Jade Oliveira Chaia

CADERNOS

Volume 3

Coleção do Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília

O processo de formação dos encontros (e desencontros) que ocorreram no passado, forneceram novas formas de tratar a pesquisa, novos problemas que passaram a orientar, talvez, as nossas próprias investigações. Como se trata de pesquisas em filosofia no âmbito da graduação, o formato do evento passou, pouco a pouco, a se transformar. Ainda em processo de metamorfose, o corpo discente de pesquisadoras e pesquisadores passou a crescer e a se tornar cada vez mais independente. A atividade costumeira de pesquisar, realizada quase sozinha, ganhou força e expandiu-se para os grupos de estudos e aprimorou o desenvolvimento das pesquisas posteriores à própria graduação. A força do após surge, antes de mais nada, da graduação, da que cada indivíduo possui, do seu processo de formação. Nesta Sexta Edição, a temática do encontro voltou-se para o debate sobre as formas de vida, poder e desobediência, ao passo que tais noções marcam justamente uma perspectiva de incidência das reflexões filosóficas tendo a configuração de forças da realidade como objeto do pensamento. Contrariamente à inadequada imagem da filosofia como uma atividade autocentrada e alheia ao mundo circundante, a pesquisa em filosofia já desde os primeiros passos do percurso acadêmico é capaz de assumir impasses sociais e históricos, dilemas éticos, desafios epistêmicos ou novas expressões artísticas como objetos de estudo, acompanhando com proximidade e distanciamento os fenômenos que configuram as experiências e, de maneira mais ampla, as formas de se conduzir a própria vida. Assim, na medida em que atravessa campos como o da ética, da política, da estética, da filosofia da história e da filosofia da religião, chegando a incidir em campos mais estritamente teóricos como os da epistemologia e filosofia da linguagem, os confrontos entre desobediência e poder constituem um fértil ambiente para trocas intelectuais e para o surgimento de ideias inovadoras e inesperadas.

9 786585 725026

editorafi.org

CC BY SA

CADERNOS

Universidade de Brasília
Reitora: Márcia Abrahão
Vice-reitor: Enrique Huelva

Instituto de Ciências Humanas
Diretora: Neuma Brilhante Rodrigues
Vice-diretora: Maria Cecília Almeida

Departamento de Filosofia
Chefe: André Leclerc
Sub chefe: Fernando Ribeiro de Moraes Barros

Coordenação Geral

Prof. Dr. Herivelto P. Souza
Prof. Dr. Alex Calheiros
Prof. Dr. Fábio Mascarenhas Nolasco
Iasmin Leiros Sarmento da Silva
Maria Clara Rodrigues Rocha

Comissão Organizadora

João Mateus Nascimento Alves
Ana Carla Andrade
Vinícius Servidio de Carvalho
Antonio Carlos de Oliveira Aguiar Neto

Comissão Científica
(Pareceristas ad hoc)

Artur Lucman
Bárbara de Barros
Beatriz Laporta
Bruno Costa Simões
Bruno do Carmo Silva
Bruno Alves da Silva
Cristiano Bonneau
Fábio Mascarenhas Nolasco
Jade Oliveira Chaia
Mateus Masiero
Miguel Ivân Mendonça Carneiro
Luciano Magalhães Alves
Sally Barcelos Melo

Apoio:

COLEÇÃO DO ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA NA GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Volume 3

Organizadora
Jade Oliveira Chaia

Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Fotografia / Imagem de Capa: Device and Desire (AP), David Robinson

A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhalgual 4.0 Internacional
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C122 Cadernos: coleção do Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília [recurso eletrônico] / Jade Oliveira Chaia... [et al.]. – Cachoeirinha : Fi, 2023.

v. 3, 166p.

ISBN 978-65-85725-02-6

DOI 10.22350/9786585725026

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Filosofia – Pesquisa. I. Chaia, Jade Oliveira.

CDU 101/141

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 9

Jade Oliveira Chaia

PREFÁCIO 12

Herivelto P. Souza

1 20

FILOSOFIA INDIANA: TRADIÇÃO E MODERNIDADE

Danillo César

2 43

O MONISMO ESPINOSANO COMO ALTERNATIVA AO DUALISMO CARTESIANO: A QUESTÃO DA RELAÇÃO ENTRE CORPO E MENTE

Antonio Carlos de Oliveira Aguiar Neto

3 59

HERDER E BATAILLE: A TRANSGRESSÃO TÁTIL DO INTERDITO VISUAL

Hugo Ramos Xavier

4 90

UMA LEITURA BENJAMINIANA DA OBRA DE MÁRIO DE ANDRADE: AS POSSIBILIDADES DE ESCREVER A HISTÓRIA POR MEIO DE IMAGENS DE PENSAMENTO

Maria Clara Rodrigues Rocha

5 107

O ADVENTO DO PRINCÍPIO DE IGUALDADE ATRAVÉS DA POÉTICA DO CONHECIMENTO: UMA PERSPECTIVA RANCIÈREANA

Michelly Alves Teixeira

6 **122**

BIOPOLÍTICA, LIBERALISMO, NEOLIBERALISMO

Davi De Conti

7 **147**

O MOVIMENTO SOCIAL E TOTALITARISMO

Ricardo Souza de Alecrim

APRESENTAÇÃO

Jade Oliveira Chaia [1]

Inicialmente, gostaríamos de agradecer à Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP/DF), sem a qual, o terceiro volume desta coleção não seria possível. De igual modo, o apoio da Universidade de Brasília, do Instituto de Ciências Humanas, do Departamento de Filosofia, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro Acadêmico de Filosofia Ernani Maria Fiori, da liga acadêmica Dialética, da Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia, e a todas e todos que tornaram possível a realização de mais um encontro filosófico.

Gostaríamos de agradecer ao corpo docente do departamento, em especial, às professoras *Ericka Marie Itokazu, Maria Cecília Pedreira de Almeida, Priscila Rossinetti Rufinoni* e *Raquel Imanishi Rodrigues* e aos professores *Agnaldo Portugal, Alex Calheiros*, *Alexandre Hahn*, *Alexandre Costa-Leite, André Leclerc, André Luis Garcia, Claudio Reis*, *Erick Calheiros, Fábio Mascarenhas, Gilberto Tedeia, Herivelto Pereira, Marcio Gimenes, Marcos Aurélio Fernandes, Philippe Lacour, Samuel Simon, Scoot Randall Paine* e *Wanderson Flor* pelo apoio, disponibilidade e por sempre nos instigarem a pesquisar.

Gostaríamos também de agradecer às e aos integrantes da comissão científica, *Artur Lucman, Bárbara de Barros, Beatriz Laporta,*

[1] Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Universidade de Brasília

Bruno Costa Simões, Bruno do Carmo Silva, Bruno Alves da Silva, Cristiano Bonneau, Fábio Mascarenhas Nolasco, Jade Oliveira Chaia, Mateus Masiero, Miguel Ivân Mendonça Carneiro, Luciano Magalhães Alves e *Sally Barcelos Melo*, que contribuíram para o aperfeiçoamento dos textos selecionados para o terceiro volume desta coleção.

O Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (ENPGFIL-UNB) é uma iniciativa dos próprios e das próprias estudantes em fomentar e aprimorar a produção acadêmica, especialmente, de estudantes da graduação, de modo a propiciar discussões e trocas de experiências em nível científico.

O processo de formação dos encontros (e desencontros) que ocorreram no passado, forneceram novas formas de tratar a pesquisa, novos problemas que passaram a orientar, talvez, as nossas próprias investigações. Como se trata de pesquisas em filosofia no âmbito da graduação, o formato do evento passou, pouco a pouco, a se transformar. Ainda em processo de metamorfose, o corpo discente de pesquisadoras e pesquisadores passou a crescer e a se tornar cada vez mais independente.

A atividade costumeira de pesquisar, realizada quase sozinha, ganhou força e expandiu-se para os grupos de estudos e aprimorou o desenvolvimento das pesquisas posteriores à própria graduação. A força do após surge, antes de mais nada, da graduação, da que cada indivíduo possui, do seu processo de formação.

Nesta Sexta Edição, a temática do encontro voltou-se para o debate sobre as *formas de vida*, *poder* e *desobediência*, ao passo que tais noções marcam justamente uma perspectiva de incidência das reflexões

filosóficas tendo a configuração de forças da realidade como objeto do pensamento. Assim, na medida em que atravessa campos como o da ética, da política, da estética, da filosofia da história e da filosofia da religião, chegando a incidir em campos mais estritamente teóricos como os da epistemologia e filosofia da linguagem, os confrontos entre *desobediência* e *poder* constituem um fértil ambiente para trocas intelectuais e para o surgimento de ideias inovadoras e inesperadas.

No decorrer do evento, as comunicações se mostraram cada vez mais aprimoradas, de maneira tal que decidimos ser necessário dar visibilidade, que incentivaríamos ainda mais a produção científica no âmbito inicial da formação. O material disponibilizado aqui, foi selecionado através de chamada pública, assim como pela avaliação das e dos pareceristas, que nos auxiliaram a torná-las mais refinadas para publicação.

Assim sendo, desejamos a todxs uma boa leitura!

PREFÁCIO

Herivelto P. Souza [1]

O presente volume recolhe textos apresentados no *VI Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília*, realizado em novembro de 2019, resultado de um esforço coletivo de estudantes dos cursos de Filosofia da Universidade de Brasília para mostrar a fecundidade das pesquisas realizadas na graduação. Tomada à primeira vista como uma esfera formativa deveria ser preparatória à atividade mais especializada de pesquisa, a sequência de encontros organizados foram bem sucedidos em mostrar que a graduação é já uma esfera de investigação intelectual atenta de textos, de leitura da densa articulação histórica da nossa realidade social, bem como de exploração e crítica de formas estabelecidas de compreensão de ideias, e não apenas de iniciação à lida com conceitos. Isso é atestado pelas reflexões contidas nos textos aqui compilados, que não retrocedem diante do desafio de se colocar em confronto com obras ou autores de modo a retirar, a partir da tensão aí produzida, elementos preciosos para a tarefa de pensar. Tal postura pode ser vista como uma espécie de ponto comum dos comentários que os textos contêm, na dispersão temática que lhes é característica. Tal dispersão, aliás, não raro causa certo estranhamento a quem começa a se aproximar do

[1] Professor do Departamento de Filosofia - Universidade de Brasília

campo disciplinar filosófico, uma vez que a vertigem da multiplicidade de assuntos explorados parece tornar impossível discernir um *objeto* próprio à filosofia. Tal é o caso?

Certa vez, quando foi incumbido da tarefa de introduzir estudantes à filosofia, em 1964, Jean-François Lyotard buscou caracterizar tal forma discursiva deslocando a explicação etimológica que recorre ao sintagma 'amor ao saber' em direção à centralidade da categoria de *desejo*. Tal movimento empreende não apenas uma destituição do saber como um objeto ao qual se pode dar contornos positivos, ele também ressalta como esse ímpeto amoroso do qual a filosofia seria expressão não possui uma direção definida ou determinável, e que seu caráter desejante exige justamente uma inflexão/reflexão sobre os regimes de constituição de objetos. Daí que Lyotard afirme: "Portanto, não existe um desejo próprio ao filósofo. Alain dizia: 'Para a filosofia, qualquer assunto serve, desde que seja estranho!'"[2].

É preciso notar que, mesmo não sendo prevalente, essa posição lyotardiana está longe de ser uma postura anômala na autocompreensão da filosofia. Encontramos, por exemplo, uma espécie de paráfrase do dito de Alain em uma das principais obras de um outro nome central do pensamento francês contemporâneo, Georges Canguilhem, com a afirmação de que "a filosofia é uma reflexão para a qual qualquer matéria estranha serve, ou diríamos mesmo para a qual só serve a matéria que lhe for estranha"[3]. Há aí, certamente, muito mais

[2] LYOTARD, Jean-François. *Por que filosofar?* São Paulo: Parábola, 2013, p. 41.

[3] CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 10.

do que um simples jogo de palavras que poderia autorizar um filósofo a querer se intrometer ou opinar sobre qualquer assunto. Afinal, a primeira pergunta a fazer é sobre as fronteiras da filosofia, para que o termo 'estranho', que é decisivo aí, venha a possuir alguma referência.[4] Tais fronteiras, no entanto, não são decorrentes de uma ordenação da realidade, onde uma disciplina como a filosofia poderia ancorar-se após ter elegido um objeto que lhe é próprio, pois as delimitações da filosofia são constituídas por sua história, pelos modos como o ato de filosofar foi instaurado ao longo dos séculos, constituindo uma trama discursiva intricada e muito fértil que tem na textualidade seu ponto nevrálgico.

Uma mesma tomada de posição pode ser encontrada ainda no pensamento de Maurice Merleau-Ponty, que em diversos momentos de sua obra mostra como a matéria da reflexão filosófica é proveniente do mundo, de modo que em toda atividade filosófica está como que contido

[4]Tanto Lyotard quanto Canguilhem utilizam, na verdade, o termo *étrangère*, que poderia provavelmente ser traduzido com maior rigor com a palavra 'estrangeira', muito embora 'estranho' também carregue o sentido de algo que vem de fora, que provém do exterior, exatamente como o estrangeiro. Notemos, ainda, que, assim como ocorre para a imensa maioria das expressões de nossa linguagem, o adjetivo *estranho* pode ser usado em sentidos até díspares. Daí que uma passagem como a seguinte pareça radicalmente contraditória com o que temos explorado nas linhas acima: "Toda filosofia é um combate. Sua arma? A razão. Seus inimigos? A tolice, o fanatismo, o obscurantismo. Seus aliados? A ciência. Seu objeto? O todo, com o homem dentro. Ou o homem, mas no todo. Sua finalidade? A sabedoria: a felicidade, mas na verdade. Tem muito pano pra manga, como se diz; ainda bem, porque os filósofos gostam de arregaçá-las! Na prática, os objetos da filosofia são incontáveis: nada do que é humano ou verdadeiro lhe é estranho." (COMTE-SPONVILLE, André. *Apresentação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 14). Na verdade, analisada com cuidado, a passagem não é exatamente contraditória com as posições de Lyotard e Canguilhem, mas é a rigor contraditória consigo mesma, uma vez que se o objeto da filosofia for o todo, a totalidade do que existe, então não poderia efetivamente haver fronteiras para tal discurso, e seria até problemático distingui-las das outras ciências. É claro que está em jogo um artifício retórico: explicitar ao leitor aquilo que, 'na prática', constitui o objeto da reflexão filosófica, porque nenhum texto trata de maneira indistinta do todo. Há sempre uma perspectiva de abordagem, mesmo quando se trata de pensar a totalidade. De qualquer forma, haveria ainda que se considerar o que termos como 'humano' ou 'verdadeiro' significam, já que são eles que determinam o âmbito daquilo que não seria estranho à filosofia. Neste caso, Canguilhem e Lyotard certamente insistiriam que a afirmação deles continua válida: o *inumamo* e o *falso* seriam uma matéria estranha do maior interesse para a filosofia!

um exercício de reaprender a ver o mundo. Tal exercício pode ser desencadeado seja por uma obra de arte – quadro, obra literária, música, etc. –, seja por um trabalho científico (tanto das naturais quanto das humanas), seja por um estado de coisas (histórico, político, etc.), ou ainda por algum outro objeto capaz de fazer nascer uma interrogação e uma consequente reflexão. Nesse sentido, Merleau-Ponty rejeita como mitológica a visão do filósofo como alguém que deve possuir uma forma de pensar completamente autorreferenciada[5], apartada dos entes mundanos porque supostamente voltada para a esfera suprassensível, tal como teria sido instituído por um certo cânone, por uma tradição específica:

> Enquanto todas as grandes filosofias são reconhecidas pelo seu esforço para pensar o espírito e a *sua dependência* – as ideias e seu movimento, o entendimento e a sensibilidade –, há um mito da filosofia que a apresenta como a afirmação autoritária de uma autonomia absoluta do espírito. A filosofia deixa de ser uma interrogação. Torna-se um certo corpo de doutrinas, feito para assegurar a um espírito absolutamente *penetrante* a fruição de si mesmo de suas ideias. [...] Como um filósofo consciente poderia propor seriamente que a filosofia fosse impedida de conviver com a ciência? Pois afinal o filósofo pensa sempre *baseado em alguma coisa*: no quadrado traçado na areia, no burro, no cavalo, na mula, no pé cúbico de extensão, no

[5] Ao responder às críticas que Jacques Derrida havia endereçado a seu *História da loucura*, Michel Foucault identificou três postulados "consideráveis e muito respeitáveis [… que formariam] a armadura do ensino de filosofia na França", postulados que expressam esse caráter autocontido da reflexão filosófica segundo essa concepção que busca apartar o discurso filosófico de todo o resto: "a filosofia se apresenta como: crítica universal de todo o saber (primeiro postulado), sem a análise real do conteúdo e das formas desse saber; como injunção moral de não se despertar senão com a sua própria luz (segundo postulado); como perpétua reduplicação de si própria (terceiro postulado) em um comentário infinito de seus próprios textos e *sem relação com nenhuma exterioridade*" (Resposta a Derrida; in: *História da loucura na idade clássica*. 12ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 611; grifos nossos).

> cinabre, no Estado romano, na mão que se introduz na limalha de ferro... O filósofo pensa a sua experiência e seu mundo.[6]

Poucos talvez tenham sido tão atentos quanto Merleau-Ponty a tematizar as relações da filosofia com seu exterior. Todo o campo de práticas e reflexões que está para além dos limites mais estreitos da discursividade filosófica constitui a verdadeira fonte de interrogação filosófica, na medida em que o estranhamento que captura o pensamento, exigindo uma formulação, uma problematização, e tentativas de resposta, esse estranhamento é inseparável da nossa ação no mundo. É na tentativa de elaborar alguma inteligibilidade para aquilo que nos constitui que encontramos uma espécie de impulso à reflexão que pode levar à filosofia. Contudo, tais autores não estão defendendo que há um caminho fixo que o pensamento percorre, partindo, por exemplo, do chão empírico de nossa vida concreta em direção a um suposto reino imutável das ideias, ou de uma conceitualidade abstrata. Para alguém como Merleau-Ponty, trata-se justamente do oposto: filosófica é aquela interrogação que nos remete a uma espécie de arqueologia de nossa condição mundana, à nossa corporeidade, à trama relacional que tecemos com os entes do mundo. Só que esse esforço de reflexão não é realizado através do abandono da articulação conceitual, como se necessitássemos adentrar numa contemplação silenciosa do inefável. E podemos afirmar que este é um ponto decisivo: trata-se de mostrar que é dentro desse movimento de confronto com os próprios limites que a filosofia se efetiva, pois o

[6] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, pp. 105-109.

regime conceitual que a discursividade filosófica nos fornece deve continuamente ser remetido aos objetos que lhes são estranhos. Tudo se passa como se o estranhamento inerente à reflexão filosófica se desdobrasse na estranheza de objetos aos quais ela tradicionalmente não se dedicava.

Tal chave de leitura é mais comumente utilizada para mostrar como a filosofia contemporânea não foi indiferente às condições históricas e culturais dentro das quais ela se desenvolveu. Entretanto, talvez a possamos expandir, de modo a pensar esse interesse da filosofia pelo não filosófico como algo que pode ser reencontrado ao longo de toda a história do pensamento, com características e formas de realização as mais diversas. Afinal, se o que chamamos de filosofia se dissemina por diferentes áreas, como a ética, a ontologia, a epistemologia, a estética, entre outras, é possível desde muito cedo reconhecer na filosofia formas de pensar que se confrontam com objetos cuja apreensão requer o entrecruzamento de perspectivas.

Contudo, é muito importante desfazer um possível mal entendido. Isso porque pode parecer, a partir das considerações gerais que fizemos até aqui, que a filosofia é uma maneira de pensar que poderia surgir por mero voluntarismo, por assim dizer, como se, de repente, um indivíduo decidisse, sem mais nem menos, pôr-se a refletir sobre algo qualquer. Ora, que a filosofia busque continuamente interrogar-se sobre objetos que não lhes sejam próprios, daí não se segue que qualquer interrogação seja filosófica, muito menos que qualquer teoria, tese ou tentativa de

resposta o seja.[7] Se os objetos que lhe despertam a interrogação são aqueles estranhos, há algo que lhe é próprio, na dispersão das diversas maneiras em que ela pode se expressar: *a articulação conceitual. O pensamento filosófico é conceitual, e sua conceitualidade está enraizada em sua história.* É algo que Lyotard buscou, a seu modo, deixar claro ao afirmar que:

> O filósofo não é alguém que desperta e diz: "Eles se esqueceram de pensar em Deus, ou na história, ou no espaço, ou no ser; preciso cuidar disso!". Uma situação dessas significaria que o filósofo é o inventor de seus problemas e que, se isso fosse verdade, ninguém se encontraria nem veria substância naquilo que ele pode dizer. Ora, mesmo que a derivação entre o discurso filosófico e o que acontece no mundo faz séculos não seja imediatamente clara, sabemos todos que a ironia socrática, o diálogo platônico, a meditação cartesiana, a crítica kantiana, a dialética hegeliana, o movimento marxista não cessaram de determinar nossa sorte e estão aí, dobrados uns sobre os outros, em camadas densas, no solo de nossa cultura presente; sabemos que *cada uma dessas modalidades da fala filosófica foi um momento no qual o Ocidente buscava se dizer e se entender em seu discurso*; sabemos que essa fala sobre si, essa distância de si não é supérflua, superavitária, segunda, com relação à civilização ocidental, mas que ela é, ao contrário, seu núcleo, a diferença; e, por fim, sabemos que as filosofias passadas não estão abolidas, visto que continuamos a escutá-las e a dar-lhes resposta.[8]

Notemos, portanto, que àquela inflexão de um desejo que se dobra sobre si mesmo, que reflete sobre seu próprio movimento, e que busca amar a sabedoria ao demorar-se junto à ausência que lhe é constitutiva,

[7] É claro que não há uma instância decisória reconhecida para atestar o que ou quem pertence à filosofia, e nem faria sentido algo assim. A inserção na filosofia se dá através do trabalho do pensamento, da mediação conceitual, que articula suas interrogações e ensaia suas reflexões a partir de outros textos.

[8] LYOTARD, Jean-François. *Op. cit.*, p. 40 [grifos nossos].

liga-se um outro aspecto, qual seja, o de que esse desejo não é mera expressão de uma vontade individual. Se o desejo se inflete, se ele se reflete e se deseja, segundo Lyotard, não se trata de um circuito encerrado no indivíduo, encapsulado nas experiências de uma determinada existência em particular. Ao contrário, tais inflexão e reflexão nos atravessam singularmente, e, retomando camadas da história do pensamento, colocam-se no presente, atualizando em nossos dilemas a efetividade de ideias que moldaram a maneira como vivemos, nosso modo de organizar a vida coletiva. Assim, se a filosofia é uma forma discursiva circunscrita, ela transborda recorrentemente os limites dessa circunscrição, porque ela é coextensível à vida que não retrocede diante do desejo de pensar. Como dizia Merleau-Ponty: "A filosofia está em toda parte, mesmo nos 'fatos' – e não possui em parte algum um campo em que esteja preservada do contágio da vida."[9].

[9] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Op. cit.*, p. 141.

1

FILOSOFIA INDIANA: TRADIÇÃO E MODERNIDADE

Danillo César[1]

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: ESTATUTO DA FILOSOFIA INDIANA

A produção de pensamento oriental, no que se refere à recepção pelo público ocidental, geralmente é tomada com relativa desconfiança e/ou indiferença por esses leitores, conquanto as categorias ou normas de classificação que se dispõem, frequentemente, não conseguem abarcar o escopo de tal elaboração. No caso da filosofia indiana, esta sofreu – e ainda sofre, mesmo que de modo sutil –, de ataques acerca de sua legitimidade intelectual, desconsiderando, com isso, a profundeza de sua "atividade teorética e prática"; laboração que constitui o ponto de unidade entre todas as aparentes diversidades que caracterizam "o complexo crescimento da cultura por sobre uma vasta área habitada por diferentes pessoas" (DASGUPTA, 2009, p. vii). Perguntar pela legitimidade da filosofia indiana, ou mesmo questionar se existe filosofia indiana é, segundo Jitendra Mohanty[2], colocar-se num debate acerca da própria racionalidade, de tal modo que a maioria dos manuais de filosofia ou livros de história da filosofia (mormente oriundos do século XIX), que defendem a impossibilidade de encontrar filosofia no âmbito da Índia, ancoram-se numa certa teoria da racionalidade, que

[1] Doutorando em Metafísica pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília. Mestre em Metafísica e Graduado em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: danillocesar599@gmail.com.

[2] *Cf.* Jitendra Mohant, *Reason and Tradition in Indian Thought* (1992).

consiste em que numa determinada cultura, geografia e tempo histórico, uma civilização (Grécia) atingira um grau intelectual mais acentuado que as demais, ao passo que as outras, que não atingiram tal nível de pureza teorética, não poderiam ter produzido um tipo de pensamento qualificado como filosófico. Essa posição é explicitamente apresentada por Frank Thily, na introdução de seu *History of Philosophy*:

> Uma história universal da filosofia incluiria a filosofia de todas as pessoas. Entretanto, nem todas as pessoas têm produzido sistemas de pensamento, e a especulação de apenas uns poucos pode ser classificada como tendo uma história. Muitos não se erguem além do estágio mitológico. Mesmo as teorias dos Orientais, os Hindus, Egípcios, Chineses, consistem, principalmente, de doutrinas éticas ou mitológicas, e não são sistemas de pensamento: eles são constituídos através de poesia e fé. Devemos, portanto, limitar-nos ao estudo das regiões Ocidentais, e começar com a filosofia dos antigos Gregos, nos quais a nossa própria cultura, em parte, repousa (THILLY, 1924, p. 03).

A posição de Frank Thily endossa justamente a tese da *evolução* do pensamento, onde a "derrota do mito pela razão foi considerada uma parte central do 'milagre grego'" (FOLWER, 2011, p. 47). Posição formalizada por Wilhelm Nestle em seu livro *Vom Mythos zum Logos*[3] (*Do Mito ao Logos*), que endossa toda uma cultura hermenêutica acerca da elaboração intelectual do oriente. O contra-argumento natural seria a acusação de que tal teoria apoiar-se-ia no que poderia ser denominado eurocentrismo, isto é, a consideração de que as metodologias europeias de classificação do conhecimento seriam universais a todo e qualquer

[3] Para uma crítica mais aprofundada da tese de Nestle, *cf*. Richard Buxton (org.), *From Myth to Reason?*, Studies in the Development of Greek Thought.

pensamento, de tal forma que as civilizações que não se aplicassem a tal catalogação seriam automaticamente rejeitadas, ou ao menos seriam consideradas subalternas. Todavia o conceito *eurocentrismo,* por vezes, oculta a verdadeira natureza dessa postura de exclusão, conquanto que, mesmo no âmbito da própria Europa, é impossível encontrar uma homogeneidade da representação da racionalidade, o que, por conseguinte, inviabilizaria a composição objetiva de um "método" eurocêntrico de rotulação do pensamento. Não obstante, de fato, muitas *histórias da filosofia* restringem o conceito de filosofia à circunscrição europeia; falta entender, porém, qual a natureza desse tipo de limitação.

Dessa feita, o que realmente pode ser assegurado é que a questão é ainda mais grave, posto que tal restrição revela, na sua essência, uma atitude antifilosófica. Se a filosofia, ao menos numa certa perspectiva, supõe a realidade universal de suas pretensões, ou seja, toma a própria racionalidade como universal, então uma retenção do pensamento filosófico ao âmbito europeu "impõe uma limitação que destrói o próprio sentido de racionalidade" (MOHANTY, 1993, p. 07). Diante de semelhante cenário, pensadores indianos contemporâneos sugerem um ponto de vista alternativo a essa "barreira" ocidental, que consiste no que, então, se a racionalidade é, de fato, universal, não limitada por "regiões geográficas, épocas históricas, ou relatividades culturais, então a filosofia como a mais pura forma de inquérito racional deve ser, em sua própria concepção, capaz de ser uma busca universal da humanidade" (MOHANTY, 1993, p. 08). No caso da Índia, isso inclui "todos os esforços dos pensadores indianos para desvendar o mistério da existência, especialmente da existência humana... sejam [esses]

esforços puramente racionais ou testimoniais [exegese dos textos sagrados]" (DE SMET, 2018, p. 01). Nesse sentido, ser permissível, no âmbito mais amplo de consideração da racionalidade, uma variedade de diferenças internas, que possibilitem a coexistência de formas de inquérito racional que englobem tanto os *darśanas* indianos, por um lado, quanto a *philosofia* grega, por outro.

O complemento da posição "desenvolvimentista" da racionalidade, onde o estágio mítico precede e é superado pelo racional, é a declaração de que o pensamento indiano carece de uma natureza puramente teorética. Essa atitude encontra ecos num texto de Edmund Husserl, *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, onde se diz que:

> Possuímos, hoje em dia, uma profusão de trabalhos sobre a Filosofia Indiana, a Filosofia Chinesa, etc., nos quais estas são postas no mesmo plano que a Filosofia Grega e são tomadas como simples enformações históricas diversas no interior de uma mesma ideia de cultura. Naturalmente que não falta aqui algo comum. No entanto, não devemos permitir que o geral simplesmente morfológico encubra as profundezas intencionais e nos torne cegos para as mais essenciais diferenças de princípio.
>
> Antes do mais, a própria atitude de ambos os "filósofos", a direcção universal do seu interesse, é já fundamentalmente diferente. Podemos verificar, num lado e noutro, um interesse abrangendo o mundo, um interesse que conduz de ambos os lados – por conseguinte, também nas "filosofias" indiana, chinesa e semelhantes – a conhecimentos universais do mundo, operando, por todo lado, como um interesse vocacional de vida e conduzindo, através de motivações compreensíveis, a comunidades de vocação em que, de geração em geração, os resultados gerais se propagam e, correspondentemente, se aperfeiçoam. Só com os Gregos temos, porém, um interesse de vida universal ("cosmológico") na forma de tipo essencialmente novo de uma atitude puramente "teórica", e isto enquanto

> forma comunitária em que este interesse tem eficácia a partir de fundamentos internos: a correspondente comunidade de tipo novo dos filósofos, dos cientistas (os matemáticos, os astrônomos, etc.) Eles são os homens que, não isoladamente, mas antes uns com os outros e uns para os outros, portanto, em trabalho comunitário ligado interpessoalmente, almejam e alcançam a teoria e nada de diferente da teoria, cujo crescimento e permanente aperfeiçoamento, com o alargamento do círculo de colaboradores e a sucessão das gerações de investigadores, são finalmente assumidos pela vontade com o sentido de uma tarefa infinita a todos comum. A atitude teórica tem nos Gregos a sua origem histórica (HUSSERL, 2016, pp. 24-25).

Husserl continua dissertando sobre o pensamento indiano que segundo ele é, essencialmente prático e, por conseguinte, destituído de teorias puras.

> Para a compreensão mais aprofundada da Ciência Greco-europeia (falando universalmente: a Filosofia) na sua diferença de princípio a respeito das "filosofias" orientais, que se supõe serem equivalentes, é agora necessário considerar mais de perto a atitude prático-universal, tal como ela criou estas filosofias antes, da ciência europeia, e esclarecê-la enquanto atitude mítico-religiosa. É um facto bem conhecido, mas também uma visível necessidade de essência, que, a cada humanidade vivendo naturalmente – antes da irrupção e da efectuação da Filosofia Grega e, deste modo, antes de uma consideração científica do mundo –, correspondem motivos mítico-religiosos e uma práxis mítico-religiosa. A atitude mítico-religiosa consiste, agora, em que o mundo, enquanto totalidade, se torna temático e, decerto, temático de um modo prático; o mundo – tal quer naturalmente dizer, aqui, o mundo que é concreta e tradicionalmente válido para a correspondente humanidade (digamos, a nação), por conseguinte, o mundo miticamente apercebido (HUSSERL, 2016, pp. 29-30).

A atitude de Husserl é o resultado de conhecimento inadequado da filosofia indiana, combinado "com uma muito apressada interpretação 'teorética' do conceito de *teoria*... e a visão romântica muito comum do modo oriental de pensamento"(MOHANTY, 1993, p. 258). Um julgamento dessa natureza revela três clichês atribuídos ao pensamento indiano, difundidos amplamente; primeiro que ele é essencialmente prático, em vez de teórico; místico e não racional, e focado em salvação e não em conhecimento. De acordo com Richard de Smet, a filosofia indiana é prática não porque lida com problemas da existência prática, mas porque "seu mais importante desenvolvimento apresenta o caminho (*mārga*) através do correto conhecimento (*jñāna*) até a salvação (*mokṣa*)" (2018, p. 01). Então, a salvação é prática pois, embora "não seja uma coisa a ser feita (*práxis*), é algo a ser realizado e é o objetivo supremo do homem (*parama-puruṣā-'rtha*)" (DE SMET, 2018, p. 01). Nesse sentido, ela é mística enquanto salvação (*mokṣa*), não podendo ser atingida independente da realização de seus ensinamentos na forma de "uma percepção transcendental (*sākṣātkāra*) ou experiência (*anubhava*)" (DE SMET, 2018, p. 01), todavia os ensinamentos são conceituais e tendem a ser o mais racionais possíveis. A salvação, aqui, deve ser compreendia como idêntica ao conhecimento perfeito da *absoluta* verdade, nesse sentido *mokṣa* requer disposições morais, todavia mira além da moralidade, posto que não consiste em ser liberado da imperfeição moral, mas da imperfeição ontológica.

Foi-se afirmado, então, uma noção mais abrangente de racionalidade que abarcasse diferenciações internas, o que por sua vez não inviabilizaria a coexistência dos *darśanas* indianos e da *philosofia*

grega. A *philosofia* grega é amor à sabedoria, "um *eros* que por sua própria natureza gera inquérito incessante e procura pela sabedoria" (MOHANTY, 1993, p. 08). Os *darśanas* indianos, por sua vez, operam uma inversão desse movimento, conquanto sejam uma "elaboração sistemática da verdade, ou um aspecto dela, que já fora alcançada" (MOHANTY, 1993, p. 08); dessa feita, não se trata de busca pela verdade, antes "exposição dela, reivindicação intelectual, fixação conceitual e clarificação do que fora recebido" (MOHANTY, 1993, p. 08). A palavra *darśana* advém da raiz verbal *drś* (ver), no que o seu sentido seria 'o que foi visto', 'o que foi enxergado'; os *darśanas* são, portanto, percepções da verdade, que legada pela tradição, constituem o ponto de partida para as especulações mais variegadas, inclusive no que se refere à harmonização das formulações autoritativas dos textos sagrados e o testemunho sensório. Seria um equívoco pensar, porém, que o pensamento crítico racional é ausente na produção intelectual indiana, posto que o pensamento crítico busca "por evidências empíricas e racionais, justificando reivindicações cognitivas, e elaborando princípios de tais justificações" (MOHANTY, 1993, p. 08) e, nesse sentido, a Índia possuí "racionalizações metódicas de níveis sem precedentes de sofisticação e tecnicidade" (BILIMORIA, 2017, p. 02). Para compreender como esse empreendimento é possível, torna-se necessário apreender a relação entre tradição e modernidade, que longe de constituírem-se como elementos antagônicos, trabalham conjuntamente para construir a legitimidade do fazer filosófico no âmbito da Índia Clássica.

1. TRADIÇÃO E MODERNIDADE

Os *darsánas* podem ser compreendidos como os "sistemas" de filosofia da Índia, o que não indica que eles esgotem toda a produção intelectual – longe disso –, mas constituem, ao menos, um certo paradigma de avaliação das diversas ferramentas metodológicas que os indianos lançam mão. Nesse sentido, os *darśanas* "incluem métodos como argumento, análise, experiência, intuição" (OINAM, 2018, p. 02) que "tomam autoconscientemente o núcleo da tradição, e percebem-se como continuadores da discussão dos temas, questões, problemas formulados"; note, nesse sentido, que a adesão à determinada tradição se caracteriza pelo ingresso autoconsciente, não um consentimento ingênuo, irrefletido, antes, os *darsánas* constroem uma visão de participação na tradição altamente reflexiva, ou seja, busca-se saber, justificando as regras "estabelecidas do jogo". A produção intelectual dos *darśanas,* então, busca a atuação na tradição, sobretudo a partir de uma metodologia escolástica, isto é, a discussão não versa, inicialmente, sobre o objeto, mas antes busca uma fonte autoritativa como ponto de partida para um determinado inquérito. Isso não quer dizer que a investigação delimita-se ao que já foi dito, pensado, interpretado e legado, mas antes, a tradição planeia um solo relativamente seguro para todo e qualquer pensamento crítico que possa advir de tal diligência; por outro lado, embora os *darśanas* sejam "sistemas", isso não indica que são absolutamente auto-justificáveis, ou hermeticamente fechados, conquanto historicamente se constata a grande influência de elementos extra-sistêmicos que incidiram sobre o desenvolvimento dos *darśanas* .

Nesse sentido, para compreender a relação entre tradição e modernidade, faz-se necessário uma pequena distinção entre tradição e ortodoxia, o que, em grande medida, auxilia o entendimento das relações que o filósofo indiano possui com seu patrimônio intelectual. Segundo Jitendra Mohanty, a "Ortodoxia consiste na fossilização da tradição numa estrutura sem vida, imutável", de modo que a tradição, por sua vez, caracteriza-se por "um vivo processo de criação de preservação de significações" (1993, p. 11). Então, Ortodoxia, essa sim, é refratária ao pensamento crítico racional, posto que, em grande medida, a sua preocupação refere-se à preservação de uma organização que não fornece os meios necessários para a constituição de sentido daqueles que vivem sob seu amparo. Uma tradição viva, enquanto um organismo, busca o seu desenvolvimento, seu crescimento e, isso, ao menos no contexto indiano, é fornecido pela produção filosófica, conquanto esta proporciona os elementos de locomoção desse organismo. Para o filósofo indiano, a tradição é de suma importância, pois entende-se que o "pensamento crítico racional toma lugar, não no vácuo, mas numa tradição" (MOHANTY, 1993, p. 11).

Desvinculando-a da noção de Ortodoxia, a Tradição pode ser melhor avaliada em relação à modernidade, num diálogo que ajuda à compreensão da legitimidade da filosofia em solo indiano. Dois pontos colocam-se como iniciatórios dessa relação, em primeiro lugar, a concepção de que a filosofia indiana possui uma profunda unidade e harmonia (*samānvaya*) já é, de antemão, uma visão muito pouco acurada das diferenciações que qualificam as diversas escolas de pensamento e, contribui, para considerações estereotipadas que suas produções

intelectuais nada tem de original, posto que ruminam sempre os mesmos conceitos, *karma*, *dharma*, *brahman*, etc. O que ocorre, factualmente, é que as "diversas escolas (*sampradāya*) e os *darśanas* são frequentemente profundamente distintos" (DE SMET, 2018, p. 02). Inclusive, as arengas teológicas e filosóficas eram uma das atividades mais correntes da intelectualidade indiana, onde os professores percorriam o país a fim de oferecer-se ao debate de temas que concerniam à tradição e que eram interpretados distintamente por outros sistemas, o que, por sua vez, colocam-se como indicativos da presença de uma tradição intelectual rica, "que pode ser descrita como uma demanda cognitiva por um padrão de racionalidade, aplicável aos esforços filosóficos e religiosos, assim como na construção de teorias científicas" (BASLEY, 2015, p. 08).

Esses debates se dão, por um lado, entre sistemas que aceitam a autoridade dos textos sagrados, conquanto dentro de uma determinada escola haver discussões tão variegadas, que fica nítido como diversos sistemas se distanciaram de seu projeto inicial, como no caso do *darśana Nyana* e seu desenvolvimento posterior. Como também, por outro, discussões que desafiam a "própria ideia de 'revelação' (*śruti*) como fonte de conhecimento" (BASLEY, 2015, p. 08). Essa posição é suportada através de "prolongadas reflexões críticas que deram origem a poderosos pensamentos lógicos e epistemológicos, observações minuciosas e profunda contemplação" (BASLEY, 2015, p. 08). Acrescenta-se, igualmente, a atitude dos materialistas, ateístas, céticos e agnósticos que debatiam com os filósofos pertencentes às tradições upaniṣádicas, budistas e jainistas. Todas essas controvérsias "ajudaram

a desenvolver a epistemologia, a lógica, a filosofia da linguagem a um elevado nível" (BASLEY, 2015, p. 08). Dentro dessa perspectiva deve-se eliminar uma noção simplista de harmonização das disciplinas, como se as diferentes doutrinas fossem tão somente tonalidades diferentes de uma mesma intuição geral. O que ocorre, todavia, são que as influências mútuas se instalam no bojo das discussões concernentes às diversas matérias, o que ratifica a concepção dialógica desses sistemas, tanto em seu interior, quanto em seu exterior. De fato, isso é ainda mais evidente num país de dimensões continentais, como é o caso da Índia, onde nem mesmo o idioma fornece a associação imediata, conquanto que a linguagem filosófica bramânica coexiste com diversas outras, inclusive sistemas gramaticais e dialetais que possuem configurações tão díspares quanto o próprio vocabulário, o que se leva a perguntar: "no que consiste a filosofia indiana – o que quer que indianos fazem, ou o que é feito em Sânscrito, ou apenas aqueles trabalhos que são constituídos, ou concernentes à filosofia indiana clássica?" (OINAM, 2018, p. 02).

O segundo ponto recai sobre a eliminação da ideia de modernidade como "rejeição total da tradição" (MOHANTY, 1993, p. 11), uma espécie de fascínio do novo pelo novo. De acordo com Mohanty, há duas formas mais promissoras de compreender modernidade, a primeira delas é que a modernidade "consiste num endereçar-se ao que é contemporâneo" (1993, p. 12). Trata-se, portanto, menos de uma atração cega pelo novo e, antes, uma estimulação pelas discussões que estão ocorrendo no debate corrente, nesse sentido remontando a própria natureza dialógica da filosofia, posto que mesmo num monólogo há "uma apropriação e

internalização de uma situação dialogal" (MOHANTY, 1993, p. 12). Nesse sentido, um interlocutor é sempre contemporâneo, logo ser possível que a tradição, ela mesma, seja contemporânea ao filósofo, na medida em que ela o conclama ao debate de suas próprias formulações. O pensador indiano, dessa maneira, possui a tradição como seu maior parceiro dialogal, conquanto ela oferece o "mais importante desafio para ele, o desafio de entender, interpretar e comunicar-se com ela" (MOHANTY, 1993, p. 12). Numa tradição viva, há o confronto de compreendê-la, ao mesmo tempo que a oportunidade de se conhecer através dos elementos da própria tradição, de tal modo que o filósofo indiano realiza uma investigação de sua própria psicologia através da apreciação da tradição que está interpretando e, essa, possivelmente, é a situação dialogal mais filosófica que se pode obter numa relação entre tradição e modernidade, onde a contemporaneidade articula-se como uma ponte entre o mundo de significados da tradição e o pensamento crítico racional da modernidade. Essa articulação fornece as circunstâncias para compreender a tradição que "permeia o mundo da vida no qual o filósofo encontra a si mesmo" (MOHANTY, 1993, p. 12). Essa concepção qualifica a filosofia indiana como modo de vida, todavia essa concepção requer cautela, pois há o risco de reduzir o pensamento filosófico a uma ritualística, onde confirmaria os juízos de Edmund Husserl de que o oriente não saíra do estágio mítico-poético, já que não produzira pensamento puramente teorético. Inclusive, a formulação de Heinrich Zimmer, de que o discípulo indiano (simbolizando a própria filosofia) "não procura uma atitude crítica e sim um crescimento gradual dentro do molde da disciplina", leva a uma série de equívocos quanto à relação

entre filosofia indiana e pensamento crítico, alegando uma "aceitação cega e consequente compreensão intuitiva da verdade" (2015, p. 51). O primeiro ponto desconsidera a evolução das próprias escolas e participação dos indivíduos. O pensador individual indiano não possui um papel de protagonista, ele não se sobrepõe ao *darśana* ou a escola em que está vinculado, mas há sim um pensamento crítico do indivíduo que a própria disciplina, doravante, absorve de modo que esse crescimento dentro do sistema é, de antemão, um crescimento da própria disciplina na medida em que ela é interpretada por uma leva de novos integrantes, o que fica claro em reformações da própria estrutura bramânica que, assimilando reformas advindas do Budismo, por exemplo, incrementou e diferenciou as suas teorias acerca da essencialidade da realidade. Outro ponto é justamente a visão romântica de que a filosofia indiana é essencialmente intuitiva; aí existe um equívoco na ordem dos fatores, sim, por um lado, o início da investigação se dá pela intuição (não é assim que toda filosofia começa? O espanto não é uma espécie de intuição de que ali há um algo a mais?), porém isso não quer dizer que não haja todo um trabalho sistemático-racional de compreensão dessa intuição. Pode-se dizer, ao menos no âmbito dos *darśanas,* que as teorias filosóficas são tentativas de compreender intuições que a tradição forneceu através de formulações autoritativas e que, por conseguinte, condicionam o modo de vida que o pensador concebe como continuação dessa tradição.

A contemporaneidade, nesse sentido, do diálogo entre tradição e modernidade constitui o primeiro ponto de legitimação da filosofia indiana.

Uma outra característica da modernidade é justamente a ideia de criticismo: "o espírito moderno é o espírito crítico" (MOHANTY, 1993, p. 13). De fato, é comum a associação entre pensamento crítico e modernidade, ao mesmo tempo que a ligação intrínseca entre tradição e conformidade, e essa narrativa é endossada pelo discurso de alguns tradicionalistas que consideram que o pensamento crítico racional deve estar direcionado somente em direção extra-sistêmica, ou seja, não se deve criticar os parâmetros do sistema em que se está, mas tão apenas o que está fora dele. Já foi defendido, nos parágrafos anteriores, que essa postura nada tem a ver com tradição, antes reflete a sua morte e posteriormente sua calcificação pela ortodoxia, que se preocupa, antes de mais nada, em preservar um corpo inerte. Todavia, a acusação de que a filosofia indiana é "tradicionalista" e, por conseguinte, não possui espírito crítico, está relacionada, assim acredita Mohanty, à falta de compreensão acerca das normas de criticismo, seja ela lógica, epistemológica ou axiológica. O que se pergunta é, então, "há normas universais de criticismo"? (MOHANTY, 1993, p. 13). Nesse sentido, uma investigação mais aprofundada da produção intelectual indiana tem que, necessariamente, considerar que a aplicação de "normas derivadas da lógica formal, ou normas epistemológicas derivadas, sejam do empirismo ou do racionalismo da tradição Ocidental" (MOHANTY, 1993, p. 13), constitui um engano que custa muito caro às pretensões de uma leitura acurada da riqueza filosófica da Índia. E é por essa razão que, por exemplo, deve-se considerar as normas de criticismo inerente à tradição, e isso fica muito claro quando se percebe, por exemplo, que no âmbito dessa tradição, "textos escriturais são mais fortes

[epistemologicamente falando] que considerações puramente lógicas ou evidências sensórias". Desse modo, a lógica não é compreendida de maneira autônoma, como se houvesse algum tipo de verdade dotada de validade formal ou analiticidade. Ora, se há claramente uma subordinação do lógico ao perceptivo, e do perceptivo aos textos escriturais, a estrutura de pensamento não poderia aceitar criticismo empírico, sensualístico ou lógico formal.

Nesse sentido, temos uma metodológica crítica e sistemática da leitura dos textos escriturais, todavia essa elaboração não é exaurida à hermenêutica dessas formulações sagradas, de modo que a crítica dos modos corretos de cognição utiliza os textos sagrados como ponto de partida para o entendimento da própria consciência e, posteriormente, da própria realidade. Dessa forma, a exegese das escrituras acaba sendo um ensejo para especulações acerca da consciência, epistemologia, filosofia da linguagem, pois, por exemplo, o *darśana Advaita Vedanta* considera, no que se refere à percepção, que todos os objetos, e, portanto, "todas as diferenças entre objetos, são senão construções verbais (*vācārambhanamātram*), devido a ignorância (*āvidya*) metafísica sem começo" (MOHANTY, 1993, p. 270). O que isso quer dizer com relação à tradição? Isso indica que a própria tradição, que estabelece que todas as coisas são *unas*, serviu como ensejo para a elaboração de uma teoria crítica acerca da multiplicidade de fenômenos e a sua redução à unidade de uma cognição correta, ou seja, como fazer na consciência a unicidade epistemológica do múltiplo da realidade. Dessa forma, uma norma crítica da lógica indiana não pode ser senão através de ferramentas "psicologizantes", posto que há a crença de que toda

evidência, e, portanto, o solo último de todo estabelecimento é a consciência. Dessa forma, para que o diálogo entre modernidade e tradição aconteça, é indispensável a eliminação do estereótipo de que o raciocínio, a lógica, a observação, o experimento do pensamento, sejam elementos estranhos ao pensamento tradicional, considerando-o este tão somente baseado em meros dogmas, crenças, ou mesmo assentimento cego que não pode ser questionado. (BASLEY, 2015, p. 07)

Há um questionamento que envolve as divisas da racionalidade indiana, conquanto se os textos sagrados (*śruti*) definem os limites da tradição, nesse sentido não seria a filosofia indiana tão somente uma interpretação dessa tradição? A teoria dos modos corretos de conhecimento (*pramāna*[4]) providencia normas críticas, de tal forma que se uma reivindicação é válida ou não, depende do julgamento desses critérios: "a demanda filosófica por 'evidência' permanece em importância capital tanto no discurso religioso quanto no científico, levando a deliberações sobre o que pode ser legitimamente conhecido como fontes de conhecimento" (BASLEY, 2015, p. 07). Então, a exegese de um texto sagrado, por um determinado *darśana,* estará ligada justamente aos critérios epistêmicos de cada escola; o que por conseguinte, dará lugar a um longo debate acerca de qual ou quais teorias *pramāna* serão mais acuradas no que se refere à apreensão correta de uma situação cognitiva. Dentro desse contexto, a tradição apenas ofereceu o ensejo a uma discussão sistemática e metódica acerca da validade intelectiva da consciência e, mais que isso, o que esses

[4] *Pramāna* pode ser traduzido como evidência

princípios da mente dizem sobre a própria realidade que está sob sua consideração. Portanto, "embora diferentes escolas da filosofia indiana se movam dentro do espaço aberto pelos textos *śrutis*, essas escolas realizam possibilidades interpretativas bem diferentes" (MOHANTY, 1993, p. 273) e, por conseguinte, vão além desses próprios documentos.

Então, a relação entre tradição e pensamento crítico pauta-se, em grande medida, no que os textos *śrutis* são favoráveis a novas interpretações, de modo que a tarefa do filósofo indiano consiste em analisá-los à luz de seus próprios problemas, pois é compreendido que a exegese é um "processo histórico pelo qual a eficácia de um texto eminente cresce" (MOHANTY, 1993, p. 275). As formulações escriturais são abertas à interpretação, portanto, possuem "uma plasticidade que permite novas compreensões, as palavras têm um depósito de significados, um poder de evocar e desafiar o pensamento" (MOHANTY, 1993, p. 275). O filósofo indiano, portanto, valendo de um processo escolástico de especulação filosófica, relaciona-se com a tradição, enquanto parceira dialogal, não de uma maneira de assentimento cego e insensato, mas autoconsciente de sua adesão, elaborando elementos de normas críticas a essa anuência e, por conseguinte, transcendendo à tradição. Mas o que significa essa transcendência? Trata-se de uma transcendência à ingenuidade de assentimento à tradição, dessa forma é compreendido como um sujeito pode transcender a tradição através de uma universalidade concreta, nem vazia tampouco formal, mas consciente de seus próprios condicionamentos, isto é, garante, ou ao menos tenta garantir, a legitimidade do pensamento filosófico no que se refere a não ser somente um imanente criticismo da cultura. A

filosofia indiana, a exemplo de sua lógica, obedece às regras do jogo da tradição, mas nunca de forma irrefletida e inocente. Então, é entendido que a própria tradição guarnece os materiais para essa universalidade concreta, num papel ambíguo de fornecer os elementos críticos de sua própria estrutura. Nesse horizonte, "o núcleo da filosofia indiana reside na assimilação e integração de diferentes pontos de vistas, e mesmo aceitando as diferenças onde assimilações não são possíveis" (OINAM, 2018, p. 12).

É justamente nessa universalidade concreta que tradição e modernidade se encontram, a fim de constituir a ponte de como uma civilização tal a indiana, dotada de diversas normas tidas como "tradicionalistas", possui um espírito crítico racional deveras elevado, o que por conseguinte, na verdade, constitui a própria força da tradição. A universalidade concreta caracteriza-se, primeiro, pela relação entre pensamento teorético e objetivos práticos da vida. O estereótipo do indiano vinculado unicamente à realização espiritual – onde há uma superestima do "espiritualismo e transcendentalismo, então relegando às margens qualquer filosofia que privilegie o corpo" (OINAM, 2018, p. 05) – uma visão romântica da qual Husserl compartilha, desconsidera que o pensamento filosófico da Índia não pretende, ao menos não exclusivamente, "provocar um suposto estado ideal de existência, mas antes demonstrar a possibilidade [de tal estado], por mínimo que seja, para abrir espaço para essa realização" (MOHANTY, 1993, p. 280). A filosofia, portanto, idealiza a vida conceitualmente justamente para abrir espaço para a concretização de algumas de suas conclusões teóricas, de modo que a vida prática vale-se das investigações

filosóficas, mas estas, por sua vez, não estão dependentes da vida prática, como acreditava Frank Tilly, por exemplo. Nesse sentido, a mudança da consciência através da meditação, ou yoga, é distinta dos tratados filosóficos que versam sobre essa possibilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A representação da filosofia indiana passa, necessariamente, pela análise da sua relação entre tradição e modernidade. O papel do pensador, os seus objetivos e sua relação com a verdade se dão de maneira distinta a do filósofo ocidental. Nesse sentido, a força da elaboração intelectual da Índia está em suas particularidades, de modo que torna dispensável qualquer exegese de sua produção através de comparativos tais como o "Aristóteles da Índia", o "Kant indiano", ou qualquer outro tipo de qualificativo dessa espécie, que evidencia e reforça uma pretensa posição subalterna da intelectualidade indiana, que só teria validade na medida em que espelhasse o pensamento dominante. Essa foi uma atitude endossada por S. Radhakrishnan[5], onde a Índia atuava tão somente enquanto vitrine do pensamento ocidental, posto que os seus conteúdos só eram enfatizados na medida em que se encaixavam na formatação europeia de apreciação filosófica. Na verdade, o que deve ser enfatizado, e aprendido, é a capacidade do ingresso autoconsciente do indivíduo a uma tradição, e isso requer um alto grau de reflexividade. É compreendido que não se pode estabelecer

[5] Para uma crítica mais aprofundada da questão comparativa leste-oeste, *cf*. Purushottama Bilimoria. S. Radhakrishnan, 'Saving the Appearances' in East-West Academy.

qualquer tipo de pensamento crítico sem recorrer a uma base fixa, de onde, paradoxalmente, emerge as metodologias críticas de sua própria existência. A eliminação dessa ingenuidade – de pensar que se pode fazer uma filosofia através do vácuo, fundamentando a crítica nela mesma –, é justamente o que se pretende no âmbito da filosofia indiana. Esse caminho pode ser exemplificado na proto-teoria epistemológica presente nas *Upaniṣads*, que estabelece um processo tripartido do conhecimento: audição (*sravana*), intelecção (*manana*) e contemplação (*nididhyasana*). Num primeiro momento, então, ocorre a fase de recepção do conhecimento (ouvir); depois, a fase do questionar/duvidar/analisar (intelecção) do que foi recebido – "um processo legitimador até que a convicção intelectual apareça – e por fim, um habitar na contemplação até que a consciência esteja imersa" (BASLEY, 2015, pp. 06-07).

Esse processo de composição do conhecimento é análogo à maneira de proceder da tradição. Nesse sentido, é indispensável a superação de parâmetros absolutamente monoculturais, para que assim se possa enfatizar aquele espaço intelectual onde atuam preocupações aplicadas, de modo a considerar a força das ferramentas metodológicas do pensamento, no âmbito da Índia Clássica, que são tão vastas e profundas.

> A história do pensamento indiano revela-se, perante nós, como uma batalha de ideias é empreendida, e porquê eventualmente uma abordagem holística parece ser essencial. Já há muitos séculos, com o advento das escolas de filosofia dentro das tradições *upaniṣadicas*, budistas e jainistas, não apenas depara-se com visões alternativas de tempo e espaço, de origem e

> destruição, de causalidade e locomoção, ou mesmo sobre elementos ou átomos como uma parte da investigação concernente ao mundo externo; há também uma intensa exploração da consciência, da subjetividade. As assunções ontológicas que guiaram esses inquéritos variam de sistema a sistema. Esquemas metafísicos podem ser pluralísticos, dualísticos, monísticos ou não-dualísticos. Entretanto, é de importância crucial notar o porquê do pensamento indiano corrente não aceitar a explicação naturalística da 'consciência'. Apartado disso, a presença de defensores do ateísmo, materialismo, agnosticismo e ceticismo também levam a muitos debates estimulantes nos círculos filosóficos indianos, e pode ser visto que preocupações concernentes a éticas e soteriologias não podem ser encobertas apesar de toda oposição (BASLEY, 2015, p. 14).

Dessa feita, em séculos anteriores de modo explícito e, atualmente, de maneira implícita, a "prática de projetar a mente indiana como não-científica, a-histórica e não-racional, foi devida, largamente, a visível hegemonia existente no modo como conhecimento costumava [e costuma] ser disseminado." (BASLEY, 2015, p. 13). Essas *políticas* de conhecimento engessam-se através de normas universais de criticismo, sejam de natureza lógica, epistemológica ou, então, axiológica. O mais interessante, então, é destacar os "vários estudos acadêmicos [que] focam na rede de conceitos, tais como o papel da ciência [e filosofia] em relação à modernidade e espiritualidade indiana" (BASLEY, 2015, p. 13). É nessa esteira que o estudo da filosofia indiana se tem desenvolvido, despregando-se do tal "orientalismo", em suma um "ocidental em forma e indiano no conteúdo" (BILIMORIA, 2013, p. 01), que prega essa produção de pensamento através de um viés de exotismo, e valorizando os métodos particulares do pensamento indiano à elaboração sistemática da verdade.

REFERÊNCIAS

BALSLEV, Anindita. “Science-Religion Samvada” and the Indian Cultural Heritage 2015. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/zygo.12229> Acesso em: 23 de Outubro de 2019.

BILIMORIA, Purushottama (org). History of Indian Philosophy. Editora: Routledge. 2017

BILIMORIA, Purushottama. S. Radhakrishnan: ‘Saving the Appearances’ in East-West Academy. 2013. Disponível em: < https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11841-018-0691-4> Acesso em: 23 de Outubro de 2019.

BUXTON, Richard (org.). From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought. Oxford University Press. 1999.

CÉSAR, D. ÄTMAN E BRAHMAN: FUNDAMENTOS DA REALIDADE. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 9, n. 18, p. 331–347, 2020. DOI: https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29871. Acesso em: 23 out. 2019.

DASGUPTA, Surendranath. History of Indian Philosophy (Vol. 1). Editora: Motial Banarsidass. New Dehli. 2009.

DE SMET, Richard. Guidelines in Indian Philosophy. Edited by Ivo Coelho. Fist Draft. 2018.

DEUSSEN, Paul. The Philosophy of the Upanishads. Translation in English: A.S. Geden. Editora: Cosimo Classics. New York. 2009.

FOWLER, Robert. Mythos and Logos. 2011. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41722132?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 23 de Outubro de 2019.

HIRIYANNA, M. Outlines of Indian Philosophy. Editora: Motilal Banarsidass. 2009.

HUSSERL, Edmund. A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia. Tradução: Pedro M. S. Alves. Centro de Filosofia/ Universitas Olisiponensis. Lisboa. 2016. Disponível em: < http://www.lusosofia.net/textos/husserl_edmund_crise_da_humanidade_europeia_filosofia.pdf> Acesso em: 23 de Outubro de 2019.

MOHANTY, Jitendra Nath. Reason and Tradition in Indian Thought. Editora: Clarendon Press. 1993.

OINAM, Baghat. ‘Philosophy in India’ or ‘Indian Philosophy’: Some Post-Colonial Questions. 2018. Disponível em: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs11841-018-0679-0.pdf> Acesso em: 23 de Outubro de 2019.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. Indian Philosphy (Vol.1). Editora: George Allen & Unwin LTD. Londres. 1923 .

THILLY, Frank. A History of Philosophy. Editora: Henry Holt and Company. New York. 1924.

ZIMMER, Heinrich. Filosofias da Índia - 6ª ed. Tradução: Nilton Almeida Silva e Cláuda Giovani Bozza. Editora: Palas Athena. São Paulo. 2015.

2

O MONISMO ESPINOSANO COMO ALTERNATIVA AO DUALISMO CARTESIANO: A QUESTÃO DA RELAÇÃO ENTRE CORPO E MENTE

Antonio Carlos de Oliveira Aguiar Neto [1]

1. DUALISMO SUBSTANCIAL: RELAÇÃO ENTRE MENTE E CORPO EM DESCARTES

Para abordar a distinção entre a filosofia de Descartes e Espinosa em relação ao estatuto ontológico da alma/mente e do corpo, é necessário primeiramente percorrer pelo modelo cartesiano, para depois apresentar o modelo espinosano. Na filosofia de Descartes a alma constitui uma substância pensante, "uma substância cuja essência ou natureza inteira não é senão pensar" (DESCARTES, 2004, p. 169), e um corpo por sua vez, faz parte da substância extensa, que unido de modo particular a mente (SCRIBANO, 2007, p. 153) (mesmo sendo de naturezas distintas) estão compreendidas no homem, "resta, pois, que (o corpo) esteja numa substância diversa de mim, na qual deve estar contida formal ou eminentemente" (DESCARTES, 2004, p. 171). No que se refere a união entre ambas as substâncias na constituição do homem, Descartes possui abordagens distintas para essa questão, essa distinção se torna mais clara ao analisarmos (mesmo de maneira breve) o modelo proposto nas *Meditações sobre Filosofia Primeira* e em *As Paixões da alma*.

[1] Graduando em Filosofia na Universidade de Brasília. Meus estudos estão situados na História da Filosofia Moderna, mais precisamente no estudo da obra de Espinosa voltado para a compreensão da concepção espinosana de união de corpo e mente. E-mail: antonioneto11999@gmail.com.

Neste trabalho vamos apenas apresentar ambas de maneira rápida para compreendermos melhor as distinções entre as abordagens a questão da união substancial presente no modelo cartesiano.

As *Meditações* de Descartes introduzem uma cisão radical entre corpo e alma, cuja análise é mais detalhadamente exposta na 6º Meditação, com a conclusão acerca da "distinção real entre alma e corpo" (2004, p. 155), na qual o autor apresenta as razões do porquê alma e corpo serem substâncias distintas, devolvendo a certeza da existência dos corpos e apresentando a peculiaridade de sua natureza. Nesta mesma meditação, Descartes afirma que a união da alma e do corpo não poderia ser tratada como uma relação causal mútua, e, ao mesmo tempo, explica que ambos estariam intimamente unidos, mas tal união não seria algo claro e distinto, pois percebemos tal união por meio de uma sensação, um sentimento, e só se percebe clara e distintamente a mente enquanto coisa pensante, e distintamente o corpo como "coisa extensa não pensante" (2004, p. 169). Referente ao corpo, Descartes diz "estou a ele ligado de modo muito estreito e como que misturado por ele, a ponto de com ele compor uma só coisa" (2004, p. 175).

Em *As paixões da alma,* Descartes irá abordar a alma e corpo numa nova perspectiva: a mente que antes era completamente distinta do corpo, totalmente incorpórea, agora teria como morada a glândula pineal, algo que torna possível a interação entre alma e corpo, na medida em que "por meio da vontade, a alma pode alterar a direção e a velocidade desses movimentos (corporais) [...] e depois de afirmar que o corpo não causa os pensamentos na alma, é obrigado a afirmar que o corpo pode imprimir impressões na alma, determinando seus

sentimentos" (CHAUI, 2011, posição 1557). Porém tal tese defendida por Descartes desvela um problema central na filosofia cartesiana: como pode, portanto, algo incorpóreo, imaterial ocupar um espaço e agir em um corpo extenso e mecânico?[2] Em outras palavras, como é possível a união substancial?

A questão de Descartes é que ele tem que lidar com um fato paradoxal, a saber, da existência do corpo humano (MERLEAU-PONTY, 2017, p. 15), tal existência implica que ele tenha de lidar com a interação de coisas que tem naturezas completamente distintas. Mesmo sendo feita uma mudança de tratamento entre as suas obras, o problema central ainda persiste, ou seja, a impossibilidade da interação entre duas substâncias de naturezas distintas. Nas *Meditações,* o conhecimento possível da união da alma e do corpo é compreendido por Descartes como sendo obscuro e confuso, já em *Paixões da Alma*, Descartes almeja um conhecimento claro e distinto da interação entre alma e corpo, introduzindo aspectos fisiológicos ao seu modelo. Devido a essa mudança de concepção entre suas obras, os "cartesianos" identificaram uma dificuldade de compreender a relação entre mente e corpo em seu modelo filosófico dado a heterogeneidade do estatuto ontológico entre mente e corpo (SCRIBANO, 2007, p. 182). Seguindo essa corrente de pensamento, Descartes acaba por não conseguir conciliar a existência de duas substâncias de naturezas distintas, que devido ao fato de serem substâncias separadas são impossibilitadas de interagirem, mas ao

[2] Descartes era mecanicista, ele concebia o funcionamento do corpo humano tal qual um autômato, para mais informações *cf.* MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem: com uma tradução do tratado do homem*. São Paulo: Loylola, 1993, p. 39, § O mecanicismo.

mesmo tempo tem que afirmar que estão intimamente unidas e que interagem, "Descartes se colocou o problema da união da alma e do corpo e afirmou sua distinção; mas pensou também que essa distinção devia ser esquecida na vida cotidiana" (MERLEAU-PONTY, 2017, p. 14).

A dificuldade de articular essa questão e manter a coerência com o resto de sua obra fica mais clara em seus posicionamentos acerca da relação entre alma e corpo em cartas com a Princesa Elizabeth. Para tentar solucionar a impossibilidade da relação entre a espiritualidade da alma e a materialidade do corpo, Descartes atribui certa materialidade à alma (MERLEAU-PONTY, 2017, p. 16): "Descartes escreve a Elisabeth que se pode emprestar à alma matéria e extensão, quando a alma é pensada como capacidade de mover o corpo, e isso significa, segundo Descartes, considerar a alma enquanto unida ao corpo" (MARQUES, 1993, p. 106). Posição que pode ir de acordo com certos princípios defendidos em *Paixões da Alma* (referente a uma interação e certa intervenção da alma sobre o corpo, ou do corpo sobre a alma), mas que vai totalmente contra a perspectiva da metafísica cartesiana.

Descartes recorre a elementos do animismo (espíritos animais) e elementos do mecanicismo ao argumentar que a glândula pineal é a "sede corporal para nossa alma e de onde ela opera sobre a direção e velocidade dos movimentos corporais e estes operam sobre a vontade – , encarregada da missão (impossível) de estabelecer a comunicação entre a alma e o corpo" (CHAUI, 2011, posição 1568), tal ideia, da união da alma e do corpo tendo a glândula pineal como sede da alma, configura "uma ideia obscura e confusa, uma vez que não há como explicar racionalmente que matéria e espírito estejam unidos para formar uma

substância composta" (CHAUI, 2011, posição 1545). Tal união seria mais bem compreendida pelo sentimento e não pela razão (MARQUES, 1993, p. 106), "a união substancial é constatável, mas não uma ideia racionalmente demonstrável" (CHAUI, 2011, posição 1568).

A união substancial só é possível enquanto conhecimento confuso tal qual está apresentado nas *Meditações*, ao buscar por um conhecimento claro e distinto desta união e interação, Descartes acaba por introduzir na obra *As Paixões da Alma* elementos que são contrários ao modelo ontológico exposto nas *Meditações*. Talvez, como analisaremos em seguir, o problema central esteja nos alicerces de tal filosofia, e me refiro aqui a concepção dualista que, ao conferir o mesmo estatuto ontológico – o de substância – para a coisa pensante e a coisa extensa, torna a união substancial e interação entre elas uma tarefa infindável. Uma proposta seria, portanto, analisar como a refundação destes mesmos alicerces, a saber, o conceito de substância, poderá ser uma solução encontrada por Espinosa, exímio leitor de Descartes, para se pensar a questão da relação entre mente e corpo, pois ele parte de uma concepção substancial não dualista, mas sim monista, ou seja, para ele não existem duas substâncias, a extensa e a pensante, mas sim apenas uma, sendo essa o infinito, uma substância infinitamente infinita.

2. DO DUALISMO AO MONISMO

Para falarmos sobre corpo e mente em Espinosa antes é necessário apresentarmos a substância espinosana e sua peculiaridade quando comparada com as substâncias de Descartes, ou até mesmo com o Deus

cartesiano, a substância infinita. O Deus espinosano também é uma substância infinitamente infinita, porém não é um Deus criador, não é por meio de sua vontade, por uma deliberação, por algo contingente, que ele decide criar o mundo, todas as coisas e os homens, a substância espinosana existe em si e por si, ela é "potência absoluta de autoprodução e de produção de todas as coisas" (CHAUI, 2011, posição 1444). A filosofia de Espinosa é uma filosofia da necessidade e da liberdade, e a substância espinosana é compreendida por tais termos, é necessária a sua existência por ser causa de si, por colocar a si mesmo na existência, e é livre na medida em que segue "pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir"(cf. EI, def.7)[3], por ser causa de si, a substância é condicionada a si mesma, agindo de acordo com sua própria natureza (CHAUÍ, 2011, posição 1444) e por isso é livre.

A substância única espinosana, infinitamente infinita, por compreender toda a realidade, é causa imanente a todos os seus efeitos que são suas modificações infinitas ou finitas, ou seja, pertencem a substância à substância da qual são efeitos e dela não se separam. É imanente na medida em que "Deus (a substância) é causa eficiente imanente de todos os seres que seguem de sua essência absolutamente infinita, não se separa deles, e sim se exprime neles e eles O exprimem" (CHAUI, 2011, posição 1457). A substância produz a realidade por meio de seus infinitos atributos que expressam sua essência eterna e infinita,

[3] Os trechos da *Ética* serão citados seguindo os seguintes parâmetros: "E" para **Ética**, seguido do número referente à parte (I, II, III, IV e V); "Prop." Proposição, "Def." para definição, "Dem." para demonstração, "Corol." para corolário, "Esc." para escólio. Exemplo: "EI, def.7" refere-se à Definição 7 da parte I da *Ética***.** A obra de referência utilizada é a tradução de Tomaz Tadeu (ESPINOSA, Benedictus, *Ética*, Belo Horizonte: Autêntica, 2016).

ela portanto, produz a realidade por meio de seus infinitos atributos, dentre os quais conhecemos o pensamento e a extensão. Para Espinosa, o atributo "compreende aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência" (*cf*. EI, def.4), ou seja, é aquilo que exprime a essência infinita de Deus num determinado gênero. Nem atributo nem seus efeitos podem limitar algo que seja alheio a seu gênero, ou seja, pensamento não pode limitar um corpo, nem um corpo pode limitar um pensamento (*cf*. EI, def. 3).

O 1º Axioma da *Ética* pode servir como um ótimo ponto de partida para compreendermos a distinção entre Natureza Naturante e Natureza Naturada: "Tudo que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa" (*cf*. EI, ax.1), a substância e seus atributos existem por si e em si, enquanto os efeitos dos atributos existem em outro e por outro (CHAUI, 2011, posição 1457). "À substância e seus atributos, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, Espinosa dá o nome de *Natureza Naturante*. À totalidade dos modos produzidos pelos atributos, designa com o nome de *Natureza Naturada*" (CHAUI, 2011, posição 1457).

Tudo que existe é determinado a existir dessa maneira, seja os atributos por exprimirem a essência de Deus, seja os efeitos devido a uma infinita rede causal que os determina a existir de tal modo: "Isso significa que nada há de contingente no universo e que tudo é necessário. Há um ser necessário por sua própria natureza ou por sua essência – Deus (e seus atributos) – e há seres necessários pela causa – os seres singulares (os modos finitos), efeitos imanentes da potência necessária de Deus" (CHAUI, 2011, posição 1460).

3. MENTE E CORPO: UMA SÓ E MESMA COISA EXPRESSA DE DUAS MANEIRAS

Espinosa define a mente e corpo na *Ética* da seguinte maneira: "a Mente e o Corpo são um só e o mesmo indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo do Pensamento, seja sob o da Extensão" (*cf*. EII, prop. 21 esc.). Espinosa consegue com essa explicação solucionar o problema do dualismo das substâncias de Descartes e manter uma "dupla abordagem, física e mental, da realidade humana" (JAQUET, 2011, p. 21). A mente em Espinosa não é uma substância tal qual Descartes compreende, ela é a "ideia de corpo" (*cf*. EII, prop. 13). Para exemplificar o que de fato compreende por uma mente ser ideia de determinado corpo, Espinosa utiliza como exemplo um círculo existente na natureza e a ideia que temos desse círculo, um círculo é concebido de maneiras distintas, ora como modo do pensamento enquanto ideia de círculo, ora como modo da extensão, correspondendo ao círculo existente na natureza. Isso vale para todos os corpos que se encontram na natureza e suas ideias correspondentes, já que "toda coisa possui uma essência formal, que exprime sua realidade, e uma essência objetiva, que é a ideia dessa realidade." (JAQUET, 2011, p. 23). É nesse sentido que Espinosa vai falar que a ideia do corpo (*cf*. EII, prop. 13), a mente, é uma maneira de pensar o corpo, de formar uma ideia do corpo, ela compreende como objeto do pensamento tudo aquilo que se encontra de maneira formal na essência do corpo, "segundo a mesma ordem e a mesma conexão" (JAQUET, 2011, p. 23).

Essa unidade entre mente e corpo não recai no problema cartesiano de atribuir uma causalidade interna entre ambos, como aponta Chantal: "embora exprimam uma só e mesma coisa [...] o círculo e a ideia de círculo não são redutíveis porém um ao outro", como aponta Espinosa "um pensamento é limitado por outro pensamento, mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo" (*cf*. EI, def. 2), ou seja, um modo só pode ser limitado por algo que tenha a mesma natureza, como uma ideia limita uma ideia, somente um corpo pode limitar outro corpo.

4. PARALELISMO: A RELAÇÃO ENTRE MENTE E CORPO POSTA EM QUESTÃO

No momento em que se toma como objetivo a busca pela compreensão da *relação entre* mente e corpo na filosofia de Espinosa, se cai numa espiral da qual não se escapa com muita facilidade, essa que nos induz ao erro de separar coisas que, originariamente e ontologicamente, estão intimamente unidas. Algumas linhas interpretativas da filosofia de Espinosa (que por muito tempo foi a interpretação hegemônica), a fim de explicar como se dava a *relação* entre mente e corpo na filosofia de Espinosa, utilizavam de imagens que se afastavam do monismo espinosano e acabavam por restituir uma espécie peculiar de dualismo, que atendia pelo nome de paralelismo.

O paralelismo como corrente de interpretação da obra espinosana tem origem na proposição 7 da *Ética* II, tal tradição de leitura a fim de tornar mais cognoscível a união e explicar a relação entre mente e corpo na filosofia de Espinosa, utilizou de conceitos cuja paternidade é de

Leibniz (JAQUET, 2011, p. 25). Jaquet identifica na proposição 7 da Parte II da *Ética* o ponto a partir do qual os comentadores "chegaram a assimilar a identidade a uma forma de paralelismo" (2011, p. 21). Chauí analisa a mesma proposição e, remetendo também ao paralelismo, aponta que "o corolário da proposição 7 da Parte II equipara a potência dos atributos (a ordem e conexão das ideias é a mesma, e a potência divina de pensar e de agir é igual); em contrapartida, o "paralelismo" os coloca numa relação de correspondência de biunívoca" (CHAUI, 2016, p. 117). Gueroult, ao comentar tal proposição, afirma que "trata-se, entre as duas ordens, menos de um paralelismo do que de uma identidade", como aponta Jaquet. Ele retoma a bel prazer o conceito de Leibniz e deduz

> "a existência não somente de um paralelismo extracogitativo, que rege as relações entre as ideias e as coisas fora do pensamento, mas de um paralelismo intracogitativo, que comporta duas formas, conforme exprime a identidade entre a conexão das ideias e das causas no atributo pensamento" (JAQUET, 2011, p. 25).

Conceber a relação entre mente e corpo pela luz do paralelismo extracogitativo e intracogitativo acaba por ocasionar um desequilibro no sistema espinosano, o que não corresponde a unidade e igualdade a que Espinosa se refere, nas palavras da própria Jaquet:

> "a doutrina do paralelismo não restitui a ideia de unidade presente na concepção espinosana, pois introduz uma forma de dualismo e de pluralidade irredutíveis [...] o corpo e a mente não são superpostos no homem como paralelas, mas designam uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras" (JAQUET, 2011, p. 26).

É contra tais interpretações de um paralelismo na filosofia de Espinosa que Jaquet introduz o conceito de relação de igualdade. De fato, mente e corpo não possuem relação causal pois estão compreendidos em atributos diferentes, mas disso não se segue que não possa haver uma relação entre ambos que resguarde sua independência e sua integridade enquanto atributos, portanto, a relação entre ambos tratar-se-ia de uma relação de igualdade. Assim, ela retoma o conceito de igualdade pelas demonstrações da *Ética* que fundam a simultaneidade dos atributos em Deus: "o fato de que a potência de pensar de Deus é simultânea a sua potência de agir [...] que seja em Deus ou no homem, existe uma igualdade entre potência de pensar e potência de agir" (JAQUET, 2011, pp. 32-33). Em Deus, o que é manifesto tendo em vista a infinidade de seus atributos, no caso do homem, é concernente ao modo dos atributos que lhe competem, tratando-se, portanto, dos atributos pensamento e extensão.

Para Jaquet, é na terceira parte da *Ética* onde melhor se representa uma abordagem mista dos atributos, compreendendo tanto uma abordagem mental como corpórea, explicitando-se, portanto, a união entre o corpo e a mente: é nos estudos dos afetos, na sua compreensão enquanto "realidades psicofísicas" que o "afeto exprime a simultaneidade, a contemporaneidade do que se passa na mente e no corpo" (JAQUET, 2011, p. 39). Afetos que por definição "exprimem a unidade da potência e de agir, pois eles implicam uma relação tanto ao corpo como a mente" (JAQUET, 2011, p. 39). Embora seja expressão do atributo pensamento, o afeto é definido em relação ao corpo, ou seja, há uma condição necessária de uma afecção física que ele expressa,

portanto, o atributo a extensão, o que consistiria na perspectiva de Jaquet, em certa prioridade deste atributo em relação àquele. A prioridade que o corpo tem em relação a mente se dá, de acordo com Jaquet, devido a "natureza da própria mente", tendo em vista que a mente "não é nada além da ideia do corpo e de suas afecções, tudo o que se passa nela é em função de seu objeto" (JAQUET, 2011, p. 121).

Mas não se trata aqui contudo de um desequilíbrio entre os atributos, pois a relação entre corpo e mente ocorre pela relação de igualdade, o que não exclui a possibilidade de um primado do corpo (JAQUET, 2011, pp. 121-122).

> "Mesmo proclamando a unidade e a identidade do corpo e da mente, a filosofia de Espinosa pensa suas diferenças de expressão através da teoria dos afetos e concebe uma igualdade da potência de pensar e agir que consiste em afirmar o primado da mente, fazendo do corpo o objeto primeiro do conhecimento" (JAQUET, 2011, p. 122).

Porém dizer que mente e corpo possuem uma relação de igualdade não causal não explica como tal relação se daria, pois o que seria, portanto, uma relação não causal? Como podemos falar de um primado da mente sobre o corpo, ou do corpo sobre a mente, se que a mente e o corpo são uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras que estão compreendidas em atributos distintos e que a relação entre ambos é vetada?

Jaquet não consegue dar pistas do que seria essa relação de igualdade. É nítido que seu objetivo se trata de lidar com o paralelismo, e nisso ela obtém seu êxito, mas quando se trata de uma resposta a tal questão, ela mais levanta questões do que as soluciona. Jaquet consegue

apresentar os problemas contidos na interpretação paralelista em Espinosa, por acabar com essa concepção de unidade que Espinosa tanto defende, e como resposta a esta interpretação, apresenta que a relação entre mente e corpo se daria num parâmetro de igualdade, mas como dito anteriormente isso não soluciona, apenas apresenta mais e mais questões, pois se o modelo espinosano de unidade da mente e do corpo apresenta que a mente não pode ter ação causal sobre o corpo, e o corpo não pode causar a mente e que portanto um não pode limitar o outro, no que consistiria então, essa relação de igualdade no modelo espinosano? Tendo em vista as questões apresentadas anteriormente, me parece bastante claro que entrar na questão de explicar o que seria essa relação de igualdade é uma tarefa infindável. O principal problema parece estar fundamentado na questão *entre* mente-corpo, ou seja, o problema aparece por partir da mesma questão fundadora, a *relação entre* mente e corpo, e por justamente partirem dela para compreendê-lo como um modelo *relacional* que tais leituras acabam não obtendo êxito em seus objetivos, assim, me parece uma tarefa infrutífera, pois acabaram por recair em modelos que não fazem jus à unicidade do modelo espinosano.

No caso do paralelismo, o problema aparece por causar um desequilíbrio no sistema espinosano, relegando a união do corpo e da mente que não compreende em si nenhuma alteridade na expressão dos fenômenos. No modelo proposto por Jaquet, na minha leitura e análise, ela falha por não apresentar no texto espinosano razões fortes que fundamentem uma *relação entre* corpo e mente, e embora tal relação siga parâmetros não causais, mas de igualdade, ela acaba assim

fundando outra espécie de paralelismo. A concepção de mente e corpo na filosofia de Espinosa não é paralelista porque em momento algum Espinosa compreende a unidade humana como divisão ou composição da mente e do corpo, nem mesmo os propôs como paralelas a partir das quais se explicaria a correspondência entre ambos. O paralelismo não sendo senão um anacronismo que se apropria desta noção leibniziana e a aplica como argumento *ad hoc*, tal como feito por Gueroult. Como aponta Chauí:

> "O corolário da proposição 7 da Parte II equipara a potência dos atributos (a ordem e conexão das ideias é a mesma, e a potência divina de pensar e de agir é igual); em contrapartida, o "paralelismo" os coloca numa relação de correspondência de biunívoca.[...] "A ordem e a conexão ser a mesma significa que a produção dos modos de atributos é simultânea porque é ação de uma única substância cuja potência de agir e de pensar são iguais" (CHAUI, 2016, pp. 117-120).

CONCLUSÃO

O caminho percorrido até aqui foi guiado na busca de como o modelo espinosano pode responder a dilemas apresentados pelos comentadores acerca da relação entre mente e corpo em Descartes. Em nossa análise, o modelo espinosano, ao demonstrar a unidade entre mente e corpo, soluciona o dilema, porém isso aparentemente não bastou aos intérpretes que, a fim de compreender mais a fundo a *relação entre* mente e corpo na filosofia de Espinosa, introduziram conceitos que lhe eram alheios, criando assim a leitura paralelista da filosofia espinosana. Descobrimos que o paralelismo não faz jus a coerência do

sistema espinosano, pois cria um desequilíbrio entre os atributos, onde o atributo pensamento acabaria produzindo infinitas paralelas enquanto o atributo extenso produziria apenas uma, conceber a natureza por meio dessas paralelas faz escapar o caráter da infinitude dos infinitos atributos, algo que é essencial para compreendermos a natureza tal qual Espinosa concebe. Para fugirmos de tais problemas na interpretação da filosofia de Espinosa precisamos abandonar essa questão como princípio, e não mais se guiar na explicação de como funciona uma "relação" "entre" corpo e mente, mas sim de compreender as manifestações dessa união mente e corpo, que podem ser identificadas nos afetos, presentes na parte III da *Ética*.

REFERÊNCIAS

CHAUI, Marilena de Souza. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa. Vol. 2: Liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2016.

_____, *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2011. *E-book*.

DAMÁSIO, António. *Em busca de Espinosa: Prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DESCARTES, René. *As paixões da Alma*. Trad. Rosemary Casthek Abílio. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____, *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2004.

ESPINOSA, Benedictus de. *Ética*. – 2. Ed. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos Ferreira de Paula & Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LAPORTA, B. O AFASTAMENTO DE PASCAL DA TEORIA CARTESIANA DO PROBLEMA DA POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO EM GERAL. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 10, n. 19, p. 39–59, 2021. DOI: https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.36750. Acesso em: 17 maio 2021.

MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem: com uma tradução do tratado do homem.* São Paulo: Loylola, 1993.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A união da alma e do corpo em Malebranche, Biran e Bergson. Notas tomadas no curso de Maurice Merleau-Ponty na Escola Normal Superior (1947-1948); recolhidas e redigidas por Jean Deprun*; trad. Sílvio Rosa Filho, Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SCRIBANO, Emanuela. *Guia para leitura das meditações metafísicas de Descartes*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2007.

ZANETTE, E. V. C. A difração do espírito: a abordagem do conceito "corpo" sem um corpo existente na Meditação Segunda de Descartes. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 5, n. 1, p. 37–56, 2018. DOI: https://doi.org/10.26512/rfmc.v5i1.12563. Acesso em: 25 nov. 2019.

3

HERDER E BATAILLE: A TRANSGRESSÃO TÁTIL DO INTERDITO VISUAL

Hugo Ramos Xavier [1]

INTRODUÇÃO

Segundo Jay, em nenhum lugar o visual se manteve tão dominante quanto na notável invenção grega, isto é, na filosofia. (JAY, 1994, p. 24) Seja nos âmbitos mais teóricos ou práticos, a visão sempre ocupou o lugar privilegiado dentre os outros sentidos do ser humano. Assim, o olho e a dimensão do visível sempre se apresentaram como as formas privilegiadas de abordar a ética, epistemologia, estética e metafísica. Tomemos, por exemplo, o diálogo *Timeu* de Platão, onde Sócrates declara que "a filosofia foi o maior bem facultado pelos olhos" (*Tim.* 47a1-b7). Aristóteles, logo nas primeiras palavras de sua *Metafísica*, afirma que o ser humano conhece sobretudo através da visão, pois é o sentido que mais oferece conhecimento (*Metaph.* 1.1 980a1-25). Hegel diz no seu *Curso de Estética* que "o sensível da arte somente se relaciona com os dois sentidos teóricos da visão e da audição, enquanto que o olfato, o paladar e o tato ficam excluídos da obra de arte" (2001, p. 59). Na obra *O*

[1] Psicanalista, graduado em Psicologia pelo Centro Universitário de Brasília (CEUB) e em Filosofia pela Universidade de Brasília. Atualmente é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, no qual pesquisa as tensões do conceito de angústia no interior da psicanálise de Jacques Lacan e a filosofia de Georges Bataille. A área de pesquisa perpassa de maneira geral o diálogo entre a Filosofia Clássica Alemã, Marxismo, Filosofia Francesa Contemporânea e Filosofia da Psicanálise. Além disso, tem experiência em tradução de textos filosóficos do idioma alemão para o português. E-mail: hugorxr@hotmail.com.

chiste e sua relação com o inconsciente, Freud declara que é um costume o olhar substituir o toque (FREUD, 2017, p. 141).

Contrário a este primado, nos deparamos com as reflexões do filósofo setecentista Johann Gottfried Herder sobre a centralidade antropológica do tato. Mülder-Bach observa que o que Herder propõe é algo que não foi previsto pela alegoria da caverna platônica, ou seja, uma situação em que se está livre dos grilhões, mas, mesmo assim, ainda escolhe-se ficar na escuridão[2] (MÜLDER-BACH, 1994, p. 350, tradução nossa). Além de suas importantes consequências no âmbito da filosofia da arte, a noção herderiana de tato também traz consigo a ideia onto-teológica segundo a qual este sentido é capaz de acessar aquela realidade última que sustenta e constitui os corpos, qual seja, a força de pensamento, ou o que dá no mesmo, Deus. Esta dimensão pré-corporal, cujo acesso ocorre mediante o tato, é uma tal em que não se tem mais uma barreira definitiva que separa o sujeito do objeto, do tocante do tocado, pois no toque os corpos se dissolvem nas forças que os produzem. De maneira peculiarmente semelhante, mas ainda assim diferente, a concepção batailleana de erotismo dos corpos também lida com a dissolução dos corpos. Para o filósofo francês, o corpo desfalece por conta da pletora da carne, isto é, do inchaço que a carne sofre durante a atividade erótica. É no momento deste desfalecimento que Bataille afirma ocorrer uma experiência interior, a perda da divisão entre mim e o outro, entre sujeito e objeto, ou ainda, ocorre o vislumbre

[2] "Herders kleiner Experimentator befindet sich in einer Position, die in dem platonischen Gleichnis nicht vorgesehen war. Er ist frei – dem Gefängnis des uterinen Lebens entkommen -, um doch bleibt er im Dunkeln."

daquilo que os teólogos chamam de "divino". Tendo em mente essas duas formas de pensar a interação entre o ser humano e a divindade, o presente trabalho, ao evidenciar as semelhanças entre o caráter divino da experiência tátil das forças corporais e o aspecto divino do erotismo dos corpos, tem como objetivo compreender o erotismo dos corpos como uma continuação da crítica herderiana ao primado da visão a partir da dimensão tátil do ser humano.

Em um primeiro momento, faremos um apanhado das implicações onto-teológicas da concepção herderiana de tato e seu conceito correlato de corpo. Em seguida, tentaremos mostrar como que o conceito batailleano de erotismo dos corpos também tem como pano de fundo uma investigação onto-teológica vinculada ao corpo. Por fim, articularemos as possíveis aproximações que podem ser feitas entre os dois filósofos, de modo a evidenciar na filosofia de Bataille uma continuação do projeto herderiano de uma crítica ao primado da visão.

1. TATO, CORPO E DEUS

As principais contribuições acerca do lugar ocupado pelo tato e suas implicações onto-teológicas na obra de Herder podem ser encontradas em sua obra *Platão disse que nossa aprendizagem é simplesmente reminiscência* (1769), em seus *Estudos e esboços sobre a plástica* (1766) e na concatenação das ideias oriundas destes esboços, a saber, na *Plástica* (1780). Iniciemos a incursão sobre o conceito de Deus e sua relação com o tato a partir dos *Estudos e esboços sobre a plástica*.

A primeira ideia fundamental para entendermos a teoria ontológica e teológica por trás da concepção de tato corresponde ao papel determinante que Deus tem nela, uma vez que para Herder o universo é o pensamento e corpo de Deus: "A força de Deus é, então, todo-poderosa; Ele se efetiva no universo, este é Seu corpo: o corpo de Seu pensamento." (HERDER, 2020, p. 420) Portanto, para o filósofo, o universo, o mundo todo, é o corpo do pensamento de Deus, que se formou pelo Seu próprio pensamento, pela Sua força de pensamento (*Vorstellungskraft*). Isto não quer dizer que o corpo de Deus, o mundo, não interaja com Seu pensamento, uma vez que este corpo é apenas a forma pela qual Deus manifesta esta sua força de pensamento. DeSouza nos oferece uma ótima explicação:

> Herder afirma que, para se realizar plenamente, Deus deve criar o mundo: Deus requer a manifestação externa de seu pensamento na forma do universo físico e dos seres humanos finitos que o habitam e que compartilham do pensamento divino de uma forma limitada o pensamento divino e por cujo próprio pensamento, no sentido mais lato da palavra, em parte adquirido pelos sentidos, o mundo retorna a Deus mediante uma forma de materialismo espiritualizado[3] (2016, p. 53, tradução nossa).

Ora, a concepção de Herder é a de que Deus cria o mundo não por sua boa vontade, mas porque é a única maneira pela qual ele pode se realizar enquanto tal. Portanto, não é um Deus carente e egocêntrico que criou o ser humano para ser adorado, pois este Deus, segundo

[3] "Herder maintains that, in order to fully realize himself, God must create the world: God requires the external manifestation of his thought in the form of the physical universe and the finite human beings that inhabit it and who share in the divine thought in a limited fashion and through whose own thought, in the broadest sense of the word, in part acquired via the senses, the world returns to God via a form of spiritualized materialism."

Herder, não necessita da adoração do ser humano, ele necessita apenas da manifestação do pensamento humano. Mas que tipo de pensamento é esse que Deus confere ao ser humano? O próprio Herder nos responde em seu manuscrito *Platão disse que nossa aprendizagem é simplesmente reminiscência*, escrito um ano antes dos *Estudos*: "A alma pisa no mundo: sua essência é força de pensamento: mas ela mesma é seu pensamento - o escuro, mas vivo conceito de seu ser a preenche completamente."[4] (HERDER, 1994, p. 175, tradução nossa) O pensamento divino que o ser humano compartilha com Deus é justamente a força de pensamento, que é a essência da alma. E como que os corpos são formados? DeSouza nos responde: "A criação divina do universo envolve, então, a criação de dois tipos de forças: forças externas de atração e repulsão e a força interna do pensamento."[5] (DESOUZA, 2016, p. 54, tradução nossa) A formação do universo por Deus faz com que exista estes dois tipos diferentes de força, uma interna e outra externa. A interna se refere à alma do ser humano, a externa aos corpos da natureza. Porém, como DeSouza aponta, o ser humano, assim como Deus, precisa do corpo para realizar-se enquanto tal, ele o faz mediante o uso dos sentidos corpóreos. Para isto, a alma, a força de pensamento humano, constrói para si um corpo a partir das forças de atração e repulsão dos corpos da natureza. Deste modo, o ser humano está simultaneamente no

[4] "Die Seele tritt auf die Welt: Vorstellungskraft ist ihr Wesen: aber sie ist *sich selbst* ihr Gedanke - der dunkle, aber lebhaftste Begriff ihres Seyns erfüllt sie ganz."

[5] "The divine creation of the universe thus involves the creation of two kinds of forces: the external forces of attraction and repulsion and the internal force of thought."

pensamento e no corpo de Deus. Assim como Deus, a alma manifesta sua força de pensamento pelo seu corpo sensorial.

Aqui aparece a função primordial do tato, a saber, conseguir sentir nos corpos aquelas forças de atração e repulsão e, a partir delas, conseguir sentir a própria força do pensamento: "Pois o sentido do tato é o sentido pelo qual nós podemos perceber primordialmente a força de pensamento que forma o corpo; ele é o sentido que conecta a força de pensamento e a força de atração e repulsão."[6] (DESOUZA, 2016, p. 64, tradução nossa) O tato tem esse privilégio pois ele, ao contrário de outros sentidos, é o único que percebe corpos, não apenas superfícies ou sons, como a visão e a audição, "o tato toca apenas o corpo"[7] (HERDER, 1872, p. 94, tradução nossa). Neste sentido, sendo que os corpos são formados pelas forças de atração e repulsão, quando o corpo do ser humano toca um outro corpo, ele é capaz de sentir as mesmas forças que formaram este seu corpo. Herder diz isso com todas palavras em seu esboço *Sobre o sentido do tato*: "atração e repulsão, os objetos mais simples do tato." (HERDER, 2020, p. 418) Ao sentir estas forças, Herder endossa a tese de que "seja possível a um cego reduzir todo o corpo em sua estrutura às forças da alma" (HERDER, 2020, p. 419), e, deste modo, este cego conseguiria "lembrar de como a alma preparou seu corpo, de como cada sentido foi, por assim dizer, formado a partir de cada força" (HERDER, 2020, p. 419), e também "poderia chegar a tudo

[6] "For the sense of touch is the sense through which we may primordially perceive the thought-force that forms the body; it is the sense that bridges the thought-force and the forces of attraction and repulsion."

[7] "Das Gefühl tastet nur Körper."

e lembrar-se-ia de tudo platonicamente" (HERDER, 2020, p. 420). Portanto, de acordo com Herder, de maneira platônica, o tato é capaz de fazer-nos rememorar a constituição dos corpos e, deste modo, do mundo inteiro. Logo, o tato, para Herder, permite ao ser humano acessar a força divina que forma seu corpo, isto é, sua força de pensamento, o âmago de sua alma. Assim, tal como Platão nos fala sobre a reminiscência do mundo das Ideias, Herder está aqui afirmando a possibilidade do ser humano de acessar o âmago do ser, Deus. O tato permite o acesso à força de pensamento de Deus da qual tudo se originou. Por isso Pedro Franceschini, ao falar sobre o uso do termo *Gefühl* em Herder, o qual muitas vezes usa este conceito como sinônimo de tato, afirma que em alguns momentos

> Herder parece utilizá-lo simplesmente como sentimento, uma receptividade fundamental, um estado de empatia originária do homem, enquanto ser sensível, que se instaura em uma relação anterior às divisões entre homem e mundo, sujeito e objeto, do mesmo modo que o tato se situa na imediatez entre aquele que toca e o que é tocado (FRANCESCHINI, 2017, p. 105).

Desta maneira, podemos dizer que o tato é o único sentido do corpo humano que é empático, que permite se relacionar intimamente com o outro. É também em uma das mais importantes obras sobre estética de Herder que encontramos passagens que nos remetem a esse caráter empático, a saber, na *Plástica: algumas percepções sobre a forma e a figura a partir do sonho formador de Pigmaleão*.

Em *Plástica* Herder pretende distinguir diferentes tipos de expressões no interior das chamadas artes plásticas, ou seja, entre a

pintura e a escultura. Antes de efetuar esta distinção, Herder investiga a maneira pela qual nós conhecemos e percebemos o mundo a partir da visão e do tato. Assim, partindo dos sentidos corpóreos, a diferença entre a pintura e a escultura se baseia sobretudo na capacidade destas artes pertencerem ao alcance estético-cognoscível destes sentidos, o que não significa que elas não possam se articular. Dando ao leitor alguns exemplos de famosos casos de pessoas que nasceram cegas e por algum motivo adquiriram a visão, Herder procura embasar empiricamente as suas afirmações acerca das especificidades destes dois sentidos, quais sejam: "*a visão apenas nos mostra figuras, o tato apenas corpos: que tudo o que é forma pode apenas ser reconhecido por meio do sentimento tátil e, por meio da visão, apenas superfícies* e, na verdade, não corporais, e sim apenas *superfícies de luz*." (HERDER, 2018, p. 24) O que está em jogo aqui é uma capacidade inerente e natural de cada sentido perceber fisicamente diferentes tipos de objetos. Se por um lado a visão percebe superfícies de luz, apenas o aspecto bidimensional do espaço, por outro, o tato percebe o seu aspecto tridimensional. Estes objetos tridimensionais são chamados por Herder de corpos, apenas eles possuem forma, e, como foi observado, apenas o tato percebe corpos, já os objetos bidimensionais, as superfícies, são imagens percebidas pela visão. De acordo com Irmscher, comentador e especialista em Herder, "mesmo se se tem a aparência de que o olho seja o sentido para a corporeidade, esta experiência, na verdade, tem sua origem no tato"[8] (IRMSCHER, 2015, p. 88, tradução nossa). Apesar do

[8] "Auch wenn es den Anschein hat, das Auge sei der Sinn für Körperlichkeit, hat diese Erfahrung ihren Ursprung doch tatsächlich im Gefühl."

costume diário de atribuir à visão a capacidade de ver corpos, o que Herder procura evidenciar nesta obra é que o sentido apropriado para a experiência corpórea é o tato. E, como vimos em seus esboços preliminares à *Plástica*, foi justamente o imbricamento das forças de atração e repulsão que produziram os corpos, as formas. Assim, quando o filósofo utiliza o termo "corpo", ele também tem em mente as forças que o construíram. Em outro momento da mesma obra, Herder nos fornece as seguintes coordenadas para diferenciar os sentidos da visão, audição e tato:

> Temos um sentido que apreende as partes *fora* de si uma *ao lado* da outra (*nebeneinander*), outro sentido que as apreende *uma depois da outra* (*nacheinander*) e um terceiro que as apreende *uma na outra* (*ineinander*). *Visão, audição e tato*. Partes *uma ao lado da outra* fornecem uma superfície; partes *uma depois da outra* fornecem mais pura e simplesmente os *sons*. Partes que de uma só vez estão *dentro, ao lado e junto a outras* (*in-, neben-, beieinander*) fornecem *corpos* ou *formas* (HERDER, 2018, p. 34).

A visão fornece partes fora de si que estão dispostas uma ao lado da outra, superfícies, a audição, por sua vez, percebe partes uma depois da outra, sons. O tato, dentre estes sentidos, percebe um objeto excepcional, uma vez que ele percebe de uma só vez o interior das relações entre diferentes partes que estão ao lado e juntas a outras, o que ele chama de corpos ou formas. Já observamos, então, a capacidade do tato de entrar em contato com uma dimensão contínua, isto é, carente de divisões e limitações, onde não há partes fora de si e depois de outra, e sim uma tal que acessa o interior das partes de modo a perceber a união contínua entre as partes. Para Herder, portanto, "não

se trata de estudar nem letras nem nuvens, mas apenas de *ser* e *sentir*: ser homem, sentir cegamente como a alma surte efeito sobre nós, em cada caráter, em cada posição e paixão, e então tocar" (HERDER, 2018, p. 87). O filósofo está mais interessado no sentimento presente na interação tátil do ser humano com o corpo, pois é neste momento que ele sente esta dimensão carente de divisões entre sujeito e objeto. A visão e seu órgão sensorial, o olho, não dão conta da vasta experiência que o tato e a mão oferecem. Mais do que isto, o olho deturpa a riqueza da experiência tátil: "Nada deve ser meramente *visto* e tratado como superfície, mas ser tocado pelo delicado dedo do sentido interno e da simpatia (*Mitgefühl*) harmoniosa, como se viesse das mãos do criador." (HERDER, 2018, p. 90) Ora, é mediante o sentido do tato, ou ainda, o sentido interno e da simpatia harmoniosa, que se sente os corpos de maneira semelhante à maneira que as mãos divinas sentiriam.

> O que eu sei é que, quanto mais nós contemplamos todas as coisas como sendo sombras, pinturas e grupos passageiros, cada vez mais longe nós permanecemos afastados dessa *verdade corporal*. Aqui, também, nos socorrem espiritualmente o tato e a noite escura; com sua esponja ela apaga todas as cores das coisas e nos força a *possuir e conservar um único objeto* (HERDER, 2018, p. 90).

Ora, esta verdade corporal, portanto, pode-se alcançar quando se perde, por um momento, os empecilhos visuais que os olhos oferecem, uma vez que estes transformam tudo em meras superfícies. Ignorando por um momento os olhos, fechando-os, por exemplo, Herder diz que o tato e a noite escura auxiliam na obtenção desta verdade corporal, todo o resto no caminho desta verdade se dissipa e se agarra a uma única

dimensão do objeto, a saber, a forma. É com a tentativa de alcançar esta verdade corporal, a forma, que Herder suplica à noite: "Noite sagrada, mãe dos deuses e dos homens, venha sobre nós para nos revitalizar e reunir!" (HERDER, 2018, p. 90) A noite, esta mãe divina que acolhe, reúne e revitaliza deuses e homens, é justamente o momento em que o ser humano deixa de lado a sua visão e tateia cegamente a forma proveniente de um âmbito divino e noturno, a força: "A *forma corpórea* é o templo e o *espírito* da divindade que nela sopra." (HERDER, 2018, p. 111) Como havíamos dito acima, Herder pensa o corpo como a maneira da força de Deus se expressar, aqui O chamando de noite. É a partir das forças divinas de Deus ou da Noite que a corporeidade se expressa. Esta força divina Herder também chama de forma ou verdade corporal. Assim, o corpo não é só o templo que abriga o sopro divino, a força, mas também é a própria força se expressando por meio do corpo. Rivalizando com a maneira tátil de experienciar o mundo, "o olho é apenas um guia do caminho, apenas a razão da mão; a mão sozinha é que dá as *formas*, os conceitos daquilo que elas significam e o que nelas habita" (HERDER, 2018, p. 66). O que, por sua vez, significa dizer que o olho exerce uma função de limitador da experiência tátil, uma vez que ele impõe certa razão à mão.

Diante desta maneira peculiar de compreender o corpo como a manifestação e expressão da força divina, isto é, a verdade corporal ou forma, é lícito observar que Herder compreende a percepção sensível de um corpo pelo tato como "um tipo de *tornar-se-um* (*Einswerdung*), de *Unio mystica*, na qual, aliás, os limites do entendimento e criação

estética diluem-se"[9] (IRMSCHER, 2015, p. 96, tradução e grifo nosso). Como já observamos anteriormente, Herder é sobretudo platônico, o que quer dizer que endossa a tese segundo a qual conhecer é reconhecer, isto é, conhecer significa se lembrar de algo uma vez conhecido. Herder não mais concebe as formas tal como Platão, isto é, como meras imagens primordiais, mas como forças divinas. Porém, e aqui encontramos uma consequência do pensamento de Herder que se mostra ser contundentemente crítica e transgressora diante do primado da visão: a forma de relembrar estas formas e tornar-se um com o todo não é feita mediante a visão, e sim mediante o tato. Reverberando a teoria platônica do mundo das formas, Herder discorre sobre a incapacidade de um artista produzir sua arte sem antes acessar mediante o tato as forças corpóreas que o constituiu:

> Se sua alma é pura e serena, e seu sentido é delicado, então ele logo ouvirá a informação do infalível oráculo mudo e sua mão empenhar-se-á, como por si mesma, em *reproduzir* o que ela *apreendeu* (HERDER, 2018, p. 102).

Voltando à divisão das artes, Herder constata que na maioria das vezes é à visão e à audição que se atribui o princípio classificador das belas artes, porém, como ele aqui quer mostrar, a visão não consegue abarcar as belas formas, uma vez que ela só percebe belas superfícies:

> Classificam-se as belas artes geralmente a partir de dois sentidos principais, a *visão* e a *audição*; e ao primeiro capitão se dá tudo o que se quer, mas que ele não exige: *superfícies, formas, cores, figuras, estátuas, tábuas,*

[9] "Es geht bei der Gestaltwahrnehmung durch das Gefühl also um eine Art von Einswerdung, um eine Unio mystica, in der zudem die Grenzen von Verstehen und Schaffen verschwimmen"

> *saltos, vestimentas*. Ninguém duvida que se possam ver estátuas; mas a partir da visão se deixa determinar originalmente o que são as belas formas? (HERDER, 2018, p. 29).

É um fato que se vê uma estátua, mas a fruição por excelência de sua beleza não se dá pela visão, uma vez que a estátua é um corpo, algo que vai além de uma superfície plana. Herder nos fornece a imagem de um Argos, um ser mitológico que possui cem olhos, o qual não conseguiria perceber a beleza de uma escultura mesmo que passasse a eternidade a contemplando, uma vez que não possui uma mão que o permite tocar algo ou a si mesmo (HERDER, 2018, p. 29). Se um ser nunca pôde ter uma noção da forma corporal, das forças, ele não conseguiria nem mesmo reconhecer o que de belo tem no corpo. Essa é a lição que Herder quer nos dar, a saber, que mesmo para contemplar a beleza de uma estátua, precisamos anteriormente do tato, caso contrário visualizamos uma mera superfície. Ora, uma superfície, ou ainda, uma pintura, como dissemos, não possui tridimensionalidade, isto é, profundidade, um além dela mesma, apenas um plano chapado e irredutível. Se ela possui todas estas características, é porque o tato permitiu esta percepção de profundidade, presente sobretudo nos corpos. A pintura em si, dada a sua superficialidade, não possui mais de um ponto de vista, mas apenas e somente um, ao passo que os corpos, por terem profundidade, não possuem só um ponto de vista, mas infinitos.

Se para Platão, o Belo é justamente a contemplação da forma, para Herder também. Porém, como para Herder a forma não é uma imagem, e sim força, entendemos sua concepção de beleza: “a beleza é sempre

apenas transparência, *forma*, *expressão sensível da perfeição* para um fim - vida borbulhante, saúde humana" (HERDER, 2018, p. 86). A beleza, portanto, se encontra na expressão da forma, ou como ele fala, na expressão sensível desta forma, assim, em um corpo, nunca em uma imagem. A única arte que tornaria capaz o ser humano de reproduzir alegoricamente a forma e, portanto, a beleza, seria a arte escultórica, uma vez que ela trabalha com corpos, não com imagens ou sons: "uma estátua deve viver: sua carne deve animar-se."[10] (HERDER, 1982, p. 79) Contudo, não se trata também de apreender a beleza da escultura a tocando, pois isso apenas acabaria com a ilusão de ser algo vivo e animado. Segundo o filósofo, a contemplação da beleza da escultura consiste em transformar a visão em tato, "para ver como se estivesse *tateando* no escuro" (HERDER, 2018, p. 29), fazendo assim, com que aquela razão imposta pelo olho à mão seja interrompida. Também é importante observar que a escultura, de acordo com Herder, deve apresentar um corpo nu, pois se for revestida, não se apresenta enquanto corpo, mas uma massa pesada ausente de força e expressão, portanto, sem vida:

> A escultura não pode de modo algum revestir; pois evidentemente ela então oculta algo de modo uniforme por baixo da vestimenta e não se trata mais de um corpo humano, mas de um bloco vestido de alto a baixo. [...] Quanto mais na natureza algo se torna opressor e consome do corpo o crescimento, a figura, o andar, a força, tanto mais sentimos o peso estranho, inessencial (HERDER, 2018, p. 37).

[10] "Eine Statue muß leben: ihr Fleisch muß sich beleben"

A escultura deve sempre se mostrar nua, pois é deste modo que ela aparece como um corpo vivo e expressivo de força. As vestes em uma escultura estariam propiciando a entrada daquela razão dos olhos, já que estariam de alguma forma propiciando a contemplação de uma arte representativa, como a pintura. Esta "*é representação* (*Repräsentation*), um mundo de magia com luz e cores para o olho; [...] ela não é exposição (*Darstellung*) corporal" (HERDER, 2018, p. 47). Assim, não faz sentido para Herder pensar a contemplação de uma escultura tal como a contemplação de uma pintura, pois assim reintroduziria a razão visual que impede a forma corporal. "Que audácia desenhar uma *linha* plana e sobre ela construir coisas que só poderiam surgir propriamente do mais fiel desfrute, do sentimento e da percepção do corpo *carnal*" (HERDER, 2018, p. 67). Herder se preocupa muito mais com a experiência única que o tatear dos corpos oferece, pois é mediante este sentido tão baixo, desvalorizado tanto na sua época como também em nossa, que se alcança aquilo de mais alto, as forças que constituem a estrutura do mundo enquanto tal, a forma, Deus. Assim, Herder subverte toda uma tradição calcada na altivez da visão, mostrando que o conhecimento da essência do mundo, de Deus, pelo contrário, é alcançado pelo mais baixo dos sentidos: "É estranho que sabemos tão pouco dos conceitos mais elevados da filosofia: atração e repulsão, os objetos mais simples do tato." (HERDER, 2020, p. 418)

Diante deste breve apanhado das implicações onto-teológicas da concepção herderiana de tato, pudemos perceber a forma pela qual o autor reavalia o papel deste sentido ao subverter a posição de centralidade da visão e evidenciar sua dependência em relação ao tato.

Desta maneira, Herder acaba por repensar o lugar baixo e indigno atribuído, pela tradição filosófica, ao sentido do tato, uma vez que é mediante a interação tátil entre corpos que ocorre a dissolução destes e a apreensão da forma divina e noturna que sustenta a realidade enquanto tal: a força de Deus. Vejamos agora a concepção batailleana de erotismo e em seguida a sua articulação com as ideias de Herder expostas aqui.

2. CARNE, CORPO E A EXPERIÊNCIA INTERIOR

Antes de adentrarmos na concepção batailleana de erotismo e suas implicações onto-teológicas, é lícito circundarmos certas matrizes teóricas subjacentes a esta e tantas outras concepções do filósofo francês, a saber, aquilo que ele entende por materialismo baixo. A partir deste materialismo baixo, Bataille propõe-se a questionar e criticar a presença, ainda que sutil, de um idealismo no seio daquilo que se entendia por materialismo no século XX. Bataille inicia seu pequeno texto chamado *Materialismo* da seguinte forma: "A maioria dos materialistas, embora tenha desejado eliminar toda entidade espiritual, acabou descrevendo uma ordem de coisas que relações hierárquicas caracterizam como especificamente idealistas." (BATAILLE, 2018, p. 80) Um materialismo que pretende ser genuinamente materialista deve se atentar para certas relações hierárquicas que são estabelecidas entre os termos que o compõe. O que o autor tem em mente aqui é o fato de as tradições materialistas terem proposto um materialismo cuja noção de matéria é formal e abstrata, isto é, ainda ideal. Contra este

materialismo, Bataille se interessa por um materialismo que compreende que

> tudo o que é elevado ou ideal depende na verdade de matéria básica, e esta dependência significa que a pureza do ideal está contaminada. A dependência do ideal ou elevado (o 'alto') da matéria básica (o 'baixo') e a contaminação que isto produz é sistematicamente negada pelo ideal, que separa a matéria básica como tudo o que é nojento, vil, sub-humano, etc.[11] (NOYS, 1994, p. 500, tradução nossa).

Um materialismo como esse deve, portanto, mostrar a história do desenvolvimento daquelas coisas que são moralmente e esteticamente bem avaliadas, ou seja, deve tornar patente aquelas asquerosas mediações que permitiram àquelas mais elevadas se desenvolverem enquanto tal. Seguindo estas indicações de Benjamin Noys, nos deparamos com o interessantíssimo texto de Bataille chamado *O dedão do pé*, onde encontramos um ótimo exemplo para ilustrar o que o filósofo francês tem em mente quando pensa neste materialismo baixo. Como o próprio título já acena, o tema do texto é sobre o dedão do pé, uma pequena parte do corpo humano que muitas vezes é tida como dispensável e inútil. Contudo, é ele a parte mais humana do ser humano, já que foi o seu desenvolvimento que o capacitou a andar de maneira ereta e manter sua cabeça levantada: "Mas, qualquer que seja o papel desempenhado por seu pé na ereção, o homem, que tem a cabeça leve, isto é, elevada na direção do céu e das coisas do céu, olha para ele como

[11] "Whatever is elevated or ideal is actually dependent on base matter, and that this dependence means that the purity of the ideal is contaminated. The dependence of the ideal or elevated (the "high") on base matter (the "low") and the contamination this produces is systematically denied by the ideal, which splits off base matter as whatever is disgusting, vile, sub-human, etc."

um escarro sob o pretexto de que tem esse pé na lama." (BATAILLE, 2018, p. 119) A cabeça do ser humano, voltada para aquelas coisas luminosas e celestiais, acaba por *ver* aquilo que a sustenta como algo nojento e com asco. O que o autor quer nos passar com este exemplo é que aquilo de mais elevado tem como condição aquilo que de mais baixo nos constitui: a cabeça que vê as belas formas precisa, no final das contas, do dedão que é sujo e cego. Além de mostrar a dependência do alto com relação ao baixo, o materialismo baixo de Bataille acaba por fazer mais do que isto, também procura colocar em xeque as posições essencialistas de "alto" e "baixo":

> Embora no interior do corpo o sangue corra em igual quantidade de cima para baixo e de baixo para cima, toma-se o partido do que se eleva, e a vida humana é erroneamente vista como uma elevação. A divisão do universo em inferno subterrâneo e em céu perfeitamente puro é uma concepção indelével, uma vez que a lama e as trevas são os *princípios* do mal, assim como a luz e o espaço celeste são os *princípios* do bem: com os pés na lama mas a cabeça mais ou menos na luz, os homens imaginam obstinadamente um fluxo que os elevaria sem retorno ao espaço puro (BATAILLE, 2018, p. 120) .

Assim, o materialismo baixo de Bataille não propõe apenas pensar unilateralmente as mediações vulgares da alteza celestial, mas também mostrar a mútua relação que o baixo e o alto estabelecem entre si, ou seja, conceber o baixo como alto e o alto como baixo. Se para que o alto se expresse necessita-se de algo baixo, então pode-se dizer, seguindo a sua analogia do sangue que flui de baixo para cima e de cima para baixo, que aquilo de mais baixo é ao mesmo tempo aquilo de mais alto. Fazendo, deste modo, com que os termos desta relação entre alto e baixo

sejam considerados na fluidez própria da existência humana. Em outras palavras, o que ele propõe é, seguindo a filosofia nietzschiana, ir para além dos valores estabelecidos como mal e bem, minando a concepção essencialista da lama e treva como princípios do mal e a luz e o espaço celestial como os princípios do bem. O que, por sua vez, permite pensar a lama e a treva como princípios do bem e a luz e o espaço celestial como princípios do mal:

> É a partir da posição do alto que a matéria básica é rejeitada como o baixo, quando na verdade a matéria básica é a origem do alto e se mantém para atormentar o alto e trazê-lo de volta ao baixo. Isto coloca a matéria básica na posição de ser alta e baixa, explicando a *interdependência* do alto e baixo por ser o que eles compartilham[12] (NOYS, 1994, p. 501, tradução nossa).

É importante ressaltarmos também que aquilo que muitas vezes é entendido como o princípio do mal, isto é, a treva, a total ausência de luz, não é senão a cegueira. A cegueira e suas consequências sempre foram tratadas sob uma perspectiva negativa, atribuindo a elas a ideia de ignorância e imperfeição, como se estas fossem por si só qualidades maléficas e prejudiciais. Neste sentido, podemos entender que é contra a essencialização da equivalência entre a cegueira e o mal e a necessidade de reconhecer a altivez da cegueira que Bataille lança mão do materialismo baixo. Então, quando ele nos fala que a cabeça levantada para coisas celestiais e luminosas é sustentada pela imundice do dedão do pé, o qual é vinculado à treva, isto é, à cegueira, percebemos

[12] "It is from the position of the high that base matter is rejected as the low, when in fact base matter is the origin of the high and remains to torment the high and bring it back down into the low. This places base matter into the position of being both high and low, accounting for the *interdependence* of the high and low by being what they share."

que a cegueira é tão alta quanto a visão, pois esta é sustentada por aquela.

O tema da visão e da cegueira toma contornos mais definidos no artigo *Olho*, no qual Bataille discorre acerca da horrível e paradoxal sedução que o olho causa no ser humano: "Parece de fato impossível, em relação ao olho, pronunciar outra palavra além de 'sedução', já que nada é tão atraente nos corpos dos animais e dos homens. Mas a sedução extrema está provavelmente no limite do horror." (BATAILLE, 2018, p. 97) Ora, esta sedução se encontra no limite do horror pois, no pensamento batailleano, o ser humano encontra um misto de prazer e desprazer na transgressão de um interdito, de tal forma com que a atração de algo está inerentemente ligada ao potencial que este objeto apresenta de proporcionar aquele sentimento ambivalente. Didi-Huberman, no capítulo *Tocar no nervo da fobia* de sua obra *A semelhança informe*, nos fornece uma interessante chave de leitura para compreender o horror atrelado ao caráter sedutor do olho: "Que horror, exatamente? *Aquele que toca no nervo da fobia comum* - a fobia do tato - de que o olho é evidentemente o objeto." (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 88) O horror sedutor do olho se expressa na abertura que ele oferece de ser tocado pelo tato. O olho, o sentido da luz e das coisas celestiais, já traz em si a própria possibilidade de ser cegado pelo tato, o sentido da treva e das coisas carnais. No mesmo artigo, Bataille diz que o olho "chega, aliás, a ocupar uma posição extremamente elevada no *ranking* do horror, por ser, entre outras coisas, *o olho da consciência*" (BATAILLE, 2018, p. 98). O autor pensa aqui que a sedução do olho corresponde ao fato de que ele sempre remete ao anseio de transgressão tátil do

interdito visual, isto é, na quebra e dissolução de uma ordem que se impõe mediante um termo mais elevado. O olho, "enfim, aquilo com o que vemos, era o mais nobre dos nossos instrumentos de conhecimento, o órgão por excelência de todas as nossas 'teorias'" (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 90). Neste momento de transgressão tátil, esse órgão do sentido da visão, o órgão por excelência, é destituído de sua alteza e rebaixado ao status daquele sentido baixo, carnal e vil, o tato. O horror ao olho é a expressão da fobia do tato, ou em outras palavras, a transgressão tátil tem como objeto o interdito visual.

É em *O erotismo* que Bataille expõe a forma pela qual esta transgressão tátil do interdito visual se dá, a saber, pelo erotismo dos corpos. Antes de falar deste erotismo, é importante compreendermos o que Bataille entende no geral por erotismo: "Do erotismo, é possível dizer que é a aprovação da vida até na morte." (BATAILLE, 2017, p. 35) O autor, ao enunciar esta fórmula, parte da peculiaridade própria da dinâmica sexual humana, a qual não se resume apenas aos seus fins reprodutivos, tal como nos animais, pois o ser humano muitas vezes se desvia destes fins. Estes desvios da finalidade reprodutiva correspondem ao erotismo, são feitos com objetivos independentes ao da reprodução, expressam, de acordo com ele, a exuberância e excesso da vida. E, além disso, também é nesta atividade erótica e exuberante de vida que Bataille pensa encontrar um intrincado e desconcertante flerte com algo semelhante à morte. Por isso que o erotismo é a aprovação da vida até na morte, pois na atividade erótica ele encontra a expressão de uma abundância direcionada a uma experiência análoga à morte: "Cada ser é distinto de todos os outros. Seu nascimento, sua morte e os

acontecimentos de sua vida podem ter para os outros algum interesse, mas ele é o único interessado diretamente. Ele só nasce. Ele só morre. Entre um ser e outro, há um abismo, há uma descontinuidade." (BATAILLE, 2017, p. 36) Cada ser humano nasce e morre sozinho, isto denuncia seu estado de descontinuidade, quer dizer que ele não está *com* os outros. Por mais que se socialize e interaja com amigos e parentes, existe um abismo que o separa de todos. Este abismo "em certo sentido é a morte, e a morte é vertiginosa, fascinante" (BATAILLE, 2017, p. 37). A partir destas coordenadas um tanto quanto enigmáticas, o autor, partindo de dados objetivos da reprodução sexual, endossa a tese segundo a qual a morte da qual ele nos fala corresponde à continuidade, a partir da qual a descontinuidade dos seres humanos surge. No processo de fecundação, os gametas feminino e masculino morrem, ou seja, dois seres descontínuos perdem as suas respectivas descontinuidades e fundem-se numa continuidade que resulta em um único ser, o embrião: "Um novo ser é, ele próprio, descontínuo, mas traz em si a passagem à continuidade, a fusão, mortal para cada um deles, dos dois seres distintos." (BATAILLE, 2017, p. 38) Deste modo, Bataille faz-nos perceber que a vida também é morte e morte também é vida.

Porém, seu objetivo não é falar de seres como o espermatozoide e o óvulo, mas do ser humano, o qual se relaciona com a vida e a morte mediante o erotismo: "Na base, há passagens do contínuo ao descontínuo ou do descontínuo ao contínuo. Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida." (BATAILLE, 2017, p. 39) Eis o que o erotismo parece ter como objeto de interesse, isto é, voltar

àquela continuidade que permite com que a vida se expresse, a morte. Neste sentido, "suportamos mal a situação que nos prende à individualidade fortuita, à individualidade perecível que somos. Ao mesmo tempo que temos o desejo angustiado da duração desse perecível, temos a obsessão de uma continuidade primeira, que nos religa geralmente ao ser" (BATAILLE, 2017, p. 39). O erotismo, portanto, é a tentativa do ser humano de se religar à continuidade do ser. Ele o faz de maneira exuberante, ou seja, é no ápice da vida (descontinuidade) que morte (continuidade) é vivenciada.

Diante destas coordenadas, Bataille diz existir três formas de erotismos, o dos corpos, dos corações e o sagrado. Contudo, tal separação não é tão clara assim, ele observa: "A expressão (erotismo sagrado), aliás, é ambígua, na medida em que todo erotismo é sagrado, mas encontramos os corpos e os corações sem entrar na esfera sagrada propriamente dita." (BATAILLE, 2017, p. 39) O que possibilita cada uma dessas diferentes formas de erotismo é a violência presente nelas, isto é, uma certa violência contra o estado de descontinuidade que o ser humano se encontra. No contexto do erotismo do corpo

> a ação decisiva é o desnudamento. A nudez se opõe ao estado fechado, ou seja, ao estado de existência descontínua. É um estado de comunicação, que revela a busca de uma continuidade possível do ser para além do fechamento em si mesmo. Os corpos se abrem à continuidade através desses canais secretos que nos dão o sentimento da obscenidade (BATAILLE, 2017, p. 41).

A primeira violência presente no erotismo dos corpos é a ação de desnudar o corpo, uma ação que começa a retirar o corpo humano de

sua existência descontínua, possibilitando a comunicação entre dois corpos que antes se encontravam fechados em si mesmos. Bataille observa que este tipo de violência traz à tona o caráter geral do erotismo, o de sempre efetuar "uma dissolução das formas constituídas. [...] dessas formas de vida social, regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que somos" (BATAILLE, 2017, p. 42).

É nesta dissolução, neste estado de continuidade, que Bataille aponta estar o caráter sagrado do erotismo dos corpos. Segundo ele, o erotismo dos corpos mostra primeiramente a relação entre corpos, sendo a consequente dissolução deles o seu caráter sagrado. Isto significa dizer que todo erotismo dos corpos é também um erotismo do sagrado, mas nem todo erotismo do sagrado corresponde ao erotismo dos corpos, pois também existe o erotismo do coração, o qual não necessariamente envolve o corpo, mas a paixão. "Essencialmente, o divino é idêntico ao sagrado, reserva feita da descontinuidade relativa da pessoa de Deus. Deus um ser compósito que tem, no plano da afetividade, mesmo de uma maneira fundamental, a continuidade do ser de que falo." (BATAILLE, 2017, p. 46) Durante o estado de continuidade que é alcançado pelo jogo dos corpos, o ser humano entra em contato com aquilo que os místicos religiosos chamam de divino, a perda da divisão entre o sujeito e objeto, é nesta experiência mística de união com o todo que pensam estar se relacionando diretamente com Deus. Contudo, Bataille, como um baixo materialista que é, procura no mais baixo aquilo de mais alto, ou seja, na existência terrena e corporal aquelas coisas celestiais e sagradas. A partir da concepção de Deus e

divino da tradição da teologia negativa, isto é, da tradição religiosa mística, ele interpreta esta dissolução do erotismo dos corpos como uma experiência religiosa sem Deus, sem qualquer presença onto-teológica positiva. A intenção do filósofo francês é "considerar no erotismo um aspecto da *vida interior*, se quisermos, da vida religiosa do homem" (BATAILLE, 2017, p. 55). Este caráter religioso da investigação batailleana é muito bem visualizado em um subtítulo do primeiro capítulo d'*O erotismo*: "A determinação do erotismo é primitivamente religiosa, e meu livro está mais próximo da 'teologia' do que da história erudita da religião." (BATAILLE, 2017, p. 56)

Isto significa dizer que a expressão religiosa que Bataille encontra no erotismo não se refere a um mero estudo historiográfico da religião, como se fosse um objeto de estudo de uma ciência positiva, como seria para a História. Aqui ele não fala como um historiador, e sim como um teólogo: "*Eu, quanto a mim, falo de dentro da religião, como um teólogo da teologia.*" (BATAILLE, 2017, p. 56) Porém, esta religião sobre e a partir da qual Bataille fala de dentro não é uma religião específica, se refere ao sentimento geral de nostalgia religiosa, aquela vontade do ser humano de voltar ao seu estado de continuidade que tanto é faltoso a ele. Diante disto, ele não fala nunca sobre e a partir dos preceitos e dogmas de uma religião específica, mas sobre e a partir desta nostalgia religiosa compartilhada pela espécie humana: "Nada me liga a qualquer tradição particular. Assim, não posso deixar de ver, no ocultismo ou no esoterismo, uma pressuposição que me interessa na medida em que responde à nostalgia religiosa, mas de que me afasto apesar de tudo, uma vez que ela implica uma crença determinada." (BATAILLE, 2017, p.

56) Seja nas formas mais ortodoxas do cristianismo, judaísmo ou islamismo ou nas abordagens mais heterodoxas do misticismo e ocultismo provenientes do seio daquelas religiões, Bataille rejeita nelas a pressuposição da existência de um Deus ou algo que carregue os atributos dele, sobrando apenas aquilo que é compartilhado por todas elas, a experiência interior alcançada por essa nostalgia religiosa: "Exprimo, em meu livro, uma experiência, sem apelar ao que quer que seja de particular, tendo essencialmente a preocupação de comunicar a *experiência interior* - quer dizer, a meus olhos, a experiência religiosa - por fora das religiões definidas." (BATAILLE, 2017, p. 58)

Se o erotismo dos corpos é também o erotismo sagrado, já que naquele o ser humano passa por uma experiência religiosa carente de dogmas e preceitos de uma religião específica, ou ainda, pela experiência interior, parece ser mister compreender em quais condições exatamente esta experiência interior do erotismo dos corpos é desencadeada. Sobre isso, Bataille nos diz: "Tratando-se do erotismo (ou de religião em geral), sua *experiência interior* lúcida era impossível num tempo em que não despontava claramente o jogo de equilíbrio do interdito e da transgressão, que ordena a possibilidade de ambos." (BATAILLE, 2017, p. 59) Dito isto, Bataille endossa a tese segundo a qual a *conditio sine qua non* da experiência interior corresponde ao jogo de equilíbrio do interdito e da transgressão, no qual um media a possibilidade do outro, de tal forma que não existe o interdito sem transgressão e vice-versa. Porém, e isto o filósofo faz questão de enfatizar, "a transgressão difere do 'retorno à natureza': *ela suspende o interdito sem suprimi-lo*. Aí se esconde a mola propulsora do erotismo, aí

se encontra ao mesmo tempo a mola propulsora das religiões" (BATAILLE, 2017, p. 59). A transgressão do interdito nunca resulta em uma completa dissolução ou supressão do interdito, quer dizer, da consciência ou da visão, mas apenas o suspende (*hebt auf*). Este estranho movimento de suspender sem suprimir é uma clara referência ao movimento da dialética hegeliana, no qual a contradição dos momentos anteriores é solucionada por meio da suspensão dessas contradições, isto é, mediante um novo termo que consegue manter uma coesão dessas contradições sem as eliminar. Contudo, não estamos falando de contradições abstratas entre termos, e sim de corpos, pois trata-se aqui do erotismo dos corpos.

Bataille nos fala que "o objeto fundamental dos interditos é a violência" (BATAILLE, 2017, p. 65). Qualquer que seja o interdito que em uma determinada sociedade se faz presente, o objeto em volta do qual ele gira é a violência. Isto ocorre porque a violência, como por exemplo, a morte e a reprodução sexual, retira da sociedade do trabalho e do indivíduo a ordem e finalidade de suas ações. Seguindo esta indicação acerca do objeto fundamental dos interditos, Bataille pensa que esta violência, no interior do erotismo dos corpos, ocorre na *carne*: "A *carne* é esse excesso que se opõe à lei da decência. [...] Se há interdito, é, a meus olhos, de alguma violência elementar. Essa violência é dada *na carne*: na carne, que designa o jogo dos órgãos reprodutores." (BATAILLE, 2017, p. 117) Neste sentido, a carne é aquilo que coloca em xeque o interdito, ou ainda, como tentamos mostrar anteriormente, é o aspecto tátil do ser humano, a pele, que é capaz de violentar o olho, o olho da consciência, o sentido da visão. Esta violência é veiculada pela carne, é neste substrato,

entendido por Bataille como o jogo dos órgãos reprodutores, que ocorre a violência, o excesso, a pletora da carne. No jogo dos órgãos sexuais é que ocorre o inchaço destes órgãos, que a pele é violentada pelo fluxo exuberante de sangue. Nesta convulsão de órgãos, a carne silencia o espírito e "aquele que se abandona a esse movimento não é mais humano, é, à maneira das feras, uma *cega violência* que se reduz ao desencadeamento, que goza por ser *cega* e por ter esquecido" (BATAILLE, 2017, p. 130, grifo nosso). Eis aqui o resultado desse inchaço da carne, da experiência interior do erotismo dos corpos, uma destruição do olho. A transgressão do interdito, no contexto do erotismo dos corpos, se refere à transgressão que a carne, o tato, efetua no interdito visual, a violência que é objeto do interdito é, assim, aquela violência da carne, do tato.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do pensamento dos dois filósofos aqui apresentados, podemos dizer que é possível encontrar uma certa continuidade do pensamento herderiano no de Bataille. Foi dito que o filósofo alemão reposicionou o lugar e o papel antropológico do tato, mostrando a dependência da visão em relação ao sentido tátil e a capacidade deste sentido de acessar, mediante os corpos, uma dimensão divina. Ora, o que temos aí, excetuando algumas especificidades da filosofia herderiana, é o que Bataille chama de materialismo baixo, isto é, a tentativa de mostrar a dependência do alto em relação ao baixo e de fazer reconhecer a altivez daquilo considerado baixo. Além disso, em ambos autores há o

consenso de que é por meio dessa transgressão tátil dos limites e interditos visuais que uma dimensão divina é alcançada. É justamente o entrelaçamento conflitante destes elementos que resultam na experiência do sagrado e divino: para Herder, a força de Deus expressa nos corpos, para Bataille, a experiência interior da pletora da carne. Diante destas convergências teóricas, pensamos ser possível afirmar a tese segunda a qual o pensamento batailleano tem no seu interior reflexos da crítica tátil ao primado da visão presente no pensamento herderiano. Se nos for lícito falar de uma maneira mais poética, o que Bataille faz é ensanguentar e encarnar o conceito herderiano de tato e corpo, isto é, a forma pela qual Bataille aborda o estatuto da dimensão antropológica do tato pode ser vista como uma maneira pletórica e exuberante de conceber este sentido; não mais um sentido cuja imagem é a de um corpo e mão limpos e higiênicos, ou ainda, ideias, e sim um corpo e mão sujos e ensanguentados, em outras palavras, carnais.

REFERÊNCIAS

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

BATAILLE, Georges. *O erotismo.* Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.

BATAILLE, Georges. *Documents*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

BENJAMIN, Noys. Georges Bataille's base materialism, *Taylor and Francis Online*, disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14797589809359312, acessado em: 14/09/2020.

DE BARROS FONSECA, B. NOSTALGIA DA CONTINUIDADE: erotismo e pulsão de morte em Bataille e Freud. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 3, n. 5, p. 120–138, 2014. DOI: https://doi.org/10.26512/pl.v3i5.11588.

DESOUZA, Nigel. Foundations of Herder's philosophical anthropology. In: DESOUZA, N.; WALDOW, A. *Herder*: philosophy and anthropology. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 52-71.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *A semelhança informe:* ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

FRANCESCHINI, Pedro Augusto da Costa. O pensamento estético e a Plástica de Herder. *Discurso*, disponível em: http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/134067, acessado em: 14/09/2020.

FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o inconsciente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética - Volume 1*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

HERDER, Johann Gottfried. *Plástica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

HERDER, Johann Gottfried. *Plato sagte, daß unser Lernen bloß Erinnerung sei*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.

HERDER, Johann Gottfried. Studien und Entwürfe zur Plastik. In: Bernhard, S. *Herders Sämmtliche Werke*. Achter Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1892.

HERDER, Johann Gottfried. Sobre o sentido do tato. *Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/29770, acessado em: 14/07/2020.

IRMSCHER, Hans Dietrich. *Johann Gottfried Herder*. Stuttgart: Reclam, 2015. *In*: https://www.amazon.com.br/gp/product/B01ARVBNDY/ref=ppx_yo_dt_b_d_asin_title_o05?ie=UTF8&psc=1.

JAY, Martin. *Downcast Eyes*: The denigration of vision in twentieth-century French thought. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994.

MÜLDER-BACH, Inka. Eine »neue Logik für den Liebhaber«: Herders Theorie der Plastik. In: Schings, H. *Der ganze Mensch*: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1994.

PLATÃO. *Timeu - Crítia*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Universidade de Coimbra, 2011.

RAMOS XAVIER RÉGIS, H. SOBRE O SENTIDO DO TATO. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 9, n. 18, p. 417–432, 2020. DOI: https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29770.

SOUZA, H. P. de. A semantics of love: Brief notes on desire and recognition in Georges Bataille. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 1, n. 1, p. 122–136, 2013. DOI: https://doi.org/10.26512/rfmc.v1i1.11887.

4

UMA LEITURA BENJAMINIANA DA OBRA DE MÁRIO DE ANDRADE: AS POSSIBILIDADES DE ESCREVER A HISTÓRIA POR MEIO DE IMAGENS DE PENSAMENTO

Maria Clara Rodrigues Rocha [1]

"Vou-me embora, vou-me embora
Eu aqui volto mais não
Vou morar no infinito
E virar constelação" [2]

David Correa e Norival Reis, 1975
"As ideias se relacionam com as coisas
como as constelações com as estrelas" [3]
Walter Benjamin, 1925

1. IMAGENS DE PENSAMENTO BENJAMINIANA VIA BAUDELAIRE

Em um artigo intitulado *Imagem de pensamento como forma,* Fábio Durão nos ilumina sobre a forma da escrita através de imagens em Walter Benjamin. Ele discorre sobre o conceito de *denkbild*, ou imagem de pensamento, e nos ajuda a localizar o que seria, para o autor das *Teses sobre o conceito de história*, a tarefa do historiador materialista em seu trato com o passado. A relação entre passado e presente se condensam

[1] Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, Graduada em Filosofia pela mesma instituição. Desenvolve pesquisa voltada à filosofia política e estética, sobretudo, à filosofia benjaminiana. E-mail: mariaclararrocha1411@gmail.com.

[2] G.R.E.S. *Portela* (RJ) *Samba Enredo 1975* – Macunaíma.

[3] BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984a. Tradução e apresentação: Sérgio Paulo Rouanet, p.56.

em favor de explodir o *continuum* da história, *rompimento* da ordem dos fatos vazios e homogêneos. Nesse sentido, escrever a história com imagens é estar imerso nos detalhes materiais de cada ínfimo componente. Nos textos sobre Paris, por exemplo, recuperar o Segundo império através de personagens que representavam dinâmicas sociais de um novo tempo do mundo seria, como explica Durão, um

> [...] termo de comparação, item rigorosamente relacional, que ajuda a fazer sobressair a negatividade do presente, pois é este que está em jogo. Se o foco recaísse no século XIX, surgiria outro elemento (o século XVIII?) que permitiria a busca da não-identidade. Para dizer de outra maneira: passado e presente não estão à disposição do historiador como uma objetividade inerte, mas interferem um no outro. O presente abre um passado específico e o passado estabelece um contraponto com o presente, permitindo que este apareça como não necessário. O correlato espacial dessa mistura são as viagens. Não é à toa que elas ocupam um lugar tão proeminente nas Imagens de Pensamento de Benjamin (DURÃO, 2017, p. 28).

Benjamin se preocupa com a reconstituição de um passado que conseguiria recuperar conceitual e materialmente seu presente na Alemanha dos anos 1920 e 1930, fazendo saltar em sua leitura o processo histórico-político que batia à porta, da República de Weimar ao Terceiro Reich. Recuperando a Paris do Segundo Império a partir da reflexão sobre os personagens, era uma forma de entender em que medida eles se entrelaçavam aos fenômenos sociais. O filósofo então se punha a "desenhar" o imaginário social e político construído pelas novas formas de sociabilização que surgiam com o consumo viabilizado pelo avanço da técnica de produção e da exposição de mercadorias nas galerias parisienses.

Os estudos sobre a modernidade em Benjamin são intermináveis, se inscrevem desde suas obras iniciais até seu monumental *Passagens*[4]. Aqui teremos contato direto apenas com o primeiro *exposé* das *Passagens* intitulado *Paris Capital do século XIX*, que data de 1935, escrito por encomenda de Adorno e Horkheimer. A Paris do XIX seria o item relacional escolhido por nosso autor para mostrar ou *fazer ver* a partir de seu "texto-imagem" um certo presente que abre um passado específico. Lá onde as ruínas do processo de acumulação do capital teriam deixado fragmentos de histórias não contadas em favor da dominação, é que chega o olhar de Benjamin.

O recorte de que escolhemos tratar, dentro do enorme espectro de significações da constelação[5] benjaminiana, é uma noção de *imaginário social e político* da metrópole moderna que nosso autor desenha a partir de Baudelaire. A modernidade capitalista, recuperada por Benjamin enquanto proto-história, havia produzido a guerra e o extermínio em massa, e tudo isso, tendo como pano de fundo toda sorte de técnica travestida de "progresso". Na representação da modernidade a partir de Baudelaire era possível ter acesso ao processo real produzido pelo avanço da técnica. Essa "concretude" por revelar um olhar melancólico e miserável sobre a realidade acabava por desvelar a capa mítica da

[4] Esses estudos estão de acordo com a teoria do conhecimento que o autor apresenta em sua análise de juventude do *Trauerspiel*. É difícil para o leitor que se propõe adentrar o pensamento benjaminiano fazer o recorte de um só conceito, pois, as ideias se constroem no autor na forma de um entrelace, ou, como ele vai denominar mais precisamente, na forma de uma constelação. A forma constelar será presente desde o *Drama barroco alemão* e acompanha a produção intelectual de Benjamin até suas obras mais tardias.

[5] A explicação sobre a noção de constelação encontra-se na nota 3, para mais referências consultar: OTTE, Georg e Volpe, Miriam Lídia. 2000. "Um olhar sobre o pensamento de Walter Benjamin". *Fragmentos*, 18(1): 35-47.

noção de progresso produzida pelo processo de acumulação do capital. É por esse motivo que Baudelaire torna-se central para o entendimento sobre a modernidade.

Os outros personagens que aparecem no *exposé* têm a função de preparar o terreno para o poeta. Benjamin inicialmente traz ao texto Fourrier e Saint-Simón que representariam por um viés utópico a sociedade da técnica. Ao idealizarem uma nova forma de vida, esses autores não questionavam as relações de classe presentes no avanço tecnológico, e caíam no sonho burguês, o sonho do consumo, de um avanço *ad infinitum* na forma de uma industrialização plena da sociedade. É dessas formulações utópicas que surgem as grandes exposições universais da indústria, a forma mais acabada do fetichismo da mercadoria, "uma fantasmagoria a que o homem se entrega para se distrair"[6]. Essa lógica do qual fala o autor materializa-se nas galerias, grandes centros comerciais de mercadorias de luxo.

É dentro desse contexto do século XIX que Benjamin vai caracterizar a atitude e intenção alegórica do poeta de *Flores do mal*. Como se sabe, a partir da crítica de arte benjaminiana, a distinção entre símbolo e alegoria foi importante nas análises do autor. A noção de alegoria seria um *medium* de reflexão revolucionário dentro do processo histórico. A forma alegórica, emblemática e inacabada, se diferenciava de uma exposição por via de símbolos ao barrar a noção de belo do classicismo, que relegava à arte apenas a dimensão contemplativa. O método poético de Baudelaire escondido atrás das alegorias

[6] BENJAMIN, Walter. (1985 [1955]), "Paris, capital do século XIX", *in* Flávio R. Kothe (org.), *Walter Benjamin*, São Paulo, Ática. p. 36.

representava a experiência do choque própria da vida moderna desenhando esses elementos do real em sua poesia lírica. A todo momento aparecem imagens do sentimento de transitoriedade, da relação com as multidões, da melancolia que o poeta encontrava ao transitar pelas ruas de Paris. Contexto e significado são deslocados através das meditações alegóricas num jogo que nos permite ter, a partir de Baudelaire, a imagem do homem moderno europeu que vislumbra com olhos tristes a metrópole e seu desenvolvimento.

Ao nos deparar com a leitura benjaminiana da modernidade via Baudelaire, perceberemos um certo olhar deslocado que acaba por produzir certos desencontros entre a personagem que representa a vida na metrópole moderna e o que ele entrevê. Há dentro desse caldo alguns caminhos de reflexão abertos possíveis de serem trilhados. Uma das pontas soltas na leitura benjaminiana da modernidade, a partir de uma pista dada por Wille Bolle, é o trato com a mercadoria exposta nas galerias. Benjamin não entra na questão do imperialismo, que estaria presente dentro do processo histórico-político da expansão do capital como sua fase superior e determinante. Assim, deixava escapar que:

> Nas vitrines da metrópole, o consumidor, como um príncipe, tem a seus pés a abundância das mercadorias de todos os países do mundo. Essa atmosfera é apropriada a colocá-lo num estado de êxtase, que o embala numa sensação de ubiquidade cosmocênctrica, em "luxo, calma e languidez" (BOLLE, 1994, p. 29).

O poder da metrópole enquanto categoria imperialista aparece no texto de Wille Bolle em alguns resquícios deixados por Benjamin em seu trato da modernidade. Baudelaire, por mais que represente a melancolia

diante do processo de "modernização" da sociedade, ainda se encontra no registro de um transeunte que percorre as galerias com o olhar, e esse olhar não consegue revelar a circulação das mercadorias no mercado mundial fruto da colonização. A mitologia do habitante da metrópole é posta em um contraponto, por Benjamin, entre "a população miserável da periferia e o luxo e resplendor da capital" (BOLLE, *op. cit.*, p. 29). Essa imagem de opostos pode ser lida também na chave entre império e colônia, sua reprodução é necessária ao domínio da economia mundial. Entre miséria e riqueza ocupamos o lugar do elo mais fraco na corrente, dicotomia entre a metrópole e a periferia do capitalismo.

Foi essa chave, ou melhor, a inversão dessa chave que permitiu a criação de um solo fértil entre Mário de Andrade e Benjamin. Tendo em vista que este último, por conta de certa condição material, não lida com as questões da reprodução e exploração imperialista nas colônias – para além de sinalizar a questão –, o que vemos é apenas a relação com a indústria. Perde-se então a dimensão da relação colonial que se estabelece entre as plantações que exportavam as matérias primas para a Europa. Aparecerem apenas nominalmente em Benjamin e ocupam um segundo plano, traçando também um imaginário do próprio autor que pode ser flagrado também em Baudelaire. Mais à frente veremos como é possível escrever a história brasileira valendo-se de Mário de Andrade.

Reconhecendo essa dimensão nas pistas que Bolle oferece, podemos, a partir da forma de imagem de pensamento em Walter Benjamin, usar os elementos que ele nos fornece às voltas com o tema

da modernidade. É a partir desses elementos que podemos pensar um trato das questões do imaginário político ao qual Baudelaire e a modernidade não alcançaram. O que está em questão do lado de lá é o industrial e o operário europeu, do lado de cá, o latifundiário e a escravidão. Nesse sentido, as perguntas que se fazem ao texto são as seguintes:

> Qual a procedência das mercadorias expostas na capital da França, de onde vêm as matérias-primas? Quais sujeitos históricos que participam da reprodução e circulação das mercadorias? (BOLLE, 1994, p.30).

2. O IMAGINÁRIO POLÍTICO BRASILEIRO E SEU RETRATO LITERÁRIO EM MÁRIO DE ANDRADE

Em contraste ao cosmopolita burguês embriagado pelos avanços tecnológicos, encontram-se tensionados a fome e o lucro como produtos do capital. É a partir dessa ideia que Benjamin tenta desmistificar e empreender sua crítica. As linhas do texto de Benjamin tratam dessa relação ideológica entre os personagens da metrópole, tendo como concretude a lírica baudelairiana. Podemos entender, em outra chave de leitura, a imagem do desejo europeu em relação às mercadorias produzidas pela colônia a partir do poema *"L' Ivitation au Voyage"* de Baudelaire. Essa imagem de desejo é representada pelos navios no cais vislumbrados pelo poeta, navios esses que historicamente representam um meio de "comunicação e controle entre a metrópole e as colônias" (BOLLE, 1994, p. 32). Baudelaire seria:

> Antes de mais nada, a encenação irônica de um papel: o do consumidor que, embriagado pelo eldorado das mercadorias, sonha, na metrópole,

> sofisticada e sedutora, de maneira tão ingênua quanto obcecada, os sonhos de dominação de um império (BOLLE, 1994, p. 32).

Na Eldorado latino-americana, paralela à perspectiva traçada por Benjamin da metrópole francesa, somos chamados a lançar o olhar inverso: aquele da periferia em relação ao centro. Tal chamado responde à tarefa do historiador materialista descrita pelo autor nas *Teses sobre o conceito de história* (*cf.* Tese 6). As fisiognomias que Benjamin nos mostra em seu *exposé* nos dão elementos para revelação, no sentido mesmo do retrato, das imagens latino-americanas dependentes de uma "modernização" fracassada. No caso brasileiro, isso é possível a partir da literatura, que historicamente teve como papel a crítica à ideia do Brasil como "país do futuro". Ou seja, de uma ideia de progresso presente também nas linhas de Benjamin, sobretudo, quando ele reconhece que a tarefa de uma crítica deve ter em sua base "a ideia de progresso em geral" (*cf.* Tese 13) já que isso possibilitaria um rompimento dos fatos vazios e homogêneos localizados no registro da historiografia dominante, aquele da concepção historicista.

A proposta de uma leitura dialética dessas imagens de desejo é o que nos leva a Mário de Andrade, uma vez que de sua produção emergem elementos que viabilizam certo desenho, a partir de alegorias da imagem "moderna" nos trópicos. A atitude primeira é então perguntar-se: diante dessas "diferenças históricas e geográficas entre os dois mundos, como extrair dos retratos benjaminianos de cidades um modelo também válido para a representação de uma metrópole sul-americana?" (BOLLE, 1994, p. 33).

Na resposta a essa pergunta, podemos delinear a partir da obra *Macunaíma* alguns retratos que nos fazem pensar como Mário, a partir de um recurso estético alegórico, representou o que para ele era o imaginário político brasileiro. Durante boa parte da tradição literária estiveram presentes importações de formas estéticas europeias. O empenho modernista, que para muitos foi concretizado na Semana de 1922, não era apenas e segundo o seu nome. Modernizar-se aqui significava fazer a crítica a uma certa noção romântica de compreensão do Brasil que determinava um modo de produzir na literatura, e é nesse contexto crítico que podemos localizar Mário de Andrade.

A personagem periférica do romance-rapsódia *Macunaíma*, publicado por Mário em 1928, revela o olhar contrário na relação centro-periferia. Em confronto com as imagens de Baudelaire descritas por Benjamin, encontra-se o herói sul-americano, índio, preto e branco ao mesmo tempo, e sem nenhum caráter. Dentro dessa diversidade na formação do povo brasileiro, a falta de caráter do herói andradino parece denotar a falta de "identidade" brasileira fruto de um processo de colonização e miscigenação. Na obra em questão, a personagem periférica, vislumbra com olhos tristes a metrópole europeia e deseja migrar para onde sonhar parece ainda possível.

É nessa tensão entre ideia e realidade que se encontra uma possível aproximação de um "despertar dos sonhos coletivos". A narrativa cômica e irônica trata a realidade brasileira do ponto de vista da *ruína* tal qual a representação benjaminiana de Baudelaire, que passeia pela metrópole francesa, faz saltar da relação com a modernidade num só golpe. Isto é, a imagem do homem melancólico e descrente em relação à

ideia de progresso e a imagem de quem vislumbra o cais a sonhar o "novo mundo". Em *Macunaíma*, o recurso às alegorias é usado a todo momento: por exemplo, o navio que surge na fonte do Anhangabaú aparece para a personagem como imagem de desejo, e ele, sem pensar duas vezes, a segue:

> [...] gritou na bôca-da-noite ecoada "É um vaticano!" O navio já vinha bem visível por detrás dos baguais de bronze. Tinha o corte da velocidade no casco de prata e os mastros inclinados pra trás estavam cheios de bandeiras que o vento da correria imprensava entre as lâminas de ar. O grito chamara os choferes da esplanada e todos curioseavam o gesto parado do herói e seguiam o risco do olhar dele batendo na fonte escura (ANDRADE, 2016, p. 95).

A figura enigmática da fonte também aparece em Benjamin nas *Passagens* (*apud* BOLLE, 1994, p.37). Lá ela representa uma força curativa, uma transição que, através do mito, representaria um símbolo. Como a noção de símbolo é fechada em si mesma, é necessário que se rompa com ela, mas ainda assim, a fonte como alegoria para a personagem Macunaíma, torna visível um desejo recalcado de êxodo, e, caracterizando um certo imaginário, esse desejo fundamenta-se também em uma ideia de redenção e de cura. O jogo entre o narrador e a personagem são responsáveis por trazer ao enredo um entrelace da ordem mítica compulsória em que vive o herói, e a consciência narrativa que olha por cima da obra e "em outro nível, busca uma saída" (BOLLE, 1994, p.38). Essa saída consciente do narrador em relação à personagem torna a obra ficcional é "um mergulho dentro dos sonhos e traumas coletivos, tentando romper as amarras de um mundo compulsório por

meio da comicidade" (BOLLE, 1994, p. 38). Macunaíma então, entregue ao delírio imagético da fonte, diz adeus ao Brasil:

> "Gente! Adeus gente! Vou pra Europa que é milhor" Macunaíma está se despedindo de seus patrícios, pelo visto, para sempre. Ele conhece o interior do Brasil, com seus rios imensos, os barrancos e bancos de areia, seus campos, capões de mato e caatingas, as cidades, principalmente a maior e mais progressista e, apesar de tudo isso, quer ir para a Europa (BOLLE, 1994, p. 36).

No livro, logo após dizer adeus ao Brasil, a personagem desperta de seu desejo onírico recoberto de vaias dos marujos e das moças finíssimas que estavam na embarcação, e, plantado no cais da fonte, a chaminé do navio lança-lhe "pernilongos, borrachudos mosquito-pólvora mutucas marimbondos cabas potós moscas-de-ura, todos esses mosquitos" (ANDRADE, 2016, p. 97). Tem-se então o desenho da metrópole brasileira, bem como de sua sociedade: Macunaíma e sua imagem de desejo despertam em uma queda nada agradável como alguém que foi literalmente deixado para trás. Nesse momento:

> A água da fonte volta a ser prosaica, mostrando a imagem de um homem coberto de picadas, ericipelado e febril. Decepcionado, Macunaíma volta para a pensão; a cidade da qual ele quis fugir o tem de volta, ela se imprime a ele a cada passo, como se há muito tempo fosse seu alter ego (BOLLE, 1994, p. 36)

O contraponto desse olhar é o que liga Benjamin e Mário. Enquanto o herói latino-americano flagra a imagem de um inconsciente coletivo expressa pelo desejo de migrar, o poeta de *Flores do mal* vê, do cais da metrópole, a recepção das mercadorias vindas da colônia onde reina a

exploração do trabalho escravo, também uma imagem de desejo. É possível dizer isso a partir do trecho de *L'invitation au Voyage* de Baudelaire:

> Vois sur ces canaux
> Dormir ces vaisseaux
> Dont l'humeur est vagabonde;
> C'est pour assouvir
> Ton moindre désir
> Qu'ils viennent du bout du monde.[7]

A metrópole paulistana para Mário é retratada do lugar da lógica do trabalho que produz as mercadorias para exportação. No caso paulistano, por exemplo, esse produto é o café. Mais uma vez é possível perceber que a figura alegórica do navio liga Baudelaire a Macunaíma, não de forma direta e entreposta imediatamente, mas por um processo reflexivo em que podemos tensionar esses elementos.

O filme de Joaquim Pedro de Andrade sobre a obra é também um olhar fiel a esses elementos em sua construção imagética por meio da montagem audiovisual. A relação da personagem com a metrópole depois de migrar da Amazônia para a "paulicéia desvairada"[8] aparece no filme da seguinte forma: Macunaíma e os "manos" chegam à São Paulo num pau-de-arara. Nesse retrato é possível entender algo como a lógica do choque, pois, ao pisar no centro conturbado da cidade, imerso na multidão, o herói sente-se angustiado por não saber "quem era

[7] Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes*, ed. 1961, p. 51s. O convite à Viagem, em tradução de Guilherme de Almeida, assim fica: "Pelos canais, vê/ Esses barcos que/ Tem um humor vagabundo;/ É para poder/ Te satisfazer/ Que eles vêm do fim do mundo".

[8] Referência a outra obra andradina, a reunião de poemas *Paulicéia desvairada*, 1922.

máquina, quem era gente". A metrópole paulistana é retratada do ponto de vista do mercado mundial como colônia, mas ao mesmo tempo, em sua relação com as outras cidades brasileiras, ela estabelece um vínculo que a torna uma colonizada "colonizadora". Na autoimagem da metrópole localizada na parte mais fraca da corrente imperialista, há ainda outro reconhecimento, a saber, o de que essa imagem da

> [...] metrópole brasileira situada na periferia do mercado mundial, fundamenta-se, como mostra Mário, tanto no controle sobre as terras mais remotas do próprio país, quanto na dependência em relação as metrópoles de verdade (BOLLE, 1994, p. 33).

Ao recorrer a esses elementos fragmentários presentes em Macunaíma no livro e no filme, reconstitui-se o empenho benjaminiano de uma historiografia da modernidade mediante imagens, de fisionomias. Mário cumpre bem esse papel de desenhar a história com imagens, sobretudo quando traz junto à noção de identidade brasileira elementos de sua proto-história indígena, fazendo também a crítica à uma representação dessa identidade por vias românticas. O autor, ao recorrer a elementos cômicos e irônicos, quebra o elo que poderia levar sua obra ao registro empático característico do romance, pois o narrador aparece desempenhando um papel importante dentro da obra e tensionando na construção da personagem um movimento onde a mediação reflexiva é possível. Dessa forma, Mário implode o lugar da passividade em sua obra, já que não é possível sentir empatia pela figura do "herói sem caráter".

No filme, essa relação com a expectativa e a empatia também é rompida o tempo todo. Há uma cena em que o herói se encontra deitado melancólico em um parque, e é abordado por um homem vendendo um pato que choca moedas. Claramente Macunaíma, embebido por seu desejo de dinheiro, como aparece em várias outras cenas, é facilmente enganado pela malandragem do vendedor, e dá a ele os seus últimos e poucos recursos. Percebendo que tinha sido enganado, o herói, sujo com as fezes que não eram moedas, sente-se desolado. Concomitante a essa cena, ainda no parque, um garoto engraxate é roubado e a expectativa que decorre dessa construção cenográfica parece ser a de que o herói se compadeça do sofrimento alheio, sobretudo por se tratar de uma criança injustiçada. Tal cena se configura e flui na imaginação de quem assiste o filme como o momento em que aparentemente o herói irá se redimir de suas ações grotescas, como a mentira, a traição e o adultério. Ocorre que essa expectativa criada na ordem da cena é rompida em questão de segundos pela ação de Macunaíma que, ao invés de prestar socorro ao menino, rouba-lhe o dinheiro que restou do primeiro assalto. Esse acontecimento faz lembrar imediatamente a chegada de Macunaíma à metrópole paulistana, quando o motorista do pau-de-arara grita para ele e seus "manos" algo que rege a lógica individualista do homem moderno, a saber, "agora é cada um por si e deus contra todos".

A relação de fracasso da "modernização" é retratada através da ideia de despossessão presente na obra e revela uma realidade mascarada pela ideologia romântica que retratava o Brasil a partir de ideias e categorias européias sem que se estabelecesse as devidas

relações com seu contexto histórico. A narrativa andradina é a todo tempo levada à conclusão da máxima que Sérgio Buarque de Hollanda usa para denominar o povo brasileiro em relação ao processo de colonização, a saber, de que somos uns "desterrados em nossas próprias terras"[9].

Voltando ao livro, já no final do texto, depois de todas as mazelas sofridas por Macunaíma, o herói volta a sua terra natal carregando a saudade de Cy, sua esposa falecida. Ao chegar lá encontra Vei, a Deusa-sol, e, salvos os pormenores de sua relação com a deusa, Macunaíma é castigado com chibatadas por quebrar uma promessa feita a ela, cai no rio de piranhas e perde seu amuleto da sorte. Com o corpo mutilado, o herói decide que o mundo não é mais o seu lugar, e tudo isso acontece tendo como pano de fundo a mesma comicidade presente em toda a obra, Macunaíma queria encontrar Cy. Foi para a *Ursa Maior* a sua última migração, pois queria ir:

> [...] pro céu viver com a marvada. Ia ser o brilho bonito mas inútil porém de mais uma constelação. Não fazia mal que fosse brilho inútil não, pelo menos era o mesmo de todos esses parentes de todos os pais dos vivos da sua terra, mães pais manos cunhas cunhadas cunhatãs, todos esses conhecidos que vivem agora do brilho inútil das estrelas (ANDRADE, 2016, p. 138).

A relação com o final da obra e a constelação de Walter Benjamin em seu trato com a forma do conhecimento se revela aqui não apenas de forma nominal. A obra andradina estaria para Benjamin como a intenção que deveria guiar o olhar do historiador materialista tal qual a

[9] BUARQUE DE HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986 (1936).

formulação desse olhar presente em *Teses sobre o conceito de história*. Macunaíma representa a imagem de pensamento entre passado-presente do povo brasileiro, torna-se emblema na realidade de quem se propõe vislumbrar um horizonte emancipador. Para o Herói, as constelações representavam um conjunto ancestral, em outras palavras, representava a relação com seus antepassados. As estrelas para a personagem, assim como nas lendas indígenas são um sinal para os vivos. Nas teses, Benjamin traz a relação com os mortos na forma de um chamado por redenção que só é possível através de uma nova percepção da história que ambicione fazer explodir o curso homogêneo dos fatos sustentados pela classe dominante em favor de sua manutenção. A mediação dialética tal como concebeu Marx em seu trato com o passado, é considerada por Benjamin através do "céu aberto da história". Desmistificada e liberada da noção de progresso, é possível reconhecer uma "oportunidade revolucionária na luta pelo passado oprimido" (BENJAMIN, 1994, p. 251).

As imagens e fisiognomias da periferia do capitalismo na intenção alegórica de Mário de Andrade encontram-se redimidas, são fragmentos inseparáveis de certas ideias sem lugar nos sonhos coletivos, do que foi, e do que é o processo de transmissão da cultura na relação entre centro e periferia do capitalismo. Essas imagens, como em Benjamin, e como na imagem do navio que liga as duas partes da corrente imperialista mundial, quando confrontadas com a proto-história, são dialéticas, e carregam em si um horizonte de ruptura.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Mário de. Macunaíma. Arca Literária, 2016. Disponível em: http://bd.centro.iff.edu.br/xmlui/handle/123456789/1031. Acesso em: 17 jul. 2019.

DURÃO, F. A. "Imagem de pensamento como forma". *Pandaemonium*. São Paulo, v. 20, n. 32, set.-dez. 2017, p. 21-34.

BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad., apres. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. "Paris, capital do século XIX". In: Flávio R. Kothe (org.), *Walter Benjamin*, São Paulo, Ática, 1985 [1955].

_____. *Sobre o conceito de história*. In: *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tra. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994 [1936], p. 197-221.

BENJAMIN, W.; OLIVEIRA CHAIA, J.; RUFINONI, P. SOBRE O PROGRAMA DA FILOSOFIA POR VIR. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 10, n. 20, p. 273–303, 2022. DOI: https://doi.org/10.26512/pl.v10i20.41499.

BOLLE, W. *Fisiognomia da metrópole moderna*. São Paulo: Edusp, 2000.

OLANO MORGANTTI SALUSTIANO BOTELHO, L. WALTER BENJAMIN E AS IMAGENS DA HISTÓRIA: possibilidades de uma crítica social a partir da arte. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 1, n. 1, p. 104–122, 2012. DOI: https://doi.org/10.26512/pl.v1i1.11485.

FILMES

MACUNAÍMA. Dir., prod: Joaquim Pedro de Andrade. Data de lançamento: 3 de novembro de 1969 (Brasil).

5

O ADVENTO DO PRINCÍPIO DE IGUALDADE ATRAVÉS DA POÉTICA DO CONHECIMENTO: UMA PERSPECTIVA RANCIÈREANA

Michelly Alves Teixeira [1]

Isso aconteceu

A igualdade em Jacques Rancière é composta pelo pressuposto de que cada sujeito, independente de sua ocupação, seja capaz de, sozinho, adentrar na leitura e desenvolver novas formas de interpretação. É para o desenvolvimento desta tese que aprofundaremos o seu sentido no livro intitulado *Figuras da história*, mas não só, cuja premissa é carregada do sentido particular de pensar a imagem, sua localização na história, assim como fazer pensar o seu papel como representação do presente, composta de passado e de futuro. A fim de evitar o revés da negação no qual o presente todo o tempo é vítima, Rancière nos leva a pensar a capacidade do olho mecânico da câmera de fazer ver o sentido de história e o seu valor de igualdade. Para Rancière, vale reforçar, a câmera fixa tudo e o faz automaticamente, já que para ela, os nobres e o

[1] Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília. Mestra no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na linha Epistemologia, Lógica e Metafísica, pela Universidade de Brasília. Graduada no curso de bacharelado e licenciatura em Filosofia pela Universidade de Brasília (2014/2018). Desde os primeiros meses acompanhou atividades extracurriculares e Grupos de Estudo com especialistas em diferentes linhas de pensamento nas áreas de História da Filosofia contemporânea, Filosofia Política e Estética. Participou, já no primeiro ano da graduação de evento nacional, apresentando comunicação em áreas de interesse. Desenvolveu, entre os anos de 2015 a 2018, Projeto de Iniciação Científica (PIBIC). Possui interesse pela Filosofia Moderna, Contemporânea e Ética e Filosofia Política. E-mail: michellyteixeira@hotmail.com.

povo, têm algo em comum: "o pertencimento a um mesmo tempo, justamente aquele que denominamos história" (RANCIÈRE, 2018, p. 19).

Entretanto o sentido de história apresentado sob o olhar de uma câmera nada tem a ver, para o autor, com o ordenamento de fatos ocorridos, mas como uma "configuração que mantém os fatos juntos e permite apresentá-los como um todo", para que com isso determinemos que "isso aconteceu" (RANCIÈRE, 2018, p. 16). Nesse sentido, nosso objetivo é pensar o tecido do agir humano sob o olhar da câmera, não mais destinada a retraçar o olhar para um tipo específico de identidade, nem mesmo identificar uma espécie de igualdade de condições diante da câmera, mas fazer ver, com Rancière, novas formas de pensar a partilha do sensível sob a luz da câmera, da imagem, mesmo da história.

Quando pensamos, junto de Rancière, o sentido de igualdade, precisamos conceber esse sentido atravessado de conflitos. Uma vez que, para pensar o sujeito que mergulhado no anonimato se faz de igual perante um outro, antes é preciso identificar a comunidade mediada por uma partilha conflituosa que faz ver àqueles dotados de voz e faz notar também os destituídos de fala. Assim, pensar a imagem, é antes identificar esta partilha do sensível: "a comunhão de dois mundos no próprio gesto da exclusão; a separação desses dois mundos na comunhão de uma mesma imagem" (RANCIÈRE, 2018, p. 21). De modo igual, para ele, o cinema, mesmo a imagem, tem essa disposição de fazer da vida banal, matéria de arte. Sendo assim, as imagens, quando apresentadas por um cinegrafista ou fotógrafo, objetivam mostrar e registrar, já que ela diz menos e mais: isso aconteceu, pertence a uma história, é história (RANCIÈRE, 2018, p. 21).

Tal desenvolvimento se dá porque a forma poética de inscrição dos fatos associa-se diretamente com o modo como os objetos são pensáveis – seja por meio de uma pintura, ou mesmo de um documentário –, as cenas históricas produzidas por essas imagens são a própria representação do presente. O que dá a cada objeto a margem de conhecimento necessária para sua compreensão chama-se poética do conhecimento, e sua finalidade é fazer da arte objeto de representação e interpretação da própria história (RANCIÈRE, 2018, p. 21). Para tanto, Rancière afirma ser possível pensar a estética por meio da estética da política, ou seja, através do modo como o sensível se configura a partir das formas partilhadas da comunidade, e por meio da política da estética, enquanto modo de ocupar o mundo através da arte e de sua relação com o sensível, uma vez que,

> [...] por um lado, analisei a política em termos "estéticos", isto é, em termos da configuração do modo sensível comum. E, por outro lado, analisei a "política" da estética a partir das formas de compartilhar o sensível que ela induz, ao pensar no teatro, no coral ou na página como dispositivos que reorganizam as relações da sociedade. visível e dizível, modos de circulação da fala, relações corporais etc. e quem faz política nesse sentido. Esse sempre foi meu problema desde que analisei a relação da experiência perceptiva e linguística dos proletários do século XIX com os poderes do verso e da página escrita e, com isso, com a nomologia filosófica de Platão ou com nomologia poética. Quero dizer por nomologia a análise de uma legalidade e uma divisão simbólica que distribui lugares, dando sua parte e impondo seu tom a cada um. Se nos referirmos a uma conceitualidade marxista, o que tentei é uma reavaliação da "ideologia"[2] (RANCIÈRE, 2020, n.p.).

[2] *"D'une part j'ai analysé la politique en termes 'esthétiques', c'est-à-dire en termes de configuration du mode sensible commun. Et, de l'autre, j'ai analysé la 'politique' de l'esthétique à partir des formes de partage du*

Formar em cada sujeito a potência para elaborar a própria linguagem a partir dos objetos que tem à mão, assim como os operários franceses do séc. XIX que liam e criavam, mediante a escrita, novas formas de narrativa, faz surgir novas formas de adentrar a comunidade – que, outrora, fonte inesgotável de conhecimento, pertencia somente aos poucos, àquela pequena parcela selecionada pelo *modus operandi* da hierarquia social.

O princípio da igualdade, quando pensada como instrumento que reorganiza nomes e ocupações na comunidade, tem, para além de tudo, como meio, o uso eficaz da literalidade que é o fazer uso do poder igualitário da linguagem. O desdobrar-se desse processo filia-se a metodologias de igualdade que ocorrem cotidianamente por diversas formas narrativas, e a arte é a mediação para a reconfiguração da partilha ordenada do sensível.

Como é possível, então, pensar a teoria da igualdade tendo como ponto de partida o sistema representativo, movido, sobretudo, por um ordenamento que é policial? Em vista do ordenamento que compõe a comunidade sensível, quais são as condições de irrupção que deflagram a igualdade dos sujeitos em comunidade? No tratamento dessas questões, adentremos na teoria da igualdade, e nos conceitos de polícia

---

sensible qu'elle induit, en pensant le théâtre, le chœur ou la page comme des dispositifs qui réagencent les rapports du visible et du dicible, les modes de circulation de la parole, les rapports des corps etc. et qui font de la politique en ce sens. Cela a toujours été mon problème depuis que j' ai analysé le rapport de l' expérience perceptive et langagière des prolétaires du 19ème siècle aux pouvoirs du vers et de la page écrite et, à travers cela, à la nomologie philosophique de Platon ou à la nomologie poétique. J'entends par nomologie le rapport d'une légalité et d'un découpage symbolique qui distribue des places en donnant sa part et en imposant son ton à chacun. Si on se réfère à une conceptualité marxiste, ce que j'ai tenté, c'est une réévaluation de l' 'idéologie'." (Poirier, N. *Entretien avec Jacques Rancière*. Cairn.info, 2000. Disponível em: https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-3-page-29.htm. Acesso em 14.mai.2020, nossa tradução).

e representação que anulariam as possibilidades de qualquer instância igualitária que venha desordenar a partilha ordenadora do sensível.

A igualdade é a própria articulação entre aqueles que não tem nome e sua posição na comunidade, ela não se estipula aqui como a garantia de direitos e deveres dos cidadãos, sua função também não é somente privar cada sujeito, independente de sua classe, da distinção jurídica em que os sujeitos que estão à margem seriam cotidianamente vítimas no cenário de partilha do ordenamento sensível.

Em Rancière, a igualdade que se constitui, sobretudo, da própria história cria formas de pertencimento no sensível comum a todos: "um tempo que iguala todos que lhe pertencem: os que pertencem e os que não pertencem à ordem da memória" (RANCIÈRE, 2018, p. 19), uma vez que a história pertence àqueles "fazedores de história" que se constituíram enquanto capazes de interpretá-la. Um exemplo de sua manifestação é no momento em que a igualdade, quando o registro se constrói pela arte, não pode ser pautada como "igualdade de condições", mas como partilha entre o autor da cena e seu objeto. Quando se trata de "fixar pontos de luz nos seres mergulhados no anonimato"[3], e quando "a própria luz é objeto de partilha" (comum de maneira conflituosa) (RANCIÈRE, 2018, pp. 20-21), o resultado é a separação de dois mundos em uma só imagem.

[3] Rancière, nesse momento, remete a vários cinegrafistas, entre eles Chris Marker e o filme *Elegia a Alexandre*. Sua importância deve-se ao caráter cinematográfico, o qual "é 'naturalmente' da esfera desse significado indeterminado que, na era da história e da estética, em suma, [...] transforma uma vida banal em matéria de arte absoluta". O cinema, portanto, é o instrumento da igualdade que realiza "um processo consciente e um processo inconsciente" (2018, pp. 24-25).

Para tanto, a igualdade presente na arte é a via que (re)institui aqueles que sempre estiveram à margem socialmente, mediante a representação do real na ficção ao exprimirem a dor da terra (RANCIÈRE, 2018, p. 22) – e modifica "a paisagem da vida coletiva no sentido de restaurar uma forma de vida social"[4]. Esse é o cenário pelo qual o sujeito torna-se apto a conquistar por si só o espaço não concedido pelo ordenamento sensível, – como quando sabe fazer uso de uma câmera, por exemplo, e apropria-se do acontecimento vivido, com o poder de produzir e interpretar a história[5].

Contraponha-se a esse cenário a polícia, que é responsável pelo ordenamento e pela anulação da igualdade, que determina o silenciamento – e como ela o faz? Não pela destituição dessa maneira do sensível, mas quando seleciona quem é apto e quem não está apto a produzir e pensar a história.

Enquanto representação institucional dos sistemas de governo, a polícia usa as normas do ordenamento e configura as posições dos corpos na comunidade. Mas, quando voltada para a arte, sua dimensão explicativa é também o próprio apagamento:

> O olhar sincero da câmera só vê o que lhe mandam ver. Se os Aliados não notaram os campos de concentração, embora bem "visíveis" nas fotos aéreas em que procuravam identificar instalações industriais para bombardear, é também porque a janela do visível cinematográfico é, originalmente, um quadro que exclui. Ou melhor, é o limiar entre o que

[4] Rancière, J. *Política da Arte*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 30 maio. 2014. Disponível em: https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/05/30/politica-da-arte-jacques-ranciere. Acesso em 8 dez.2020.

[5] Rancière faz uso de uma citação de Harun Farocki ao apresentar o "poder histórico dos cineastas amadores de Bucareste" (Rancière, 2018, p. 31).

> interessa e o que não interessa ver (Arbeiter Verlassen die Fabrik). [...] É nessa divisão essencial do visível e do invisível, do audível e do inaudível, que se destacam essas sequências históricas (RANCIÈRE, 2018, p. 33).

Essa divisão que constitui o visível, mas que propaga o invisível, é o próprio ordenamento policial do sensível, como exemplifica Rancière ao reafirmar o que Ballanche descreveu em 1829 acerca do conflito de visibilidade estabelecido entre os plebeus dotados de voz e os patrícios que submetiam ao silenciamento suas vítimas em Aventino. Esse exemplo, como os outros, é o de vidas apropriadas pelo ordenamento policial dos corpos, vidas que, privadas de narrar a própria história, muitas vezes assistem à própria história narrada como fatos distorcidos.

Quando o ordenamento dá voz aos poucos que representam os que estão à margem, o resultado é "a equivalência exata entre história e ausência de história" (RANCIÈRE, 2018, p. 36). O que leva a propor que a divisão policial presente no sensível e ressignificada pela arte mediria até a ignorância de um camponês ante o conhecimento de um cineasta ou de um intelectual, mas a superação dessa ignorância se daria com a interrogação do camponês a respeito do porquê dessa divisão.

> O que os olhos da camponesa de Efremov veem é essa estranha democracia do olho e do ouvido mecânico que vão a toda parte, tratam com a igualdade de luz os grandes e os pequenos, dão rosto, voz e palavra aos anônimos, mas nunca respondem às suas perguntas. É o pacto de opressão entre os que sempre perguntam e os que nunca respondem, nunca consideram em sua igualdade os seres falantes aos quais os primeiros "dão" a palavra (RANCIÈRE, 2018, p. 36).

N'*O desentendimento*, Rancière, ao explicar a gênese da política, volta ao Livro I da *Política* de Aristóteles para destacar "o caráter eminentemente político do animal humano" (RANCIÈRE, 2018, p. 15) que alicerça o fundamento da cidade:

> [...] o "único dentre todos os animais, o homem possui a palavra. [...] Mas a palavra existe para manifestar o útil e o nocivo, e, por consequência, o justo e o injusto. [...] O homem é o único que possui o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto. Ora, é a comunidade dessas coisas que faz a família e a cidade" (RANCIÈRE, 2018, p. 15).

O argumento de Rancière sintetiza a natureza política do homem como destinação atestada por um indício: a posse do *logos,* ou seja, da palavra (RANCIÈRE, 2018, pp. 15-16), posse que torna manifesta o útil e o nocivo, resultando no justo e injusto. Ademais, uma voz que determina a separação de duas maneiras de fazer parte do sensível:

> [...] a do prazer e do sofrimento, comum a todos os animais dotados de voz; e a do bem e do mal, própria somente aos homens e já presente na percepção do útil e do nocivo. Com isso, funda-se não a exclusividade da politicidade, mas uma politicidade de tipo superior, que se perfaz na família e na cidade (RANCIÈRE, 2018, p. 16).

Por isso,

> [...] escutemos, por exemplo, os mineiros sardos filmados por Daniele Segre (Dinamite). Nas categorias oficiais, eles simbolizam os representantes de uma classe operária arcaica e de um isolamento insular. No entanto, como não ficar impressionado com o domínio que eles têm de sua língua e pela lucidez implacável com que analisam a situação, defendem sua luta e destroem os sofismas oficiais, mas também recuam diante da própria capacidade que demonstram e se condenam a suportar essa falsa

> necessidade cujas engrenagens eles sabem desmontar? (RANCIÈRE, 2018, p. 37).

Ocorre que a história também é perpassada pelo desejo de invisibilidade, e, sob a invisibilidade, finda-se a dimensão igualitária. Isto tece um cenário bem distante do cenário político de que trata Rancière. Apesar da igualdade também significar política, e ela encontrar seu alicerce na arte, sua anulação, ou invisibilização, concretiza-se no momento em que o negacionismo se faz presente. O negacionismo tem por princípio a aniquilação completa de traços que compõe a história, e dispõe de dois recursos: "o primeiro é não ver o que de fato, não é mais visível; o segundo é ampliar o contexto do acontecimento até o ponto em que a especificidade desse acontecimento desapareça" (RANCIÈRE, 2018, p. 44). Diante de ambos os recursos, existe o negacionismo odioso que nega o ocorrido e o negacionismo "honesto", capaz de reivindicar a posição da ciência, não enquanto capaz de constatar, mas meramente de explicar.

Para tanto, o ordenamento policial dos corpos constitui não somente o silenciamento dos sujeitos, mas o próprio exercício do negacionismo da história, como quando, por exemplo, tentam aniquilar a narrativa do extermínio judeu alemão ou manifestações análogas ocorrem mundo afora com a intensificação do discurso da elite obscurantista.

Ante o cenário negacionista de silenciamento dos sujeitos e ante o próprio movimento de aniquilação da história, existem as imagens

movidas pela arte[6], imagens que reconstroem, a saber, o que foi o nazismo[7], ou mesmo os conflitos que ainda movem a história entre comunismo e capitalismo, seja pela narrativa, pela cena, ou por representações diversas[8] que possam construir um novo imaginário igualitário. Uma vez que,

[6] Rancière, quando trabalha o sentido dessas imagens movidas pela arte, define os movimentos significativos da história em diversos sentidos. O primeiro sentido é o da história enquanto coletânea do que vem a ser guardado na memória por meio de processos de reflexão e imitação: "*independente do que se diga, não é o acontecimento que está no núcleo dessa história, mas o exemplo. [...] Aqueles que dizem que devemos olhar com atenção para a representação das aberrações do nosso século e refletir sobre as suas causas profundas para evitarmos sua repetição só se esquecem de uma coisa: os tempos da história/memória não são os da história/verdade*". Seu segundo sentido é como movimento da ação capaz de prender a atenção do espectador, ao definir o quadro reprodutor da imagem, como mediador entre o público e seu objeto: "*Em suma, o próprio quadro é história: disposição de ações, fábula significativa dotada de meios de expressão apropriados. Aristóteles opôs a generalidade da poesia e de suas disposições (necessárias ou verossímeis) de causas e efeitos à contingência da narrativa que diz com precisão que tal acontecimento sucedeu a tal outro. Mas a narrativa dos acontecimentos, desde Políbio e Tito Lívio, também se constituiu como apresentação do necessário e do exemplar. A pintura provou, desde o Renascimento, que era 'como a poesia'. E a 'pintura histórica' é, por excelência, a pintura dotada do poder de condensar na representação de um instante privilegiado o poder de generalidade e exemplo da fábula poética. A* história *construída na tela pela composição dos elementos e pela disposição das formas afirma sua coincidência exata com a função memorial e exemplar da história*". Distante disso, existe uma dissociação entre a história e a sua representação, uma vez que se acha a possibilidade de fazer uma composição expressiva recair na grandeza exacerbada da representação. Seu terceiro sentido toma a "*História como potência ontológica, na qual toda 'história' – todo exemplo representado e toda ação organizada – é incluída. A história como modo específico do tempo, maneira pela qual o próprio tempo se torna princípio organizador dos acontecimentos e de seu significado. A história como movimento orientado para um resultado [...], as promessas de futuro, mas também as ameaças para quem desconhece o encadeamento das condições e das promessas; como o destino comum que os homens constroem, mas que só constroem na medida em que se lhes escapa, suas promessas se convertem em catástrofes. Entretanto, se essa história desfaz os jogos ordenados da figura exemplar e da composição expressiva [..]). É simplesmente porque, por princípio, nenhuma ação ou imagem pode ser adequada ao sentido do seu movimento. A característica dessa história é nunca ter cena e imagem que lhe sejam equivalentes*". Sua reprodução não constitui mais a representação dos "horrores da guerra", mas, sobretudo, o sentido da tradicional pintura histórica que se inverte, seu sentido é construído "*na disposição dos corpos [...] quando deixa de fazer* história, *quando simula a negação de todo* dispositivo *relacionado a uma potência artística. A história não é mais coletânea dos exemplos. Ela é a potência que subtrai os corpos à virtude da história e do exemplo. É pelo excesso brutal do que aconteceu em relação a qualquer significado que ela se revela. A História [...] afirma-se pela analogia que esses personagens sem consistência compõem dela, como se tivessem nascido do traçado e da matéria pictórica, prontos para serem levados de novo pela potência que os fez nascer do caos da matéria colorida*" (*RANCIÈRE*, 2018, pp. 55-59).

[7] A referência aqui, com Jacques Rancière, é o documentário *Shoah*, de Claude Lanzmann (1985).

[8] A própria representação da vida comum cuja manifestação é o próprio exercício da historicidade. (Rancière, 2018, p. 57).

> [...] não se trata, de enfeitar o horror com imagens, mas de mostrar aquilo que, justamente, não tem imagem "natural", a desumanidade, o processo de uma negação da humanidade. É aí que as imagens podem "ajudar" as palavras, fazer ouvir, no presente, o sentido presente e atemporal do que elas dizem, construir a visibilidade do espaço onde ele é audível (RANCIÈRE, 2018, p. 46).

Assim, em contraste com a tese de Adorno de que após, Auschwitz, a arte seria impossível, Rancière apresenta a tese de que o contrário é possível: "para mostrar Auschwitz, só a arte é possível, porque ela é sempre o presente de uma ausência, porque é a sua missão mostrar um invisível, por meio da força organizada das palavras e das imagens, [...] porque ela é a única capaz de tornar sensível o inumano" (RANCIÈRE, 2018, p. 46), haja vista o confronto possibilitado entre o testemunho que assumiu posição na barbárie e o ouvinte capaz de escutar ou ver o que foi a barbárie: entre ambos, mantém-se o vínculo de saber "que modos de figuração são possíveis" (RANCIÈRE, 2018, p. 46) para envolver a mímese.

Ante o cenário negacionista, que faz a arte reafirmar todo o tempo a realidade "dada" da história, Rancière ilustra o que seria a ocupação da mimese direta, como quando nos apresenta o cenário da possível representação mimética:

> É por isso que Claude Lanzmann, que não representou o espetáculo do horror, fez as testemunhas repetirem os gestos que marcam precisamente o devir inumano do humano: ele pediu que o cabelereiro repetisse a última tosa, ao "judeu de trabalho" que cantasse novamente, num barco parecido com aquele do passado, a canção preferida dos carrascos, ao maquinista que conduzisse uma locomotiva parecida com aquela que desembarcava

> carregamentos de homens e mulheres destinados a morrer na câmara de gás. [...] Trata-se de reservar ao rigor da arte o poder da representação, que é o poder do mûthos, capaz de inserir o aniquilamento em nosso presente (RANCIÈRE, 2018, p. 47).

Pensar a igualdade sob o mote organizado pelo ordenamento policial dos corpos perpassa essas várias dimensões, que ora são o próprio negacionismo da história, ora são o completo silenciamento dos sujeitos. Porém, quando a reconfiguração do sensível é um horizonte e a igualdade se faz presente, testemunhas são capazes de narrar a própria história e de construir pela ficção "um elo entre uma ideia da história e uma potência da arte" (RANCIÈRE, 2018, p. 48). Em virtude disso,

> o tempo da história não é apenas o dos grandes destinos coletivos. É aquele em que qualquer um e qualquer coisa fazem história e são testemunho da história. [...] Hegel já glorificava na pintura de gênero holandesa a maneira como uma cena de hospedaria ou a representação de um interior burguês traziam a marca da história (RANCIÈRE, 2018, p. 60).

A constituição do tempo da história faz-nos ir, por exemplo, da ficção *Drancy Avenir*, de Arnaud des Pallières (1997), para o *Massacre dos inocentes*, de Bruegel (1564), uma vez que é possível encontrar mediação no cenário da ficção com a pintura e criar novas possibilidades de interpretação. Sendo uma delas, por exemplo, a oportunidade de viver tão negada pelas testemunhas de Drancy (RANCIÈRE, 2018, p. 48). É nesse sentido que Rancière assevera que o exercício da memória contradiz aqueles que afirmam ser o irrepresentável na arte, visto que

"o real do nosso século, em seu rigor mais radical, é a ficção que pode comprová-lo" (RANCIÈRE, 2018, p. 48).

Tudo somado, para se pensar a igualdade como princípio em Rancière, é também possível fazer uso da literalidade como capacidade de fazer uso igualitário da linguagem. Seu uso, como bem vimos, desdobra-se em formas de igualdade que cotidianamente são dadas em formas narrativas, e que, nomeadas como arte, irrompem como novas formas de interpretação da história, formas que tendem, a um só tempo, a romper com o negacionismo e com a própria justificativa das formas de invisibilidade. Assim, quando novas cenas históricas são produzidas, mediante formas de interpretação diversas daquelas outrora fadados ao anonimato, somente a poética do conhecimento ressignifica o sentido de história.

Nesse sentido, novas interpretações da história desencadeiam também formas de emancipação. Portanto, o que Rancière faz é examinar a arte como formas de experiências específicas e o lugar que ocupa na partilha das condições sociais. Uma vez que, a partir do séc. XIX, a arte já não dispunha mais da ocupação de servir somente a um pequeno número de homens livres e privilegiados, mas às novas condições e contextos que compõem o seu ofício, passa-se a depender também, e isso Rancière reforça com acuidade em *Aisthesis: cenas do regime estético da arte,* de uma transformação das formas de experiência sensível, o que permite ao autor formular "um modo de inteligibilidade dessas reconfigurações da experiência" (RANCIÈRE, 2021, p. 7). Posto isto, nosso objetivo foi o de recuperar parte das teses determinantes da reconfiguração da partilha do sensível, com base no que seja a política

da estética em Rancière, perguntando-se em que medida é possível sua realização e quem são esses sujeitos políticos aptos a não só questioná-la, mas também a concretizá-la.

REFERÊNCIAS

Poirier, N. *Entretien avec Jacques Rancière*. Cairn.info, 2000. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-3-page-29.htm>. Acesso em 23.jul.2022.

Rancière, J. (1988) A noite dos proletários. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Rancière, J. *La Mésentente – politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995a.

Rancière, J. *Políticas da escrita*. São Paulo: 34, 1995b.

Rancière, J. *O desentendimento: Política e filosofia*, 1996.

Rancière, J. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard, 2004.

Rancière, J. *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2005.

Rancière, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009a.

Rancière, J. *O inconsciente estético*. São Paulo: Editora 34, 2009b.

Rancière, J. Longman, G. e Viana, D. Rancière: A política tem sempre uma dimensão estética. *Revista Cult*, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>. Acesso em 23.jul.2022.

Rancière, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

Rancière, J. Política da Arte. *Territórios de Filosofia*: Aurora Baêta, 30 maio. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/05/30/politica-da-arte-jacques-ranciere>. Acesso em 23.jul.2022.

Rancière, J. *As figuras da história*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

Rancière, J. *Aisthesis: Cenas do regime estético da arte.* São Paulo: Editora 34, 2021a.

Rancière, J. *As margens da ficção*. São Paulo: Editora 34, 2021b.

TEIXEIRA, M. O Conceito de "Partilha do Sensível" e as suas Implicações no que Concerne a Atividade Política em Jacques Rancière. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 10, n. 1, p. 297–308, 2022. DOI: https://doi.org/10.26512/rfmc.v10i1.47774.

6

BIOPOLÍTICA, LIBERALISMO, NEOLIBERALISMO

Davi De Conti [1]

*****

Intitulado *Naissance de la biopolitique*, o curso realizado no *Collège de France* em 1979 se apresenta como uma continuação direta de *Sécurité, territoire, population*. Inicialmente Foucault retoma a questão da razão de Estado para ilustrar o modo como o poder se altera no ocaso da Idade Média. Ao final do século XVI, a transição para uma nova modalidade de poder fundamentada pela razão de Estado significa, entre outras coisas, que o Estado já não precisa ocupar-se com a salvação dos súditos no outro mundo, uma vez que, para essa nova modalidade de poder, "o Estado só existe por si mesmo e para si mesmo" (FOUCAULT, 2008a, p. 7) e só existe no plural, como os Estados. Nesse período a relação entre os Estados passa a apoiar-se em uma autolimitação recíproca de seus objetivos. O interesse deixa de ser aquele de estabelecer um poder imperial ou de ocupar um papel central na história e na teofania. Com a razão de Estado, como explica Foucault

[1] Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, volto meus estudos de maneira geral para a obra de Michel Foucault e mais especificamente para os debates que dela derivam relativos à noção de biopolítica e ao conceito de vida. Compreender esses debates a partir da obra de Michel Foucault requer uma constante ampliação das fronteiras desta pesquisa, que circula por Nietzsche, Canguilhem e Bachelard, bem como por filósofos contemporâneos, entre eles, Vanessa Lemm, Maria Muhle, Laura Bazzicalupo, Barbara Stiegler, Giorgio Agamben e Roberto Esposito. E-mail: decontidavi@gmail.com.

(2008a, p. 9), "admite-se que cada Estado tem seus interesses, que tem [...] de defender [...] seus interesses, mas que seu objetivo não deve ser alcançar no fim dos tempos a posição unificadora de um império total e global".[2]

Ao passo que externamente os Estados limitam seus objetivos, internamente o Estado de polícia implica objetivos ilimitados, que devem ser alcançados por meio de uma regulação infinda. Como nota Foucault (2008a, p. 11), "a limitação do objetivo internacional do governo segundo a razão de Estado, essa limitação nas relações internacionais tem por correlato a ilimitação no exercício do Estado de polícia" (FOUCAULT, 2008, p. 11). Essa permanente e detalhada regulamentação do Estado de polícia enseja uma transformação importante na mecânica do poder no que diz respeito à função da justiça. Ainda na primeira aula do curso de 1979, Foucault lança luz sobre essa alteração que se desenha a partir do século XVI no sistema judiciário. Como ele explica,

> "nas sociedades ocidentais, e isto desde a Idade Média, a elaboração do pensamento jurídico se fez essencialmente em torno do poder régio [...], foi para servir-lhe de instrumento ou de justificação que se elaborou o edifício jurídico de nossas sociedades" (FOUCAULT, 2016, p. 23).

Além do exército, é o poder judiciário a pedra angular do Estado no medievo. Por meio de um sistema de justiça, bem como de uma força

[2] Essa autolimitação recíproca de objetivos entre os Estados europeus é fruto, entre outras coisas, dos resultados do tratado de Vestfália (1648), que deu fim à Guerra dos Trinta Anos, "legitimou uma comunidade de Estados soberanos" e "marcou o triunfo do *stato* no controle de suas questões" (JACKSON e SØRENSEN, 2018, kindle edition). Nas palavras de Foucault: "O fim do Império Romano deve ser situado exatamente em 1648, isto é, no dia em que se reconhece enfim que o Império não é a vocação última de todos os Estados, o Império já não é a forma na qual um dia se deve esperar ou sonhar que os Estados se fundirão" (FOUCAULT, 2008b, p. 390).

armada, o rei fora capaz de limitar "os jogos complexos dos poderes feudais" (FOUCAULT, 2008a, p. 11). A função multiplicadora do poder real que a justiça manifesta nesse período se altera profundamente a partir do século XVII.

Sustentáculo do poder real, o sistema de justiça modifica-se radicalmente no momento em que a razão de Estado ganha forma em um Estado de polícia. O direito se transforma e se torna sobretudo uma maneira de limitar a ação excessiva do Estado: "a teoria do direito e as instituições judiciárias vão servir agora, não mais como multiplicadoras, mas ao contrário, como subtratoras do poder real" (FOUCAULT, 2008a, p. 11). Para Foucault, entre os séculos XVII e XVIII, o sistema judiciário deixa de ser um instrumento para ampliação do poder do Estado e passa a estabelecer "limites de direito exteriores ao Estado" (FOUCAULT, 2008a, p. 14), extrínsecos à razão de Estado. Recorre-se ao direito contra um Estado de polícia que possui objetivos ilimitados. As instituições judiciárias, que eram intrínsecas ao crescimento do poder real, tornam-se exteriores à prática governamental segundo a razão de Estado.

Essa relação de exterioridade entre direito e razão de Estado, em que o primeiro estabelece limites à atuação do segundo, altera-se novamente com a ultrapassagem da razão de Estado por aquilo que Foucault vai chamar de "razão governamental moderna" (FOUCAULT, 2008a, p. 14). A partir de meados do século XVIII, como nota Foucault, ocorre uma transformação profunda da prática governamental, a qual "consiste na instauração de um princípio de limitação da arte de governar que já não lhe seja extrínseco, [mas] que vai ser intrínseco a

ela. Regulação interna da racionalidade governamental" (FOUCAULT, 2008a, p. 14). Essa regulação interna é geral, não se trata de um conselho de prudência a indicar quando se deve abster de intervir, mas sim de princípios que devem ser sempre válidos. Esses princípios não devem ser buscados nos "direitos de natureza prescritos por Deus a todos os homens" (FOUCAULT, 2008a, p. 16), tampouco na "vontade dos súditos que aceitaram num momento dado entrar em sociedade" (FOUCAULT, 2008a, p. 16), mas antes "no que é interno à prática governamental, isto é, nos objetivos do governo" (FOUCAULT, 2008a, p. 16).

Entramos na era da "razão governamental crítica" (FOUCAULT, 2008a, p. 17), que já não gira em torno da questão do direito, mas que se concentra antes na questão de como não governar demais: "não é ao abuso de soberania que se vai objetar, é ao excesso de governo" (FOUCAULT, 2008a, p. 18). Dessa forma, o princípio de limitação externo à racionalidade governamental, constituído pelo direito e que estabelece limites ao soberano, é sobreposto, a partir de meados do século XVIII, por uma limitação interna à prática governamental. A economia política, argumenta Foucault, "é [...] o que possibilitou assegurar a autolimitação da razão governamental" (FOUCAULT, 2008a, p. 19). Essa transformação, como nota Thomas Lemke (p. 46, tradução nossa), significa que "as coordenadas da ação governamental não são mais legitimidade ou ilegitimidade, mas sucesso e fracasso; a reflexão

volta-se não para o abuso ou arrogância do poder, mas para a ignorância em relação a seu uso"[3].

Essa "regulação interna" é uma limitação de fato. Isso quer dizer que, caso ultrapasse certos limites, o Estado não se torna ilegítimo, mas sim inadequado, inábil. As ações do Estado deixam assim de ser avaliadas como legitimas ou ilegítimas e passam a ser consideradas como bem sucedidas ou mal sucedidas: a economia política surge como espaço de veridição das práticas governamentais. O limite imposto à ação do governo não estabelece, portanto, uma relação de exterioridade, como ocorre no caso do direito, funda-se antes na lógica interna à própria prática governamental. A partir de então, se o governo viola "a naturalidade própria dos objetos que ele manipula" (FOUCAULT, 2008a, p. 23), ele o faz por ignorância. Como observa Foucault,

> entram simultaneamente na arte de governar e pelo viés da economia política, primeiro a possibilidade de uma autolimitação, a possibilidade de que a ação governamental se limite em função da natureza do que ela faz e aquilo sobre o que ela age [e, segundo, a questão da verdade]. (FOUCAULT, 2008a, p. 23)

Essa nova racionalidade governamental que se estabelece a partir de meados do século XVIII elege o mercado como lugar de verdade, o mercado deve revelar a verdade em relação à prática governamental. Como explica Foucault, "o mercado [...] constitui [...] um lugar de veridição [...], um lugar de verificabilidade/falsificabilidade para a

[3] "The coordinates of governamental action are no longer legitimacy or illegitimacy but success or failure; reflection focuses not on the abuse or arrogance of power but rather on ignorance concerning its use" (LEMKE, 2011, p. 46)

prática governamental". (FOUCAULT, 2008a, p. 45). Foucault não supõe, entretanto, que apenas a partir de meados do século XVIII o mercado ganha importância na prática governamental, o que ele argumenta é que, para além de ser considerado um campo estratégico para o fortalecimento do Estado, o mercado nesse momento se torna lugar de veridição, "o mercado [...] deve dizer a verdade em relação à prática governamental" (FOUCAULT, 2008a, p. 45). Isso não quer dizer que apenas com o liberalismo a arte de governar alcança uma racionalidade, mas que é a partir de seu desenvolvimento em meados do século XVIII que se estabelecem mecanismos para julgar a prática governamental "não em função de uma lei ou de um princípio moral, mas em função de proposições que serão, elas próprias, submetidas à demarcação do verdadeiro e do falso" (FOUCAULT, 2008a, pp. 25-26).

O liberalismo estabelece, dessa forma, uma racionalidade de governo distinta tanto dos conceitos medievais de dominação quanto da razão de Estado que se estabelece no início da modernidade. A política econômica introduz a questão da verdade e a demanda de autolimitação como princípio interno da arte de governo. Institui-se assim a ideia de uma natureza da sociedade como fundamento e limite da prática governamental. O mercado que, ao longo da Idade Média, era fundamentalmente um lugar de justiça, objeto de múltiplas regulamentações – em que se estabelecia, por exemplo, o preço justo dos produtos –, converte-se em um espaço natural que deve funcionar de acordo com seus próprios princípios e que deve orientar a atuação do governo. Conforme Foucault,

> Há uma natureza própria da ação governamental [...], e é isso que a economia política vai estudar. [...] A natureza não é, para a economia política, uma região reservada e originária sobre a qual o exercício do poder não deveria ter influência, a não ser ilegítima. A natureza é algo que ocorre sob, através, no próprio exercício da governamentalidade (FOUCAULT, NB, p. 22).

Se há uma natureza própria da governamentalidade, própria de seu funcionamento, a prática governamental não deveria desrespeitá-la, pois, se a desprezasse, se não considerasse as leis definidas pela naturalidade dos objetos que maneja, produziria efeitos negativos. Ao passo que ao longo da Idade Média um bom governo deveria ancorar-se em uma ordem cosmológica, de acordo com uma ordenação natural das coisas, a razão de Estado abandona essa noção de natureza, substituindo-a pela ideia de um contrato voluntário, estabelecido entre aqueles que compõem a sociedade. Com o surgimento do pensamento fisiocrata e da política econômica, contudo, a natureza reaparece como um ponto de referência para a ação política, uma natureza que já não diz respeito a uma ordem divina ou a princípios cosmológicos como na Idade Média. Já não se trata, portanto, de determinar se o príncipe governa de acordo com leis divinas e também não se trata exclusivamente de maximizar o poder do Estado, a nova prática governamental opera por meio de um governo econômico, que avalia a ação governamental para descobrir sua validade, para definir se é necessária e útil ou supérflua e mesmo danosa.

A arte liberal de governo, como observa Foucault, parte da sociedade mais que do Estado e questiona “por que é preciso governar?

Ou seja: o que é que torna necessário que haja um governo e que finalidades deve ele perseguir, em relação à sociedade, para justificar sua existência" (FOUCAULT, 2008a, p. 434). Segundo Foucault (2008a), o liberalismo clássico do século XVIII almeja que a naturalidade do mercado atue como princípio de limitação e de organização do Estado. O mercado, desse modo, não deveria ser distorcido pelas intervenções estatais, nele deveria predominar o princípio do *laissez-faire*. Essa necessidade de fazer prevalecer o princípio da liberdade econômica cria, no entanto, um paradoxo: a prática governamental que se estabelece nesse momento não se contenta em garantir esta ou aquela liberdade, ela é "consumidora de liberdade" (FOUCAULT, 2008a, p. 86), ela só pode funcionar com a garantia de certo número de liberdades, sobretudo a liberdade de mercado. Por conseguinte, ela deve produzir liberdade, deve organizá-la e favorecê-la: "não é o 'seja livre' que o liberalismo formula. O liberalismo formula simplesmente o seguinte: vou produzir o necessário para tornar você livre. Vou fazer de tal modo que você tenha a liberdade de ser livre" (FOUCAULT, 2008a, p. 87). É preciso produzir a liberdade, mas, para produzi-la, é necessário que se estabeleça uma série de controles. Liberdade e segurança tornam-se os dois polos em torno dos quais gravita a arte liberal de governar. Conforme Foucault:

> o liberalismo é uma arte de governar que manipula fundamentalmente os interesses, ele não pode – e esse é o reverso da medalha –, ele não pode manipular os interesses sem ser ao mesmo tempo gestor dos perigos e dos mecanismos de segurança/liberdade, do jogo segurança/liberdade que deve

> garantir que os indivíduos ou a coletividade fiquem o menos possível expostos aos perigos. (FOUCAULT, 2008a, p. 90)

O imperativo da liberdade, como explica Foucault, resulta em uma "cultura do perigo", que envolve tanto um estímulo a "viver perigosamente" como um "incentivo ao medo do perigo" (FOUCAULT, 2008a, p. 91). "Viver perigosamente", como explica Foucault (2008a, p. 90), "significa que os indivíduos são postos perpetuamente em perigo, ou antes, são condicionados a experimentar sua situação, sua vida, seu presente, seu futuro como portadores de perigo" (FOUCAULT, 2008a, p. 90). Não mais as grandes pestes, as batalhas sangrentas, as grandes crises de fome, de que se nutre o imaginário político da Idade Média, em seu lugar emergem os perigos cotidianos, que são perpetuamente animados. No século XIX ganha vulto uma literatura policial, bem como um maior interesse jornalístico pelo crime, elaboram-se simultaneamente inúmeras campanhas de saneamento. Pululam os medos sem cessar, medo de degeneração da raça, da família, do indivíduo, da espécie humana. A cultura do perigo é o correlato psicológico do liberalismo.

Outra consequência do imperativo da liberdade é a ampliação interminável dos procedimentos de controle que constituem uma contrapartida da liberdade econômica. Deve-se zelar pela manutenção das liberdades, deve-se possibilitar sua intensificação por meio de incessante vigilância. Somente se algo se torna um obstáculo ao intercâmbio de mercadorias, o governo pode deixar sua posição vigilante para intervir diretamente. O governo liberal, conforme

Foucault (2008a, p. 91), deve dar espaço a tudo que envolve a mecânica natural dos comportamentos e da produção, impedindo que qualquer coisa atrapalhe a mecânica geral da vida econômica. Uma terceira consequência desse imperativo é o surgimento de mecanismos multiplicadores da liberdade. A liberdade no regime do liberalismo não é um pressuposto, não é algo pronto e que se deve respeitar; pelo contrário, é algo que se fabrica a todo instante. Os dispositivos destinados a garantir a liberdade podem, entretanto, produzir exatamente o contrário, cerceá-la. Como coloca Foucault:

> A política do Welfare implantada por Roosevelt, por exemplo, a partir de 1932 era uma maneira de garantir e de produzir, numa situação perigosa de desemprego, mais liberdade: liberdade de trabalho, liberdade de consumo, liberdade política, etc. A que preço? Ao preço precisamente, de toda uma série de intervenções artificiais, de intervenções voluntaristas, de intervenções econômicas diretas no mercado [...] (FOUCAULT, NB, p. 92).

Segundo Foucault, essa intervenção estatal exigida pela constante demanda de liberdade estaria na origem das diversas "crises de governamentalidade" (FOUCAULT, NB, p. 93) enfrentadas pelo liberalismo. Os mecanismos elaborados para garantir a liberdade diante de ameaças como aquelas então representadas pelo comunismo, pelo socialismo, bem como pelo fascismo, são da ordem da intervenção econômica. Para assegurar o Estado contra formas de governo que representavam um decréscimo de liberdade, estabelecem-se paradoxalmente mecanismos de intervenção. Entre os anos 1930 e 1960, ancorada sobretudo no keynesianismo, as políticas econômicas intervencionistas difundem-se amplamente, o que resulta em uma crise

do liberalismo, que se manifesta, como observa Foucault (2008a, p. 94), em novos projetos de governo formulados tanto na Alemanha (ordoliberalismo) quanto nos Estados Unidos (anarcoliberalismo).

É para o desenvolvimento do ordoliberalismo alemão que Foucault se volta a partir da quarta aula do curso de 1979. No contexto do pós-Segunda Guerra Mundial – auge da política econômica keynesiana, que alcançava parte significativa da Europa e os Estados Unidos, propugnando uma economia dirigida, planificada, com intervencionismo estatal, pleno emprego e assistência social –, a Alemanha, ocupada e dividida, adota o ordoliberalismo como uma estratégia de unificação e legitimação política. Se o problema clássico do liberalismo era como limitar um Estado existente e legítimo, funcionando em sua plenitude, dando lugar à necessária liberdade econômica; o problema é absolutamente outro para os alemães do pós-guerra: conferir, por meio do mercado, legitimidade a um Estado quase inexistente. O ordoliberalismo, assim, "em vez de aceitar uma liberdade de mercado definida pelo Estado e mantida de certo modo sob vigilância estatal" (FOUCAULT, NB, p. 158), favorece a adoção da liberdade de mercado como princípio regulador do Estado.

Dessa forma, o que demandam os ordoliberais não é uma liberdade de mercado sob a custódia do Estado, mas um espaço de liberdade econômica que atue como princípio de regulação interna da ação governamental. Um Estado sob a vigilância do mercado, em vez de um mercado sob a vigilância do Estado. Não haveria, como nota Foucault (2008a, p. 165), o jogo do mercado, que se deveria deixar livre, e apenas além dele o âmbito de atuação do Estado, haja vista que o mercado, *i.e.*,

a concorrência pura, que é a essência do mercado neoliberal, só viria à tona se produzida por uma governamentalidade ativa. Como observa Foucault, "a economia de mercado não subtrai algo do governo. [...] ela constitui o indexador geral sob o qual se deve colocar a regra que vai definir todas as ações governamentais. É necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado". (FOUCAULT, 2008a, p. 165)

O neoliberalismo, como nota Foucault, "não vai [...] se situar sob o signo do *laissez-faire*, mas, ao contrário, sob o signo de uma vigilância, de uma atividade, de uma intervenção permanente" (FOUCAULT, 2008a, p. 182). A questão do liberalismo do século XVIII e princípio do século XIX era, de acordo com Foucault (2008a, p. 184), distinguir as medidas a implementar e aquelas a não implementar, os âmbitos próprios à intervenção e os impróprios. Essa distinção será considerada ingênua pelos neoliberais, que já não se ocupam com essa diferenciação entre os campos adequados ou não à intervenção, voltam-se antes para o problema de como intervir. Os ordoliberais rompem com o liberalismo dos séculos XVIII e XIX por considerá-lo impregnado de uma ingenuidade naturalista, que leva a perceber o mercado, seja ele definido pela troca ou pela concorrência, como uma espécie de dado natural, que se produz espontaneamente e que o Estado deve respeitar. Para os ordoliberais, a concorrência não é um dado natural a respeitar, mas o resultado de um longo esforço, um objetivo histórico da arte governamental.

Essa governamentalidade ativa neoliberal, diferentemente das políticas de bem-estar amplamente adotadas entre 1920 e 1960, não

inclui intervenções para sanar os efeitos nefastos do mercado sobre a sociedade. O governo, desse modo, "não tem de constituir [...] um contraponto ou anteparo entre a sociedade e os processos econômicos. Ele tem de intervir sobre a própria sociedade em sua trama e em sua espessura" (FOUCAULT, p. 199, 2008a). Deve intervir, com efeito, para que a mecânica concorrencial atue incessantemente em cada ponto da sociedade. De acordo com Edgardo Castro (2011, p. 64, tradução nossa), "para Foucault, o neoliberalismo não é [...] uma forma de governar respeitando as leis naturais da economia, como pensavam os fisiocratas, mas sobretudo uma forma de governo da sociedade"[4]. O governo neoliberal não deve corrigir os efeitos destruidores do mercado sobre a sociedade, seu interesse deve ser de garantir a ação de mecanismos concorrenciais em todas as suas esferas.

Buscava-se implantar o que os ordoliberais denominavam *Gesellschaftspolitik*, quer dizer, uma política que deve inserir um mecanismo de mercado no interior dos processos sociais. Essa *Gesellschaftspolitik* configura-se por um certo número de interesses como, por exemplo,

> "evitar a centralização, favorecer as empresas médias, apoiar [...] o artesanato, o pequeno comércio, etc., multiplicar o acesso à propriedade, procurar substituir o seguro individual pela cobertura social dos riscos, regular [...] os múltiplos problemas do ambiente" (FOUCAULT, 2008a, p. 330).

[4] "[...] para Foucault, el neoliberalismo no es [...] una forma de governar respetando las leyes naturales de la economia, como pensaban los fisiócratas, sino sobre todo una forma de gobierno de la sociedad" (CASTRO, 2011, p. 64).

Trata-se, por um lado, de fazer do modelo da oferta e procura um modelo da existência, um modelo das relações sociais, "uma forma de relação do indivíduo consigo mesmo, com o tempo, com seu círculo, com o futuro, com o grupo, com a família" (FOUCAULT, 2008a, p. 332). Por outro lado, trata-se também de fazer da empresa como modelo social fundamento para elaboração de valores morais e culturais antagônicos à dinâmica "fria" da concorrência (ibid.). Conforme Foucault (2008a, p. 333), "a sociedade empresarial com que sonham os ordoliberais é [...] uma sociedade para o mercado e uma sociedade contra o mercado", pois, para ordoliberais como Wilhelm Röpke, é preciso, ao mesmo tempo em que se abre espaço para os mecanismos concorrenciais, organizar um quadro moral e político que assegure, nas palavras de Röpke citadas por Foucault, (2008a, p. 333) "uma comunidade não desagregada" e, uma cooperação entre os homens "naturalmente enraizados e socialmente integrados". Dessa forma, como nota Foucault:

> O retorno à empresa é ao mesmo tempo [...] uma política de economização de todo o campo social, de guinada de todo o campo para a economia, mas é ao mesmo tempo uma política que [...] terá por função compensar o que há de frio, de impassível, de calculista, de racional, de mecânico no jogo da concorrência propriamente econômica" (FOUCAULT, 2008a, pp. 332-333).

Essa espécie de dualidade do ordoliberalismo alemão seria ultrapassada pelo neoliberalismo americano, que tem o intuito de generalizar a forma econômica do mercado, "de generalizá-la em todo o corpo social, e generalizá-la até mesmo em todo o sistema social" (FOUCAULT, 2008a, p. 333). Essa universalização absoluta dos mecanismos de mercado proposta pelo anarcoliberalismo americano

leva à decifração econômica de processos não-econômicos e à interpretação em termos econômicos de comportamentos sociais tradicionalmente não-econômicos. O anarcoliberalismo amplia a racionalidade econômica ao campo de análise das condutas dos indivíduos e da população. Toda conduta, racional ou irracional, que responda de maneira sistemática às modificações das variáveis do meio se converte em objeto da economia. A racionalidade econômica torna-se a grade de inteligibilidade adotada para compreender-se o comportamento humano. Conforme Foucault, "o indivíduo só vai se tornar governamentalizável, [...] só se vai poder agir sobre ele na medida em que, e somente na medida em que, ele é *homo œconomicus*. [...] O *homo œconomicus* é a interface do governo e do indivíduo" (FOUCAULT, 2008a, p. 345).

Mesmo as relações mais íntimas, como aquelas que se estabelecem no interior da família, caem na grade de análise de um poder que engloba tudo na lógica do mercado. Essa generalização da lógica do mercado a todas as esferas da sociedade possui implicações ilimitadas: a herança genética, a educação a que se tem acesso, tudo pode e deve ser calculado de acordo com critérios econômicos. Esse *homo œconomicus*, interface entre governo e indivíduo, é um empresário de si mesmo, é um capital humano, um capital que requer investimentos e que pode ser sempre aprimorado, tanto em suas características biológicas como naquelas adquiridas socialmente. Diferentemente do modelo do *homo œconomicus* liberal, sujeito do *laissez-faire*, que se deve deixar agir livremente, o novo *homo œconomicus* é eminentemente governável; "de parceiro intangível do *laissez-faire*, o *homo œconomicus* aparece agora

como o correlativo de uma governamentalidade que vai agir sobre o meio e modificar sistematicamente as variáveis do meio" (FOUCAULT, NB, p. 369).

Como observa Laura Bazzicalupo, não interessa para o neoliberalismo "o mercado como lugar de troca, mas o *homo œconomicus* como empreendedor de si, dotado de diferenças inatas, biológicas e de diferenças adquiridas, instrução, saúde, sobre as quais é possível investir para valorizar" (BAZZICALUPO, 2017, p. 72). O *homo œconomicus* que aparece como correlato da política neoliberal, não é o homem do livre mercado, mas antes o homem da empresa e da produção, aquele que aceita a realidade; ele é a variável fixa, que vai responder sistematicamente às modificações nas variáveis do meio. É um elemento manejável, governável, na medida em que se define como uma forma de subjetividade passível de cálculo. O neoliberalismo apresenta-se, assim, como um projeto de sociedade em que o governo é exercido sobre a população, sobre a vida das pessoas, fabricando um novo tipo de subjetividade, análoga ao funcionamento de uma empresa. Ao fomentar uma vida sempre mais produtiva, estabelece-se uma rede de controle suficientemente densa para alcançar mesmo os espaços mais recônditos, mesmo os ambientes antes alheios à lógica da produtividade.

O curso realizado por Foucault no *Collège de France* em 1979, intitulado *Nascimento da Biopolítica*, deveria abarcar tanto uma análise inicial sobre liberalismo em sua formulação original e em suas versões neoliberais como um exame do problema político da vida. Foucault, todavia, acaba por desenvolver uma análise do liberalismo alemão mais

longa do que previra. Como ele admite, o curso de 1979 "acabou sendo inteiramente consagrado ao que devia formar apenas a sua introdução" (FOUCAULT, 2008a, p. 431).[5] Essa declaração não deve obscurecer o fato de que o estudo acerca do liberalismo, bem como de suas variantes neoliberais, é, para Foucault, uma forma de compreender o quadro geral de um poder sobre a vida que começa a se desenvolver por volta do século XVI. Não obstante raramente mencionar o termo biopolítica nas conferências realizadas no *Collège de France* em 1979 e centrar sua atenção no tema do liberalismo, Foucault, nas poucas vezes em que faz uso do termo, fornece importantes pistas investigativas.

Ele afirma, por exemplo, que "[a] análise da biopolítica só poderá ser feita quando [...] se se compreender bem o que está em causa nesse regime que é o liberalismo, o qual se opõe à razão de Estado [...]" (FOUCAULT, 2008a, p. 30); e acrescenta, nas páginas finais de *Nascimento da biopolítica*, que entende biopolítica como o modo com que se procurou racionalizar, a partir do século XVIII, os problemas colocados à prática governamental pelos acontecimentos próprios de um "conjunto de viventes constituídos em população" (FOUCAULT, 2008a, p. 431). Esses problemas relativos à população enquanto corpo coletivo não podem ser dissociados do liberalismo, porquanto este configura o espaço em que aqueles "adquiriram sua acuidade" (FOUCAULT, 2008a, p. 431). A emergência da população, que gradualmente se configura como objeto central das estratégias de

[5] "Gostaria de lhes garantir que, apesar de tudo, eu tinha a intenção, no começo, de lhes falar de biopolítica, mas, sendo as coisas como são, acabei me alongando, me alongando talvez demais, sobre o neoliberalismo, e ainda por cima o neoliberalismo em sua forma alemã" (FOUCAULT, 2008a, p. 257).

poder, funda o desenvolvimento tanto de uma biopolítica como de um pensamento liberal. O aparecimento da figura população é essencial para o processo de governamentalização do Estado. A população se torna aquilo que deve ser levado em conta nas observações do governo, na formulação de um saber governamental, e o objetivo do governo passa a ser de "melhorar a sorte da população, aumentar sua riqueza, sua duração de vida, sua saúde, etc." (FOUCAULT, 2008b, p. 140)

Conforme Foucault (2008b, p. 140), "a constituição de um saber de governo é absolutamente indissociável da constituição de um saber sobre todos os processos referentes à população em sentido lato, daquilo que chamamos precisamente de 'economia'". Os princípios da economia política, que devem orientar o governo dos homens, evidenciam a necessidade de cercear o ilimitado poder regulamentador que caracteriza o Estado de polícia caso se deseje gerir a população de modo adequado, *i.e.*, em consonância com sua dinâmica "natural", em conformidade com suas próprias leis. A ideia de um *laissez-faire* é constitutiva tanto do poder sobre a vida da população quanto da economia política. Essa hipótese é apresentada de modo bastante preciso no artigo de Maria Muhle intitulado "Uma genealogia da biopolítica: o conceito de vida em Canguilhem e Foucault". O aparecimento da figura da população e o advento da economia política como técnica apropriada para sua gestão são os elementos-chave do alvorecer de um poder que coloca em prática um processo de normalização que visa à manutenção do equilíbrio vital do corpo da espécie.

Esse processo de normalização, como explica Muhle, "abrange a vida em sua própria realidade, isto é, em sua multiplicidade vital como uma entidade autorreguladora e autocriativa cuja dinâmica imanente resulta dos permanentes desvios das situações 'normais'" (MUHLE, 2021, p. 313). O normal, como explica Foucault, é o que vem primeiro, e a norma se deduz dele, "a operação de normalização consiste em jogar umas em relação às outras essas diferentes distribuições de normalidade" (FOUCAULT, 2008, p. 83, apud. MUHLE, 2021, p. 313)"" (MUHLE, 2021, p. 313). Esse processo de normalização biopolítico é diferente do processo de normação disciplinar. Como explica Muhle:

> Normação pressupõe um caráter puramente prescritivo da norma que está na base da definição de normal e a(b)normal. Os fenômenos são submetidos à norma, eles são *normados*: Em contraste, normalização é um processo dinâmico e variável, e sua norma é uma "interação de normalidades diferenciais". O processo de normalização abrange a vida em sua própria realidade, isto é, em sua multiplicidade vital como uma entidade autorreguladora e autocriativa cuja dinâmica imanente resulta dos permanentes desvios das situações "normais" (MUHLE, 2021, p. 313).

É a partir do século XVIII que a população deixa de constituir um mero conjunto de súditos submetidos ao soberano e à ação onipresente da polícia para apresentar-se como dado natural que deve sofrer intervenções apenas na medida suficiente para garantir a segurança dos "fenômenos naturais que são os processos econômicos ou os processos intrínsecos à população" (FOUCAULT, STP, p. 474). O surgimento da economia política passa pela percepção de que, ao manejo da relação recursos-população, não se deve impor regulamentação indefinida, mas

antes "uma regulação que se faz a partir e em função das próprias coisas" (FOUCAULT, STP, p. 463). É a formulação do problema população-riqueza (no que diz respeito, por exemplo, à questão fiscal, alimentar, demográfica, empregatícia) que determina uma das condições de elaboração da economia política.

Conforme Muhle (2021, p. 314), a nova racionalidade de poder que Foucault denomina biopoder corresponde "a um modelo operacional que se baseia não em negar, mas antes em assimilar a dinâmica do fenômeno vital em sua própria realidade, que busca restabelecer seu equilíbrio interno quando este é ameaçado". Se a biopolítica, por um lado, como observa Laura Bazzicalupo (2017, p. 56), "toma emprestadas as suas categorias da epistemologia biológica e médica da segunda metade do século XIX", ela emerge, por outro lado, da confluência entre conhecimento médico e econômico. Esse imbricamento entre o campo médico e o econômico decorre sobretudo do surgimento da *população* como corpo coletivo, como *conjunto biológico* que deve ser submetido a uma incessante normalização, em que se almeja "algo como uma homeostase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos" (FOUCAULT, 1999, p. 297). O entrelaçamento entre saber médico-biológico e pensamento político-econômico ocorre no seio de uma nova modalidade de poder que se volta para a população em busca de estabelecer um equilíbrio em seu interior.

O processo que deságua na formulação da economia política, no fisiocratismo, no *laissez-faire* liberal é correlato ao desenvolvimento que eleva a população ao píncaro das ocupações do poder. O paradigma biopolítico de poder ecoa o surgimento da população, e a economia

política se desenvolve no momento em que se percebe que "a gestão da relação recursos-população não pode mais passar exaustivamente por um sistema regulamentar coercitivo que tenderia a aumentar a população para aumentar os recursos" (FOUCAULT, STP, p. 492). O problema político da população começa a aparecer "em correlação com o nascimento da reflexão econômica" (FOUCAULT, 2008b, p. 493). A biopolítica é assim congênere do liberalismo, e esse vínculo se torna mais evidente se, como sugere Maria Muhle (2021, p. 312), consideramos a biopolítica como uma política que se volta para a vida de dois modos, tomando-a tanto como seu objeto quanto como seu modelo funcional.

O desenvolvimento da biopolítica decorre de uma alteração fundamental no modo como se percebe a "'naturalidade' da espécie humana dentro de um meio artificial" (FOUCAULT, 2008b, p. 29). A vida, como observa Muhle (2021, p. 317), deixa de ser "percebida como fundamentalmente negativa, insuficiente, necessitada" e passa a ser percebida como uma "dinâmica positiva que os mecanismos de poder podem adotar de modo a governar os viventes de maneira mais eficiente". A explicação de Foucault do funcionamento do combate à varíola e à escassez alimentar em *Segurança, território, população* lança importante luz sobre esse estreito vínculo entre liberalismo e biopolítica por meio de um duplo emprego da vida. Foucault enfatiza a estratégia biopolítica de deixar que o próprio fenômeno se revele e se anule, que é fundamentalmente a estratégia liberal do *laissez-faire*.

Como observa Muhle (2021, p. 312), as técnicas de inoculação de varíola, por exemplo, partem do acontecimento em sua própria realidade e incorporam a dinâmica de seu objeto de referência. O

tratamento vincula-se duplamente às investigações estatísticas, que fornecem dados sobre quais grupos da população apresentam maior risco bem como dados acerca do sucesso da campanha de inoculação, que se reflete na taxa de mortalidade. A variolização, como ressalta Foucault (2008b, p. 78), "não procurava tanto impedir a varíola quanto, ao contrário, provocar nos indivíduos que eram inoculados algo que era a própria varíola, mas em condições tais que a anulação da doença podia se produzir simultaneamente à vacinação". Essa estratégia de deixar que o fenômeno alcance seus desdobramentos (*laissez-passer*) é ainda mais patente no combate às crises de escassez alimentar. Conforme Foucault:

> Enquanto os regulamentos jurídico-disciplinares que haviam reinado até meados do século XVIII procuravam impedir o fenômeno da escassez alimentar, o que se procurou, a partir de meados do século XVIII com os fisiocratas, mas também com vários outros economistas, foi apoiar-se no próprio processo de escassez alimentar, na espécie de oscilação quantitativa que produzia ora a abundância, ora a escassez, apoiar-se na realidade desse fenômeno, não procurar impedi-lo, mas, ao contrário, fazer funcionar em relação a ele outros elementos do real, de modo que o fenômeno de certo modo se anulasse (FOUCAULT, 2008b, pp. 77-78).

O objetivo de garantir um certo equilíbrio da população deveria ser alcançado pela aplicação de técnicas da arte liberal de governar. Fenômenos como as pestes e os flagelos por escassez alimentar não deveriam ser enfrentados como algo a ser completamente eliminado. O paradigma biopolítico, ancorado em técnicas liberais de governo, envolve deixar o evento desdobrar-se por si próprio, deixá-lo atuar livremente. Os desdobramentos de uma pandemia ou de uma fome

generalizada oferecem dados estatísticos essenciais para a formulação de uma política que não mais almeja estabelecer um controle estrito sobre os acontecimentos, nem eliminar absolutamente a ocorrência de crises de fome ou crises pandêmicas por exemplo, mas antes encontrar uma média aceitável de mortos, um número gerenciável de perdas que devem diluir-se no tempo de maneira a não comprometer o bom funcionamento do mercado, um manejo da população como corpo coletivo que se deve orientar para algo como uma homeostase. Segundo Muhle (2014, p. 96), "a biopolítica admite o livre jogo das tendências criativas da vida enquanto possam ser integradas no equilíbrio global da população. Se excedem os limites de integração e ameaçam tornar-se *ingovernáveis*, sua normatividade deve ser reduzida à sua normalidade".

A operação governamental do biopoder consiste, portanto, em reduzir o potencial normativo da vida ao seu equilíbrio normal caso essa dinâmica normativa transgrida os limites admissíveis para o bom funcionamento do mercado. Essa lógica se evidencia, por exemplo, na atuação recente de governos neoliberais no enfrentamento da pandemia causada pelo coronavírus[6]. As ações colocadas em prática por esses governos revelam sobretudo o interesse de alcançar uma taxa de mortalidade incapaz de afetar o bom funcionamento da economia. Pode-se afirmar em conclusão que biopolítica, liberalismo e neoliberalismo remetem fundamentalmente à transformação da

[6] (cf. "Em tempos de pandemia – biopolítica, política internacional e fim da exceção humana", "Vida e poder – reflexões acerca da pandemia atual", "Vida e política – um olhar sobre a pandemia", em que desenvolvo esse tema)

racionalidade governamental que resulta do surgimento da figura da população como corpo coletivo que deve ser regulado como um organismo vivo a ser mantido em uma espécie de equilíbrio dinâmico cujas variações não podem escapar aos critérios de normalidade definidos essencialmente pela ótica do mercado.

REFERÊNCIAS

BAZZICALUPO, L. *Biopolítica*: um mapa conceitual. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2017.

CASTRO, E. *Lecturas Foucaulteanas:* una historia conceptual de la biopolítica. La Plata: UNIPE: Editorial Universitaria, 2011.

DE CONTI, D. Vida e poder – reflexões acerca da pandemia atual. *Voluntas*: revista internacional de filosofia, Santa Maria, v.11 e44, 2020, p. 1-8.

DE CONTI, D. Vida e política – um olhar sobre a pandemia. *El Banquete de los Díoses*: Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas, Buenos Aires, n. 8, 2021, p. 85-104.

DE CONTI, D. Em tempos de pandemia – bipolítica, política internacional e fim da exceção humana. *Le Monde Diplomatique Brasil*: 17/04/2020 Disponível em: https://diplomatique.org.br/biopolitica-politica-internacional-e-fim-da-excecao-humana/

DE CONTI, D. A Questão da Vida no Pensamento de Michel Foucault. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 10, n. 1, p. 177–197, 2022. DOI: https://doi.org/10.26512/rfmc.v10i1.47473.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1999.

LEMKE, T. The Government of Living Beings: Michel Foucault. Biopolitics: an advanced introduction. Nova Iorque: New York University Press, 2011.

MUHLE, M. Uma Genealogia da Biopolítica: a noção de vida em Canguilhem e Foucault. Tradução de Davi Maranhão De Conti. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v.33, n. 58, 2021, p. 299-323.

7

O MOVIMENTO SOCIAL E TOTALITARISMO

Ricardo Souza de Alecrim [1]

INTRODUÇÃO

Existindo uma política que representa tanto as formalidades sociais como também as ideologias de grupos que se dividem em dois conceitos– esquerda e direita, poderia formalizar uma condição antidemocrática em seus extremos. Por isso, estariam esses sistemas destinados a caírem ao mesmo tempo, sendo considerados meras ficções ante a complexidade e as novidades que surgem em meio aos movimentos sociais. Perderiam, assim, seus traços ideológicos reciprocamente na medida em que suas representações não conseguiriam distinguir as diferenças, as disputas seriam artificiais e enganosas, pois as oposições políticas, como acontece na Itália, sustentariam as mesmas ideias quando, ao existir a esquerda, essa mostraria ideias da esquerda a fim de se renovar. Neste sentido, haveria uma confusão e falta de características das duas definições entre esquerda e direita quando existe, por exemplo, as reivindicações de esquerda que se espelham nos partidos de direita, nesse caso, a esquerda se auto anularia. Desta forma, as fundamentações dos significados e o uso das palavras "esquerda" e "direita" poderiam estar cruzando uma

[1] Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), continuo os estudos na pós-graduação na mesma instituição e licenciatura em Filosofia no Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI). Tenho publicações e realizei apresentações e participações em eventos. Mantenho pretensões de continuar a me envolver em pesquisas com temas relacionados à Filosofia, à Política e à Educação, nos quais possa ser desenvolvido um conhecimento que seja disperso e discutido na sociedade. E-mail: lobato81sa@gmail.com.

ambiguidade, pois teriam um significado descritivo e/ou analítico ou avaliativo.

Os fundamentos de qualquer ação ou racionalidade política entre esquerda e direita podem ser vistos como enganosos para o destinatário de tal evento democrático ou movimento de protesto que esteja querendo mostrar um fundamento político, provocando a possibilidade de interpretações bem diversas e ampliando a mensagem de maneiras bem diferentes. Isso impossibilitaria uma axiologia dos termos, pois é preciso dois significados opostos para que sejam expressos juízos de valores e não apenas significados descritivos. Assim, haveria uma única forma de mostrar as diferenças em que todo ser representa no universo uma ou outra parte, ou teria uma das partes um sinal diferente, mas necessariamente mostraria fundamentos que não seriam para sempre representantes do bem ou do mal.

Isto posto, um caso neutro e observado por um historiador ou sociólogo pode ser mostrado através de uma ilustração de significado descritivo. Cabe uma constante investigação de *opinião* do que seja direita ou esquerda, em que as diferenças do observador neutro e militantes nem sempre são confiáveis. Em todo caso, há sempre discriminações, assim como a presença constante das diferenças. Como observado na citação de Bobbio:

> É usual a referência de Sartre, que parece ter sido uns dos primeiros a dizer que direita e esquerda são duas vias vazias que, portanto, não teriam nenhum valor heurístico ou classificatório, e menos ainda avaliativo valorativo. Dela se fala frequentemente como um certo enfado, como uma

> de tantas armadilhas linguísticas em que se deixa aprisionar o debate político (BOBBIO, 1995, p. 33).

Tendo em vista os critérios de definição de esquerda e direita que são intermináveis e havendo a impossibilidade do fim de um dos dois extremos, vale de forma descritiva analítica ou fazer juízos axiológicos mostrar os critérios para dar legitimação e razões de distinção. Há, portanto, concepções verticais e horizontais de política, estas últimas surgiram na França durante a Revolução Francesa (1789). Em nenhum momento uma das duas dimensões elimina a outra, pois elas caminham juntas. Nessa premissa, uma ou outra, a primeira poderia culminar em uma guerra civil e a segunda determinaria um sistema despótico em que apenas um mantém o poder.

Consequentemente, apenas afirmar que a negação do falso do que seja verdadeiro não define ainda um juízo negativo da esquerda, por exemplo, mas deve tratar de uma ação positiva no sentido em que, axiologicamente, tenha sido atribuído um juízo positivo ao que é negado. A axiologia conhecida como teoria de valor é o estudo filosófico que busca entender a natureza de valores e juízos de valores e como eles aparecem na sociedade também sobre os domínios de estudo da ética e da estética. Nesse cenário político em que se torna possível um dualismo partidário e a ação dos agentes participantes de tal com suas ideologias e seus movimentos os quais representam.

O que há para um dualismo de valores e juízos é mostrado através da própria luta política; no entanto, o que existe é uma metáfora espacial na qual a política perdeu sua originalidade e trata-se apenas de

duas axiológicas, existindo uma neutralidade como definição em que o que há é apenas o agente sujeito que faz uma representação na assembleia. Assim, as lutas políticas servem para fazer o uso da criatividade, justiça e observar as preocupações com o futuro. Em todo caso, há uma tradicional direita, observada os seus pontos estatísticos de 1880 a 1970, que mostra um movimento histórico que se funda em uma política, cujos critérios são avaliações dualistas ou axiológicas. As análises são feitas observando as forças dos movimentos sociais durante o percurso da história como a religião e a política.

Por meio desses movimentos e momentos históricos, as distinções entre esquerda e direita por um dualismo e, consequentemente, axiologia se mostram através de casos comportamentais. Entre o comportamento que se deve ter ou fazer alguma ruptura por força maior como por meio dos movimentos sociais e políticos, os quais podem ser mostrados estatisticamente e ter comportamentos previstos, ou representações sociais e culturais por seus hábitos duradouros conservador ou por rupturas que se baseiam em novos costumes.

As questões para essas mudanças se dão a partir de distinções entre o sacro e profano, ordem hierárquica e ordem igualitária, postura tradicional e postura em prol do novo, do progresso ou da descontinuidade. Se há uma moderação e um extremismo analisados, há também uma necessidade de se fazer análises ou acreditar, por exemplo, em uma direita moderada que, em contraposição de juízo de valores axiológicos entre moderações e extremismo, poderia conduzir a um fascismo, no qual a religião é vista como anarquismo, enquanto a esquerda teria como ponto de vista um ateísmo e uma vida sem religião.

Podendo ser invocado, assim, uma libertação e um igualitarismo a partir de um movimento religioso como não igualitários proposto por um pensador filósofo, como Nietzsche, que tem outra visão quanto ao igualitarismo, ao socialismo e aos produtos políticos.

Quando em todo caso ainda não seja possível afirmar uma terceira via ou um terceiro inclusivo, um dualismo de antemão não se mostra resolvido. O mais importante em relação à política e aos movimentos sociais nos últimos tempos é a axiologia de valores e juízos, que, por sua vez, é necessária nas mobilizações em que é preciso uma decisão coletiva. Se for possível encontrar um fascismo onde, por ventura, seja difícil encontrar uma distinção entre esquerda e direita não deixa de existir a factual presença dos agentes neutros e militantes, os quais fazem suas representações em meio a uma decisão coletiva que requer valor de juízos axiológicos que deve ser positivo quando se refere à mobilização social.

Assim, o agente ou sujeito da ação política teria mais do que a intenção de participar de uma política e de suas reivindicações populares, mas, em uma abertura vertical, as alternativas e as necessidades se tornam mais importantes e mobilizadoras. Por conseguinte, o que talvez caracterizasse, por exemplo, a nova política de direita, em vez de se afirmar um fascismo existente ou ainda que mal interpretado fascismo necessário, sobre as observações de um conservadorismo de direita seria, na verdade, um fascínio pelo dualismo e as pretensões dos grupos políticos por um interesse coletivo mobilizador de suas necessidades.

1. O DUALISMO E AS SUAS CARACTERÍSTICAS

Diante da distinção entre esquerda e direita surge o problema de dualidade, que conceitualmente é a forma como é mostrada a participação do indivíduo e, assim, entendido como um sistema político, em que mais de um partido se torna necessário devido aos problemas a serem solucionados no âmbito político que vão ao encontro do sujeito partidarista tendo como uma das características, em primeiro momento, a participação do indivíduo sempre onde haja uma mobilização e um movimento social.

Neste sentido, é expresso que a sociedade e as suas necessidades acabam participando de convenções em que vários interesses individuais se tornam um interesse comum por uma união. As mudanças históricas, os conflitos e os movimentos sociais são uma das grandes causas, senão das necessidades que surgem, das mudanças desejadas pelos assim chamados indivíduos ativistas, os mobilizadores para tal ação. O dualismo, portanto, caracteriza-se na política como promovedor articulado pelas leis das federações, pelas representações que legitimam, desse modo, as suas existências em, ao menos, duas maneiras partidárias, por serem os cidadãos individuais de classes e etnias culturais diferentes, assim são: bipartidarismo em que haja, pelo menos, a presença de dois partidos políticos ou o multipartidarismo em que é permitida a corrente de opiniões de vários partidos.

As questões de partidos únicos ou pluralista caíram em todo caso no domínio público, mas mostrar uma política dividida em “leste” e “oeste” cai em desuso quando se trata não só de uma política de

ideologia, mas que nela estejam sendo envolvidas questões territoriais pois, esses, ainda como o partido único, funcionam de toda forma e em todo o mundo como na Espanha, nos países da América Latina e nos Estados Unidos, ao passo que o pluralismo funciona na Alemanha Oriental. A união de pequenos grupos políticos ao lado dos grandes não proporciona uma distinção entre o dualismo em primeiro momento como conceito de dualidade partidária simplesmente com os conceitos de multipartidarismo. Um dualismo com partidarismo faz com que surjam casos de grande influência entre um e outro partido ou terceiros partidos relativamente fracos.

Contudo, o dualismo aparece em vários momentos da história política seja pelas reinvindicações de mudanças seja procurando defender o Estado, ou ainda pela busca de um crescimento do poder, o que, muitas vezes, proporciona ou aparece depois de uma guerra civil. Neste sentido, o bipartidarismo como surge nos Estados Unidos, através da caracterização dos partidos Republicano e Democrata, no qual cai a existência e perspectiva de um terceiro partido, em que surgem pequenos partidos que mostram a mobilização social no âmbito das políticas. Assim, o dualismo pode mostrar características politicas nas quais não haja uma base social ou política que terminaria em si ou heterogeneidades que possam consolidar postos administrativos e políticos como observado na política dos Estados Unidos.

O dualismo no contexto atual se mostra de três formas: como o sufrágio censitário burguês de oposições de conservadores e liberais, como também as ideias de liberdade e igualdade defendida pelos norte-americanos, e de outra forma vem a existir o socialismo. Os partidos

socialistas, que nascem como fenômeno entre os séculos XIX e XX, não conseguem se estabelecer onde muitas vezes surge novos partidos. Dessa forma, quando há um duelo entre os partidos burgueses e socialistas aparece a fusão de antigos partidos liberais e conservadores; em todo caso só através da oposição é que poderá ser evidenciado o dualismo.

Surge, então, um terceiro tipo de dualismo, um tipo de bipartidarismo que ainda não foi realizado, mas que vem se mostrando em países com a Itália, onde há um partido comunista em oposição a um partido ocidental. Pode haver dois tipos de dualismo: um técnico, no qual haveria uma disputa com objetivos secundários mostrando uma filosofia política geral e, por outro lado, uma espécie de dualismo ideológico em que os conceitos da existência dos próprios partidos estariam em evidência como também em discussão. Seria um bipartidarismo metafísico tomado[2] como a própria concepção da natureza e as concepções de fundamentação de existência caracterizando, dessa maneira, as suas rivalidades.

Em todo caso, há sempre um dualismo de tendências para as soluções sociais, sempre havendo dois tipos de soluções chamadas intermediárias, nas quais esses se relacionariam uns com os outros. Nesse viés, não haveria uma política de centro, mas apenas partidos de centro, porém nunca existe uma tendência de centro.

A política de centro sempre se divide em si mesma sendo parte de esquerda e/ou de direita e, neste sentido, a esquerda sempre está disposta

[2] O centro se refere àquele que sob a condição de esquerda e direita está no centro do espectro político onde poder visto em: PEREIRA, Luiz Carlos Bresser. A NOVA CENTRO-ESQUERDA. *Revista Século XXI*, 2, maio 1999, p. 46-52. Também publicado em Idéias e Debates, 24, do Instituto Teotônio Vilela, 1999, p.02.

a ser aniquilada, esquartejada, etc. Quando há uma divisão assim, o que existe é um agrupamento artificial das partes esquerda e direita.

O centro apenas aspira as sínteses contraditórias nas quais o que há é apenas poder de espírito, continuando a política a ser caracterizada mesmo pela ação, que envolve escolhas. Assim, vem se caracterizando uma nova tendência de dualismo: o Dualismo Naturalista, em que a Ciência Política mostra que em meio a opinião pública e as necessidades de mudanças há um marxismo restabelecendo de maneia diversa e moderna as tendências em meio a divisões ideológicas e políticas. Essas mudanças podem ser observadas em países em que há regimes múltiplos e podemos citar exemplos como a França, Escandinava e Países Baixos, também conhecidos como Holanda.

Assim no século XIX, ao contrário dos dias de hoje, havia um temperamento radical, mas o que há é um temperamento revolucionário, ou seja, os problemas remetem ao movimento temporal, histórico, ideológico e, em consequência, aos conceitos quanto às designadas formas de ação política que sofrem mudanças. Isso pode ser observado no aforismo do livro de Duverger *Partidos Políticos*:

> É melhor fazer uma coisa estúpida que sempre se fez do que uma coisa inteligente que não se fez nunca": esta piada inglesa exprime, de forma admirável, o temperamento conservador. Tem-se proposto identificar essas duas tendências com idades diversas: a mocidade seria "radical" e a idade madura seria conservadora; conhecem, de há muito, esse fato os legisladores, que aumentam a idade da maioridade eleitoral para favorecer a direita, ou que a diminuem para favorecer a esquerda. O marxismo restabelece, de modo diverso e moderno, esse maniqueísmo fundamental, com a oposição da burguesia e do proletariado, que o bipartidarismo atual

> dos países anglo-saxões encarna aproximadamente (DUVERGER, 1980, p. 251).

Além de uma caracterização ideológica pelas idades e por problemas sociais quanto ao individual. Esses que se encontram em um movimento naturalista e se orientam para um bipartidarismo se deparam com tendências inversas que os desfavorecem como o que os[3] legisladores fazem para tentar se favorecer aumentando a idade da maioridade eleitoral. Surge um marxismo para solucionar o problema indo contra uma burguesia ou um proletariado.

Com efeito, um dualismo de tendências é observado em países muito divididos sob os conceitos e as fundamentações ideológicas de partidos de esquerda e direita em que há uma demonstração da ordem e do movimento tomando o aspecto e as concepções fundamentais da existência na qual é atingida a própria natureza regime em prol de suas rivalidades. Alguns fenômenos que podem culminar em um dualismo mostram os protestos nos últimos tempos, como dos Coletes Amarelos, que têm como ideologia a manifestação chamada "tomada de consciências"; as reivindicações desses grupos são muito variadas como insatisfação da econômica vigente, política e comportamental e são pessoas de diversos segmentos tanto de direita quanto de esquerda, liberais, ambientalistas, o que pode vir a se tornar um extremo do dualismo como o surgimento, por exemplo, do bipartidarismo metafisico, o governo do Estado francês chama os ativistas para o que foi exposto pela

[3] O centrismo seria relacionado à condição de não ser nem socialista e nem capitalista, mas entendido como liberal onde pode ser visto em: HUBNER, Alysson; PAESE, Joel. Centrismo e híbrido político: O Sentido da Política. Argumento. Atigo. Argum., Vitória, v. 10, n. 2, p. 174-189, maio/ago. 2018.

mídia de "o grande debate". Em todo caso, os problemas relacionados aos protestos são específicos ao contexto de cada país, visto que os problemas sempre existem obrigando a manifestação dos movimentos sociais.

Nesse cenário, há a luta de ordens e movimentos sociais e de opiniões como em aldeias na França, onde havia distinções de opiniões entre os *vermelhos* e os *brancos*, *clericais* e *leigos*. As grandes lutas duais sempre se apresentam com facções como os exemplos: armagnacs e borguinhões, guelfos e gibelinos, católicos e protestantes, conservadores e sociais, etc.

Desta forma, existe o dualismo e o bipartidarismo, que atua como os ingleses com espírito esportivo, algo que perde suas características entre 1910 a 1945 dando espaço ao tripartidarismo, com hemiciclos, como acontecia na França, que proporcionam a multiplicação partidária, isso devido à ausência de limitações. Portanto, o dualismo deve ser analisado em cada país, pois acontece de forma e com características diferentes, como na Inglaterra onde a oposição dual se dá entre conservadores-trabalhistas e conservadores-liberais.

Quanto à manutenção de um dualismo, fica evidente que quando não existe pacificação em meio as diferenças ideológicas como é tratada, no caso de dualismo, a oposição ao não se tolerarem e por poderem estar no mesmo espaço político acabam por gerar multipartidarismo, o que proporciona tendências como a existência de conservadores, republicanos moderados e radicais, mas o que podem gerar não é uma nova ideologia, uma[4] fundamentação política, o que há é um

[4] Multipartidarismo seria a existência de vários partidos o que pertence e mantêm uma relação com vários partidos. Podendo ser confuso com a ausência de partidos quando um número diversidade de

enfraquecimento das oposições dualistas na qual uma política de conta não apresenta opinião, tendência, doutrina, não mostrando ideologias de esquerda ou direita. O que há é apenas um enfraquecimento da política de centro que é sempre esquartejada, assim quando um partido liberal de esquerda se incorpora entre liberais e radicais tem-se uma política de centro, e isso só seria evitado caso exista dois partidos de centro no mesmo país.

Desse modo, surge o multipartidarismo francês, por exemplo, pois, não havendo condescendências entre os dualistas de oposições, a naturalidade do bipartidarismo é atingida pela diferença ainda existente mesmo depois das oposições, nas quais há ainda uma relativa liberdade de pontos de vista o que, consequentemente, faz nascer o multipartidarismo. Assim, na existência de dois partidos, havendo a criação de um novo e esse conseguindo ultrapassar os dois partidos políticos concorrentes, assume uma posição de terceiro partido invertendo o processo de eliminação. Donde advém uma ambiguidade mostrada pelo fator psicologismo em que os leitores tendem a dar votos aos partidos menos prejudiciais aos seus propósitos, assumindo o partido novo uma sub-representação quando em algum momento de polarização isso o favorece aos outros partidos. No entanto, isso causas grandes turvações por longo tempo entre os eleitores e seus partidos tornando a falsear as relações de forças entre os partidos.

---

opiniões, mas de maneira instável podendo ainda não ser reconhecidos como multipartidarismo, pois não seriam verdadeiramente partidos. Pode ser evidenciado uma falta de característica do multipartidarismo e uma ausência de partidos quanto a uma inorganização em meio a muitos partidos organizados onde poder ser encontrado em: DUVERGER, M. Os Partidos Políticos. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar UnB, 1980. p. 264.

Sendo assim, é possível surgir uma ambiguidade pela existência dos partidos políticos de esquerda e direita como também uma ambiguidade psicológica entre os indivíduos eleitores e ainda surge fenômenos de ação política promovendo uma nova forma de fazer política em meio às oposições dualista e bipartidária. O multipartidarismo podendo ser compreendido como o dualismo técnico exercido pela política partidária com objetivos secundários ou dualismo naturalista pela manifestação dos indivíduos em que a própria existência dos partidos em questão pode ser também uma nova forma de política.

1.1 O INDIVIDUALISMO

O conceito de indivíduo diante de uma crença de uma política de massas que se mostra nos dias hoje sem razão para os problemas e as ações políticas, mostra que o idealismo político não faz tanto sentido para a política atual. De toda forma, sempre se procuram explicações no seu modo de observar a política, pois nela está um viés em meio ao que é mostrado pelo poder político. Se há uma política de esquerda e direita por um dualismo, não se encerra as ideologias ou o idealismo, se há as pretensões de mostrar um totalitarismo que possa configurar em destruições de massas. Apesar de juntar as massas, um idealismo não mostra a liberdade individual, e de fato compreende-se que o individualismo está presente aí. Segundo uma definição de Bobbio:

> Uma definição para não ser contingente, ocasional sujeita a variedade de posições historicamente determinadas, deve mover-se, segundo o autor, em direção a postura individual da postura mental, da ideia inspiradora, em

> uma palavra, da palavra, da alma de quem se professa de direita (o que vale naturalmente para quem se professa de esquerda) (BOBBIO, 1980, p. 80).

A ação civil ou o estado civil não seria apenas um monopólio de representação do poder, principalmente quando o Estado está passando por algum colapso e/ou problemas sociais. As representações não se encerram apenas quanto ao que é popular, ou alguém que esteja no poder como soberano onde mantém sua relação com seus súditos, pois não há uma liberdade e ação política do cidadão. Diante de uma política ultraconservadora pré-revolucionária surge, na verdade, um comunismo fascista no qual existe um inimigo em comum a uma ideologia para qualquer cidadão e uma redução *ad aeternum*, para sempre; que não tem fim; que dura eternamente onde um juiz assegura que o político foi banido *ad aeternum* da função pública.

Poderia, assim, ser mostrado um conceito antidemocrático ou tudo que possa ser ao contrário de um poder instaurado, como uma ideologia comunista chamada de [5]política secundária com o uso da violência que se encontra em dois vieses quando esse vem ao encontro do interesse ou não de grupos políticos com o uso de armas e/ou dominação. Surge a pergunta se no Estado há uma liberdade ou uso de violência, ação política ou movimento de massas como propostos por Duverger que mostre um idealismo?

[5] Os spartakistas eram centristas no ambiente político onde defendiam uma revolução entre as massas e foi formado no início da Primeira Guerra Mundial por K. Líebknecht, R. Luxemburg, F. Mehring, assim suas ações eram antimilitaristas, faziam greves e eram contra a Guerra Mundial e dirigente oportunistas. Assim, em 1917 ser tornam centristas quando aderem ao Partido Social-Democrata Independente da Alemanha, pode ser consultado em: TROTSKY, Leon. O Aniversário de Assassinato |Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo, http://www.esquerdadiario.com.br/Karl-Liebknecht-e-Rosa-Luxemburgo-por-Leon-Trotsky.

Como a política de Kaiser em 1918, na Alemanha, ao promover um esvaziamento político, coloca-se a pergunta: como o homem vai se definir? O movimento spartakista regido pelos comunistas sob a sigla KPD, comunistas quando em algum momento são vistos como estrangeiros no próprio estado alemão, onde o exército observa esse movimento de extrema-esquerda por causa dos usos da violência. Portanto, o que se vê em 1918 na Alemanha é um vazio político e o perguntar por valores como o homem vai se definir, podendo ser compreendida também alguma neutralidade política como extremo centro. Isso ocorre sempre que uma revolução vai acontecer com a manifestação de novos conjuntos de regras. Como também podem ser usadas ações artificiais como o pacto de não agressão entre comunista e nazista o que pode levar a conceitos de fascismo e arianos o que, em uma contradição, mostra-se no conceito de violência e não uma raça superior. De toda forma, seria um enfraquecimento dos poderes.

Todos os casos de relações artificiais ou contratuais de poder se mostram como poder manipulado ou manipulador de uma política. A ação política ante o dualismo de esquerda e direita teria dois conceitos ideológicos e/ou totalitários, nos quais sempre surge uma vontade singular para definir uma ideologia como uma nova esquerda.

1.2 O ATOMISMO E A REALIDADE DO CIDADÃO

Ao se perguntar quem sou eu quanto aos problemas políticos um ativismo surge, em meio as ideologias em crises principalmente na relação do multipartidarismo. As ideologias estariam em crise como da

mesma forma são substituídas por outras novas; as ideologias estão sempre verdes onde o sentido e a distinção de direita e esquerda seria uma simplificação indevida como da mesma forma se torna ideológico, inclusive, a afirmação de que as ideologias estão em crise. O debate político estaria então aprisionado a armadilhas politicas nas quais seria necessária uma liberdade para haver agregação política e não mais apenas uma posição, e haveria na verdade problemas.

Quando as ideologias têm, por exemplo, os regimes e Movimentos Totalitários, algo que acontece depois da Segunda Guerra Mundial, os quais pretende principal a organização das massas em simultâneo, não há um zelo pelo estado nacional e nem a opinião dos cidadãos quanto a interesses públicos. Portanto, se a "ralé" como é compreendida a representação da autenticação das massas mostra um atomismo neutro, cuja ideia de espírito em si mesmo é uma questão para haver proposições potentes absurdas do que artigos verdadeiros, quando todos os valores e as proposições haviam se esvaziado. Ao contrário de uma "ralé" que mostra o gênero e a reflexibilidade das massas ou dos movimentos sociais com seu temor e sua desilusão contrastando ao se observar as diferenças. Desta forma, ao se analisar um atomismo percurso de uma nova sociedade, ou política de neutralidade e, ao mesmo tempo, a obrigação de ação política, permite observar as diferenças em meio a uma realidade e verdade de juízos de estar aí.

Em face dos fundamentos do totalitarismo para se atingir o poder que tem como método o terror, mas quase sem eficácia em uma sociedade subjugada. Contudo, todo o poderio de um regime totalitário não consegue satisfazer os anseios das massas. Portanto, haveria uma

permanência em ser ou estar automatizado para uma imaginação ou ficcionismo no qual o cidadão não acreditaria na realidade de sua própria experiência, mas apenas na coerência dos fatos, e em simples explicações das leis. Em todo caso, o totalitarismo, em meio à realidade e à ficção, procura extrair nos elementos e na veracidade e experiência real a reapropriação desses elementos da realidade em políticas de oposição como é mostrado no aforismo no livro *Origens do Totalitarismo*:

> A queda das paredes protetoras das classes transformou as maiorias adormecidas, que existiam por trás de todos os partidos, numa grande massa desorganizada e desestruturada de indivíduos furiosos que nada tinham em comum exceto a vaga noção deque as esperanças partidárias eram vãs; que, consequentemente, os mais respeitados, eloquentes e representativos membros da comunidade eram uns néscios e que as autoridades constituídas eram não apenas perniciosas, mas também obtusas e desonestas (ARENDT, 2000, p. 365).

Diante das contradições de um totalitarismo, surgem as massas com uma atomização, sem efeito ao que seja necessário e/ou acidental em uma perda de *status* social, em que a ação e o acidente são padrões humanos, em que o acaso e o sonho do mundo evidenciam um perder-se em uma ficção de ideologia. No entanto, certa frustração e certo individualismo fazem com que os movimentos ou regime totalitário tenham um domínio, pois mostra que a insignificância também é um inimigo poderoso que pode e deve agir. Em meio aos fenômenos das massas, onde a própria vida é sem importância, torna-se, ao mesmo tempo, um protesto e as reivindicações, no caso de alinhamento político. As leis naturais permanecem assim fadadas por um atomismo

nas relações de algo exterior em meio a um pluralismo e as particularidades de cada indivíduo como representação.

Na qual uma abstrata uniformização mostra apenas o fracasso da realidade de cada indivíduo que ele mesmo era para si e, neste sentido, viria a perder uma naturalidade de instinto, na perda de uma autoconservação de fenômeno de massas, ou seja, comportamento de indivíduos que vivem em solidão, em isolamento, em falta de relações normais na sociedade que caracterizam justamente os fenômenos de massas e o alinhamento dos cidadãos que, muitas vezes, eram isolados e não participavam de obrigações e ações políticas ou sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No discurso de política de esquerda e direita, há a possiblidade de um terceiro excluído por uma neutralidade num vazio político que poderia mostrar um extremo centro ou centro esquerda, por exemplo. Um vazio político no meio de uma postura política de extremismo poderia conduzir a uma política rodeada de cinismo entre moderadores e extremistas onde tudo é e não é, um terceiro excluído e incluído é, mais ou menos, a mesma coisa. Uma escolha entre esquerda e direita é sempre um paradoxo metafísico e naturalista e o poder político não se torna vindouro.

Quando o princípio político deve ser um discurso, isso mostra que deve sempre existir um projeto comum ideológico sempre indiferente a essas ideologias, nas quais as questões de mudanças substanciais com mediadores de centro, esquerda ou direita mostram que uma

neutralidade seria como a inexistência de Deus. Em todo caso, torna- se pertinente o papel fundamentador da política e do indivíduo. Procurando mostrar se as relações de ações são de hierarquização política preexistentes ou deve vir do indivíduo quando mostra ou age sob alguma liberdade por necessidade ou por novos conceitos, principalmente quando o paradoxo metafísico de poder pode ser um vazio político ou a neutralidade do agente indivíduo que, em todo caso, participa de uma política.

REFERÊNCIAS

ANDRADE NUNES, H.; NEVES BARBOSA VICENTE, J. J. ARENDT: LIBERDADE E TOTALITARISMO. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 3, n. 5, p. 186–195, 2014. DOI: https://doi.org/10.26512/pl.v3i5.11638.

ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Antissemitismo Imperialismo Totalitarismo. São Paulo: Schwartz, Companhia das Letras,2000.

BARCELOS MELO, S. A RELAÇÃO ENTRE LEI E VIOLÊNCIA TORNADA INVISÍVEL: considerações sobre a violência política no debate político contemporâneo. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 9, n. 17, p. 189–198, 2020. DOI: https://doi.org/10.26512/pl.v9i17.2872.0

BOBBIO, N. *Esquerda e Direita*. 2. ed. São Paulo: Fundação Unesp, 1995.

DUVERGER, M. *Os Partidos Políticos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar UnB, 1980.

NAIARA, G. G. *Zoos humanos, racismo disfarçado de ciência para las masas*. São Paulo: El País, 2020.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.

www.editorafi.org
contato@editorafi.org