simplificações. Neste mundo, não se pode considerar seriamente a ideia de que o consenso mútuo para se engajar em relações sexuais fazem-no... verdadeiramente consensual: “o ‘discurso do consentimento’ é ele próprio uma enorme balela. É um esforço ingênuo de encobrir com uma limpa, arrumada, inteligível e igualitária linguagem de justiça social o obscuro, desconfortante, implacavelmente cruel, reino traumático da *sexualidade*. As pessoas não sabem o que elas querem, elas são perturbadas pelo que elas desejam, elas desejam coisas que elas odeiam, elas odeiam seus pais mas querem fodê-los, elas odeiam suas mães, mas querem fodê-las, e assim por diante, por toda eternidade.”¹³ Pode-se facilmente imaginar o Coringa reagindo com uma gargalhada frenética

sua natureza se transforma. Sob cada aspecto, tipos diferentes de relações são colocadas em jogo: no caso da pulsão, o sujeito é meramente passivo e se mantém refém de um mecanismo cego de repetição que muitas vezes pode colocar sua própria constituição orgânica em risco; já no caso do desejo, o sujeito é ativo e se torna capaz de preencher o espaço de tempo vazio com significados capazes de sustentar seu equilíbrio orgânico. Como dissemos anteriormente, o processo de sublimação é aquele capaz de traduzir o trauma em uma rede de significados coerentes, portanto, na medida em que a pulsão de morte é anterior ao desejo, ela é também a condição de possibilidade para a sublimação que acompanha o desejo. Este é o motivo do porquê momentos de pulsão de morte não devem ser simplesmente evitados, dado que eles podem inaugurar um novo processo de sublimação e uma nova produção desejante.

¹² Em concordância com a passagem da pulsão de morte para o desejo (cf. nota 11), devemos compreender o processo de recalçamento primário do trauma, por meio de sua simbolização, como o lançamento do sujeito no espaço simbólico que ele habita. Isto significa que, se por um lado, o sujeito é sempre falado, passivo, imerso num meio de trocas simbólicas que o ultrapassam; por outro lado, no momento em que ele passa de sujeito da fala para sujeito que fala, ele adquire a capacidade de intervir ativamente na constituição deste meio por meio da construção de seu significado. Assim, no momento em que a pulsão de morte é traduzida em desejo pelo sujeito, esta mudança deve ser compreendida como o lançamento do sujeito tanto no espaço simbólico determinado por significantes dão sentido ao mundo experienciado pelo sujeito, quando seu lançamento no reino imaginário de objetos de desejo. Esta é a fantasia ou fantasma originário, associado ao recalçamento primário e surgimento da linguagem no sujeito. A partir de então, todos os fenômenos que aparecem para ele carregam a marca de seu desejo, sendo toda sua experiência imediatamente fetichizada. É por esta razão que, para a psicanálise, a ilusão não é oposta à realidade, mas constitui a própria forma de aparecimento dela: o reino fenomênico que experienciamos enquanto sujeitos sempre pressupõe uma economia libidinal regida por relações simbólicas. É por esta razão, nos aponta Žižek, que apenas podemos nos livrar das ilusões de nossa realidade atual (por exemplo, a suposta união de classes escarnecida pelo Coringa) por meio de um processo de dessublimação e retorno ao espaço vazio originário da pulsão de morte, onde podemos redefinir nosso desejo e a lei simbólica que o rege. Em suma, o retorno a este ponto-zero da pulsão de morte é a condição de possibilidade de nossa liberdade ética: somente ela pode nos permitir fazer a travessia das fantasias da ordem simbólica vigente, nos livrando das ilusões que permeiam nossa percepção do campo social e que nos determinam enquanto sujeitos.

¹³ Žižek está citando aqui sua conversa pessoal com Mike Crumplar, cf. nota 14. (N.T.).

à pretensão de que “foi consensual, então foi OK” – foi precisamente assim que a mãe dele arruinou sua vida. E do mesmo modo que o Coringa (uma vítima da violência *par excellence*) teria recusado o consenso como uma justificativa, ele também teria recusado a ideia de que é um estupro se alguém mente sobre sua identidade para levar alguém à cama:

“É claro, a fraude descarada é ruim, é ruim para as pessoas mentirem umas às outras, explorar umas às outras. Mas, não estamos sempre já mentindo para nós mesmos, mentindo para os outros, fingindo sermos pessoas que não somos, fingindo ser ‘homens de verdade’ quando de fato somos apenas vermes patéticos, mentindo que não estamos fantasiando que fazemos sexo com alguém mais atraente do que nossos parceiros e assim por diante? Seria uma *exceção*, ao menos uma vez, realmente dizer a ‘verdade’ a partir do engalfinhante vórtex sem fim de verdades fragmentadas e incompletas que contamos a nós mesmos apenas para sair da cama todo o dia, apenas para podermos realmente *entender* uns aos outros.”¹⁴ Em resumo, o sexo é o domínio exemplar das mentiras...

Esse ponto-zero é a versão atual do que um dia foi chamado de posição do proletariado, a experiência daqueles que não têm nada a perder, ou, para citar Arthur do filme : “Eu não tenho mais nada a perder. Nada pode me machucar mais. Minha vida não é nada além de uma comédia”.¹⁵ Aqui é onde a ideia de que o Trump é um tipo de Coringa no poder encontra seu limite: Trump definitivamente não passou por esse ponto-zero. Ele pode ser um palhaço obsceno à sua maneira, mas ele não é uma figura como o Coringa: é um insulto ao Coringa compará-lo com Trump. No filme, Wayne, o pai, é um “coringa” no sentido mais simples de um agente que demonstra a obscenidade do poder.

¹⁴ Mike Crumplar, comunicação pessoal.

¹⁵ “Na luta entre o (futuro) Senhor e o Escravo, como recontada na *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, o Senhor está pronto para arriscar tudo, até a própria vida, e assim atingir a liberdade, ao passo que o Escravo não está diretamente ligado ao seu Senhor, mas em primeiro lugar ao mundo material e objetivo que o cerca, a suas raízes no ambiente e, por fim, à sua vida como tal – ele é o sujeito que não está pronto para arriscar tudo e, por essa razão, tem de conceder soberania ao seu Senhor. [...] Na luta de classes do proletariado, é o proletário que ocupa a posição do Senhor hegeliano: ele está pronto para arriscar tudo, porque é o sujeito puro, destituído de todas as suas raízes, que não tem ‘nada a perder, exceto seus grilhões’ [Žižek está se referindo ao Manifesto do Partido comunista, (Cf. MARX; ENGELS, 2010, p. 69)], como diz o ditado. O capitalista, ao contrário, tem um bom número de coisas a perder (seu capital, precisamente) e, por isso, é o verdadeiro Escravo, que está preso a suas posses e nunca está pronto, por definição, a pôr tudo em risco, mesmo que seja o inovador mais dinâmico celebrado pela mídia. (Vale lembrar que, na oposição entre proletário e capitalista, é o proletário que, para Marx, é o sujeito, aquele que representa a pura subjetividade sem substância, e não o objeto subordinado ao capitalista *enquanto* objeto.)” (2013, p. 100). Assim, é Arthur Fleck que passa por esse momento de ‘subjetividade sem substância’, transformando sua subjetividade na figura do Coringa, e se tornando, enfim, Senhor por meio de sua identificação com seu sintoma. Esta é a passagem da moral para a ética realizada pelo Coringa e que só é possível pela travessia de suas fantasias — por exemplo, no momento no qual Arthur Fleck relembra de suas fantasias de ser reconhecido por Murray Franklin e, ao perceber que não há reconhecimento possível, encena a superação desse trauma matando Murray e se identificando plenamente com o Coringa (cf. nota 12). (N.T.).

Agora podemos ver onde M.L. Clark erra ridiculamente quando ela lê minha própria filosofia como uma versão niilista do Coringa: “A filosofia-hegeliana-debatedora-frouxa-pop-científica de Žižek incansavelmente insiste que a única realidade objetiva não é o Nada a partir do qual Algo foi criado, mas, em vez disso, a tensão entre o verdadeiro nada-burguer que subjaz a existência e a depravação moral de toda tentativa inevitável de impor um significado sobre ele.” Em resumo, para mim, o fato ontológico básico é a tensão entre o derradeiro vazio/fenda sem sentido e nossa tentativa (humana) de impor algum sentido universal sobre essa fenda caótica. Tal imposição não é nada especial: ela simplesmente reproduz certo humanismo existencial que percebe os humanos como seres que heroicamente se esforçam para impor algum sentido sobre o caos do mundo no qual somos lançados. Entretanto, de acordo com Clark, aqui eu dou mais um passo a frente na direção do Coringa: já que todas as tentativas de impor sentido ao Vazio primordial caótico ofuscam esse vazio e são, portanto, hipócritas, *i. e.*, uma vez que eles escapam do não-senso básico da existência, eles são atos de depravação moral – ou, para levar este ponto ao extremo, a moralidade ela própria (tentativas de impor um sentido universal sobre a realidade) é uma forma de depravação moral. A única perspectiva moral consequente é, assim, de total niilismo, de alegremente endossar a destruição violenta de toda tentativa de impor uma ordem moral sobre nossa vida caótica, de renunciar a todo projeto humanista universal que nos permitiria superar nossas discordâncias:

[...] não importa o quanto queiramos insistir que nossa humanidade compartilhada é mais forte que nossas discordâncias momentâneas e individuais [...]. os Coringas e Žižeks nunca estarão dispostos a serem persuadidos. A rede ideológica respectiva deles necessita que eles estejam sempre apontando as tensões sociais que permanecem: o caos que sempre será parte de nosso esforço coletivo em direção à totalidade social melhor sintetizada.¹⁶

Eu, é claro, considero essa perspectiva do niilismo radical não apenas totalmente alheia aos meus engajamentos políticos claros, mas também autocontraditória: ela precisa de seu falso oponente moral para asserir a si mesma em sua destruição niilista e em desvelamento de sua hipocrisia. Aí reside o limite de todas as tentativas desesperadas de transformar uma tragédia numa comédia triunfante praticada pelos Incels, Clowncels e o

¹⁶ <https://www.patheos.com/blogs/anotherwhiteatheistincolombia/2019/10/tribelessness-secular-zizek-joker/>.

próprio Coringa que, um pouco antes de atirar em Murray, seu apresentador de TV, lhe diz: “Você já viu como é que é lá fora Murray? Por acaso você sai do estúdio? As pessoas só gritam e berram umas com as outras. Ninguém é mais civilizado! Ninguém pensa como é estar no lugar do outro, cara! Pensa que homens como Thomas Wayne sabem por acaso como é ser igual a mim? Ser alguém diferente deles?! Sabem não! Eles acham que a gente vai ficar sentado e aguentar tudo como meninos bonzinhos, sem ficar revoltado e quebrar tudo!” A asserção de destruição jubilosa permanece parasitária nessa reclamação. O Coringa não vai “longe o suficiente” na destruição da ordem existente; ele permanece preso no que Hegel chamou de “negatividade abstrata”, incapaz de propor sua própria negação concreta.

Na medida em que o nome Freudiano para essa negatividade é pulsão de morte, devemos, portanto, ser cuidadosos, portanto, em não caracterizar a defesa autodestrutiva de Trump contra as tentativas de impeachtmá-lo como manifestações da pulsão de morte.¹⁷ Sim, enquanto Trump rejeita as acusações que fazem a ele, ele simultaneamente confirma (e até mesmo se orgulha) dos próprios crimes de que ele é acusado e quebra a lei em sua própria defesa. Mas assim ele não encena (mais aberto que o usual, o que é verdade) o paradoxo do que é constitutivo sobre o domínio da lei, *i. e.*, o fato de que a própria agência que regula a aplicação da lei tem que se isentar de seu reino?

Então, sim, Trump é obsceno por agir do modo como age, mas deste modo ele meramente explicita a obscenidade que é o obverso da própria lei; a “negatividade” dos seus atos é totalmente subordinada a (sua percepção de) suas ambições e bem-estar. Ele está longe da autodestruição da ordem existente encenada pelo Coringa. Não há nada suicida sobre Trump estar se orgulhando de ter quebrado as regras. Isso é simplesmente parte de sua mensagem de que ele é um cara durão, o presidente fustigado por elites corruptas, que está elevando os EUA no exterior e que suas transgressões são necessárias porque apenas um transgressor pode enfrentar o poder do lamaçal de Washington. Ler esta estratégia bem planejada e muito racional em termos de pulsão de morte é mais um exemplo de como são os próprios liberais de Esquerda que estão realmente numa missão suicida, alimentando a impressão de que eles estão engajados numa encheção de saco burocrático-legal, enquanto o Presidente está fazendo um bom trabalho para o país.

No *Cavaleiro das Trevas*, de Christopher Nolan, o Coringa é a única figura da verdade. O objetivo de seu ataque terrorista na Cidade de Gotham é claro: eles irão parar quando o Batman retirar sua máscara e revelar sua verdadeira identidade. Quem, então, é o Coringa que

¹⁷ Cf. <https://www.lrb.co.uk/v41/n20/judith-butler/genius-or-suicide>. [Žižek está se referindo a este ensaio de Judith Butler no qual ela defende a tese de que Trump depende de uma economia da pulsão de morte. (N.T.)].

deseja revelar a verdade por debaixo da Máscara, convencido de que a revelação destruirá a ordem social? Ele não é um homem sem uma máscara, mas, pelo contrário, um homem totalmente identificado com sua máscara, um homem que É sua máscara. Não há de modo algum, nenhum “cara comum”, debaixo de sua máscara. Isto é porque o Coringa não tem nenhuma história de fundo e carece de qualquer motivação clara: ele conta a diferentes pessoas, diferentes histórias sobre suas cicatrizes, tirando sarro da ideia de que ele deveria ter algum trauma profundamente enraizado que o dirigisse. Pode parecer que o *Coringa* visa fornecer precisamente tal tipo de gênese sócio-psicológica do Coringa, retratando os eventos traumáticos que o tornaram a figura que ele é¹⁸. O problema é que milhares de garotos jovens que cresceram em famílias arruinadas e sofreram *bullying* por seus colegas foram acometidos pelo mesmo destino, mas apenas um “sintetizou” essas circunstâncias na figura única do Coringa. Ou seja, o Coringa é o resultado de um conjunto de circunstâncias patogênicas, mas essas circunstâncias podem ser descritas como causas dessa figura única apenas retroativamente, uma vez que o Coringa já está aqui. Em um dos primeiros romances sobre Hannibal Lecter, a alegação de que a monstrosidade de Hannibal é o resultado de circunstâncias infelizes é rejeitada: “Nada aconteceu *com* ele. *Ele* aconteceu”.

Pode-se (e deve-se) ler o *Coringa* no sentido oposto [daquele da gênese social] e defender que o ato que constitui o principal personagem como o “Coringa” é um ato autônomo por meio do qual ele supera as circunstâncias objetivas da sua situação. Ele se identifica com seu destino, mas esta identificação é um ato livre: nesta, ele se coloca como o personagem único de sua subjetividade...¹⁹ Podemos localizar essa reviravolta num momento preciso do filme quando o herói diz: “Sabe o que me faz rir de verdade? Eu pensava que minha vida era uma tragédia... Agora eu entendi que é uma puta comédia.” Por causa dessa ação, o Coringa pode não ser moral, mas ele é definitivamente ético. Deve-se lembrar do exato momento quando Arthur diz isso: enquanto está ao lado da cama de sua mãe, ele pega seu travesseiro e o usa para sufocá-la até a morte. Quem, então, é sua mãe? Aqui vai como Arthur descreve sua presença: “Minha mãe sempre diz: sorria! ponha um sorriso nessa cara! Ela disse que eu tinha um propósito: trazer risos e alegria pro mundo.” Este não é o superego materno em sua essência? Não é à toa que ela o chame de o Feliz, não de Arthur. Ele se livra

¹⁸ Antes de assistir ao filme e conhecendo apenas as reações críticas a ele, eu achei que ele fornecia uma gênese social do personagem do Coringa; agora, depois de tê-lo assistido, devo admitir, no espírito do autocriticismo Comunista, que estava errado: a passagem da vitimização passiva para uma nova forma de subjetividade é um momento fundamental do filme.

¹⁹ *Clowncels* também não são somente determinados por suas circunstâncias: até mais do que os *incels* em geral, eles encenam um gesto simbólico de transformar o sofrimento deles em uma forma de gozo – eles obviamente gozam de suas mazelas, ostentando-as orgulhosamente e, portanto, são responsáveis por elas, não sendo apenas vítimas de circunstâncias infelizes.

do domínio de sua mãe (ao matá-la) por meio de sua total [super]identificação com seu comando para rir.

A moralidade regula como nos relacionamos com os outros com respeito ao nosso Bem comum compartilhado, enquanto a ética diz respeito a nossa fidelidade à Causa que define nosso desejo, a fidelidade que se encontra para além do princípio do prazer. A moralidade não é, em seu sentido básico, oposta aos costumes sociais; ela diz respeito ao que na Grécia antiga chamava-se *eumonia*, o bem-estar harmonioso da comunidade. Deve-se lembrar como no começo de *Antígona*, o Coro reage à notícia de que alguém (neste ponto não sabemos ainda quem) violou a proibição de Creonte e realizou ritos funerais no corpo de Polinices. A própria Antígona é implicitamente castigada como a “exilada sem cidade” que está engajada nos atos demoníacos excessivos que perturbam o estado de *eumonia*, o que é totalmente reafirmado nas últimas linhas da peça: “A parte mais importante da felicidade/ é portanto a sabedoria – não se deve agir impiamente/ para com os deuses, pois o orgulho de homens arrogantes / provocam grandes punições; / na velhice se pode descobrir a sabedoria”²⁰

Do ponto de vista da *eumonia*, Antígona definitivamente é demoníaca/aberrante. Seu ato desafiador expressa uma postura de insistência excessiva e desmesurada que perturba a “bela ordem” da cidade, sua ética incondicional viola a harmonia da *polis* e é enquanto tal “para além dos limites humanos”. A ironia é que, enquanto Antígona se apresenta como uma guardiã das leis imemoriais que sustentam a ordem humana, ela age como uma abominação horrenda e implacável. Definitivamente há algo frio e monstruoso nela, como é representado pelo contraste entre ela e sua irmã afetuosamente humana, Ismene. E é neste mesmo sentido que o Coringa é ético, mas não moral.²¹

²⁰ Os trechos em inglês da tragédia *Antígona* que aparecem neste artigo foram retirados de uma tradução e adaptação realizada pelo próprio Žižek e publicada em *Antigone* (2016). As traduções para português são nossas. Nelas tentamos manter o sentido mais próximo daquele encontrado por Žižek. Algumas traduções já existentes em português, para comparação, são “desamuralhado” (SÓFOCLES, 2013 [Tradução por Schüler]), “[aquele que] nem pátria tem” (SÓFOCLES, 2011 [Tradução por Cury]) e “sem pátria” (SÓFOCLES, 1997 [Tradução por Almeida]) para o termo que aparece aqui vertido como “*cityless outcast*”. Quanto aos versos do fim da tragédia (vertidos para inglês como: “The most important part of happiness / is therefore wisdom — not to act impiously / towards the gods, for boasts of arrogant men / bring on great blows of punishment / so in old age men can discover wisdom.”) encontram-se, pelos tradutores supracitados, assim traduzidos: “A prudência é, em muito, / a primeira das venturas. / Contra os deuses / Não convém agir. Palavras altivas / trazem aos altivos / castigo feroz. / Velhice ensina prudência.” (SÓFOCLES, 2013 [Tradução por Schüler]); “Destaca-se a prudência sobremodo / como a primeira condição / para a felicidade. Não se deve / ofender os deuses em nada. / A desmedida empáfia nas palavras / reverte em desmedidos golpes / contra os soberbos que, já na velhice, / aprendem afinal prudência (SÓFOCLES, 2011 [Tradução por Cury]); “Há muito que a sabedoria é a causa / primeira de ser feliz. Nunca aos deuses / ninguém deve ofender. Aos orgulhosos / os duros golpes, com que pagam suas orgulhosas palavras / na velhice ensinam a ser sábios” (SÓFOCLES, 1997 [Tradução por Almeida]).

²¹ Ainda em *Antigone* (2016), Žižek explicita sua opção, não apenas por uma nova tradução, mas por uma adaptação do texto. Para filósofo, a noção de “fidelidade ao original” é moderna, sendo as narrativas pré-modernas sempre adaptáveis às situações e contextos da comunidade, em que novos temas deveriam ser

Deve-se também ter em mente o nome da família de Arthur, o nome Fleck, que em alemão significa mancha/lugar. Arthur é uma mancha desarmoniosa no edifício social, alguém sem nenhum lugar próprio nele. Ainda assim, o que faz dele uma mancha, não é apenas uma existência miserável marginal, mas um elemento fundamental de sua subjetividade: sua propensão a explosões compulsivas e incontroláveis de gargalhada. O status dessa gargalhada é paradoxal: ela é literalmente *êx-tima* (para usar o neologismo de Lacan), íntima e externa. Arthur insiste que ela forma o núcleo de sua subjetividade: “Lembra que você dizia que o meu riso era uma doença? Que tinha alguma coisa errada em mim? Não tem. Eu sou assim de verdade.” Mas, precisamente enquanto tal, ela é externa a ele, à sua personalidade, sendo experienciada por ele como um objeto parcial autonomizado que ele não pode controlar e com o qual ele acaba totalmente identificado – o caso claro do que Lacan chamou de “identificação com um sintoma” (ou, ainda, “*sinthome*”: não um portador de sentido, de uma mensagem codificada do inconsciente, mas apenas uma cifra de gozo, a fórmula elementar do gozo do sujeito). O paradoxo aqui é que, no cenário edipiano padrão, é o Nome-do-Pai que permite ao indivíduo escapar às amarras do desejo maternal; com o Coringa, a função paternal não é encontrada em lugar algum, de modo que o sujeito pode superar sua mãe apenas pela superidentificação com seu comando superegoico²².

tratados e que novos efeitos deveriam ser provocados. Somente assim elas jamais perderiam sua importância. O mesmo deveria dar-se com a obra de arte, que, mesmo sob o risco de fracasso, não deveria prender-se à letra original, mas sim manter-se aberta ao agora e ao futuro. Ser fiel a uma obra de arte, nesse sentido, seria atualizá-la às necessidades do mundo de agora. A adaptação de Žižek consiste em oferecer três possibilidades de finais, a partir do ponto da confrontação entre Antígona e Creonte, segundo três decisões possíveis. O primeiro final coincide com o final sofocleano. No segundo, Antígona consegue vencer Creonte, as honras tradicionais são seguidas pela classe dominante e as pessoas comuns continuam relegadas. Na terceira versão, o coro age castigando tanto Antígona quanto Creonte, instala a democracia popular em Tebas, e liquida, após julgamento e condenação, os dois antagonistas. Com isso, Žižek quer mostrar que o problema da Antígona, na versão de Sófocles, é a complacência humanitária que o espectador sente por ela, devido à dedicação ética que ela sustenta e que a impele ao conflito com Creonte. Seguindo Lacan, o filósofo esloveno aponta para o fato de que Antígona, ao insistir até o fim no cumprimento dos rituais para com seu irmão morto, é um agente da pulsão de morte, que insiste incondicionalmente no ritual simbólico demandado, sem permitir deslocamento. Seu drama se torna o drama do ritual simbólico fracassado, de um trauma não sublimado. Em outras palavras, sua dedicação ética é expressão de uma pulsão de morte, e, no entanto, esta não é capaz de ser visualizada pelo espectador devido à estetização própria à versão sofocleana. Em última análise, a narração do seu sofrimento leva o espectador a se identificar com a personagem. Assim, a personagem, ao ser condenada e exilada, tem sua monstrosidade velada, apagada, monstrosidade esta que se esconde na desmesura de uma insistência que acaba por infringir a *eumonia* da cidade, a ordem estabelecida. Na terceira versão de Žižek, é justamente contra tal monstrosidade que o coro age, tanto em relação à Antígona quanto a Creonte, e estabelece uma nova ordem. (Cf. ŽIŽEK, 2016). Desse modo, o filósofo esloveno aponta para o fato de que tal como a personagem da tragédia, o Coringa permanece sendo uma monstrosidade até o fim da narrativa: não somos levados a nos identificar com ele, mas devemos propor uma solução ao problema colocado por ele e seus antagonistas, tal como o Coro, ao julgar e executar tanto Creonte quanto Antígona, superam a oposição entre ambos.

²² Em sua palestra, A ascensão de Mestres Obscenos: levando Donald Trump a sério Žižek reformula esse ponto: “Outra correção autocrítica de minha primeira versão mais curta do texto sobre o Coringa[. é a seguinte]. É errado, no sentido de mais uma vez parecer que de uma maneira sutilmente antifeminista eu faço a mãe culpada, dizendo ‘ah sim, o Coringa ficou louco porque ele era controlado pelo superego maternal, então o problema dele é que lhe faltou autoridade paterna’. Não, não! Existem até mesmo dois personagens parentais

O filme provê não apenas a gênese psicossocial do Coringa, mas também implica uma reprovação da sociedade na qual um protesto pode apenas assumir a forma de uma nova tribo liderada pelo Coringa. Há uma ação subjetiva na atitude do Coringa, mas nenhuma subjetividade política surge por meio dela: no final do filme, temos o Coringa como um novo líder tribal, mas sem nenhum programa político, apenas uma explosão de negatividade. Em sua conversa com Murray, Arthur insiste duas vezes que seu ato não é político. Ao se referir à sua maquiagem de palhaço, Murray pergunta: “Por que está pintado? Faz parte dos

no filme: um deles é Wayne, o ultrarrico Wayne – que é provavelmente seu pai, uma vez que esta questão é deixada em aberto no filme – e é claro, o outro é o apresentador do programa de comédia, Murray [Franklin]. Então, é interessante notar como ambos os personagens são culpados. [...] O filme não é antifeminista em qualquer sentido, o domínio do superego materno sobre Arthur Fleck é claramente o resultado da autoridade paterna etc.” ŽIŽEK, Slavoj. *The Rise of Obscene Masters: Taking Donald Trump seriously*. In: *Ippolit Belinski*. Londres, 20 nov. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bpoji0yvofM&t=3665s>. Acesso em: 29/09/2020, [1:30:55-1:32:35]. Ora, o que o filósofo esloveno reformula aqui é precisamente seu ponto de que não há um significante, uma função fálica, e que, por causa dessa ausência, Arthur Fleck tenha sido psicotizado por sua mãe. Pelo contrário, abundam significantes (encarnados pelos personagens de Murray e Wayne), o que lhes falta é precisamente sua eficácia simbólica, por meio do qual o indivíduo poderia sublimar o trauma em desejo. Isto deve ser lido em conjunto com a tese de Žižek segundo a qual o que define o espaço ideológico do capitalismo tardio não é a superação da estrutura edipiana, mas a proliferação dos objetos *a* numa perversão socialmente regulada, no qual o Nome-do-pai “[...] não é mais a garantia definitiva da sexualidade [...], mas apenas mais um na série dos contratos perversos, das invenções temporárias, que, por razões contingentes e históricas, manteve-se por mais tempo que outros [...]” (2012, p. 88). Este é precisamente o momento da passagem do discurso do mestre para o discurso universitário, analisado por Lacan em seu Seminário XVII, cujo resultado se dá em “[...] a ‘verdade’ da revolta transgressiva dos estudantes [de Maio de 1968] contra o *Establishment* é a emergência de um novo *establishment*, em que a transgressão faz parte do jogo, solicitado pelos gadgets [representantes dos objetos *a*] que organizam nossa vida como um lidar permanente com excessos” (2012, p. 94). Assim, o que define o capitalismo tardio não é a superação da estrutura edipiana e do Outro ideológico, mas sim o adiamento indefinido do confronto com o Outro enquanto Coisa traumática do Real, por meio de contratos provisórios e calculados que visam a regulação/sustentação desse adiamento. Neste sentido, a fluidez das estruturas e hierarquias sociais encenadas pelo capitalismo não é a dessublimação do impasse do/com o Outro, mas antes um sintoma da incapacidade dessa dessublimação; é somente em função dessa incapacidade de propormos uma saída para esse impasse, que a nova ordem (a revolta antiedipiana, a multiplicação dos significantes-mestre e dos objetos *a*) surge para encobrir a velha ordem, que permanece espectrando a sociedade moderna em seus efeitos. Em suma: “A mídia nos bombardeia constantemente com a necessidade de abandonar os ‘velhos paradigmas’: se quisermos sobreviver temos que mudar nossas noções mais fundamentais de identidade pessoal, sociedade, meio ambiente, etc. As sabedorias New Age afirmam que estamos entrando em uma nova era, ‘pós-humana’; o pensamento político pós-moderno nos diz que estamos entrando nas sociedades pós-industriais, em que as velhas categorias de trabalho, coletividade, classe, etc. são zumbis teóricos, não mais aplicáveis à dinâmica da modernização... A ideologia e a prática política da Terceira Via é efetivamente o modelo dessa derrota, dessa inability de reconhecer como o Novo, aqui, permite que o Velho sobreviva.” (2012, p. 95). Este é precisamente o ponto que Žižek busca defender neste ensaio: por debaixo da moderna sociedade liberal da ‘revolta antiedipiana’, uma obra ideológica como o filme *Coringa* realiza precisamente este encontro com a Coisa traumática; por debaixo de toda estrutura supostamente neutra e perversa dos contratos sociais que mediam nosso encontro com a Coisa representada no filme (os programas de assistência e auxílio social, a suposta inclusão dos ‘desfavorecidos’ na sociedade por meio de ações localizadas e pontuais), ela permanece lá espectrando a sociedade sob a forma da exploração generalizada que produziu uma massa como o Coringa. Assim, se há uma coisa que o filme deixa claro é que nas ditas “sociedades pós-indústrias”, as “velhas categorias de trabalho, coletividade, classe, etc” não são zumbis teóricos, mas formam o próprio núcleo do Outro enquanto Real, Coisa traumática. Isto é o que brilha sob o plano de fundo do filme: a possibilidade e a necessidade de rompermos radicalmente com esse modo ideológico perverso do suposto consentimento mútuo, no qual temos de passar pelo grau-zero de dessublimação do Coringa para produzirmos uma nova sublimação, uma nova ordem simbólica e social (N.T.).

protestos?” Arthur responde: “Não, não... Eu não acredito nessa coisa... Não acredito em nada. Só achei bom pra eu me apresentar”. E ainda uma outra vez: “Eu não sou político. Eu só tô tentando fazer todo mundo rir”.

No *New York Times*, A. O. Scott errou o verdadeiro ponto, portanto, quando ele descartou o novo filme do Coringa como “uma história sobre nada”: “O visual e o som [...] conotam gravidade e profundidade, mas o filme é vazio e superficial”. Não há efetivamente “gravidade e profundidade” na postura final do Coringa. Sua revolta é “vazia e superficial” e este é o ponto derradeiramente desesperador do filme. Não há Esquerda militante no universo do filme; é apenas um mundo uniforme de violência e corrupção globalizadas. Eventos de caridade são retratados como eles são: Se uma Madre Tereza de Calcutá existisse, ela com certeza teria participado do evento de caridade organizado por Wayne, um passatempo humanitário dos ricos privilegiados. Entretanto, é difícil imaginar uma crítica mais estúpida do *Coringa* do que aquela que reprova o filme por não retratar uma alternativa positiva à revolta do Coringa. Apenas imagine um filme gravado seguindo estas linhas: uma história edificante sobre como pobres, desempregados, sem assistência médica, enfim, as vítimas das gangues de rua e da brutalidade policial *etc.*, se organizam em protestos não-violentos e greves para mobilizar a opinião pública. Essa seria uma versão não-racial de Martin Luther King... e um filme extremamente chato no qual a loucura excessiva do Coringa, que faz o filme tão atrativo para os espectadores, está ausente.

Aqui tocamos no x da questão: já que parece óbvio para alguns Esquerdistas que tais protestos não-violentos e greves são o único modo de se proceder, *i. e.*, eles são a única forma eficaz para se exercer pressão sobre aqueles no poder, estamos lidando com uma simples lacuna entre a lógica política e eficiência de narrativa (para ser bem simples, explosões brutais como aquelas do Coringa são um beco-sem-saída político, mas elas fazem uma história interessante). Ou será que há alguma necessidade política imanente na postura autodestrutiva incorporada pelo Coringa? Minha hipótese é que deve-se passar por um nível-zero autodestrutivo o qual o Coringa representa. Não realmente, mas deve-se experienciá-lo como uma ameaça, como uma possibilidade. Apenas desta forma pode-se romper as coordenadas do sistema existente e vislumbrar algo realmente novo. A postura do Coringa é um beco-sem-saída, um impasse total, supérflua e não-produtiva, mas o paradoxo aqui é que deve-se passar por ela para perceber seu caráter supérfluo. Não há caminho direto desde a miséria existente até sua superação construtiva.

Em sua interpretação da queda do Comunismo do Leste Europeu, Habermas se provou ser um verdadeiro fukuyamista de esquerda, silenciosamente aceitando que a ordem liberal-

democrática existente é a melhor possível e que, enquanto devemos nos esforçar para torná-la mais justa etc, não devemos desafiar suas premissas básicas. Este é o porquê ele louvou exatamente o que muitos Esquerdistas viram como uma grande deficiência dos protestos anti-Comunistas na Europa Oriental: o fato de que esses protestos não eram motivados por qualquer nova visão de um futuro pós-comunista. Como ele próprio diz, as revoluções do Centro e Leste Europeu, eram o que ele chamava de revoluções “retificadoras” ou “recuperadoras”: o objetivo delas era permitir que essas sociedades ganhassem o que os europeus ocidentais já possuíam, *i. e.*, reingressar na normalidade do Oeste Europeu. Entretanto, apesar dos protestos de Hong Kong poderem parecer se situar neste quadro, a atual onda de protestos em diferentes partes do mundo tende a questionar este mesmo quadro – e é este o motivo pelo qual figuras como “coringas” acompanham tais manifestações. Quando um movimento questiona os fundamentos da ordem existente, suas fundações normativas básicas, é quase impossível ter apenas protestos pacíficos sem qualquer excesso violento.

E, para concluir com uma referência ao filme, a elegância do *Coringa* reside em como a passagem crucial de uma pulsão autodestrutiva em direção a um “novo desejo” (Moore) para um projeto emancipatório futuro está ausente da narrativa do filme: nós, os espectadores, somos chamados a preencher esta falta.

P.S. Fragmentos deste texto já estão circulando na internet. Eu sou grato ao “The Philosophical Salon” do LARB por sua prontidão em publicar a versão íntegra que dissipa muitas das confusões que aqueles fragmentos criaram.

Referências bibliográficas

BUTLER, Judith. *Genius or suicide: Trump’s Death Drive*. Disponível em: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v41/n20/judith-butler/genius-or-suicide>. Acesso em: 29 set. 2020.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. Organização e introdução de Osvaldo Coggiola. São Paulo: Boitempo, 2010.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2013

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução, introdução e notas de Mário Gama Cury. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SÓFOCLES. “Antígona”. Tradução de Guilherme de Almeida. In: VIEIRA, Trajano; ALMEIDA, Guilherme de. *Três tragédias gregas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. “Coringa” e o grau zero da revolução. Tradução de Artur Renzo. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2019/11/03/zizek-coringa-e-o-grau-zero-da-revolucao/>. Acesso em: 29 set. 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo? : cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. *Antigone*. Londres: Bloomsbury Academic, 2016.

ŽIŽEK, Slavoj. *More on Joker: From Apolitical Nihilism to a New Left, or Why Trump is no Joker*. Disponível em: <https://thephilosophicalsalon.com/more-on-joker-from-apolitical-nihilism-to-a-new-left-or-why-trump-is-no-joker/>. Acesso em: 29 set. 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Tradução de Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. “The Rise of Obscene Masters: Taking Donald Trump seriously”. In: *Ippolit Belinski*. Londres, 20 nov. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bpoji0yvofM&t=3665s>. Acesso em: 29 set. 2020.

ARTIGOS DE FLUXO

CONTÍNUO

A FENOMENOLOGIA RESPONSIVA DE B. WALDENFELS DIANTE DE SARTRE

Sobre o problema da liberdade

Diego Paim¹

Resumo: Este artigo propõe uma aproximação e uma confrontação do pensamento de Jean-Paul Sartre e Bernhard Waldenfels, na medida que ambos os autores pensam o problema da liberdade. Por um lado, Sartre é o filósofo que exime o campo transcendental de qualquer conteúdo interior e estabelece a intencionalidade como o movimento espontâneo e vazio da consciência, que está sempre em direção a algo que ela não é. Desta forma, a consciência é constituída por uma distância, uma falta, o que mais tarde o filósofo demarca esta característica como o fundamento de um poder de recuo e de negação que informa a noção de liberdade sartreana. Waldenfels, por outro lado, busca substituir a noção de intencionalidade pela de responsividade, de forma que dê conta do fenômeno do alien. Nesta substituição, há uma aproximação com Sartre – uma concepção do ser humano como uma consciência não-fixada e portanto forçada a um determinado movimento – mas ao mesmo tempo uma divergência, pois, se para Sartre o homem é forçado a questionar e a escolher pela sua consciência espontânea e vazia em relação ao seu futuro, para Waldenfels o homem é forçado a responder diante do que interpela suas cadeias de sentido, e portanto não está em distância apenas em relação ao seu futuro, mas também ao seu passado, começa fora de si. Desta forma, Waldenfels aprimora uma concepção acerca da não-fixação humana, de seu descompasso constante com o ser, e portanto nos permite visualizar de outra forma o problema da liberdade.

Palavras Chave: Fenomenologia, Intencionalidade, Liberdade, Outro.

Abstract: This paper proposes an approximation and confrontation of the thinking of Jean-Paul Sartre and Bernhard Waldenfels, as both authors think about the problem of freedom. On the one hand, Sartre is the philosopher who exempts the transcendental field from any inner content and establishes intentionality as the spontaneous and empty movement of consciousness that is always moving toward something it is not. In this way, consciousness is constituted by a distance, a lack, which later the philosopher marks as the foundation of a capacity of retreatment and denial that informs the notion of Sartrean freedom. Waldenfels, on the other hand, seeks to replace the notion of intentionality with that of responsiveness, in order to account for the alien phenomenon. In this substitution, there is an approximation with Sartre's concept of the human being as an unfixed consciousness (and therefore forced to a certain movement), but at the same time there is a distinction. While for Sartre, man is forced to question and to choose his future by his spontaneous and empty consciousness, for Waldenfels man is forced to respond to what challenges his chains of meaning, and therefore is not only at a distance from his future, but also from his past, he starts outside of himself. In this way, Waldenfels improve the concept of human ungroundness, and thus allows us to view the problem of freedom in another way.

Keywords: Phenomenology, Intentionality, Alterity, Freedom.

¹Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), RS - Brasil. E-mail: diegopaim02@gmail.com

Introdução

A temática da liberdade em Sartre é um dos problemas mais discutidos e reelaborados na sua filosofia, sendo talvez o ponto mais conhecido de seu pensamento. De fato, é um problema clássico da filosofia, ainda mais tendo em vista a abordagem existencialista e fenomenológica a este problema num contexto de entre-guerras, justamente quando havia um desafio muito grande de visualizar as medidas da capacidade humana de se determinar para além das contingências que interpelam a nossa realidade. De lá pra cá, as grandes guerras terminaram, o ocidente venceu a guerra fria, a tecnologia avançou, a história acabou. Ainda acreditamos no humano? Ou melhor, ainda é possível acreditar na livre capacidade humana de determinar o seu futuro? Além dos dilemas éticos que a liberdade sartreana implica, é ainda um conceito capaz de descrever a experiência da consciência humana no mundo? Antes de querer responder definitivamente estas questões, este artigo busca confrontar Sartre com a fenomenologia responsiva de Waldenfels, justamente realçando a medida que este pode nos ajudar a inserir este problema num contexto em que estas questões nos suscitam um grande desafio.

Para Sartre conceber a sua noção de liberdade, foi necessário uma releitura de pontos centrais do pensamento fenomenológico, releitura esta que informaria precisamente os caminhos para ele articular a sua ontologia fenomenológica, que afinal, daria conta de uma descrição da experiência humana no mundo. Desta forma, Sartre estabeleceu um diálogo produtivo com o pensamento de Husserl, realçando e divergindo de aspectos de seu projeto. Fundamentalmente, coube a Sartre uma reavaliação do conceito de intencionalidade como característica primordial da consciência, destituindo qualquer conteúdo interior - demarcado sobretudo na figura do ego na filosofia de Husserl (o ego transcendental) – de seu funcionamento, e portanto realçando o caráter *espontâneo*, imanente e projetivo do movimento da consciência. Portanto, este artigo começará apresentando a tese sartreana da transcendência do ego, estabelecendo a linha de raciocínio que resultará na sua concepção de *vazio* da consciência, fundamental para a sua noção de liberdade. Disso, se segue um conciso esboço da concepção sartreana acerca da constituição da consciência, demarcando justamente o seu sentido de movimento e distância, isto é, a medida que a consciência é hábil de um certo *recuo diante de*, e de estar sempre numa relação de incompletude em relação aquilo que ela intenciona. Em todo caso, é este aspecto da ontologia fenomenológica sartreana que informa a sua noção de liberdade, a capacidade da consciência humana recuar, aceitar ou recusar. A partir deste ponto, partirei para a fenomenologia responsiva de Waldenfels.

Diferentemente de Sartre, Waldenfels nem mesmo está preocupado inicialmente com o problema da liberdade. Para ele, é mais fundamental uma discussão acerca do problema da intersubjetividade, a partir dos marcos conceituais de Husserl. Disso, se segue um problema que diz respeito à experiência humana no mundo e a nossa capacidade de apreender e sermos interpelados por aquilo que apreendemos. São enfoques distintos, portanto, e o desafio aqui é estabelecer essa aproximação de modo que a discussão possa ser prolífica entre os autores. Desta forma, esta seção apresentará a operação empreendida por Waldenfels de substituir a noção de intencionalidade pela de responsividade, processo no qual se dá a apresentação do problema do alien na sua fenomenologia. Nisso, encontramos uma aproximação com Sartre que será de fundamental desenvolvimento aqui: o homem como animal limiar, isto é, ser que está numa determinada relação de *assimetria* com o ser, forçado a determinado movimento em direção ao que ele não é. Entretanto, a divergência que o pensamento dos dois autores apresenta a partir disso será o ponto aqui levantado, pois a fenomenologia responsiva de Waldenfels coloca o ser humano numa posição de descompasso em relação ao ser, como se fôssemos excesso e escassos ao mesmo tempo. Isso nos permite reintroduzir a questão da liberdade apresentada no início do artigo: é possível conceber ainda o ser humano como um ser livre em relação ao seu futuro? Waldenfels e a sua fenomenologia responsiva nos ajuda a pensar uma liberdade que não é meramente posicional, mas é sobretudo participativa, envolvida. Este ponto, por fim, será esboçado como uma possível interpretação que nos permite inserir este problema em outro contexto.

Um Campo Transcendental Impessoal

O Cartesianismo de Sartre é um aspecto bem debatido de seu pensamento, tendo em vista a importância deste entendimento para o desenvolvimento de sua fenomenologia. No seu ensaio *A Transcendência do Ego*, seu primeiro trabalho após um período de estudo nas obras de Husserl, Sartre dá fundamental importância para uma afirmação Cartesiana: como ser pensante, tenho ideias das coisas, e esta mente é luminosa para si mesma, de onde parte o conhecimento. Sartre acrescenta o conceito de intencionalidade de Husserl e Brentano para articular seu ponto: temos ideias *de* coisas, a consciência está sempre “virada para fora” por sua própria atividade, e está sempre consciente de si mesma. Para chegar a este ponto, Sartre encontra um ponto de discordância fundamental com Husserl: o que constitui os conteúdos da consciência em objetos intencionais (passíveis de serem intencionados), e o que constitui a

unidade deste movimento? Para Husserl, o ego transcendental. Para Sartre, é a negação deste ponto que dá o pontapé inicial para a sua concepção de intencionalidade e de consciência.

Sartre entende que o estabelecimento do ego transcendental é um “turn” desnecessário na fenomenologia de Husserl, tendo em vista que o objetivo inicial da fenomenologia era justamente mapear os distintos objetos intencionais para os quais a consciência está sempre direcionada e se direcionando, e como se dá este direcionamento. O ego transcendental na fenomenologia de Husserl aparece justamente como uma instância unificada atuando “por trás” do movimento da consciência, como um princípio vazio de unificação, que lança luz sobre cada fenômeno que aparece e vai constituindo uma interioridade unificada diante dos objetos intencionais. Desta forma, uma investigação intencional da consciência se torna, para Sartre, uma investigação do ego transcendental constituindo suas intenções, e portanto converte a tentativa inicial da fenomenologia numa mera egologia fundamentada num fundo unificado que vai se projetando e se unificando indistintamente. É importante portanto negar este ponto se se quer se manter fiel ao objetivo inicial da descrição fenomenológica, que o objeto intencional mantenha sua independência e que a consciência se mantenha clara para si (tendo em vista que é próprio do ego ser opaco para si). Desta forma, não podemos falar de um ego transcendental habitando e constituindo um pano de fundo de toda intencionalidade, e sim conceber um fundo imanente e absoluto que está sempre direcionado a um fim (objeto) diferente de si mesmo, um objeto que está *fora*. Sartre chama este pano de fundo de cogito pré-reflexivo: pano de fundo funcional da consciência, posicional de objetos que estão além dela.

Esta consideração acerca do problema do ego transcendental em Husserl dá início à linha de raciocínio de Sartre, no qual o filósofo francês conceberá a consciência trabalhando sempre em dois planos: o do objeto e o de si mesma, com uma matriz imanente (irrefletida) e um sentido transcendente (intenção). Com isso, é como se a consciência estivesse sempre presente para si ao mesmo tempo que está lançada para além, num movimento completo no qual ela começa e se esgota nele mesmo. Isso quer dizer que o eu só surge num segundo momento, isto é, a partir do momento que a consciência volta-se reflexivamente para si, e coloca-se ela mesma como objeto de sua intenção. Desta forma, quando leio um livro ou toco numa pedra, tenho consciência deste toque e deste objeto, e apenas num segundo momento, quando *penso* ou relembro desta consciência, que tenho consciência de um eu que estava tocando e intencionando este objeto. É como se a consciência, desta forma, projetasse de volta a sua espontaneidade absoluta numa instância de segunda ordem (o eu), que se estabelece como um polo de recebimento e sintetização de estados e ações (sentimentos, sensações e

qualidades que acometem a consciência). Esta operação é um tanto complexa e nebulosa, e o eu se estabelece sempre como um centro opaco para a consciência, um transcendente íntimo com um aspecto projetivo e fugidio. A consciência ela mesma, entretanto, é clara e absoluta, espontaneamente em direção a objetos que ela encontra, sem qualquer contração ou conteúdo interior que a limite e a torne delimitada num estado *determinado*. Portanto, para Sartre a intencionalidade não é apenas a característica central da consciência, ela *é* a consciência mesma, impessoal e clara para si. O pensamento, desta forma, é autônomo, independente de qualquer instância de individuação, há uma prioridade ontológica do pano de fundo intencional irrefletido em relação ao segundo momento reflexivo e de posicionamento do ego. Portanto, voltando à premissa cartesiana de que ao pensar estamos imediatamente consciente de ideias que se relacionam com o mundo lá fora, podemos entender justamente como ser pensante quer dizer ter ideias das coisas e estar consciente destas ideias, e é justamente esta operação que constitui a liberdade: estar sempre direcionado a um fim, estando consciente tanto do direcionamento quanto do fim. Estar imediatamente consciente de ideias, portanto, é igual a estar imediatamente consciente da liberdade.

Liberdade e Vazio: Condenados a Questionar?

Tendo em vista que o campo transcendental é constituído de um movimento intencional irreflexivo direcionado a um objeto transcendente a ele, intencional implica uma distância, uma distinção entre a consciência que intenciona e o que foi intencionado. Esta distância nunca é fechada, é um *gap* constitutivo da experiência e de seu funcionamento. O ponto decisivo para Sartre neste raciocínio é justamente o fato de que nada determina a consciência a assumir um objeto de determinada forma, ou assumir que este objeto sempre será de determinada forma. Cabe a própria consciência *escolher* como articular a distância entre ela mesma e os objetos que se apresentam a ela, isto é, há um vazio entre ela e o que está além dela que lhe possibilita um espaço de jogo entre o que é e o que *pode* ser, há possibilidade no movimento intencional da consciência. Esta possibilidade se dá porque ao intencional de uma distância, a consciência não está comprometida a ser determinada pelo objeto intencionado, mas pode recuar, aceitar ou negar o que está além dela. Este movimento é o que fundamenta a noção de liberdade de Sartre, núcleo de sua antropologia.

Sartre distingue fundamentalmente dois modos de ser na sua ontologia fenomenológica: os seres-para si (seres humanos, conscientes) e os seres-em-si (não-

conscientes, objetos). Dotado de consciência, e portanto, de intencionalidade, o ser-para-si é constituído pela distância implicada em todo o movimento intencional da consciência em direção a algo que ela não é, e esta distância consiste num poder de aceitar ou negar aquilo que lhe está presente. Desta forma, o ser-para-si está numa constante relação com aquilo que *pode* ou não ser, compreende o que não é necessariamente presente, e portanto compreende possibilidades. Diferentemente do ser-em-si, que está completamente presente para si mesmo todo o tempo e portanto tem em si a determinação de seu futuro, o ser-para-si possui uma única capacidade de suspensão, isto é, de “apreender ausências” e com isso transformar-se ao longo do tempo. Sartre chama de *niilificar* esta operação de visualizar o que não é, uma específica relação de distância com o objeto intencionado que lhe possibilita entrar em relação com o vazio que há entre a consciência e o objeto. Esta relação é uma relação de *escolha*, pois ao apreender no objeto intencionado o vazio que há entre o ser-para-si e o próprio objeto, posso colocar um fim distinto do que está presente para mim, e nada além do próprio movimento da consciência do para-si determina que fim será este. Desta forma, é como houvesse uma indeterminação constitutiva no ser do ser-para-si, de modo que cabe a este sempre decidir a partir de si mesmo como irá continuar sendo no futuro. Logo o ser-para-si está fadado a uma responsabilidade completa em relação ao seu destino: cabe a ele decidir os valores que informam suas escolhas, assim como escolher os motivos (finalidades) que informam suas ações. O passado ou o presente não lhe determina a continuar sendo de uma determinada maneira, pois é um ser consciente, e portanto um ser que se relaciona com o vazio ao distinguir-se dos objetos que intenciona, e então consegue visualizar o que *ainda não é*, projetar ausências e rejeitar presenças.

Se o passado não determina o ser-para-si, é como se ele estivesse sempre voltado ao futuro pela sua capacidade de recuar do presente, projetar e escolher. Este recuo pode ser entendido por Sartre como um tipo de *questionamento*: o ser-para-si consegue questionar as presenças que lhe são dadas, colocar uma pergunta que cabe ao seu próprio movimento intencional livre responder. Mais do que isso, o ser-para-si não pode não fazer isso, não consegue escapar de sua condição de estar distante de sua plenitude, pois está no tempo, e um tempo cujo futuro pode ou não pode ser. A liberdade para Sartre, portanto, diz respeito justamente a uma condição humana de estar necessariamente forçada a estabelecer um movimento em relação a determinação de si mesma e de seu futuro, um movimento que escapa qualquer necessidade vinda do passado, e portanto se encontra num certo tipo de suspensão: sempre intencionado adiante, e sempre estando *entre* o que é e o que pode ser. Desta forma, podemos pensar o ser humano numa relação muito específica com o ser, uma

relação consciente: acessa o nada, projeta o que não é, compreende possibilidades. O ser humano não está fixado em si mesmo e nem numa determinada região do ser, mas, por estar suspenso, está condenado a questionar e escolher o seu futuro. É, portanto, livre.

Há muitos revezes e questionamentos acerca da teoria da liberdade sartreana, sobretudo no que tange os dilemas éticos que tal acepção pode causar. Tendo em vista que ao ser humano cabe apenas a si mesmo determinar os seus fins, uma doutrina de uma responsabilidade absoluta pode ser um tanto controversa em relação a qualquer asserção de princípios éticos que constriam a escolha individual. Além disso, da época de Sartre pra cá, a ciência e a tecnologia avançaram a tal ponto que é possível conceber determinações externas a capacidade volitiva humana que de alguma forma moldam nossa atenção, imaginação e consciência. Isso também desafia o pensamento sartreano de alguma forma, sobretudo porque não vivemos mais numa época que parece acreditar na nossa capacidade de escolher o próprio futuro, e talvez nem na necessidade de estabelecermos tal empreendimento. Aparte os detalhes deste panorama, é possível partir deste problema sartreano - sobre a relação do ser humano com o ser e a sua condição de liberdade - para aprimorar a discussão neste contexto.

B. Waldenfels: Uma Fenomenologia Responsiva?

Bernhard Waldenfels é um dos filósofos contemporâneos que buscam re-discutir temáticas clássicas da fenomenologia reelaborando conceitos e abordagens husserianas. Para Waldenfels, é central o problema da intersubjetividade: como acessamos o que está além de nós? Qual a relação estabelecida? Mais do que repensar modos de acesso ao outro, o autor reelabora a discussão a partir de seu conceito de *alien* – que é diferente de outro – e da sua noção de responsividade. Para Husserl, a noção de alienidade diz respeito a um determinado modo de apresentação, isto é, algo que se mostra acessível na sua inacessibilidade, como um sentido não completamente desvelado. Sua constituição, por sua vez, se dá a partir da esfera de propriedade de alguém, isto é, tenho uma experiência alien a partir de um determinado aspecto da minha propriedade, começo em mim mesmo e, ao me modificar, acesso o outro, o mundo e a mim mesmo com um aspecto de alienidade. Waldenfels modifica esse entendimento estabelecendo que acessamos o alien como alien não numa correlação de sentido e de intenção, e que portanto partimos de uma razão geral de toda experiência própria, mas num processo responsivo que só acessa o alien na medida que este se apresenta a partir de uma cisão, um limiar que nunca alcanço completamente. É neste panorama que ele elabora

a sua fenomenologia responsiva.

Recusando a leitura husserliana do problema, Waldenfels discute justamente o conceito central da fenomenologia de Husserl - a intencionalidade - para abordar o problema do alien. É importante notar que acessar o *alien como alien* não diz respeito a acessar o outro como outro. O outro é um diferenciado, isto é, algo que está delimitado em relação a outro algo, está numa relação interna a uma fronteira no qual determinado ente só pode ser definido a partir daquilo que outro não é. A alteridade, portanto, é sobretudo uma relação de diferença: um é relacionado ao outro por uma fronteira de diferenciação entre o que pertence ao um e o que pertence ao outro. Logo, é uma relação que pressupõe uma instância comum de delimitação entre os dois termos, algo como um chão comum no qual se possa falar que algo está diante de outro sendo diferente desse outro, e então os dois se definem nesta diferença. Waldenfels entende a constituição deste chão comum de delimitação dos sentidos e diferenças como um processo de *ordenação*, são as ordens como configurações de sentido e de fronteiras que definem os marcos de sentido e abrem os campos de experiência no qual nos inserimos. O alien é justamente aquilo que *recua* diante de uma ordenação, um excluído que não faz parte da ordem, e portanto só pode irromper como uma inacessibilidade, um não-sentido que, por sua vez, perturba as relações de sentido (incluindo a de alteridade) estabelecidas pela ordem. O alien, assim, é um fenômeno ligado às ordens por um laço de exclusão, como se ele estivesse onde nada poderia estar, e aparecesse como um fora de um dentro cujos limites e fronteiras necessariamente o excluem para se estabelecer.

Tendo em vista o acesso ao alien *como* este fora inacessível, já não estamos falando de uma experiência intencional que vai nos ligando ao mundo espontaneamente a partir de si mesma, mas de processos ordenadores que sempre deixam um fora ao se constituírem. É como se no ato de frontear e estabelecer sentido houvesse sempre uma não-coincidência entre o ato e aquilo que surge a partir dele, e este gap constitutivo do ato de ordenação não é apenas a distância entre uma intenção e seu objeto transcendente, mas um movimento que se dá num ponto muito específico - que Waldenfels chama de *limiar* - no qual o transcendente só pode se apresentar na sua distância ao carregar uma não-apresentação, um vazio que recuou à sua aparição. Desta forma, o alien é fundante para toda aparição de sentido: seu recuo é fundamental para toda ordenação. Todavia, as ordens são estabelecimentos contingentes (e aqui, cabe um adendo acerca do caminho de argumentação de Waldenfels, já que ele está pensando sobretudo uma fenomenologia das ordenações *modernas* e as características das suas configurações), e portanto o alien sempre permanece à espreita, por trás das ordens, como uma *questão* que a qualquer momento pode emergir para alguém num sentido de *apelo*.

Isso quer dizer que o alien, ao se situar no limiar das ordens - justamente porque o movimento de ordenação se dá num limiar, e portanto precisa que algo recue para se estabelecer - sempre pode emergir de volta, interpelando nosso movimento espontâneo de sentido e perturbando nossas fronteiras. Quando isso acontece, é como se fossemos acometidos por um *apelo* que apreendemos através de uma *resposta*. Daí que apreender o alien como alien não pode ser um movimento intencional espontâneo, mas uma resposta ao seu retorno apelativo.

Com isso, chegamos à noção de responsividade: respondo ao alien que ocorre a mim, e a minha resposta, por sua vez, nunca dá conta do que me foi interpelado. É como se o alien aparecesse rompendo as teias de mediação de sentido que constitui para me relacionar com o mundo, seu modo de ocorrer é o que Waldenfels chama de *pathos*, que, diferentemente de um contato intencional com o mundo, não é um processo transparente, mas um evento que nos confronta com algo não-preenchível, isto é, minha resposta está sempre atrasada e inadequada ao *pathos* do alien que me ocorre. Este gap não-preenchível do acesso ao alien é o que Waldenfels chama de *diastasis* da experiência alien, um deslocamento temporal que não consigo dar conta. É como se o evento de emergência do alien (no qual me deparo com ele) se desse sempre cedo demais, e minha resposta nunca conseguisse abarcar a necessidade precisa da questão. De fato, o alien me interpela de modo que não tenho como não responder, sou iniciado por ele, trazido para fora das minhas teias de sentido e perturbado quanto à continuidade ordenada da minha experiência. Há um forte sentido corporal nesta experiência, o que de alguma forma já situa minha passividade com um sentido determinante na constituição da experiência. Num todo, há um panorama de uma experiência que, de alguma forma, está cindida: desde o ponto no qual estabeleço teias de sentido pela ordenação que me insiro e o alien recua, até o ponto em que o alien retorna e me força à apenas *responder* à sua emergência, parece estar implícito que o chão da experiência não é uma presença contínua, mas um limiar no qual estamos numa relação de constante descompasso com o ser, seja na ordenação ou na resposta.

Se em Sartre o modo de ser do para-si se caracteriza-se por justamente estar numa relação de distância com o ser na medida que sua consciência é intencionalidade, e com isso estamos sempre forçados a nihilizar e escolher diante do que se apresenta para nós, em Waldenfels o ser-humano também não possui uma determinação prévia acerca de sua permanência, e portanto também está não-fixado, também está numa relação de *distância* com aquilo que se apresenta para ele. Porém, esta distância não diz respeito a um vazio na intencionalidade que está sempre transgredindo-se adiante, forçada a sempre *questionar* através de seu movimento o que se apresenta, mas sim a um descompasso que nos revela

como escassos e excessos ao ser ao mesmo tempo: escassos nas nossas respostas, excessos nas nossas ordenações. Se Sartre pensa a existência humana como uma suspensão capaz de direcionar-se adiante pela sua relação com o nada, Waldenfels pensa uma suspensão cujo próprio movimento de direcionamento já está comprometido por uma não-completude, e que portanto não dá conta nem do seu próprio começo. Waldenfels, assim, indica um caminho distinto para pensar a relação do homem com o nada, e portanto com a sua própria liberdade.

Um animal que responde: sobre a liminaridade do homem

O problema da liberdade não chega a ser realmente pontuado na fenomenologia de Waldenfels, de modo que aqui cabe uma interpretação acerca de algumas conclusões possíveis de seu pensamento. Como pontuado acima, a experiência responsiva do alien revela uma fratura constitutiva do nosso modo de estar, como se não pudéssemos *dar conta* completamente da nossa experiência e estivéssemos sempre lidando com *limites*. Somos, portanto, seres que não estão fixados numa delimitação, mas que se relacionam com as suas fronteiras e com as fronteiras que nós mesmos constituímos através de nossos processos de ordenação. O fundamento desta relação é a liminaridade do homem, isto é, o fato de que a nossa relação com as nossas fronteiras é constituída sempre por um paradoxo: quando encaramos e estabelecemos ordens, nossos atos ordenadores de sentido não estão eles mesmos incluídos no que é ordenado. É como se, ao desenhar e se relacionar com fronteiras, estivéssemos num *ponto zero* que, ao agir, não pode não *deixar algo escapar*. A liminaridade do homem então está completamente ligada com a sua não-determinação por um ente exterior: não temos uma 3ª parte para regular nossas relações e constituições de sentido. Porém, como essas relações liminares se dão? De que fronteiras estamos falando? Há algum sentido de liberdade - no sentido sartreano de *projeção adiante* - neste movimento liminar que constitui a experiência de sentido humano?

Pensando a experiência humana no mundo a partir destas considerações, Waldenfels busca em Merleau Ponty e na sua fenomenologia do corpo os conceitos que ele desenvolve para adentrar nessas questões. Aqui, o corpo é justamente a instância que nos *complica* com o mundo, que se orienta para fora e ao mesmo tempo está envolvida, constituindo sentido através de seu movimento corporal. O corpo é o “ser em ato”, é o ponto a partir do qual acesso e sou acessado, é o meu “aqui” dotado de um poder de orientação e de estabelecimento de horizontes. Waldenfels entende este poder de nosso corpo como um espaço de jogo

ancorado, ou seja, um aqui que, ao estar ancorado como um ponto de partida de toda orientação, está *fronteirado desde já*. Porém, ao mesmo tempo o corpo está em relação constante com a sua fronteira. Desta forma, é como se o corpo estivesse sempre cindido entre um sentido de realidade (ancorado) e de movimento (relação), e que *carregasse* consigo uma *atopia* de ancoramento, tendo em vista o caráter limiar de toda fronteira. A experiência corporal é, portanto, o ponto de partida no qual Waldenfels situa nossas relações liminares, relações com fronteiras de espaço, tempo, das nossas faculdades, etc.

O corpo pode ser entendido então como o background pathetico de toda experiência. Tendo em vista que o pathos designa justamente o modo de ocorrer de uma experiência alien, o corpo está desde sempre envolvido pelo alien na medida que está desde já fronteirado, isto é, no seu próprio movimento de localização e estabelecimento de sentido, ele *é em um limiar*, ou seja, ao estabelecer um limite, é comprometido com o que deixa de fora. Desta forma, o corpo está sempre desde já participando de uma corrente pathetica, isto é, sendo interpelado pelo alien que subjaz ao seu fronteirar-se. É como se a nossa experiência corporal estivesse portanto sempre fadada a ser de alguma forma guiada por eventos que não são nem em 1ª (atos subjetivos que performamos) nem em 3ª pessoa (processos objetivos efetuados de um fora), mas eventos que *nos acontecem*, que de início nos envolvem e ganham realidade na nossa presença. A única relação que temos com estes eventos é responsiva, e nossas respostas estão sempre atrasadas em relação à sua emergência, de modo que, portanto, estamos separados das emergências que nos comprometem, e que, desta forma, nos *iniciam*. Todo nosso comportamento está comprometido, desta forma, pela auto-afecção que passamos assim que respondemos à alienidade que constitui nosso ancoramento, de modo que temos uma alienidade constitutiva em relação a nós mesmos: sou posterior ao nascimento de sentido que o pathos inscreveu no meu corpo. Desta forma, é como se nosso corpo se *evadir-se*, não me pertencesse completamente, pois está sempre participando de uma corrente permanente de *renascimentos* (emergências que nascem em outro lugar, no fora do limiar) que eu não posso abarcar completamente com a minha auto-referência. Mais do que isso, o meu próprio movimento é tensionado pela minha posteridade, estando sempre tensionado a ser carregado por aquilo que instituo e delimito (palavras, atos). Waldenfels chama este auto-tensionamento constitutivo de nossa experiência de *split self*, o que designa nosso corte em relação aos eventos e delimitações que carregam nossa experiência.

Temos aqui uma teoria dos começos: se para Sartre o pano de fundo de nossa experiência é o cogito pré-reflexivo, um absoluto vazio em relação a qualquer conteúdo interior que o determina de alguma forma, cujo self só surge como objeto transcendente

posterior e cujo sentido de intenção transcendente constitui o próprio fundamento da liberdade, Waldenfels compreende o pano de fundo da experiência como um pano de fundo corporal *pathetico*, que não pode ser absoluto, mas pelo contrário, está numa relação de liminaridade com o ser, e portanto tudo que se constitui sob ela carrega a falta que possibilitou sua delimitação. O self, assim, carrega um corte em relação a sua origem, o que constitui uma fragmentação constitutiva de sua experiência e de todo seu empreendimento próprio. A liberdade, assim, não pode ser entendida como uma projeção adiante espontânea de um pano de fundo vazio, tendo em vista que o seu próprio início já está comprometido com um fora. Isso não quer dizer, contudo, que o ser humano está fadado a ser determinado pelos seus inícios *patheticos*, pois este iniciar só pode ser dar através de uma resposta, que por mais que seja necessariamente inadequada à demanda da questão que nos acomete, é o que dá sentido a pergunta, e a coloca numa certa *direção*. A liberdade, desta forma, pode ser entendida como um recomeço, uma repetição, ou até mesmo uma substituição. Apenas recomeçando o que foi iniciado no início perturbador à plenitude do meu sentido que pode se dar uma *originariedade* ao que já estava estabelecido, apenas “começando de outro lugar” pode emergir a novidade. A liberdade portanto nada tem haver com um início absoluto consigo mesmo, mas sim com um responder que realiza uma passagem liminar assimétrica entre a corrente ordenada da minha experiência e o início *pathetico* do alien em mim, movimentando o framework da minha experiência.

Entender a liberdade como este acesso responsivo à experiência *pathetica* do alien que desde já constitui o pano de fundo de minha experiência corporal nos coloca diante de alguns desafios e possibilidades, na medida que situamos o movimento da nossa experiência como pertencente à nossa ação, mas ao mesmo tempo não reduzido à nossa voluntariedade, que se projetaria adiante espontaneamente. Waldenfels chama esta condição de *parapraxis*, um movimento responsivo criativo que cria suas respostas, mas não cria aquilo para que responde e nem o que dá peso à sua resposta, e que portanto não pode ser reduzido nem a um objeto movido, nem a um sujeito movente pronto em si mesmo.

Tendo isso em vista, é importante visualizar o contexto e os problemas que Waldenfels busca discutir com os seus conceitos e desenvolvimentos teóricos. Se para Sartre cabia re-imaginar a liberdade humana num contexto de opressão à nossa capacidade de ação, Waldenfels está pensando numa sociedade acometida por crises migratórias, dilemas acerca da interculturalidade pela emergência da globalização, e sobretudo uma intensa proliferação de objetos tecnológicos em todos os ramos de nossa vida. Logo, por fim, podemos visualizar um exemplo do potencial da divergência aqui desenvolvida na medida que Waldenfels aborda

o problema da atenção - relacionado aos aparatos tecnológicos - de forma muito distinta de Sartre.

De fato, o fenômeno da atenção é exemplar no pensamento sartreano, tendo em vista que diz respeito justamente a uma forma de niilificação da consciência humana: ao atentar para uma situação, niilifico um em torno, constituo um pano de fundo e delimito um objeto, que, por sua vez, pode ser uma ausência. Waldenfels por sua vez pensa o atentar justamente como uma modalidade responsiva de nossa experiência, que é iniciada por *algo a ser atendido*, e que aparece entre eu e o objeto, me envolvendo numa percepção. O atentar indica que nosso campo de experiência é organizado por pontos centrais, margens e backgrounds, e cabe ao nosso atentar decidir pelas modalidades deste campo de experiência, isto é, decidir pelo *como* algo será atendido. Os aparatos tecnológicos, assim, ganham sentido como aparatos de atenção que contribuem para a própria constituição da realidade dos nossos campos de experiência, e tensionam o manejo dos limiares pelos quais passamos ao atender. A liberdade aqui, portanto, está no âmbito responsivo e liminar desta experiência, que diz respeito justamente à medida que não é uma experiência determinada a um sentido permanente que escapa ao nosso movimento, mas tampouco pode ser abordada como um início que projeta-se a partir de si. Com isso, Waldenfels nos permite inserir velhos problemas em novos contextos, levando a discussão fenomenológica para novos horizontes.

Considerações Finais

Este artigo buscou acessar o pensamento de Bernhard Waldenfels a partir de um problema sartreano: o problema da liberdade, que diz respeito à uma ontologia da experiência humana no mundo e a sua capacidade de projetar o seu próprio futuro, iniciando algo que ainda não estava aqui. Com isso, foi apresentado pontos principais da ontologia fenomenológica sartreana, sobretudo no que tange às definições de intencionalidade e modo de ser do para si. Disso, foi possível adentrar o pensamento de Waldenfels num constante diálogo com este arcabouço sartreano, o que permitiu interpretações que realçam aspectos do pensamento do autor alemão, estabelecendo uma divergência a partir de um ponto em comum: um entendimento acerca da não-fixação humana e da necessidade de estar num certo relacionamento com o ser. Desta forma, se para Sartre o ser humano está fadado a questionar tudo que se apresenta para ele, Waldenfels realça o movimento limiar da resposta, o que nos insere em outro contexto de conceitos, e que nos permitiu adentrar o problema da liberdade,

desta forma, também em outro contexto. Com isso, não foi postulado uma superação da abordagem sartreana, mas um acesso por outro via, ou melhor, a atualização de um problema por outro caminho.

Referências Bibliográficas

BELO, Renato dos Santos. “Sartre e a Tese da Transcendência do Ego”. *Griot-Revista de Filosofia*. Amargosa - Bahia, Brasil. 2014. v.9, n.1, junho/2014.

FRIESEN, Norm. “Waldenfels’ Responsive Phenomenology of the Alien: An Introduction.” *Phenomenology and Practice*, Volume 7 (2014), No. 2, pp. 68-77.

SARTRE, Jean-Paul. *The Transcendence of Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*. Translated and Annotated with an Introduction by Forrest Williams and Robert Kirkpatrick. First Hill and Wang Paperback Edition. New York: Hill and Wang, 1991.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução e notas de Paulo Perdigão. 20. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

WARNOCK, Mary. *The Philosophy of Sartre*. First Edition. London: Hutchinson & CO LTD, 1965.

WALDENFELS, Bernhard. “The Boundaries of Orders”. *Philosophica* 73 (2004a) pp. 71-86.

WALDENFELS, Bernhard. “Habitar Corporalmente el Espacio”. *Δαιμόν. Revista de Filosofía*, nº 32, 21-37, 2004b.

WALDENFELS, Bernhard. “Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl”. *Revista de Filosofia* Vol. XXIX, Nº 2, pp. 409-426, 2007.

WALDENFELS, Bernhard. *Phenomenology of Alien: Basic Concepts*. Translated from the german by Alexander Kozin and Tanja Stahler. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2011.

A HERMENÊUTICA NA PERSPECTIVA DOS FILÓSOFOS MODERNOS

João Francisco Cocaro Ribeiro¹

Resumo: O presente artigo intenta expor a hermenêutica no pensamento filosófico de autores modernos como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer e Ricoeur. Neste sentido, o estudo apresenta as reviravoltas ocorridas da epistemologia à ontologia bem como na hermenêutica a partir da história da filosofia. O mote deste trabalho é compreender uma interpretação contemporânea do pensamento hermenêutico dos autores citados. A partir das questões: A historicidade é dimensão fundamental da hermenêutica? O que foi o deslocamento da epistemologia à ontologia? O que é a hermenêutica entendida como um modo de ser? O trabalho é organizado e elaborado.

Palavras-chave: Hermenêutica. Epistemologia. Ontologia. Historicidade.

Abstract: This paper intends to expose hermeneutics in the philosophical thinking of modern authors such as Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer and Ricoeur. In this sense, the study presents the twists that occurred from epistemology to ontology as well as in hermeneutics from the history of philosophy. The motto of this paper is to understand a contemporary interpretation of the hermeneutic thinking of the authors cited. From the questions: Is historicity a fundamental dimension of hermeneutics? What was the shift from epistemology to ontology? What is hermeneutics understood as a way of being? The work is organized and elaborated.

Keywords: Hermeneutics. Epistemology. Ontology. Historicity.

A questão da história teve importância na autocompreensão do ser humano, já no antigo testamento, como devir no modo de ser da humanidade diante de Deus. Filosoficamente, a história é tomada como questão somente na modernidade. Tanto no cristianismo como nas problematizações filosóficas até Hegel há uma base metafísica. É a partir do rompimento desta, que a história passou a ser determinante da consciência do conhecimento. A razão, então, passa a ser explicada historicamente e não mais por uma arqueologia de um criador, e nem por uma teologia do absoluto. Ela se tornou problema da historicidade. A consciência histórica como pressuposto do pensamento filosófico é a revolução de maior importância que se concretizou desde o introito da modernidade.

A história se tornou não apenas uma questão de reflexão para a filosofia, mas uma questão da filosofia em nível de fundamentação epistemológica. O historicismo foi o

¹ Graduando em Direito e Teologia pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, URI, campus Santo Ângelo-RS.

movimento de pensamento que teorizou a história como questão fulcral do pensamento e que malogrou pela própria instigação da questão da historicidade como problema da ciência da história. Dilthey é, pois, o maior representante do historicismo e é tido, também, como um clássico da hermenêutica. O seu contributo é retomado e desenvolvido pela hermenêutica posterior, que tem na historicidade uma de suas bases fundamentais, principalmente ao ser compreendido não como um objeto de conhecimento, mas como um modo de ser do humano. Esta inflexão à dimensão ontológica não sepulta a historiografia, mas torna-se sua condição de possibilidade. Se a história vive na e pela interpretação e, esta, pertence à própria história, ambas não saltam à sua sombra de historicidade.

A historicidade como dimensão fundamental da hermenêutica, em particular, e da filosofia, em geral, deve-se primordialmente a Dilthey. Biógrafo e profícuo conhecedor do pensamento de Schleiermacher, conduz a hermenêutica, enquanto epistemologia da interpretação, à sua maior amplitude. Esse cume, em que se procura exaurir as possibilidades da hermenêutica, é, igualmente, o indicativo do rompimento das fronteiras compreensivas de sua circunscrição. Os problemas que se põem já não conseguem uma resolubilidade ao seu alcance. Este ponto crítico requer uma nova fundamentação e direcionamento, preparando, assim, o deslocamento da epistemologia à ontologia. “Dilthey situa-se nessa viragem crítica da hermenêutica” (RICOEUR, 1989, p. 89). Nessa citação, ele, no entanto, se situa no campo epistemológico, característica de toda época kantiana e pós-kantiana, com a distinção na fundamentação que se desloca de um *a priori* para a perspectiva de um horizonte histórico cultural vivido pelo ser humano.

Há mais. Dilthey amplia o objeto hermenêutico em relação a Schleiermacher. Ampliação que não se esgota numa dilatação a outras áreas de compreensão, mas de justificação do interpretar e compreender que abarca as diversas formas de compreensão até então existentes: a história. O centro que antes estava no filológico e no exegético é posto na originalidade destes, na problemática histórica. Em Schleiermacher, o transcendental sob o caráter de um espírito criador, que possibilita pelo trabalho interpretativo uma reprodução de um projeto original, é em Dilthey o horizonte histórico vivido, uma conexão da experiência vivida que vai se objetivando em sua dinamicidade por sujeitos históricos. O que exige ser compreendido primordialmente, antes do texto com seu autor, é o encadeamento, histórico. A história passa a ser fundamental na hermenêutica.

Antes da questão: como compreender um texto do passado? coloca-se uma questão preliminar: como conceber um encadeamento histórico? Antes da coerência de um texto vem a história, considerada como o grande documento do homem, como a

mais fundamental *expressão* da vida. Dilthey é, acima de tudo, o intérprete deste pacto entre hermenêutica e história (RICOUER, 1989, p. 89).

Dilthey participa do movimento cultural alemão da “invenção da história como ciência de primeira grandeza” (RICOUER, 1989, p. 89), ao procurar dotar a história de um caráter de inteligibilidade igual ao das ciências naturais. Sua pretensão era de construir uma *Crítica da Razão Histórica*, de teor científico análogo às críticas kantianas, preenchendo o que designava de “lacuna do kantismo”. Mas, há um novo direcionamento em relação à posição kantiana. Além de dar conta de questões postas à margem pela razão pura, Dilthey opõe a esta a razão histórica, buscando uma fundamentação que não a da razão pura de Kant.

O constructo kantiano, do sujeito transcendental, está, com suas categorias, arraigado na dimensão da vida, como parede última, para trás da qual não é possível ir. O pensamento tem nela seu introito e é para ela que ele se orienta. Não há como pensar algo por detrás da própria vida. É sempre historicamente que nos compreendemos como seres de vivências. A vida se dá historicamente. A história como expressão fundamental da própria vida é base de uma fundamentação epistemológica das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Fundamentação esta que tem a pretensão de conquistar um caráter de validade objetiva, de tal modo que possa erigir-se em uma ciência.

Dilthey, ao buscar fundamentar sob tal inteligibilidade a historicidade, está inclinado a reformular a própria epistemologia, o que perpassará toda a sua obra. Hodiernamente, no campo da hermenêutica, a problemática epistemológica é retomada de forma central pela dicotomização entre explicação e compreensão. A explicação constitui a caracterização das ciências da natureza e a compreensão das ciências do espírito. Nas palavras de Dilthey, tem esta distinção fundamental na expressão: “A natureza explicamos, a vida anímica a compreendemos” (DILTHEY, 1984, p. 197). Na própria psicologia, criticando a de sua época, procurou distinguir a psicologia fundada na explicação como um processo científico-causal-natural da psicologia compreensiva do ser humano. O corolário desta posição produziu a crítica contra o próprio Dilthey, porque esta distinção delimitativa não apreende a totalidade de cada área.

A posição diltheyana se esclarece não somente no contexto interno do historicismo, mas no de sua época, caracterizada pela ascensão do positivismo e uma quase total rejeição ao tão venerado Hegel. Para o positivismo, o único conhecimento digno de crédito e capaz veracidade comprovada, pela sua objetividade, é o de caráter empírico. O desiderato do combate do positivismo é elevar e fundamentar as áreas do saber do humano ao nível de ciências que tenham validade cognoscitiva, em seus respectivos objetos, das naturais. A

ignomínia das ciências humanas pelas ciências naturais leva Dilthey a rebater com aquilo pelo qual as humanas são desvalorizadas.

O conhecimento das ciências naturais é considerado objetivo e, portanto, persuadem-se de serem as únicas “dignas” de reconhecimento, pela sua metodologia de constituição, seu método. É preciso conquistar um método que concretize a história como uma ciência. Se as ciências naturais perfazem o modelo metódico, para Dilthey ele não tem uma abrangência a todas as áreas possíveis de conhecimento. “O objeto das ciências do espírito escapa às possibilidades da investigação científico-natural que, no perscrutar fatos espirituais, necessariamente malograriam sua posição, deixariam de ser ciências do espírito” (PALMER, 1969, p. 111).

A resolução diltheyana de buscar uma validade equiparável para as ciências do espírito encontradas pela da natureza agravou a problemática. Buscar um conhecimento objetivamente válido é a expressão do ideal da cientificidade, atenuando a contraposição de Dilthey às ciências naturais porque deixa entrever um embate por uma conquista de campo teórico. A explicitação das questões que a ciência da natureza não da conta com seu método é atenuada pela constante expressão do ideal científico ao qual são conduzidas. A analogia se torna produtiva na conquista de um método que seja autônomo, porém, sua regulação pela ideia do resultado contraria sua fundamentação na historicidade da vida. Aspirar a um saber claro, verdadeiro e objetivo da historicidade e da vida realça a incompatibilidade das ciências do espírito com as da natureza que Dilthey procurou esclarecer, limites que ele mesmo fere.

A oposição e a delimitação da compreensão e da explicação a uma respectiva concepção postas no mesmo nível tornam a perpassar o próprio paradigma da linguagem, como um sentido distinto. A linguagem analítica possui uma designação constitutiva de um caráter puramente explicativo; e a linguagem hermenêutica, de caráter compreensivo. Ricoeur opõe-se a este modo de conceber a divisão dentro da linguagem e à própria oposição dicotômica de Dilthey. Ricoeur não nega que há uma propensão em cada uma, mas, na sequência de Heidegger, não as justifica em um mesmo nível. A analítica, apesar de negar, já possui em sua base uma pré-compreensão na elucidação do significado da enunciação linguística. Diante disso, tem-se o seguinte: a hermenêutica necessita da analítica em vista de sua própria inteligibilidade, a discussão analítica complementa-se pelo conteúdo da hermenêutica, precatando-se, assim, de realizar um ecletismo, visto que cada uma tem seus próprios limites e especificidades.

Em Dilthey, a própria autonomia da hermenêutica é posta em jogo. Já não é possível afirmar o mesmo em relação à interpretação de Schleiermacher, se ela possui autonomia ou

não. Conforme Ernildo Jacob Stein, em Schleiermacher há dependência da hermenêutica à dialética e, em Dilthey, é na psicologia que se encontra o traço distintivo do compreender. A hermenêutica, somente no final de sua obra é que se torna fundamentação das ciências do espírito. A fundamentação conduzia ao extremo o caráter psicológico da hermenêutica de Schleiermacher, ultrapassando sua marca romântica. Ela é elevada à condição de possibilidade de uma “capacidade primordial, a de se transpor na vida psíquica de outrem” (RICOEUR, 1989, p. 90). A hermenêutica está arraigada em questões da psicologia, entendida como compreensão da interioridade de outrem, como transposição para essa interioridade.

Apesar de Dilthey conceber a apreensão da vida a partir de categorias estruturadas de signos objetivos em forma de escrita, esse texto possui uma consideração superficial. É na linguagem que se fixam as expressões da vida. Daí a própria definição de hermenêutica como interpretação das manifestações da vida fixadas de modo durável. É desta possibilidade, de uma fixação, que se pode retornar sobre essas manifestações. Nessa posição, percebe-se uma descentralização da consciência como autossuficiente para a historicidade da compreensão. A autocompreensão é um processo indireto que se concretiza diante da história, diante de um mundo já compreendido histórico-culturalmente.

A filologia, tanto para Dilthey quanto para Schleiermacher, é a base da objetividade da teoria da compreensão. Entretanto, para ambos o centro da hermenêutica não é o que o texto diz, mas o que nele o autor se expressa. Na interpretação dos textos, a linguagem é apenas meio para outro fim, que é compreender o autor. A centralidade e a importância dos textos estão na documentação da objetivação da dinamicidade da vida. O que primeiro se poderia estabelecer como uma relação temática se torna uma relação de dependência da hermenêutica para com a psicologia, de tal modo que “a contrapartida de uma teoria hermenêutica fundada na psicologia é que a psicologia permanece a sua justificação última” (RICOEUR, 1989, p. 92). É neste ponto que a objetividade se torna um problema insolúvel e até mesmo inelutável.

O caráter objetivo para as ciências do espírito, devido à sua subordinação ao embasamento psicológico, não é possível de ser encontrado na interpretação. É preciso analisar que Dilthey viu na hermenêutica, apenas após uma fundamentação psicológica, a possibilidade de fundamentação das *Geisteswissenschaften*; o que aconteceu apenas no “Dilthey tardio”. A objetivação deve ser procurada fora da interpretação, isto é, na psicologia. A interpretação é apenas uma província de um campo mais vasto, que é a compreensão. Esta tem sua possibilidade na reprodução, conceito que Dilthey não parou de remanejar, pelo fato de os homens terem a mesma “estrutura anímica”, a capacidade de transpor-se

empaticamente, como uma forma de compreensão nas vivências do outro a partir da sua própria. Assim, a hermenêutica torna-se o acesso de inserção do indivíduo na história universal.

Em Dilthey, o compreender histórico, que é por sua vez o de si mesmo de um sujeito, é possível por uma reprodução ou recriação de sinais e de obras da vida já objetivadas. Não há limite histórico para o objeto da hermenêutica. A vida para Dilthey é constituída por um “dinamismo criador que se estrutura a si mesmo”. A vivência enquanto experiência imediatamente vivida é anterior a qualquer reflexão, pois é o ato que se compreende vivido. Consciência da experiência e a sua configuração são uma e mesma coisa. As expressões são os sinais pelos quais a vida se objetiva revelados a partir de ideias, ações e expressões da interioridade do ser humano, pela arte.

É o dinamismo da experiência vivida que possibilita às expressões de vida serem recriadas e, ao ser humano, compreender-se em relação ao já estruturado. A compreensão é o processo que capta este dinamismo que vai se objetivando, como momento em que a vida compreende a própria vida. Em função disso, essa teorização não se aproxima mais do que combate o idealismo hegeliano? Não será outra compreensão ao que Hegel concebia como espírito? Ricoeur, sob a influência de Gadamer, interpreta da seguinte forma:

O homem instrui-se só pelos atos, pela exteriorização da sua vida e pelos efeitos que ela produz nos outros. Ele só aprende a conhecer-se pelos meandros da compreensão que é, desde sempre, uma interpretação. A única diferença verdadeiramente significativa entre a interpretação psicológica e a interpretação exegética prende-se como com o fato de as objetivações da vida tenderem a depositar-se e a sedimentar-se num adquirido durável que assumo todas as aparências do espírito objetivo hegeliano (RICOEUR, 1989, p. 93).

A última proposição da citação, que confirma a interrogação, conduzirá à problemática insolúvel para a qual a hermenêutica diltheyana tem se direcionado, conforme o referido sobre a vida, passível de relacionar e/ou é análoga ao qual Hegel diz do espírito: “a vida aqui aprende a vida” (RICOEUR, 1989, p. 94). A objetivação da compreensão se dá na passagem do psicológico ao histórico, de modo que este encadeamento não pode mais ser vivido nem experimentado por ninguém. O idealismo que Dilthey procurou combater, em relação ao espírito absoluto de Hegel, parece estar como um pressuposto fundamental do vivenciar, na teoria diltheyana. A vida constitui-se com os mesmos caracteres ou sendo o próprio espírito.

Desta problemática, entre outras, afirma Ricoeur, que a hermenêutica encontra na fenomenologia uma estrutura de acolhida. A hermenêutica, enquanto compreensão histórica, na perspectiva de Dilthey, põe em “jogo” todos os paradoxos e axiomas da historicidade.

Frente a isso, é com a fenomenologia husserliana que a hermenêutica adquire maior profundidade e extensão, por meio de Heidegger e Gadamer.

A hermenêutica como deslocamento de questionamento operado por Heidegger, precipuamente em *Ser e Tempo*, é apresentada neste artigo. Por meio de cinco momentos interligados, desenvolvemos conceitos e temas fundamentais do pensamento heideggeriano, apontando elementos significativos à posterioridade hermenêutica. A tese fundamental é de que as expressivas reviravoltas no modo tradicional de conceber o problema ou a questão hermenêutica se circunscrevem na passagem da epistemologia à ontologia, expressa na afirmação: o ser-aí, em seu ser, é hermenêutico.

Ao apresentar o movimento ou a reviravolta operada na hermenêutica por Heidegger, faz-se pela convicção rortyniana de que passo o tempo da epistemologia moderna e não há nada para colocar no seu lugar. Heidegger, portanto, não mais situa a hermenêutica sob uma teoria do conhecimento, mas sob os modos de ser do *dasein*, que somente existe compreendendo.

Na intenção de melhor situar o lugar de Heidegger na evolução da discussão hermenêutica moderna e contemporânea, didaticamente, pode-se estabelecer a seguinte distinção conceitual: A. hermenêutica técnica; B. hermenêutica filosófica; C. filosofia hermenêutica.

A. A hermenêutica técnica mantém a preocupação com o procedimento, com a interpretação correta, para chegar à verdade e, portanto, pergunta pelo *como*. B. A hermenêutica filosófica deixa de se preocupar com o procedimento e passa a perguntar pelas *condições de possibilidade* do compreender e interpretar. C. A filosofia hermenêutica passa a assumir a tarefa de interpretar a realidade do mundo da vida. “Portanto, da necessidade de interpretar a hermenêutica passou a ser um modo de pensar, constituindo-se como metodologia, transformou-se num modo de pensar e filosofar” (STEIN, 2000, p. 56).

Dito isso, “a hermenêutica estabeleceu-se historicamente primeiro com um sentido especial, referindo-se à explicação e interpretação de textos normativos, particularmente da literatura clássica e da Sagrada Escritura ou, então, também de textos jurídicos (CORETH, 1973, p. 100). Era, nesse sentido, em seu início, uma hermenêutica técnica, fornecendo orientações práticas, em seus respectivos setores, para superar as dificuldades de compreensão e de interpretação de textos. “Sem ser, ela mesma, uma prática, era um conjunto de teorias da interpretação, constituídas, isto sim, em vista de uma práxis interpretativa (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 153). Entendida como disciplina auxiliar para cada uma

dessas áreas do saber, tinha, em cada uma delas, princípios de procedimento interpretativo próprios.

A hermenêutica passou a integrar o cenário filosófico quando, com Schleiermacher, no início do século XIX, deixou de ser uma disciplina auxiliar na busca de uma fundamentação universal da compreensão. Desde então, se tornaram um modo de pensar diversas questões da filosofia e das ciências humanas. A importância de sua discussão vem crescendo numa época pós-metafísica, em que, cada vez mais, se toma consciência da interpretação do propriamente humano. Enfim, já não contando mais com a possibilidade da verdade funcional (metafísica), são o sentido e o agir humano, com seus limites e suas potencialidades, que carecem de compreensão.

O lugar de origem da filosofia hermenêutica está em Martin Heidegger, onde é a concepção basilar da obra *Ser e Tempo*. Todavia, aparece primeiramente na obra *Ontologia: hermenêutica da facticidade*.

O termo denomina, na ligação com seu significado originário: uma determinada unidade de realização do *hermeneuein* (do participar a alguém), quer dizer, a explicitação (interpretação) da facticidade que traz ao encontro, à vista, ao captar e ao conceito (HEIDEGGER, 1999, p. 14).

Dito isso, demonstra-se uma reviravolta em relação ao conceito da hermenêutica precedente. Não mais entende-a como caráter epistemológico, mas sim ontológico, diretamente ligado ao termo de facticidade. “A facticidade é a denominação para o caráter ontológico do existir do próprio *dasein*” (HEIDEGGER, 1999, p. 7). E, também, “hermenêutica se forma para o *dasein* uma possibilidade de se tornar compreensiva para si e ser assim” (HEIDEGGER, 1999, p. 15).

Em *Ser e Tempo*, a hermenêutica adquire uma dimensão central, sendo teorizada ontologicamente. A compreensão é um modo de ser do *dasein* que compreende o ser ao se compreender. O *dasein* não busca simplesmente compreender o ser como um querer em termos epistemológicos, mas sempre lida com o ser como um conceito operatório, que, por sua vez, revela-se no modo como compreende. Compreender é o modo pelo qual o ser-aí é como é. Nesse sentido, a ontologia heideggeriana se volta contra a ontologia precedente e, enquanto fenomenologia hermenêutica, parte da compreensão do ser e não mais do ente simplesmente dado. Partindo desta base, a hermenêutica remete ao sujeito, não simplesmente desvendando o que ele é, mas como ele é; o modo com que o ser humano conhece apresenta indícios de como ele é.

Desta concepção heideggeriana e, posteriormente, desenvolvida amplamente por Gadamer, a hermenêutica é compreendida como o modo mais próprio de fazer filosofia. Filosofar significa interpretar, interpretar a realidade da vida, em seus mais diversos níveis e aspectos, mas não com o propósito de fazer o seu inventário, e sim, antes, de atribuir-lhe um sentido. Filosofar é, desse modo, uma atividade que permanece no nível conceitual da reflexão, sem uma incursão direta sobre a realidade, sobre a fatualidade. Como ela é construção conceitual de compreensão e não construção dos objetos e sobre objetos, permanece no nível de interpretação. Nietzsche diria que permanece na dimensão de construção de metáforas, de interpretações que se tornam gastas e substituídas por outras.

A partir dessa reviravolta heideggeriana, decorrem diversos desdobramentos hermenêuticos, tendo sua amplitude maior de compreensão e pensamento com Gadamer, constituindo-se numa hermenêutica filosófica. Esta, entretanto, ainda que designe atualmente a perspectiva mais importante da hermenêutica, não cobre a totalidade de seu paradigma. As concepções precedentes, a hermenêutica técnica e a filosofia hermenêutica não estão ausentes nas discussões e continuam tendo uma dimensão importante não apenas em termos de história, mas de proposições e reflexões, inclusive no filósofo Paul Ricoeur. Este, por sua vez, realiza um enxerto da hermenêutica na fenomenologia, percorrendo o itinerário da epistemologia à ontologia e da ontologia à epistemologia.

A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur aponta a compreensão de si como central. Não é a imediatidade a caracterização da consciência, porque esta já é sempre uma tradição histórico-cultural, que lhe impossibilita um flexionar-se imediato e transparente de si mesma. A consciência se encontra se encontra impossibilitada de se possuir na sua pureza. O determinante não é a intuição, mas a interpretação, elevando-a à dimensão da tarefa, tarefa de se compreender por meio das obras culturais em que o ser se expressa. É o desejo de uma transparência absoluta, de uma perfeita coincidência de si consigo mesmo, reivindicação fundamental da filosofia reflexiva e da própria fenomenologia do primeiro Husserl, que a hermenêutica ricoeuriana transfere para um horizonte sempre mais longínquo.

Enfim, a hermenêutica filosófica heideggeriana ocupa um lugar central na evolução da discussão hermenêutica moderna e contemporânea. O sentido passa a ser o elemento central do pensamento e das reflexões, orientado para a descrição de mundo possível. É eliminada a noção de essência, pois não há verdade ou essência a ser encontrada. O interpretar, neste sentido, não se caracteriza como posse de uma essência, mas antes como uma interpretação que tem sua base, com fundamento originário, o ser-aí que sempre compreende. Se Descartes havia vencido a dúvida sobre a coisa pela evidência da consciência, o pensamento

hermenêutico pós-heideggeriano ingressa na dúvida sobre a própria consciência. A consciência já não é a condição de possibilidade para a compreensão, mas aquilo que exige e é necessário ser compreendido.

Aqui o importante é compreender o *alcance* da crítica bem conhecida da relação sujeito-objeto que subverte a denegação de prioridade do *Cogito* (RICOEUR, 1988, p. 219). Em *Ser e Tempo*, é realizada uma inflexão paradigmática na filosofia e, consequentemente, na hermenêutica. O elemento organizador é o conceito ser-no-mundo, a partir do qual se realiza: uma nova ontologia que se volta contra a ontologia tradicional; uma filosofia transcendental contra a precedente; uma antropologia contra as antropologias vigentes; e uma concepção de fenomenologia e filosofia hermenêutica que supera a fenomenologia e a hermenêutica até então pensadas.

A retórica heideggeriana se dá nos termos de uma ontologia da finitude, tendo como método a fenomenologia hermenêutica, descurando um horizonte de compreensão que é pressuposto de toda a ciência. Este pressuposto é o ser-no-mundo, em seus modos de ser, numa relação circular de compreensão com o ser. Heidegger trabalha uma ontologia da compreensão. Rompe com os debates epistemológicos, isto é, condições de possibilidade do conhecer, e elabora sua filosofia no plano da ontologia do ser finito, ou seja, compreender como modo de ser. O problema filosófico passa a ser formulado nos seguintes termos: o que é um ser cujo ser é compreender? Sua pergunta é sobre o ser-aí que existe como modo de compreender o ser. Não é mais um modo de conhecimento, mas um modo de ser.

O ponto de partida é, portanto, a questão do ser, ou melhor, o esquecimento dessa questão e sua ligação primordial com a emergência do ser-aí, conquanto questionante. Heidegger estabelece, assim, uma mudança de acento na filosofia, passando-se de “uma filosofia que parte do *Cogito* como primeira verdade, para uma filosofia que parte da questão do ser como questão esquecida, e que o é no *Cogito*” (RICOEUR, 1988, p. 220). O mais importante nesse deslocamento é que o problema do ser emerge como questão. O que significa que o esquecido não é simplesmente o ser, mas a questão do ser?

A objeção heideggeriana à epistemologia moderna de corte cartesiano consiste muito precisamente no fato de que repousa sobre um modelo prévio de certeza: “penso, logo, existo”. Toda dúvida cartesiana está colocada ao nível epistemológico, enquanto incerteza de algo que o *Cogito* não está certo, tendo como pressuposição “o problema da ciência em termos de pesquisa, a qual implica a objetivação do ente” (RICOEUR, 1988, p. 23), que, por sua vez, o coloca de frente para o *Cogito*. Na perspectiva cartesiana e desdobramentos, inclusive na hermenêutica de espírito iluminista (“há hermenêutica onde houver não-

compreensão” RICOEUR, 1977, p. 21), o sujeito, fazendo uso de um bom método, a coincidência do ente quanto objetividade da representação e a verdade como certeza de representação.

O ponto de partida da obra *Ser e Tempo* é, portanto, determinante para romper com este esquema indubitável de Descartes: há um ser que se pergunta pelo ser, o ser-aí. A pergunta então é: como vem ao mundo a pergunta pelo ser? Por que há um ser? Há uma pergunta pelo ser porque há um ser que se pergunta pelo ser-aí, ente que nós mesmos somos, tem a possibilidade de pôr essa questão. Quando a fazemos, se estabelece uma relação circular entre quem questiona e o questionado, entre quem interroga o ente que somos e o ser interrogado. O ser-aí, lançado no mundo, é o ser que se (pré-ocupa) e pergunta pelo seu ser e com o seu ser. O ser-aí, neste sentido, é o ser privilegiado, pois sem ele não haveria a pergunta pelo ser.

Não se pode entender neste privilégio, contudo, uma coincidência que constitui o mundo tal como na epistemologia moderna.

Mesmo que a ênfase de *Sein und Zein* recaia sobre o *Dasein*, sobre o ser-aí que somos nós [...] esse *Dasein* não é um sujeito para quem há um objeto, mas um ser no ser. *Dasein* significa o lugar onde a questão do ser surge, o lugar da manifestação (RICOEUR, 1977, p. 30).

Heidegger não faz uma teoria da consciência, faz uma análise existencial do ser-aí, deste ser privilegiado que pergunta pelo ser. “O sujeito não é o portador do *a priori* kantiano, porém herdeiro de uma linguagem histórico-finita que torna possível e condiciona seu acesso a si próprio e ao mundo” (VATTIMO, 1999, p. 21).

Convém ressaltar dois elementos catalisadores que estão pressupostos em toda a obra: a circularidade hermenêutica e a diferença ontológica. Ao compreender o seu próprio ser, o ser-aí já compreende o ser e, quando o compreende, compreende-se. O ser, por sua vez, não é um outro ente, que talvez fosse mais fundamental ou mais elevado. O ser é propriamente aquilo que é. Com essa distinção, revela-se que o “ser deste ente é cada vez meu” (HEIDEGGER, 1967, p. 41). Mas, ele não é alguém que produz o seu próprio ser quando produz ou elabora algo como uma ferramenta ou um texto, pois está desde sempre entregue ao seu próprio ser.

Que é, então, o ser-aí que se pergunta pelo ser? É um ser que está lançado no mundo. Não é uma relação subjetiva com o mundo, porque o ser-aí se encontra lançado no mundo, ele é ser-no-mundo antes da consciência (“existo, logo, penso”). Antes da consciência do mundo, o ser-aí é ser-no-mundo. Isso significa que o ser-aí é uma possibilidade de relação com e do

mundo, pois ele estabelece uma relação no mundo. Ou seja, no mundo, há distintos utensílios que se relacionam entre eles porque há o ser-aí, enquanto projeto ou possibilidade.

A ponte entre a consciência e o mundo, já está sempre dada. Toda investigação acerca da consciência ou do mundo pressupõe uma ontologia do ser-aí que tem como estrutura fundante a estrutura ser-no-mundo, enquanto já no mundo (passado), presença (presente) e ser-possível (futuro), enquanto camada de experiência anterior à relação sujeito-objeto. O ser-no-mundo heideggeriano é decorrente do “achado” do mundo vivido (*Lebenswelt*) por parte de Husserl. O ser-no-mundo é anterior a qualquer predicação; é possibilidade de qualquer relação no mundo; é pré-categorial, antepredicativo, anteconceitual. O ser-no-mundo comporta, em lugar da objetividade, o horizonte do mundo; em lugar do problema do conhecimento, a questão do ser ou da linguagem; antes da objetividade e do sujeito da teoria do conhecimento, há a vida, o mundo, a tradição, a linguagem, pois nunca é dado, mas sempre pressuposto.

O mundo vivido tornou-se paradigmático para a hermenêutica heideggeriana. Interpretado como reserva de sentido, como estrutura do mundo circundante, como horizonte de toda a compreensão, interpretação e objetivação, o mundo vivido de Husserl, encontrado contra a sua própria vontade, passa a ser preliminar de toda a interpretação. O mundo vivido, com leitura proposta por Ricoeur em termos heideggerianos, influenciou toda a posterioridade hermenêutica. “É nisto, por assim dizer, que se revela a grandiosidade da trágica descoberta da fenomenologia husserliana (paraíso perdido) (RICOEUR, 1989, p. 38). Esta perspectiva de pensamento vai significar a passagem da hermenêutica técnica para uma hermenêutica filosófica e para uma filosofia hermenêutica, e a passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem.

Há, em Heidegger, um verdadeiro deslocamento ou reviravolta do problema hermenêutico, passando da epistemologia para a ontologia, enquanto sua condição de possibilidade. Não constitui um prolongamento e aperfeiçoamento da epistemologia, mas um aprofundamento, donde a epistemologia se torna possível. Em Heidegger, a hermenêutica não está mais sob uma variedade de uma teoria do conhecimento, mas sob os modos de ser do ser-aí, que somente existe compreendendo. Em vez da bipolaridade sujeito-objeto (texto), presente ainda em Schleiermacher, Heidegger indaga-se pelo ser como sua base ontológica comum. A hermenêutica, portanto, já não está mais ligada à exegese dos textos, mas à ontologia: é uma ontologia da compreensão.

Hermenêutica vem a ser, aí, hermenêutica existencial: na base da interpretação e da compreensão de textos, está a estrutura de compreensão do ser-aí. Ao invés do sujeito

transcendental, é a estrutura de ser-no-mundo que agora se constitui na condição de possibilidade de todo sentido. O trabalho hermenêutico, desta forma, é “cavar” esse solo ontológico. Concebendo a compreensão como a forma originária da realização do ser-aí, propõe-se como tarefa hermenêutica a análise fenomenológica do ser-aí, e não a interpretação de expressões linguísticas. Surge, assim, “a hermenêutica da facticidade” e não propriamente uma hermenêutica da linguagem. O próprio ser-aí, em seu ser, é hermenêutico.

Nessa primeira reviravolta, a compreensão enquanto modo de ser junto ao ser, está implicada uma segunda: a despsicologização da hermenêutica. Heidegger não concebe a compreensão na relação da comunicação com outrem à maneira de Schleiermacher e Dilthey, mas de nossa relação e situação para com e no mundo. Há preeminência da mundanidade do mundo o ser-aí em relação a questão da compreensão do outro. Essa segunda reviravolta heideggeriana, contudo, nem sempre foi percebida em interpretações existencialistas, ao explorarem a reflexão heideggeriana sobre alguns sentimentos, tais como da angústia, da preocupação, do medo, da morte. Ao explorar tais sentimentos, Heidegger procura extrair uma relação mais primordial do ser-aí com o mundo (ontológica) do que a relação sujeito-objeto (texto), epistemologia ou psicologizante. É para mostrar que, a partir da condição irrecusável de habitante desse mundo, “podemos, num segundo movimento, opor a nós objetos que pretendemos dominar intelectualmente (RICOEUR, 1977, p. 39).

O compreender, neste sentido, não se constitui na apreensão de um fato de linguagem, de um texto, de um discurso ou da vida de outrem, mas enquanto condição de possibilidade de ser e existir; é desde sempre um projetar do ser-aí lançado e situado no mundo. A interpretação, por sua vez, aparece num terceiro momento: situação-compreensão-interpretação. É porque sempre somos já compreendendo nossa situação no mundo que podemos interpretar. “Compreender é o ser existencial próprio do poder-ser do ser-aí” (HEIDEGGER, 1967, 144). Isto é, na interpretação, a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa. Heidegger, neste sentido, coloca a hermenêutica em termos radicais, deixando-a de ser uma teoria interpretativa tanto a textos quanto a acontecimentos históricos, sendo fundada na facticidade do ser-aí enquanto ser hermenêutico.

A hermenêutica heideggeriana não se localiza num aperfeiçoamento e prolongamento da epistemologia, mas num aprofundamento de onde a epistemologia se torna possível, enquanto derivada: analítica existencial do existente ser-aí. A hermenêutica ontológica da historicidade do ser-aí é condição de possibilidade do saber histórico, ou seja, “ela serve, em seguida, de enraizamento para o que se deve denominar de hermenêutica num sentido derivado: a metodologia das ciências históricas do espírito (HEIDEGGER, 1967, p. 144).

Da análise existencial do ser-aí emerge a questão hermenêutica. Esta não é mais o resultado de um ato interpretativo, mas a possibilidade de toda a interpretação. Em Heidegger, portanto, a hermenêutica assume o lugar da metafísica, a ontologia se transforma em fenomenologia hermenêutica da existência, sendo que a metodologia das ciências humanas e históricas pode somente ser denominada de hermenêutica em sentido derivado. A hermenêutica é, fundamentalmente, a hermenêutica da facticidade do ser-aí, a saber, da existência humana entendida como estar-no-mundo.

Uma das categorias principais do pensamento hermenêutico, tanto na filosofia quanto na teologia, é o círculo hermenêutico. Apesar de já presente desde que a compreensão se tornou explicitamente problema, o círculo hermenêutico lembra, fundamentalmente, Heidegger por ter demonstrado a estrutura circular fundamental da compreensão. A novidade heideggeriana está em introduzir no círculo o sujeito que compreende, que toa consigo o todo do seu ser-no-mundo, a partir do qual realiza a projeção do sentido. A dualidade diltheyniana entre compreender e explicar é precedida por uma compreensão mais original e mais ampla, da qual derivam todas as formas de conhecer, enquanto condição de possibilidade de qualquer interpretação.

“A interpretação é que se funda existencialmente na compreensão, e não é esta que provém daquela” (HEIDEGGER, 1967, p. 148). A interpretação não leva alguma coisa à compreensão, antes pressupõe uma compreensão, a partir da qual elabora explicitamente o que foi compreendido. O ser-aí interpreta o mundo já compreendendo, isto é, com base numa pré-compreensão que guia a interpretação. Isto quer dizer que toda compreensão é possível porque o ser-aí já se encontra lançado no mundo, enquanto projeto, como ser-no-mundo. Daí decorre a compreensão heideggeriana do círculo hermenêutico: “Toda interpretação que deve seguir à compreensão, precisa já ter compreendido o que vai expor” (HEIDEGGER, 1967, p. 152).

Uma demonstração científica não pode pressupor o que tem de demonstrar. Se, porém, a interpretação deve se mover desde sempre na esfera do compreendido e dele se nutrir, como pode produzir resultados científicos, sem se mover num círculo, principalmente se a compreensão pressuposta se fundamenta, além disso, no conhecimento ordinário das pessoas e do mundo? Este *círculo*, porém, conforme as mais elementares regras da lógica, é um círculo vicioso (HEIDEGGER, 1967, p. 152).

Seria o círculo hermenêutico apenas negativo e, segundo as regras da lógica, sempre vicioso, mesmo nas ciências do espírito? Neste caso, deveria ser evitado por não proporcionar um conhecimento mais rigoroso e, como consequência, ter-se-ia a impossibilidade da hermenêutica, sempre circular? O próprio Heidegger demonstra como isso seria um

procedimento equivocado: “ver nesse círculo um vício, buscar caminhas para evitá-lo e também ‘senti-lo’ apenas como imperfeição inevitável, significa um mal-entendido de princípio acerca do que é compreensão” (HEIDEGGER, 1967, p. 153).

Não se trata de competir com um conhecimento ideal e rigorosamente científico que, em última instância, já se degenerou em incompreensão, conforme demonstrado por Schleiermacher na sua explicitação da práxis hermenêutica não rigorosa e rigorosa: “a práxis não rigorosa na arte baseia-se na ideia de que a compreensão se dá por si e expressa a meta de modo negativo: os mal-entendidos devem ser evitados” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 112). A realidade, contudo, apresenta-se com mais profundidade. A incompreensão passou a ser caso normal, e não mais a compreensão. Enquanto aquela se dá por si, “a práxis mais rigorosa baseia-se na ideia [...] que a compreensão precisa ser querida e buscada sob todos os aspectos (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 113). A hermenêutica não entra apenas em alguns casos de difícil compreensão, mas sempre que o nível de compreensão comum for insuficiente.

A hermenêutica é reconhecidamente circular. Ela pressupõe aquilo que, afinal, é sua meta: alcançar compreensão. Uma teoria anti-hermenêutica da compreensão, no entanto, que se proponha a romper esse círculo, entrará em uma contradição, pois não há caminho entre a incompreensão radical e a compreensão. Além disso, a compreensão de linguagem como um código não leva em conta que não apenas palavras, mas também gramáticas, têm uma história. No entender de Wittgenstein, por exemplo, o significado de palavras é o seu uso de linguagem, o qual se encontra inserido em uma práxis social (jogos de linguagem). Essa práxis, no entanto, sempre é historicamente construída e determinada. Em termos heideggerianos, há sempre uma pré-compreensão e preconceito, enquanto situação da linguagem, do mundo do texto ou mundo social sempre compreendidos, ou, de algum modo, já compreendidos, mesmo se na mais absoluta provisoriade.

A indagação pela compreensão e interpretação heideggeriana visa às próprias condições de possibilidade do conhecimento em circularidade hermenêutica, já sempre posta com ponto de partida para um procedimento veritativo. Se a interpretação não pode desconhecer sua condição de realização (alcançar a compreensão), “o decisivo não é sair do círculo, mas entrar nele de maneira correta” (HEIDEGGER, 1967, p. 153). O círculo da compreensão não é um cerco em que se movimenta qualquer tipo de conhecimento. É, isto sim, a expressão da estrutura-prévia existencial do próprio ser-aí, não podendo ser rebaixado a “círculo vicioso”, porque abriga em si a possibilidade “a possibilidade positiva do conhecimento mais originário” (HEIDEGGER, 1967, p. 153).

Não há, portanto, um lugar privilegiado como ponto de partida, como princípio ou fundamento de todo pensamento, tal como afirmara a epistemologia moderna: há um círculo hermenêutico. Compreensão, interpretação, ser-aí, contexto e outros mais formam um irreduzível círculo hermenêutico. Há apenas um círculo, com pontos de partida e de chegada indefinidos, isto é, pode-se partir de determinado ponto e chegar a outro ponto, desde que cada ponto seja compreendido em seu real e devido lugar. Não existindo mais nada de estável ou definido, a atividade hermenêutica é efetivamente, num sentido mais restrito, exercício de compreensão e interpretação. Com a radicalização da historicidade do mundo humano, o histórico e o sistemático encontram-se indistintamente na hermenêutica.

Referências bibliográficas

- CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EPU, 1973.
- DILTHEY, W. *Origens da hermenêutica*. Porto: Rés, 1984.
- GADAMER, H. *El problema de la consciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1993.
- GADAMER, H. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen: Marx Niemeyer Verlag, 1967.
- PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Lisboa: Rés, 1989.
- RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.
- RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*. Lisboa: Rés, 1988.
- RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- STEIN, E. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDI PUCRS, 1996.
- VATTIMO, G. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.