



inquiétude

Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG



QUALIS B5
ISSN 2177-4838

Goiânia, vol. 5, nº 1, jan/jul 2014



Henri Rousseau
O Centenário da Independência - 1892
Óleo s/ tela - 110x 57 cm



Expediente

Inquietude - Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG (v.5, n.1)

Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG e do Curso de Filosofia do Campus Cidade de Goiás - UFG
Goiânia, jan/jun 2014 - ISSN: 2177-4838

Classificação Qualis-Capes – B5

Universidade Federal de Goiás

Reitor: Edward Madureira Brasil

Vice-Reitor: Eriberto Francisco Bevilaqua Marin

Pró-Reitoria de Extensão e Cultura

Pró-Reitor: Anselmo Pessoa Neto

Faculdade de Filosofia (FAFIL)

Diretor: Adriano Correia Silva

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Márcia Zebina

Curso de Filosofia do Campus da Cidade de Goiás

Coordenador: Fábio Matos Amorim

Editora-chefe

Adriana Delbó

Editor Executivo

Heitor Pagliaro

Conselho Editorial

Adriano Correia Silva, UFG
Araceli Rosich Soares Velloso, UFG
Carmelita Brito de Freitas Felício, UFG
Claudia Drucker, UFSC
Desidério Murcho, UFOP
Ernani Pinheiro Chaves, UFPA
Gerson Brea, UnB
Hans Christian Klotz, UFG
Helena Esser dos Reis, UFG
Hilan Bensusan, UnB
José Gonzalo Armijos Palacios, UFG
José Ternes, PUC-Goiás
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sah, UFU
Miroslav Milovic, UnB
Odílio Aguiar, UFC
Oswaldo Giacoia Júnior, Unicamp

Equipe Editorial

Carmelita Brito de Freitas Felício
Eder David de Freitas Melo
Felipe Assunção Martins
Fernando Ferreira
Heitor Pagliaro
Heloíse Aguiar
Pedro Henrique Labaig
Regis Lopes Silva
Renato Mendes Rocha
Samarone de Oliveira Lopes

Arte e diagramação

Tulasi Devi

Suporte técnico

Renato Mendes Rocha

Colaboração/Revisão

Eveline Almeida
Ludmila Pereira de Almeida
Wesley Nascimento dos Santos

Contatos

<https://sites.google.com/site/revistainquietude/>
revista.inquietude@gmail.com

EDITORIAL - 4

DOSSIÊ ROUSSEAU - 5

SEÇÃO ESPECIAL - ELOS E OPOSIÇÕES ENTRE CULTURA, POLÍTICA E FORMAÇÃO EM NIETZSCHE - 8
Adriana Delbó

GROTIUS E ROUSSEAU: DUAS CONCEPÇÕES DISTINTAS DE SOBERANIA - 11
Anderson Francisco dos Santos

PERSUADIR SEM CONVENCER: NOTAS SOBRE A LINGUAGEM DO LEGISLADOR NO CONTRATO SOCIAL - 20
Lucas Mello Carvalho Ribeiro

A GENEALOGIA DA PROPRIEDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU - 29
Nairis de Lima Cardoso

ROUSSEAU, MARX E A PROPRIEDADE PRIVADA - 37
André Ferreira

JEAN-JACQUES ROUSSEAU E OS EFEITOS DA DESIGUALDADE SOCIAL NA REPÚBLICA - 46
Vital Francisco C. Alves

A PERFECTIBILIDADE HUMANA ENTRE INFELICIDADE E MORALIDADE NO DISCURSO SOBRE A DESIGUALDADE - 54
Gabriel Silveira De Andrade Antunes

A EDUCAÇÃO E A FILOSOFIA COMO ARTIFÍCIOS DO HOMEM NATURAL - 62
Homero Santos Souza Filho

A QUESTÃO DA MEMÓRIA E DA RECONSTITUIÇÃO DAS LEMBRANÇAS EM LES RÊVERIES DU PROMENEUR SOLITAIRE, DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU - 71
Natália Pedroni Carminatti

NIETZSCHE, A CULTURA E A FORMAÇÃO DE SI: DA ARTE DO ESTILO À ARTE DE TORNAR-SE QUEM SE É - 79
Carmelita Brito de Freitas Felício

NIETZSCHE: A CRÍTICA DA METAFÍSICA E O CORPO COMO PONTO DE PARTIDA - 98
Edson Lenine Gomes Prado

ACORDANDO DO SONHO OU REPETINDO O PESADELO? A CULTURA SUPERIOR EM NIETZSCHE SOB AS CRÍTICAS DE AGAMBEN - 115
Pedro Lucas Dulci

TRADUÇÃO - EU QUERO SABER DO QUE SE TRATA - 136
Entrevista com Michel Foucault

RESENHA - POLÍTICA E MODERNIDADE EM HANNAH ARENDT - 143
Cícero Josinaldo



EDITORIAL

Mantendo um de seus principais propósitos - o de acolher e incentivar o envolvimento dos alunos com a escrita e a participação em eventos relacionados aos cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia da UFG - a *Revista Inquietude* chega à sua nona publicação (v. 5, n. 1). Nesta edição apresentamos o *Dossiê Rousseau* com oito artigos selecionados do “VI Colóquio Internacional Rousseau: Festa e Representação” realizado na cidade de Pirenópolis/GO em junho de 2013. Também contamos com uma *seção especial* com três textos produzidos ao longo de uma disciplina ministrada na pós-graduação (2013/2) pela professora Adriana Delbó. Por fim, temos uma tradução inédita em português, elaborada por Pedro Labaig (permanente colaborador da *Revista Inquietude*) da última entrevista concedida por Michel Foucault, 27 dias antes de seu falecimento, publicada recentemente pelo jornal francês *Libération*; e também uma resenha (feita por Cícero Josinaldo, professor de filosofia em estágio pós-doutoral na Faculdade de Filosofia da UFG e bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado/CAPES) sobre o livro *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira* (Forense Universitária, 2014) do querido professor, e atual diretor de nossa faculdade, Adriano Correia.

A seguir, temos dois textos elaborados como apresentação ao *Dossiê Rousseau* e à *seção especial*. O primeiro, escrito pelos próprios organizadores do VI Colóquio Internacional Rousseau, e o segundo pela Prof^a Dra. Adriana Delbó, para os textos elaborados na disciplina por ela ministrada.

Os editores.

Dossiê Rousseau



DOSSIÊ ROUSSEAU

Os Organizadores:

Profa. Dra. Helena Esser dos Reis

Profa. Dra. Marisa Alves Vento

Prof. Dr. Renato Moscateli

DOSSIÊ ROUSSEAU

Os Organizadores:

Profa. Dra. Helena Esser dos Reis

Profa. Dra. Marisa Alves Vento

Prof. Dr. Renato Moscateli

O Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau (CNPq), em conjunto com o Grupo de Trabalho Rousseau e o Iluminismo (ANPOF), realizou o VI Colóquio Internacional Rousseau “*Festa e Representação*”, o qual, reunindo mais de 120 pesquisadores – estudantes e professores, brasileiros e estrangeiros –, refletiu o trabalho acadêmico comprometido com a pesquisa e a formação de pesquisadores que vem sendo realizado há mais de 15 anos. Organizado pela Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), em junho de 2013, na cidade de Pirenópolis - Goiás, o Colóquio marcou também o encerramento das homenagens aos 300 anos de nascimento de Jean-Jacques Rousseau.

Em que pese a temática geral do Colóquio “*Festa e Representação*”, visando acolher a multiplicidade do pensamento rousseauísta e propiciar a discussão aprofundada das pesquisas que estão sendo realizadas no âmbito dos cursos de pós-graduações, as comunicações foram apresentadas no marco da discussão das linhas de pesquisa do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau: 1) moral, política e sociedade; 2) estética, literatura e subjetividade; 3) cultura e formação. Os artigos que agora trazemos a público, no Dossiê Rousseau da Revista Inquietude, refletem estas temáticas e oferecem ao leitor uma pequena mostra das comunicações apresentadas por alunos de pós-graduação durante o VI Colóquio.

Propomos ao leitor do Dossiê Rousseau iniciar a leitura pelo artigo de Anderson dos Santos acerca do tema da soberania, um tema tão caro quanto controverso na filosofia política. Partindo do tema da guerra na obra *O direito da guerra e da paz* de Hugo Grotius, Anderson apresenta o conceito de soberania para este autor e o confronta com a concepção de Jean-Jacques Rousseau em *Do contrato social*, o qual defende que a soberania pertence ao povo e que essa deve ser exercida em conformidade à vontade geral. A soberania do povo que se manifesta por meio da vontade geral é o eixo central do pensamento político rousseauísta, embora a formação da vontade geral seja objeto de polêmicas entre os estudiosos. Neste sentido, o artigo de Lucas Ribeiro, que problematiza a tarefa do Legislador, contribui para essa discussão.

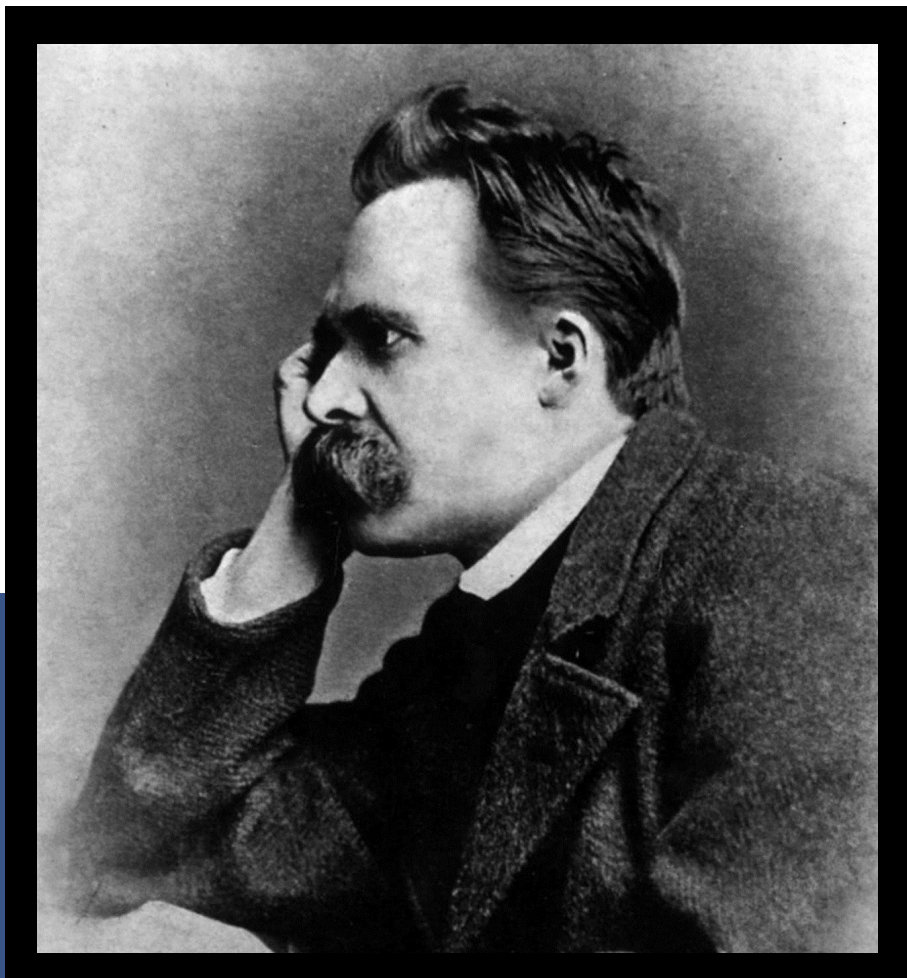
Buscando esclarecer a distinção conceitual entre persuadir e convencer, o artigo propõe-se a fornecer alguns aportes para a compreensão da natureza da linguagem do Legislador, bem como explicitar os efeitos por ela visados.

Na sequência, Nairis Cardoso, tendo como referência a passagem do estado de natureza ao estado civil descrita no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, apresenta uma espécie de genealogia da propriedade contrapondo Rousseau, para quem a propriedade implica o surgimento da desigualdade entre os homens e as principais mazelas do convívio social, a Locke, que defende ser a propriedade um prolongamento do indivíduo. A posição crítica de Rousseau à propriedade privada o fez reconhecido como um dos primeiros críticos da sociedade burguesa, a qual lhe aparece como o ponto de culminância de um processo de desvirtuamento e de alienação do gênero humano. Seguindo essa linha argumentativa, André Ferreira aproxima o pensamento de Rousseau ao de Marx demonstrado que a crítica à propriedade privada desempenha um papel semelhante na argumentação de ambos os autores, posto reconhecerem no processo de desenvolvimento da propriedade privada a realização da alienação dos homens em relação às suas próprias forças essenciais, naturais. Partindo do pressuposto de que a desigualdade é um problema extremamente grave e responsável por degradar os regimes políticos, Vital Alves analisa os efeitos da desigualdade no âmbito do Estado republicano, a fim de discernir suas prováveis consequências e discutir se Rousseau sugere medidas ou providências para protelar o vir-a-ser da desigualdade.

O dossiê apresenta ainda uma discussão acerca dos temas da moralidade, da formação e da subjetividade. Gabriel Antunes dedica-se à análise do controverso conceito de perfectibilidade humana no pensamento de Rousseau, discutindo a relação entre a ruptura irreversível com a felicidade original do homem, no seu processo em direção ao estado civil, e a assunção da vida moral enquanto exercício de virtudes. Argumentando que é preciso muita arte para conciliar natureza e sociedade a fim de impedir que o homem social degenere completamente, Homero Souza Filho tematiza a educação e a filosofia como artifícios fundamentais para a formação do homem, a partir da análise do *Emílio*. Finalmente, o artigo de Natália Carminatti estuda o tema da memória e da reconstituição das lembranças em *Les rêveries du promeneur solitaire*. Com base em estudos psicanalíticos, discute a importância do desvelamento de lembranças esquecidas (ou mascaradas pelas repressões sociais) para o entendimento do próprio ser.

A diversidade de temas tratados pelos artigos e as inter-relações que surgem ao leitor, na medida em que passamos de um texto para o outro, mostra, ao mesmo tempo, a riqueza e a dificuldade de conhecer e interpretar o pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Na expectativa de contribuir com as discussões, oferecemos aos leitores da Revista Inquietude o Dossiê elaborado a partir do VI Colóquio Internacional Rousseau.

Seção Especial



Elos e oposições entre cultura, política e formação em Nietzsche

Por Adriana Delbó

Seção Especial:

Elos e oposições entre cultura, política e formação em Nietzsche

Por Adriana Delbó

Na seção *Especial* deste número da Revista Inquietude temos o orgulho de publicar três artigos cuja elaboração se deu ao longo da disciplina *Elos e oposições entre cultura, política e formação em Nietzsche* ministrada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, no 2º semestre de 2013. Isso nos honra não só por poder compartilhar com os leitores a qualidade de textos que buscam sistematizar os pensamentos inquietantes ocorridos durante o percurso da disciplina, mas também porque, a escrita, uma atividade duradoura, exigente, indispensável, inusitada, e como momento privilegiado para os movimentos do pensamento, não pode ser um evento repentino e isolado. Pelas exigências decorrentes do processo de criação inerentes à escrita, ao envolverem-se com ela, os estudantes desocupam o lugar cômodo de ouvintes de aulas – lugar importante, mas um tanto insuficiente para o trabalhoso movimento do pensar. Ingressando em um patamar ao menos mais amplo e mais rigoroso, aos estudantes cabem incontáveis vezes ler, reler, perguntar e perguntar-se, continuar com dúvidas, buscar respostas, refazê-las, lidar com a insatisfação, organizar as ideias, reorganizá-las, sistematizar o que circunstancialmente conseguiram pensar.

A escrita é o estudo; não é prestação de contas. A obtenção de notas/conceitos é mero resultado de um envolvimento autoral dos estudantes com as disciplinas cursadas. Mais do que cumprimento burocrático de uma exigência posta pelas grades curriculares, cursar uma disciplina pode ser o momento de formação de estudantes: tempo e espaço para ler, ouvir, reler, ter dúvidas, poder expô-las, poder escrever compreensões, ter leitores, receber críticas, correções e contribuições. Por fim, reescrever e momentaneamente finalizar um estudo. A todo instante o enfrentamento com a desordem dos pensamentos movimentando-se para a feitura daquilo que as Instituições de Ensino exigem e, portanto, precisam ofertar: a condição para o pensamento escrito, o texto.

No artigo *Nietzsche, a cultura e a formação de si: da arte do estilo à arte de tornar-se quem se é*, Carmelita Brito de Freitas Felício compartilha com os leitores o que conseguiu sistematizar

a partir de seus estudos no decorrer da disciplina: como a crítica de Nietzsche à cultura mobiliza compreensões acerca da ideia de formação de si. Se a cultura passa pelo cultivo de um “tipo homem”, de que modo podemos “nos tornar o que somos”? E, o que somos!? O artigo oferece aos leitores a compreensão alcançada em torno da ideia de estilo como criação de si, vínculos entre cultura e criação, entraves entre educação e autoformação.

No artigo *Acordando do sonho ou repetindo o pesadelo? A cultura superior em Nietzsche sob as críticas de Agamben*, Pedro Lucas Dulci disponibiliza aos leitores a análise alcançada a respeito da limitação da cultura ocidental tendo em vista a despoticização da vida. Está em questão a leitura que Agamben fez de Nietzsche, entretanto as preocupações comuns a ambos pensadores só tem a oferecer a compreensão no que tange à indissociabilidade entre vida, criação e cultura.

No artigo *Nietzsche: a crítica da metafísica e o corpo como ponto de partida*, o Edson Prado nos traz uma compreensão da noção nietzscheana de corpo, articulando-a com a crítica de Nietzsche à metafísica, tendo como pano de fundo a sua preocupação com a cultura.

Textos em disciplinas. Disciplina para textos. Disciplina para dúvidas, exposições, compreensões e incompreensões, sistematizações. Leituras inebriadas de envolvimento com questões provocadas em disciplina. Disciplina fora da disciplina. Eis o desafio do árduo, mas empolgante trabalho realizado entre estudantes e professores.



GROTIUS E ROUSSEAU:

DUAS CONCEPÇÕES DISTINTAS DE SOBERANIA¹

Anderson Francisco dos Santos²

RESUMO:

O presente artigo tem como objetivo central expor duas concepções de soberania distintas, respectivamente na obra *O Direito da Guerra e da paz* (1625) do jurista holandês Hugo Grotius (1583-1645) e na obra *Do Contrato Social* (1762) do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Em primeiro lugar, mostraremos como Grotius entende a soberania. No capítulo III, § VIII do Livro I da obra *O Direito da Guerra e da paz* Grotius defende que é preciso refutar a opinião daqueles que querem que a soberania resida em toda parte e sem exceção no povo, quer dizer, ele defende que a soberania não pertence necessariamente ao povo. Em segundo lugar, mostraremos que Rousseau no *Contrato Social* se contrapõe à ideia defendida por Grotius de que a soberania não pertence ao povo, na medida em que, no seu entender, o poder soberano que emana do pacto social estabelecido e funda o corpo político pertence ao povo. Isto é, Rousseau defende que a soberania pertence ao povo e essa deve ser exercida conforme os auspícios da vontade geral. Por fim, faremos as considerações finais do presente trabalho.

Palavras-Chave: Grotius. Rousseau. Soberania.

RESUMÉ:

Le present article a pour principal objectif d'exposer deux conceptions distinctes de la souveraineté, respectivement dans le travail *Le droit de la guerre et de la paix* (1625), le juriste néerlandais Hugo Grotius (1583-1645) et le travail du *Contrat social* (1762) du philosophe genevois Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Tout d'abord, nous montrons comment Grotius comprend souveraineté. Dans le chapitre III, § VIII du livre I du livre *Le droit de la guerre et de la paix* Grotius fait valoir qu'il est nécessaire de réfuter l'opinion de ceux qui veulent que la souveraineté réside partout et sans exception les gens, je veux dire, il fait valoir que la souveraineté pas nécessairement appartenir à la peuple. Deuxièmement, nous montrons que le *Contrat social* de Rousseau s'oppose à l'idée défendue par Grotius que la souveraineté appartient au peuple pas dans la mesure où, à son avis, le pouvoir souverain qui émane du pacte social établi et fondé le corps politique appartient au peuple, c'est-à-dire Rousseau soutient que la souveraineté appartient au peuple et qu'il doit être exercé selon les auspices de la volonté générale. Enfin, nous ferons les remarques finales de ce travail.

Mots-clés: Grotius. Rousseau. Souveraineté.

¹ Este trabalho é fruto das pesquisas de PIBIC com bolsa CNPq projeto Rousseau: a construção do Estado-Nação e as Organizações Supra-Nacionais com o seguinte título de trabalho: "As críticas de Rousseau à noção de direito de guerra em Hugo Grotius" e que atualmente estão sendo aprofundadas no projeto A Soberania e a questão da guerra justa: Rousseau crítico de Grotius dentro do Mestrado em filosofia da UFS com bolsa FAPITEC.

² Graduado em Filosofia pela UFS. Mestrando em Filosofia pela UFS com bolsa FAPITEC/CAPES. Orientador Prof. Dr. Evaldo Becker.

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo central expor duas concepções de soberania distintas, respectivamente na obra *O Direito da Guerra e da paz* (1625) do jurista holandês Hugo Grotius (1583-1645) e na obra *Do Contrato Social* (1762) do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Em primeiro lugar mostraremos como Grotius entende a soberania. Em segundo lugar mostraremos que Rousseau não compartilha da ideia *grotiana* de soberania.

No ano de 1625, o jurista holandês Hugo Grotius publica sua obra *O Direito da Guerra e da paz* que é dividida em três livros. Essa obra exerceu grande influência na Europa do século XVII como bem salientou o professor Antônio Manuel Hespanha na introdução da edição brasileira do *Direito da Guerra e da Paz*, mostrando que no transcurso de um século a obra de Grotius conheceu 40 edições tanto em latim - que era a língua culta da época -, quanto em várias línguas vulgares. Além do mais, ela foi comentada por grandes juristas e politólogos de seu tempo, dentre os quais podemos destacar mais notadamente Jean – Barbeyrac (1674 – 1744) e Samuel Pufendorf (1632 – 1694).

Mas, por que essa obra exerceu tanta influência entre os seus contemporâneos e o que nos faz estudá-la ainda hoje, quase quatro séculos após a sua primeira publicação? Em primeiro lugar, porque a temática da guerra interessa diretamente às autoridades dos Estados – Nação que emergiam na Europa nesse momento. Em segundo lugar, porque a guerra é considerada nos dias atuais um assunto de Estado de fundamental importância, pois diz respeito diretamente à conservação e manutenção do Estado perante uma ameaça no âmbito das relações internacionais.

Ora, no entender de Grotius a guerra é empreendida em prol da paz, isso significa dizer que a própria finalidade da guerra é a paz, entretanto, o que o jurista holandês entende por guerra? Ele a define como sendo “um estado de indivíduos, considerados como tais que resolvem sua controvérsia pela força” (GROTIUS, 2005, pp. 71- 72). Grotius advoga que essa definição geral abrange todos os tipos de guerra³. Com efeito, o autor ressalta que não inclui a justiça em sua definição na medida em que o seu objetivo central nessa obra é pesquisar “se há guerra que seja justa e que guerra seria justa” (GROTIUS, 2005, p. 72).

A justiça em Grotius está intimamente ligada ao direito, ele declara o seguinte sobre o direito, “a palavra direito nada significa mais aqui do que aquilo que é justo” (GROTIUS, 2005, p.

³ Que são, para Grotius, notadamente de três tipos: a guerra pública, a guerra privada e a guerra mista.

72) ⁴. Não por acaso a primeira parte do título da obra se chama *O Direito da guerra*. Contudo, Grotius considerava que há duas espécies de direito: o direito natural e o direito voluntário. O direito natural, conforme afirma Barnabé, em seu artigo intitulado *Hugo Grotius e as relações internacionais: entre o direito e a guerra* “é imanente à natureza social e racional do homem. E por isso é válido igualmente para todos os homens e é imutável” (BARNABÉ, 2009, p.33).

Com efeito, para Grotius, o direito voluntário tem sua origem na vontade, seja ela humana ou divina. O direito civil faz parte do direito voluntário humano e “é aquele que emana do poder civil. O poder civil é o que está à frente do Estado” (GROTIUS, 2005, p. 88). Porém, o que Grotius entende por Estado? No seu modo de ver, o Estado “é uma união perfeita de homens livres associados para gozar da proteção das leis e para sua utilidade comum” (GROTIUS, 2005, p. 88).

Além das duas espécies de direito que acabamos de mencionar, o direito natural e o direito voluntário, existe uma terceira espécie de direito, a saber: o *jus gentium* que é considerado por Grotius o direito mais amplo, na medida em que diz respeito não a constituição específica de um Estado em particular, mas ao consenso alcançado entre os vastos conjuntos desse tipo de associação humana. Por isso, para Grotius:

O direito mais amplo é o *jus gentium*, isto é, aquele que recebeu sua força obrigatória da vontade de todas as nações ou de um grande número delas. Acrescentei “de grande número” porque, à exceção do direito natural, que costumamos chamá-lo também *jus gentium* (direito das gentes), não encontramos praticamente direito que seja comum a todas as nações. (GROTIUS, 2005, p. 88)

Todavia, por que Grotius se atém a examinar essas três espécies de direito ?⁵ Justamente para mostrar que a guerra não é contrária a nenhum desses tipos de direitos. Podemos verificar tal finalidade no livro I, capítulo II, cujo título é “Se às vezes a guerra pode ser justa”. Vale ressaltar que para Grotius há três tipos diferentes de guerra, a saber: a guerra pública, a guerra privada e a guerra mista. A primeira, a guerra pública, é aquela que se faz pela autoridade de um poder civil. A segunda, a guerra privada, é aquela que é feita por um particular. E a terceira, a guerra mista, é aquela que é pública de uma parte e privada de outra⁶.

No entanto, o que interessa ao nosso assunto diretamente é a subdivisão que Grotius faz da guerra pública em solene e não solene, pois isso nos levará a formulação de sua concepção de soberania. Ele escreve que, “a guerra que aqui chamo de solene é aquela que mais normalmente

⁴ Cf. Grotius, 2005, pp. 72-73: “Isto, num sentido mais negativo que afirmativo, de modo que o direito transparece como aquilo que não é injusto. Ora, é injusto o que repugna à natureza da sociedade dos seres dotados de razão”.

⁵ O direito natural, o direito voluntário e o direito das gentes.

⁶ Essa divisão encontra-se no Livro I, cap. III, § I, da obra *O Direito da Guerra e da Paz* de Hugo Grotius.

se chama de guerra justa” (GROTIUS, 2005, p. 167). Contudo, Grotius advoga que, para que a guerra possa ser considerada solene conforme o são requeridas duas condições. A primeira condição é a de que quem faz a guerra tanto de um lado quanto de outro estejam investidos do poder soberano em sua nação. A segunda condição é que sejam observadas certas formalidades na condução da guerra (*jus in bello*).

A guerra considerada pública, mas não solene é àquela na qual estão ausentes certas formalidades, além de ser feita contra particulares e pela autoridade de um magistrado qualquer. Dessa forma, percebe-se que Grotius atribui ao magistrado o poder de declarar a guerra, no entanto, apenas sob duas condições, a primeira quando a guerra é para defender o povo e a segunda quando a guerra é empreendida para fazer respeitar os atos de sua jurisdição.

Todavia, Grotius ressalta que, como a guerra pode levar um Estado à ruína ela deve ser realizada por aquele que detém o poder soberano dentro do Estado. Mas, o que Grotius considera como sendo o poder soberano?

Chama-se soberano quando seus atos não dependem da disposição de outrem, de modo a poderem ser anulados a bel – prazer de uma vontade humana estranha. Dizendo “vontade humana estranha”, excluo aquele que exerce esse poder soberano e ao qual é permitido mudar de vontade. Excluo também seu sucessor que goza do mesmo direito que ele e que, em decorrência, possui o mesmo poder e não outro. (GROTIUS, 2005, p. 175)

Isso significa dizer que quem detém o poder soberano (neste caso o rei) pode agir de acordo com a sua própria vontade sem a interferência de qualquer vontade humana estranha, ou seja, uma vontade diferente da sua, portanto, aquele que detém o poder soberano possui uma vontade totalmente independente. O mesmo princípio vale para o seu sucessor que goza dos mesmos direitos que os seus. Percebemos aqui claramente que o povo fica de fora dessa participação no poder e, conseqüentemente, nas tomadas de decisões que podem interferir diretamente em suas vidas cotidianas. Podemos constatar isso no capítulo III, § VIII do Livro I da obra *O Direito da Guerra e da paz*, no qual Grotius defende a seguinte ideia:

É preciso refutar primeiramente a opinião daqueles que querem que a soberania resida em toda parte e sem exceção, no povo, de modo que seja permitido a esse último reprimir e punir os reis todas as vezes que fizerem mal uso do poder. Não há sequer uma só pessoa sábia que não veja quanto esta opinião causa males e quantos poderiam causar ainda, se penetrasse profundamente nas mentes. (GROTIUS, 2005, p. 177)

Dessa forma, fica explícita que a concepção de soberania grotiana não é aquela que defende a ideia segundo a qual o povo seja o soberano, ou seja, ele não defende uma soberania popular. No entanto, Grotius propõe ainda que o objeto da soberania pode ser de dois tipos:

comum ou próprio. O objeto comum da soberania é o Estado, nós já vimos anteriormente que para Grotius o Estado é uma associação perfeita de homens, por sua vez, o objeto próprio será uma pessoa única ou coletiva, segundo as leis e os costumes de cada nação⁷. Ele defende ainda que um chefe (o objeto próprio do Estado) pode governar vários Estados diferentes.

Com efeito, no século XVIII o filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau assumirá posição contrária a de Grotius, em especial, na sua obra *Do Contrato Social ou Princípios do direito político*, o qual é o mais bem acabado texto que restou daquilo que seria as suas *Instituições Políticas*, projeto que foi abandonado por Rousseau conforme o seu relato nas *Confissões*.

Na abertura do livro primeiro de sua obra *Do Contrato Social*, Rousseau escreve que quer indagar sobre a possibilidade de existência de alguma regra de administração legítima e segura, “tomando os homens como são e as leis como podem ser” (ROUSSEAU, 1973, p. 27). Ele escreve também que, “Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade” (ROUSSEAU, 1973, p. 27).

Ora, dos capítulos II ao V do livro primeiro da obra acima citada, o “cidadão de Genebra” procura refutar os argumentos usados pelos filósofos⁸ e juristas⁹ anteriores a ele que defendiam a escravidão, o direito do mais forte, a desigualdades dos homens e a autoridade paterna, como sendo, em certos casos princípios legítimos na construção de uma sociedade. Neste sentido, Rousseau se opõe explicitamente a ideia de um Estado formado sob essa égide.

O problema que Rousseau pretende resolver com o *Contrato Social* é o seguinte: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”. (ROUSSEAU, 1973, p. 38).

Rousseau advoga que quando as cláusulas do contrato são bem compreendidas, elas se reduzem a uma só: “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa

⁷ Cf. Arno Dal Ri Júnior, (2004, p. 89): “Ao propor uma subdivisão desta noção de soberania – em “comum” e “própria” -, o autor fornece uma ulterior contribuição, de grande importância para o Direito Internacional, já que condiciona a realização do estudo do conceito à utilização de dois prismas diversos, dois ramos do Direito distintos entre si: o Direito Constitucional e o Direito Internacional Público”.

⁸ Especialmente: Aristóteles e Thomas Hobbes.

⁹ Sobretudo: Grotius e Samuel Pufendorf.

para os demais”. (ROUSSEAU, 1973, p. 38).

Nesse tipo de contrato o homem perde a liberdade natural que outrora possuía no estado de natureza e ganha uma liberdade convencional mediante o pacto social, ou seja, no entender de Rousseau “ganha-se o equivalente a tudo que se perde, e maior força para se conservar o que se tem” (ROUSSEAU, 1973, p. 39). No entanto, o essencial do pacto social reduz-se aos seguintes termos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1973, p. 39). A vontade geral não é a vontade de todos, mas àquilo que há em comum na vontade de cada particular que os direciona para o bem comum. Segundo Rousseau, o ato de associação produz em lugar da pessoa particular de cada contratante um corpo moral e coletivo. Ele escreve que:

Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de cidade e, hoje, o de república ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo, e potência quando comparado aos seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado. (ROUSSEAU, 1973, pp. 39-40)

Percebemos nessa passagem do *Contrato* uma contraposição direta à ideia defendida por Grotius de que é preciso refutar a opinião daqueles que querem que a soberania resida no povo. Podemos destacar também que, quando Rousseau defende que o poder absoluto (soberania) emana do povo, ele aceita o argumento de Hobbes que já havia defendido essa tese tanto no *Do Cidadão* quanto no *Leviatã*. Contudo, Rousseau se distancia de Hobbes quando defende que não só a soberania emana do povo, mas deve continuar sempre pertencendo a ele.

Nesse sentido, como bem salientou Derathé, em seu livro *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*: “O que é novo em sua doutrina é a afirmação de que a soberania deve sempre residir no povo e que este não pode confiar seu exercício aos governantes, quaisquer que sejam eles” (DERATHÉ, 2009, p. 87). Eis, pois, a novidade da teoria rousseauiana da soberania.

Portanto, não é difícil identificar que, no entender de Rousseau, o poder soberano que emana do pacto social estabelecido e que funda o “corpo político” pertence ao povo, isto é, o genebrino defende que a soberania pertence ao povo e deve sempre residir nele; defende ainda que essa deve ser exercida conforme os auspícios “da vontade geral”. A comentadora francesa Simone Goyard-Fabre chega a afirmar em sua obra *Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno* que: “A natureza da soberania só pode derivar do procedimento contratual segundo o

qual a multidão, unanimemente, substitui as vontades particulares pela vontade geral: a essência da soberania se identifica então com a vontade geral” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 180).

Ora, isso implica dizer que, segundo o filósofo genebrino, a primeira e mais importante consequência dos princípios que ele apresentou no livro I do *Contrato* é que “somente a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum” (ROUSSEAU, 2011, p. 77).

Contudo, uma vez que a soberania é o exercício da vontade geral, Rousseau advoga que jamais pode alienar-se e que como o soberano é um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo¹⁰. Nesse caso, o que se pode transmitir é o poder de executar as leis elegendo um governante, mas não o poder de fazer as leis uma vez que elas devem ser ratificadas pelo povo enquanto partícipes da autoridade soberana dentro do Estado.

Considerações finais

Finalmente, podemos a partir da análise feita das obras citadas no transcurso do presente trabalho tecer algumas considerações finais sobre os conceitos apresentados. Em primeiro lugar, vale ressaltar que o jurista holandês em sua tipificação da guerra, a divide em três: a guerra privada, a guerra pública e a guerra mista. Tipificação que hoje volta a fazer sentido no âmbito das relações internacionais, uma vez que nos deparamos em pleno século XXI com a “guerra ao terror”, ou seja, que envolve agentes públicos como Estados bem ordenados e agentes privados como organizações terroristas que não podemos considerar um Estado. Nesse sentido, a guerra mista *grotiana* se mostra extremamente atual.

Em segundo lugar, as críticas que Rousseau empreende aos filósofos e jurisconsultos anteriores a ele, sobretudo, a Grotius, mostra que o genebrino vislumbrava a construção de uma sociedade mais justa e igualitária que respeite os direitos dos cidadãos e que impunha leis justas e honestas. A nosso ver, esse é um ideal ainda hoje perseguido.

Em terceiro e último lugar, vemos que Rousseau concorda com os filósofos e jurisconsultos

¹⁰ Cf. Goyard-Fabre, 2002, p. 180: “Os comentaristas de Rousseau insistiram muito nas características de unidade, de indivisibilidade e de perfeita retidão que procedem de sua essência – características de extrema importância no funcionamento da República, já que ‘a soberania é apenas o exercício da vontade geral’. Observaram menos que a insistência e a precisão com que Rousseau analisa essas características permitem situar sua concepção da soberania em comparação com as teorias dos jurisconsultos que, de Grotius a Burlamaqui, eram então respeitados: ressaltando a importância, a seu ver fundamental, da inalienabilidade da soberania, Rousseau inverte, de maneira definitiva nesse ponto, a posição dominante dos jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII; ao mesmo tempo, atribui ao “povo” no Estado um estatuto filosófico totalmente inédito”.

anteriores a ele no que diz respeito ao argumento segundo o qual a soberania emana do pacto social firmado pelo povo. No entanto, o genebrino discorda deles quando afirmam que a soberania é totalmente transferida a um representante e discorda também que a soberania não pertence mais ao povo. Rousseau, a nosso ver, inova ao defender que a soberania não só emana do pacto social firmado pelo povo, mas também que ela permanece com ele.

Referências bibliográficas:

BARNABÉ, G. R. Hugo Grotius e as relações internacionais: entre o direito e a guerra. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP. São Paulo: nº 15, 2/2009, PP. 27-47.

BECKER, Evaldo. Rousseau: O estabelecimento do Estado-nação e o advento do Estado de Guerra. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). Entre a Cruz e a Espada: Reflexões filosóficas sobre a religião e a política. São Cristovão: Editora UFS, 2010.

_____. Rousseau e as Relações internacionais na modernidade. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP. São Paulo: nº16, 1/2010, pp. 13-32.

DERATHÉ, Robert. Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo. Tradução Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla, Discurso Editorial, 2009.

GOYARD-FABRE, S. Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GROTIUS, Hugo. O Direito da Guerra e da Paz. Tradução de Ciro Mioranza. 2 ed. Ujuí: Ed. Unijuí, 2005, 2 vol. (Coleção Clássicos do direito internacional/ coord. Arno Dal Ri Júnior).

JÚNIOR, Arno Dal Ri. Hugo Grotius entre o jusnaturalismo e guerra justa. In: MENEZES, Wagner (Org.). O direito internacional e o direito brasileiro: homenagem a José Francisco Rezek. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

NASCIMENTO, Milton Meira do. O contrato social: entre a escala e o programa. Discurso, São Paulo, n. 17, pp. 119-129, 1988.

ROUSSEAU, J. J. Do Contrato Social. In: Rousseau. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e Notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores).

_____. Emílio ou da Educação. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Princípios do Direito da Guerra. Tradução de Evaldo Becker. Revisão da tradução de Ricardo Monteagudo. In: Trans/Form/Ação. Marília: v. 34, pp. 149- 172, 2011.

SAHD, L. F. Hugo Grotius: direito natural e dignidade. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP. São Paulo: nº 15, 2/2009, PP. 181 – 191.



PERSUADIR SEM CONVENCER:

NOTAS SOBRE A LINGUAGEM DO LEGISLADOR NO CONTRATO SOCIAL

Lucas Mello Carvalho Ribeiro¹

RESUMO:

O presente artigo trata-se de esclarecer a distinção conceitual entre persuadir (*persuader*) e convencer (*convaincre*), avançada por Rousseau, dentre outras passagens, no capítulo do *Contrato social* dedicado à figura do Legislador, no qual é dito que este último “não podendo empregar nem a força nem o raciocínio”, deve “recorrer a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e *persuadir sem convencer*”. Acreditamos que, para cumprirmos esse propósito, far-se-á imperativo uma incursão ao *Ensaio sobre a origem das línguas*, obra na qual persuasão e convencimento são reportados, respectivamente, a duas formas de linguagem distintas: uma eminentemente apaixonada e acentuada (donde sua capacidade de comover e levar à ação), outra marcada pela clareza e precisão designativas (linguagem refletida, que se dirige, pois, à razão do auditor). Ao lançarmos luz sobre a oposição conceitual ora referida, esperamos não apenas fornecer alguns aportes para a compreensão da natureza da linguagem do Legislador rousseauiano, mas também explicitar os efeitos por ela visados.

Palavras-chave: Rousseau. Linguagem. Legislador. Persuasão. Convencimento.

ABSTRACT:

The present paper intends to clarify the conceptual distinction between persuading (*persuader*) and convincing (*convaincre*) brought forth by Rousseau, among other passages, in the chapter of the *Social contract* dedicated to the Legislator, in which is said that the latter should “win over without violence and persuade without convincing”. It is our contention that in order to do so we must turn to the *Essay on the origin of the languages*, where persuasion and conviction are reported, respectively, to two different forms of language: the first predominantly accentuated and passionate (hence its capacity to lead to action), the second marked by its clarity and designative precision (a reflected language directed to the audience’s reason). In casting light to the aforementioned opposition, we hope to provide some supports to the comprehension of the nature of the language of Rousseau’s Legislator, as well as to the effects aimed by this language.

Keywords: Rousseau. Language. Legislator. Persuasion. Convincement.

¹ Mestre e Doutorando em Filosofia pela UFMG, sob orientação do Prof. Helton Adverse. Bolsista do CNPq. E-mail: lucasmcr@yahoo.com.br

O propósito precípuo do presente trabalho é lançar luz sobre um par conceitual geralmente descuidado pelos intérpretes da teoria da linguagem de Jean-Jacques Rousseau. Referimo-nos à distinção entre *persuadir* [*persuader*] e *convencer* [*convaincre*], que, a princípio, causa certo embaraço, uma vez que, no uso corrente (não conceitual), os termos são tidos praticamente como sinônimos.

Como se sabe, essa oposição se faz presente, dentre outros textos (a serem mobilizados), no *Contrato social*, em específico no capítulo sobre o Legislador, no qual o Cidadão de Genebra diz que o responsável pelo estabelecimento das leis de um corpo político “[...] não podendo empregar nem a força nem o raciocínio”, deve “recorrer a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e *persuadir sem convencer*” (ROUSSEAU, 1964a, p. 383; grifos nossos²). O “conduzir sem violência” não requer maiores esclarecimentos, já que todo o propósito do *Contrato* pode ser resumido, em última instância, na criação de um corpo político justo, no qual leis equânimes se imponham sobre a força. É o “persuadir sem convencer” que nos interessa de fato e que precisa ser interpretado.

Para isso, uma leitura que se limite ao *Contrato social* mostra-se insuficiente. Acreditamos, junto com Christopher Kelly (cujo artigo “*To persuade without convincing: The language of Rousseau’s Legislator*” embasa, em grande medida, nossa argumentação), encontrar no *Ensaio sobre a origem das línguas* indicações que nos permitem esclarecer essa distinção conceitual entre persuadir e convencer, indispensável para a compreensão da natureza da linguagem do legislador rousseauiano, bem como dos efeitos por ela visados.

No capítulo IV dessa obra, Rousseau afirma que a primeira língua “em lugar de argumentos teria sentenças; persuadiria sem convencer e pintaria sem raciocinar” (ROUSSEAU, 1995a, p. 383). De imediato, vê-se que a persuasão (qualidade da língua primeva) é de certa maneira contraposta à argumentação e ao raciocínio, referidos, por sua vez, ao convencimento. Contraposição bastante razoável, haja vista o fato de ser a linguagem original uma forma de expressão eminentemente patética, figurada, inarticulada, imprecisa e, por esse motivo mesmo, imprópria ao raciocínio, à demonstração (cf. *ibidem*).

Mais adiante, no décimo nono capítulo do mesmo escrito, é dito: “Cultivando-se a arte de convencer, perde-se aquela de comover [*émouvoir*]” (ROUSSEAU, 1995a, p. 425). Justapondo as duas passagens do *Ensaio*, cremos lícito colocar, de um lado, razão e convencimento, e, de outro, paixões e persuasão/comoção. Não seria, enfim, o convencimento um processo baseado numa linguagem refletida (linguagem do raciocínio), que faz acreditar (mas não agir), que molda

² Todas as traduções de Rousseau são de nossa responsabilidade.

a opinião (mas não os atos)? Não seria a persuasão, por seu turno, o efeito de uma linguagem cujo acento apaixonado leva à ação, mais do que ao assentimento (racional)? Para dizê-lo com Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (2005, p.30): “para quem se preocupa com o resultado [da enunciação], persuadir é mais do que convencer, pois o convencimento não passa da primeira fase que leva à ação. Em contrapartida, para quem está preocupado com o caráter racional da adesão, convencer é mais do que persuadir”. É exatamente o que aventa também Salinas Fortes, em seu *Rousseau: da teoria à prática*:

Achamo-nos, então, diante de duas *dimensões* autônomas do dizer. A oposição que se observa entre o dizer e o fazer acha-se presente no interior do próprio dizer, considerado em suas diferentes modalidades. Ao lado de um dizer *forte* que visa a *persuasão* – e que, por este motivo, é um quase fazer –, nós temos um dizer fraco que visa simplesmente produzir a *convicção* [o convencimento], buscando apenas impor-se perante a *razão* do interlocutor. (SALINAS FORTES, 1976, p. 61; grifos do autor).

A propósito, a ênfase nas vicissitudes práticas da persuasão, em contraposição à inércia do puro raciocinar, aparece também no *Emílio*, onde é dito: “a razão sozinha não é ativa; ela retém por vezes, raramente ela excita e jamais faz algo de grande. Sempre raciocinar é a mania dos espíritos pequenos. As almas fortes têm outra linguagem; é por essa linguagem que se persuade e se faz agir” (ROUSSEAU, 1969, p. 645).

Voltando ao *Contrato*, é possível agora afirmar que a linguagem do legislador deve tocar as paixões de seus destinatários, deve comovê-los, *persuadi-los*, ao invés de tentar mobilizá-los por meio de uma argumentação racional, ao invés de buscar *convencê-los*. O legislador deve ser, pois, um retor, não um gramático. Ele deve forjar uma linguagem similar àquela das origens, uma linguagem forte, apaixonada, que incite seu auditório à ação (cf. KELLY, 1987, p. 324).

Tal linguagem, o leitor do *Ensaio* bem o sabe, só será possível se seu articulador (no caso o *legislateur*), ele próprio, estiver imbuído dos sentimentos que deseja transmitir. É nesse sentido que Christopher Kelly (1987, p. 326) dirá que o responsável por legiferar deverá “fazer sentir sua própria alma”. Isso admitido tem-se que um bom legislador – cuja tarefa maior é instaurar a vontade geral como Lei (cf. CHAUI, 1976, p. 18) – deve necessariamente nutrir um verdadeiro amor pela justiça e pela coisa pública (KELLY, 1987, p. 332).

Essa interpretação dos conceitos de persuasão e convencimento é, a nosso ver, perfeitamente condizente com o espírito do capítulo dedicado ao Legislador no livro II do *Contrato social*, no qual se reitera a inadequação de conduzir o vulgo – “multidão cega” (ROUSSEAU, 1964a, p. 383) – por um apelo exclusivo e excessivo à razão. Ali podemos ler: “Os

sábios que querem falar sua linguagem [linguagem erudita, apurada] ao vulgo [...] não seriam compreendidos” (*ibidem*). No mais, a necessidade mesma de um legislador justifica-se, em boa medida, pela falta de luzes daqueles que se associam, quando da formação de um corpo político, para atribuírem-se um sistema de leis que seja a declaração manifesta do interesse público (cf. SALINAS FORTES, 1976, p. 97-98): “Por si mesmo, o povo quer sempre o bem, mas, por si mesmo, ele nem sempre o vê. A vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a guia não é sempre esclarecido” (ROUSSEAU, 1964a, p. 380). Assim, a retórica do legislador não deve ser douda, mas simplesmente eficaz; deve levar a agir, e não a um assentimento cognitivo: “Instituir um povo não é assim simplesmente *esclarecer* o seu entendimento limitado, livrá-lo de seus *preconceitos*, mostrando-lhe a verdade. Trata-se de agir [...] sobre a *vontade* dos homens” (SALINAS FORTES, 1976, p. 105; grifos do autor).

Essa impropriedade de se pautar o discurso exclusivamente na argumentação racional é sublinhada por nosso filósofo ainda em outro contexto, a saber, aquele da educação do jovem Emílio. Leiamos o trecho seguinte – em que a oposição persuadir/convencer sem dúvida se faz presente, ainda que não nomeada –, bastante esclarecedor e afim às questões ora em apreço:

Nunca argumenteis secamente com a juventude. Revesti a razão com um corpo se quereis torná-la sensível a ela. Fazei passar pelo coração a linguagem do espírito, para que ele se faça ouvir. Repito-o, *os argumentos frios podem determinar nossas opiniões, não nossas ações; fazem-nos crer, e não agir; demonstra-se o que se deve pensar, e não o que se deve fazer*. Se isso é verdadeiro para todos os homens, com mais forte razão o é para os jovens, ainda envoltos em seus sentidos e que só pensam na medida em que imaginam. (ROUSSEAU, 1969, p. 648; nós grifamos).

Ainda no intuito de amparar nossa hipótese interpretativa (de que a linguagem do legislador deve ser forte/apaixonada/melódica), podemos trazer à baila mais uma valiosa passagem do *Ensaio sobre a origem das línguas*, em que o genebrino assevera que “[...] os ministros dos Deuses ao anunciar os mistérios sagrados, os sábios ao fornecer leis ao povo, os chefes ao conduzir a multidão devem falar árabe ou persa” (ROUSSEAU, 1995a, p. 409; grifos nossos). Para tirarmos dessa passagem o anunciado amparo à hipótese aqui trabalhada, não podemos prescindir de um rápido esclarecimento. Quando Rousseau diz que aqueles que fornecem leis ao povo (quer dizer, os legisladores) devem falar árabe ou persa, deve-se ter em mente que, para ele, mais do que idiomas efetivos, árabe e persa são, segundo a “geografia mítica” (KINTZLER, 2004, p. 5) do *Ensaio*, “línguas do Sul/meridionais”, ou seja, vivas, sonoras, acentuadas (ROUSSEAU, 1995a, p. 409) e, portanto, *persuasivas*; em oposição às “línguas do Norte” (Rousseau dá como

exemplo o francês, o inglês, o alemão e o turco): surdas, monótonas, articuladas, claras, capazes de produzir apenas convencimento.

Esse vínculo entre o estabelecimento de leis e uma linguagem musical-energética aparece também no *Dicionário de música*. Lemos, primeiramente, no artigo *chanson*: “Os antigos não tinham ainda a arte da escrita, mas já tinham *canções*. Suas Leis e suas histórias, os louvores aos Deuses e aos Heróis foram cantados antes de serem escritos” (ROUSSEAU, 1995b, p. 690; grifo do autor). Na mesma linha argumentativa, temos no verbete *musique*: “Atheneu nos assegura que em outros tempos todas as leis divinas e humanas eram escritas em verso e cantadas publicamente por coros ao som de instrumentos” (*ibidem*, p. 921)³.

*

Acreditamos, aqui, ter reunido elementos suficientes para a compreensão adequada da distinção conceitual entre persuadir e convencer, lançando luz, conseqüentemente, sobre a linguagem do legislador. Para encerrarmos o tratamento desse tópico, cumpre lembrar que Rousseau enxerga na época moderna (diferentemente do que se passava na Antiguidade, como as citações acima indicam) um esquecimento, ou melhor, uma expulsão da persuasão do âmbito político, que tem como consequência necessária o predomínio da força coercitiva na condução dos negócios públicos. Conjectura, sabemos, analisada com algum pormenor no famoso capítulo conclusivo do *Ensaio sobre a origem das línguas*. Ali, o declínio da eloquência é associado à perda da liberdade política; ali, a língua dos antigos – forte, sonora e, por isso, própria à vida cívica, pois opta a ser discernida em praça pública – é oposta às línguas modernas – frias, logicizadas, próprias apenas para as conversas privadas. Recuperemos então, *in extenso*, as ideias nucleares desse importante e muito discutido capítulo XX, para, em seguida, glosá-las devidamente:

As línguas se formam naturalmente segundo as necessidades dos homens; elas [...] se alteram segundo as mudanças dessas mesmas necessidades. Nos tempos antigos, em que a persuasão fazia as vezes de força pública, a eloquência era necessária. De que serviria ela hoje, que a força pública supre [*supplée*] a persuasão? Não se precisa de arte nem de figura para dizer: *esta é a minha vontade*. [...] As línguas populares se nos tornaram tão perfeitamente inúteis quanto a eloquência. As sociedades tomaram sua derradeira forma: não se muda mais nada senão com o canhão e moedas [*des écus*], e como não há mais nada a dizer ao povo senão *dai dinheiro*, isso é dito com cartazes nas esquinas ou soldados nas casas; não é preciso reunir ninguém para isso: ao contrário, é preciso manter os súditos

³ Para uma análise dessas passagens do *Dictionnaire de musique*, ver KELLY, 1987, p. 329-330.

dispersos⁴; essa é a primeira máxima da política moderna.

Há línguas favoráveis à liberdade; são as línguas sonoras, prosódicas [...], cujo discurso é distinguindo de muito longe. As nossas são feitas para o murmúrio dos divãs. Nossos pregadores se atormentam, suam nos templos, sem que nada se saiba do que disseram. Após terem-se esgotado de tanto gritar durante uma hora, eles saem do púlpito quase mortos. Seguramente, não valia a pena fatigarem-se tanto.

Entre os antigos, fazia-se ouvir facilmente na praça pública; falava-se aí o dia inteiro sem se incomodar; os generais arengavam a suas tropas, ouvia-se os e eles não se esgotavam. [...] Suponha-se um homem arengando em francês ao povo de Paris na praça Vendôme: ainda que grite a plenos pulmões, apenas se escutará que grita, não se distinguirá uma palavra. Heródoto lia sua História aos povos da Grécia reunidos ao ar livre e tudo ressoava com aplausos. Hoje, o acadêmico que, num dia de assembleia pública, lê uma memória, mal é ouvido no fundo da sala. [...] Ora, digo que toda língua com a qual não se consegue ser ouvido pelo povo reunido é uma língua servil. É impossível que um povo permaneça livre e fale uma tal língua. (ROUSSEAU, 1995a, p. 428-429; grifos do autor).

Pode-se discernir como eixo central do longo trecho supracitado a implicação mútua entre a supressão do poder expressivo de uma língua (reflexo do desaparecimento de seus acentos) e a degradação da vida política de seus falantes, traduzida na quase completa ausência de liberdade e participação política.

Uma linguagem extenuada, desprovida de suas inflexões, não pode mais ser compreendida ao ar livre⁵/em praça pública (não pode mais ser ‘distinguida de longe’), serve apenas para conversas a portas fechadas (para o ‘murmúrio dos divãs’⁶). Seu papel político se esvai em prol da conquista vã de privilégios individuais.

⁴ A respeito, Jacques Derrida afirma: “Rousseau mostra nele [no *Ensaio*] que a *distância social*, a dispersão da vizinhança é a condição da opressão, do arbitrário, do vício. Os governos de opressão fazem todos o mesmo gesto: romper a presença, a co-presença dos cidadãos, a unanimidade do ‘povo reunido’, criar uma situação de dispersão, manter os súditos dispersos, incapazes de se sentirem juntos no espaço de uma única fala, de uma troca persuasiva. [...] [O *Ensaio*] É um elogio da eloquência, ou melhor, da elocução da fala plena, uma condenação dos signos mudos e impessoais: dinheiro, cartazes, armas e soldados em uniforme” (DERRIDA, 2006, p. 169; grifos do autor).

⁵ “[...] o ar livre é o elemento da voz, a liberdade de um sopro que nada decapita. Uma voz que pode fazer-se ouvir ao ar livre é uma voz livre, uma voz que o princípio setentrional ainda não ensurdeceu de consoantes, ainda não quebrou, articulou, enclausurou, e que pode atingir imediatamente o interlocutor. O ar livre é o falar franco, a ausência de desvios, de mediações representativas entre falas vivas. É o elemento da cidade grega, cuja ‘grande causa era sua liberdade’” (DERRIDA, 2006, p. 376).

⁶ É imprescindível ressaltar que a única acepção do termo ‘divan’ que consta no *Dictionnaire de l’Académie Française* de 1762 – acepção ainda encontrada, embora não prevalente, tanto no francês quanto no português contemporâneos –, refere-se ao nome dado, no Império Turco-Otomano, ao “Conseil du Grand Seigneur” (Conselho de Estado, presidido pelo sultão) e, por extensão, à sala ou edifício onde se davam as reuniões desse Conselho (Cf. *Dictionnaire de l’Académie Française*, 1762. Disponível on-line em: <http://artfl-project.uchicago.edu/node/17>). Dessa maneira, quando Rousseau fala de uma língua própria senão ao “bourdonement des Divans”, ele alude a uma linguagem que corre tão-somente entre quatro paredes e vela pelo interesse particular de alguns poucos poderosos; linguagem, portanto, que não precisa, nem mesmo deve, ser ouvida em praça pública pelo povo reunido. Para cumprir ao sobredito propósito, a ‘surdez’ da língua, sua carência de acentos e força expressiva, longe de ser um defeito, é bastante conveniente.

Ao contrário da linguagem original hipotetizada por Rousseau nos primeiros capítulos do *Ensaio* – que, por sua natureza eminentemente apaixonada e autêntica, facultava a comunicação das disposições interiores e incitava os sentimentos que a animavam em seus destinatários, levando-os à ação –, as línguas modernas (frias, apáticas – no sentido próprio de ausência de *páthe* –, tanto mais escritas e raciocinadas quanto menos sonoras e enérgicas) demitem de seu horizonte a eloquência, seu gênio retórico, a capacidade de afetar seus ouvintes, de agir sobre suas almas. Em suma, elas perdem a capacidade de “persuadir homens reunidos” e “influir sobre a sociedade” (ROUSSEAU, 1964b, p. 151) – funções maiores da linguagem numa comunidade política justa, na qual os cidadãos devem deliberar sobre os negócios de interesse público (cf. STAROBINSKI, 1991, p. 316). Tornam-se, enfim, línguas inócuas.

O que só ocorre, nunca é demais lembrar, porque a força pública toma o lugar que outrora era o da retórica, porque a autoridade dos governantes se impõe sobre os súditos, que não mais detêm qualquer poder de decisão na esfera pública. Nessas circunstâncias, como sugere Bento Prado Jr. (2008, p. 17), a *linguagem da força substitui a força da linguagem*. À medida que o despotismo se insinua e se consolida no campo político, a língua é privada de sua dimensão persuasiva. Doravante, soldados ou cartazes (signos mudos) se encarregam de efetivar a vontade dos poderosos. As exauridas (mas imperiosas) línguas modernas são, pois, conforme o julgamento de Rousseau, intercambiáveis com a simples força, com a “violência das coisas” (PRADO JR., 2008, p. 185)⁷. Cenário retomado sinteticamente no livro IV do *Emílio*: “Observo que nos séculos modernos os homens só têm influência uns sobre os outros pela força e pelo interesse, ao passo que os antigos agiam bem mais pela persuasão, pelas afecções da alma” (ROUSSEAU, 1969, p. 645).

Cumprido notar, a título de conclusão, que esse diagnóstico rousseauniano mantém profunda atualidade, tendo sido enunciado num espírito bastante afim àquele de Rousseau⁸ por Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, no já referido *Tratado da argumentação*:

[...] enquanto nossa civilização, caracterizada por sua extrema engenhosidade nas técnicas destinadas a atuar sobre as coisas, esqueceu completamente a teoria da argumentação, da ação sobre os espíritos por meio do discurso, esta era considerada pelos gregos, com o nome de retórica, a τέχνη [tékhne] por excelência. (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 9).

⁷ As considerações de Bento Prado sobre o binômio linguagem/violência em Rousseau nos foram, aqui, de grande auxílio. Como síntese de sua argumentação sobre o assunto, poderíamos citar o seguinte excerto: “Ao contrário do dualismo corrente, que faz da linguagem o inverso da violência, Rousseau mostra como a violência das coisas [...] só foi possível ao término de um processo que faz desaparecer a linguagem ao roubar-lhe toda a sua força. A violência das coisas só é possível depois da supressão da força dos signos, da energia da voz humana” (PRADO JR., 2008, p. 185-186).

⁸ Afinidade que não escapou a Bento Prado Jr. (2008, p. 74), que utiliza a passagem a ser citada como epígrafe de um dos itens de sua *Retórica de Rousseau*.

A acusação que Rousseau lançava contra seus contemporâneos no *Emílio* – “Um dos erros de nossa época é empregar a razão sozinha demais, como se os homens não fossem senão espírito” (ROUSSEAU, 1969, p. 645) – conserva, portanto, toda sua pertinência. Aliás, a insistência rousseauiana em uma linguagem persuasiva – que age sobre as paixões e leva à ação – como alternativa à condução pela força pode e deve servir como um contraponto à tendência de boa parte da ciência política contemporânea. Mormente aquela de inspiração liberal, que pretende reduzir a cena política ao mero cálculo racional dos interesses, ou, no léxico rousseauiano, ao mero convencimento. Nas palavras de Ch. Kelly: “Ele [Rousseau] desafia a tradição liberal a suprir sua preocupação pelo cálculo racional com uma preocupação pelas condições de persuasão” (KELLY, 1987, p. 334).

Referências Bibliográficas

- CHAUÍ, M. “Prefácio”. In: SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- KELLY, Ch. “‘To Persuade without Convincing’: The Language of Rousseau’s Legislator”. In: *American Journal of Political Science*, vol. 31, n. 2, 1987.
- KINTZLER, C. “Musique, voix, interiorité et subjectivité: Rousseau et les paradoxes de l’espace”. In: DAUPHIN, C. (org.). *Musique et langage chez Rousseau. Studies on Voltaire and the eighteenth century*. Oxford: Voltaire Foundation, 2004.
- PERELMAN, Ch. & OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PRADO JR., B. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- ROUSSEAU, J.-J. “Du contract social ou principes du droit politiques”. In: *Oeuvres Complètes*, v. III. Paris: Gallimard/ Bibliothèque de la Pléiade, 1964a.
- _____. “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”. In: *Oeuvres Complètes*, v. III. Paris: Gallimard/ Bibliothèque de la Pléiade, 1964b.

_____. “Emile ou de l’éducation”. In: *Oeuvres Complètes*, v. IV. Paris: Gallimard/ Bibliothèque de la Pléiade, 1969.

_____. “Essai sur l’origine des langues”. In: *Oeuvres Complètes*, v. V. Paris: Gallimard/ Bibliothèque de la Pléiade, 1995a.

_____. “Dictionnaire de musique”. In: *Oeuvres Complètes*, v. V. Paris: Gallimard/ Bibliothèque de la Pléiade, 1995b.

SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das letras, 1991.



A GENEALOGIA DA PROPRIEDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Nairis de Lima Cardoso¹

RESUMO

No *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, Rousseau desenvolve uma espécie de genealogia da propriedade, tendo como referência o trânsito do estado de natureza ao estado civil, sem deixar de esclarecer que se trata de uma leitura do processo histórico humano desenvolvida hipoteticamente. Diferentemente da tradição liberal, representada por John Locke, que defende ser a propriedade um prolongamento do indivíduo, aquilo que ele põe de si na natureza através do trabalho, Rousseau, em sua interpretação, desloca o fundamento da propriedade à chancela social, além de imprimir características que o conduzirão à afirmação de que a instituição da propriedade representa o elemento que institucionaliza a sociedade civil e implica diretamente no surgimento da desigualdade entre os homens e nas principais mazelas do convívio social.

PALAVRAS-CHAVE: Rousseau; Propriedade; Desigualdade.

RÉSUMÉ

Dans le discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes, Rousseau a développée une sorte de généalogie de la propriété, en ce qui concerne l'état de la nature à l'état civil, de transit sans avoir précisé que c'est une lecture hypothétique procédé mis au point l'histoire humaine. Contrairement à la tradition libérale, représentée par John Locke, qui défend la propriété, une extension de l'individu, ce qu'il vous met dans la nature à travers le travail. La Fondation de la propriété sociale timbre, plus caractéristiques impression qui mèneront à l'affirmation que l'institution de la propriété, représente l'élément qui institutionnalise la société civile et implique directement dans l'émergence de l'inégalité parmi les hommes et dans les principaux maux de convivialité sociale déplace Rousseau dans son interprétation.

MOTS-CLÉ: Rousseau; Propriété; L'inégalité.

¹ Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia.

Rousseau não dedica uma obra exclusiva ao conceito de propriedade, mesmo abordando a temática em diversas obras, tampouco normatiza a sua abolição². Segundo o pesquisador Rolf Kuntz, em seu texto *Fundamentos da Teoria Política de Rousseau* (KUNTZ, 2012), diferentemente do *Contrato Social* e do *Emílio*, em que se encontra o pensamento maduro do filósofo, o *Segundo Discurso* apresenta forte influência dos juristas e teóricos do Direito Natural. Entretanto, Rousseau apropriar-se-ia mais do método utilizado por esses juristas do que propriamente de suas ideias. Anteriormente, Derathé (2009) já havia feito aproximações entre Rousseau e os juristas da Escola do Direito Natural quanto ao método, que consistia em um modelo abstrato dedutivo e uma espécie de reconstrução da história humana, como também das terminologias utilizadas pelo genebrino, afirmando, também, que muitas vezes este se utiliza de alguns termos ou conceitos dos juristas, mesmo empregando definições distintas ou transformadas.

No prefácio do *Segundo Discurso* Rousseau afirma que a questão “Qual a origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural?”, proposta pela Academia de Dijon, seria a questão mais interessante que a filosofia poderia propor e, infelizmente, a mais espinhosa para se responder, pois “como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começar a conhecer a eles mesmos?” (ROUSSEAU, 1973a, p. 233). Rousseau aponta para uma espécie de genealogia humana que será desenvolvida neste *Segundo Discurso*, que se baseia em métodos psicológicos, apresentando uma importante separação do natural e do artificial na natureza humana, conduzindo-o a conclusões hipotéticas, no entanto, verossímeis.

Rousseau revela a importância de buscar no estado de natureza os elementos fundantes da propriedade, quando afirma:

[...] essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza (ROUSSEAU, 1973a, p. 265).

Para melhor compreender essa passagem, como o próprio autor sugere, deve-se fazer uma retomada do estado de natureza. Rousseau parte do princípio fundamental do Direito Natural, que consiste em garantir a qualquer indivíduo o direito à sua vida, tudo que é necessário à sobrevivência do seu corpo, à igualdade e à sua liberdade. Partindo dessa influência jusnaturalista, Rousseau defenderá a ideia de que o homem, no estado de natureza, não tem qualidades morais; é um amoral. Isto é, são indivíduos que vivem isoladamente de forma harmônica com tudo o que a natureza lhes oferece, sem existir quaisquer relações morais. Trata-se apenas de um homem

²No prefácio do *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, Rousseau informa que não é uma norma, mas uma lição instrutiva que pode servir de base para a retirada de algumas ideias.

simples, inocente e livre que, como diria Starobinski, “não conhece nem o trabalho (que oporá a natureza), nem a reflexão (que oporá a si mesmo e aos seus semelhantes)” (STAROBINKI, 2011. p. 41).

Os únicos sentimentos que encontramos nesses homens naturais são o amor de si e a piedade natural, que consistem em um instinto que leva todo animal a manter sua própria conservação, e uma repugnância inata ao ver sofrer seu semelhante. Estes sentimentos baseiam-se propriamente em conservação e autopreservação, enquanto espécie. Todavia, será a piedade natural o moderador do amor de si em cada indivíduo, e que concorrerá para a conservação de toda espécie. Ela, no estado de natureza, ocupará o lugar das leis, das virtudes e dos costumes.

Diferentemente do pensamento de Hobbes, que parte do princípio de uma guerra de todos contra todos, e de uma natureza humana presumida por uma cupidez desenfreada, em que a vida desses homens era “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (HOBBS, 1974. p. 80), e que esses não tinham prazer em compartilhar a vida com os outros, ao contrário, tinham um enorme desprazer em ter a companhia de outrem, afirmando que “não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos” (HOBBS, 1998. p. 33).

Rousseau, por sua vez, defenderá a ideia de que os homens no estado de natureza não possuem noções de justiça ou qualidades morais. Suas principais atividades são alimentação e sexualidade, não existindo relações nos campos da moralidade ou das paixões entre eles, seus sentimentos são puramente instintivos e visam à satisfação da necessidade natural e momentânea. Das primeiras dificuldades para manterem a subsistência e a conservação de si, esses homens primitivos se viram na necessidade de criar armas naturais e exercitarem seus corpos; inventam a caça, a pesca, as vestimentas e estas constituem as primeiras modificações do homem natural. Esses homens ainda apresentam uma vantagem, que é a de não possuírem nenhum instinto exclusivo de sua espécie, e que, portanto, tornam-se capazes de apropriar-se de todos.

Entretanto, encontramos nesses homens naturais uma desproporção que precede o uso da reflexão, que é a desigualdade natural da espécie, que consiste na diferença física entre homens e mulheres, crianças e adultos, seus tamanhos, suas forças e habilidades. Contudo, são consideradas desproporções insignificantes, visto que, não estimulam ou despertam a vaidade, o egoísmo, ou a vontade de um indivíduo sobrepujar-se aos demais.

Além disso, nesse homem natural ou primitivo, encontramos duas faculdades que o distinguem dos outros animais. O livre arbítrio, que é a capacidade que o homem tem de

frear seus impulsos e de participar de suas próprias ações, diferentemente da natureza instintiva encontrada nos outros animais. E a faculdade da perfectibilidade, encontrada tanto na espécie quanto no indivíduo, que o distingue das feras, e que consiste na capacidade que o indivíduo tem de se apropriar das coisas em benefício de sua sobrevivência, associar-se a outros indivíduos, adaptar-se a ambientes, buscar melhores alternativas, portanto, a capacidade que o indivíduo tem de se aperfeiçoar.

Para Rousseau, a faculdade da perfectibilidade será auspiciosa e maléfica. Pois tanto poderá abrir caminho para a virtude e a sabedoria, que serão responsáveis pela condução e o aperfeiçoamento das ciências, das agriculturas, das manufaturas como, também, para o vício e o erro, fazendo com que o homem se afaste da natureza, levando-o à decadência humana.

Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza (ROUSSEAU, 1973a, p. 249).

Com o desenvolvimento dessa faculdade, o homem passa a sentir necessidade de associar-se a outros para sua própria conservação. Dentre esses progressos do homem natural, essa relação é a mais importante, a habitação, será esta, a responsável pela constituição e a distinção das famílias, conduzindo à primeira forma de *propriedade*³, que se representava na construção de uma choça para si e para sua família, aos primeiros movimentos civilizatórios e à originária constituição de uma determinada sociedade. A partir da habitação surge o desenvolvimento psicológico baseado no amor paternal e conjugal, em que esses pequenos grupos que dividiam essa choça tornaram-se ainda mais unidos por possuírem uma afeição mútua.

Porém, nessa livre associação, aquele indivíduo dotado de seu sentimento, o amor de si, passa a olhar e a refletir com os demais do grupo de forma comparativa. Nasce, portanto, o amor próprio.

Não se pode deixar de ficar impressionado com (...) a cegueira do homem que, para alimentar seu louco orgulho e não sei que vã admiração por si próprio, faz com que corra com ardor atrás de todas as misérias de que é suscetível e que a natureza benfazeja tivera o cuidado de afastar dele (ROUSSEAU, 1973a, p. 297, Nota I).

Este sentimento egoísta fruto da corrupção do amor de si, solidificará a base moral do homem social, por conseguinte o homem toma consciência de sua identidade e natureza, transformando-se em homens sociáveis e comparativos, isto é, “O homem é por natureza associal como admite Hobbes. Mas o orgulho e o amor-próprio pressupõem a sociedade. Dessa forma,

³ Ainda não se pode considerar essa propriedade como legitimamente institucionalizada.

o homem natural não pode ser orgulhoso ou vão como pretendia Hobbes” (STRAUSS, 1986, p. 233)⁴.

Esse é, portanto, o período intermediário entre estado de natureza e sociedade civil, e justamente neste intervalo, em que não mais se encontra a piedade natural, que a propriedade se erigirá. Pois não mais se encontra a bondade do estado puro de natureza, em que cada um perante as leis era o seu único juiz e vingador das ofensas recebidas, encontram-se “os primeiros deveres de civilidade, mesmo entre os selvagens, e por isso toda afronta voluntária tornou-se um ultraje porque, junto com o mal que resultava da injúria ao ofendido, este nela via o desprezo pela sua pessoa” (ROUSSEAU, 1973a, p. 269), concluindo que a piedade natural (*pitié*) e o orgulho ou o amor próprio são incompatíveis. Tanto que, para o filósofo, enquanto os homens não careciam do auxílio do próximo, se limitaram à construção de obras que não necessitavam de várias mãos para a realização, estes eram homens livres, sadios, bons e felizes. Porém:

[...] desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro do outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas (ROUSSEAU, 1973a, p. 271).

Rousseau não considera o direito de posse a um selvagem que estiver empunhado com arco e flecha, pois esses instrumentos podem ser produzidos unicamente por um homem, pressupondo-se assim, que ele mesmo tenha produzido tais objetos. Rousseau, no *Emílio*, no episódio das favas, defenderá o direito de posse, como o direito adquirido ao primeiro ocupante que escolhera e lavrara a terra jamais cultivada. Este ocupante que, usufruindo da terra somente o que precisa para a subsistência e que empregando nela seu trabalho, terá o direito de pertencimento, esse direito é concedido na medida em que o pupilo “colocou ali seu tempo, seu trabalho, seu sofrimento, sua pessoa” (ROUSSEAU, 2004, p. 105) ou, como afirma Costa (2005), “o eu do pupilo se amplia ultrapassando os limites de sua pessoa para se estender além dele, de modo que o eu possa habitar, além da pessoa, a coisa pertencida; a afronta à coisa pertencida torna-se afronta ao eu” (COSTA, 2005. p. 131). Logo, essa ideia de pertencimento se dá quando o indivíduo torna-se sensível na coisa através, principalmente, do seu trabalho, obtendo assim o direito à gleba, até pelo menos o final de sua colheita, e se assim for a cada ano, terá sua posse continuada.

Para o autor, lavrar a terra é um ato social que legitima a posse e o pertencimento, porém, observará posteriormente que muitas terras já têm seus respectivos donos, e que para ser dono de algum terreno, ele deverá solicitar a concessão das pessoas a quem a terra pertence. Strauss, em

⁴ Livre tradução.

seu *Droit naturel et histoire*, denomina esse direito como o Direito de Apropriação, identificando melhor essa distinção, quando:

Todo mundo tem, por natureza, o direito de apropriar-se às suas necessidades os frutos da terra. Todos podem adquirir através de seu trabalho, e somente por ele, um direito exclusivo aos produtos do solo que fora por si cultivado e com isso o direito exclusivo da própria terra, pelo menos até a próxima colheita. Uma exploração contínua pode até legitimar a posse contínua da terra cultivada, mas ela não cria um direito de propriedade sobre esta terra: o direito de propriedade é criado pela lei positiva (STRAUSS, 1986, p. 245). ⁵

É justamente neste ponto que Rousseau diverge da tradição liberal, tendo John Locke como seu representante. Para este, Deus instituiu o direito à propriedade como fruto legítimo do trabalho, quando expulsou o homem do paraíso, condenando-o a seu pertencimento somente o que for fruto do suor de seu rosto. Locke, em seu *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, afirma que:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele (LOCKE, 1973, p. 51).

Locke verá, portanto, a propriedade como um prolongamento do indivíduo, aquilo que ele põe de si na natureza através do trabalho que, portanto, lhe pertencerá por ser também sua extensão, não havendo necessidade do consentimento alheio. Entretanto, neste ponto encontra-se a maior divergência entre esses autores. Rousseau diverge de Locke, pois o que aquele considera como um pertencimento, visto que um determinado indivíduo emprega seu trabalho garantindo o direito ao fruto no estado de natureza, Locke considera como direito de propriedade, seja nesse estado natural ou na sociedade estabelecida.

Em Rousseau esse período intermediário entre o estado de natureza e a sociedade civil é denominado de *Juventude do Mundo* ou sociedade nascente, e é justamente nesta sociedade, em que não mais se encontra o estado de natureza, que a propriedade encontra terreno fértil para seu florescimento, ou quando um impostor astuto toma como seu o que era coletivo, em que:

[...] o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: "Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!" (ROUSSEAU, 1973a, p. 265).

⁵ Livre tradução.

Todavia, mesmo tendo a propriedade surgido de uma forma negativa e equivocada pela vontade de um único homem, visto que os demais silenciaram-se no dado momento, deve-se buscar sempre, de maneira racional, uma forma de livrar-se de seu uso indecoroso, para que não sejam feitas maiores injustiças. Isto é, os interesses particulares e arbitrários de um indivíduo devem dar lugar somente aos interesses coletivos. Pois o direito que um indivíduo tem sobre os seus próprios bens, será sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos.

Cassirer em seu texto *A questão Jean-Jacques Rousseau* concluirá que, para este, o indivíduo deve aceitar a desigualdade da propriedade como também aceita as diferenças físicas, pois esta desigualdade, para o filósofo genebrino, não tem significação moral. Cassirer também atribuirá a Rousseau a assertiva de que é dever do Estado assegurar o equilíbrio dos bens, e intervir quando a desigualdade da propriedade colocar em perigo a igualdade dos sujeitos jurídicos, ou seja, quando ela colocar determinado grupo social em total dependência econômica de outro.

Rousseau defende que a passagem do estado de natureza para o estado civil é marcado pela introdução da moralidade, na qual há a substituição de uma conduta guiada pelos instintos, por uma conduta guiada pela justiça ou pelas leis civis. Destarte, aponta para o duplo caráter da propriedade, pois além de ser a institucionalizadora da desigualdade, ela suscitará, paradoxalmente, a formação das sociedades e a criação das leis.

Referências

CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

COSTA, I. A. *Rousseau e a origem do mal*. Salvador, 144 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política do seu tempo*. Tradução Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009. 663 p.

ESPÍNDOLA, A. *A necessidade do Estado em Hobbes e Rousseau*. Em: ESPÍNDOLA, A. *Rousseau: pontos e contrapontos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Em: *Thomas Hobbes de Malmesbury*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 1ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Do Cidadão*. [Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro; Coordenação de Roberto Leal Ferreira]. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Clássicos).

KUNTZ, R. *Fundamentos da Teoria Política de Rousseau*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

LOCKE, J. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*. Ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil. Tradução E. Jacy Monteiro. 1.^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 37 - 137. (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. p. 205 – 326. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. p. 5 – 151. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Emílio ou Da Educação*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Paidéia)

STAROBINKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*, Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STRAUSS, L. *Droit Naturel et Histoire*. Traduit de l'anglais par Monique Nathan ET Éric de Dampierre. Paris: Éditions Flammarion, 1986.



ROUSSEAU, MARX E A PROPRIEDADE PRIVADA.

André Ferreira¹

RESUMO:

Rousseau é reconhecido por ser um dos primeiros críticos da sociedade burguesa. Já no século XVIII seu discurso destoa dos demais. Como o professor Lucio Colletti adverte: “o principal motivo para a cisão entre Rousseau e os *philosophes* pode ser encontrado nas suas diferenças de princípio, e acima de tudo, na diferença de atitude em relação à ‘sociedade civil’”. A propriedade privada, tão cara à sociedade moderna, aparece, aos olhos do filósofo genebrino, como o ponto de culminância de um processo de desvirtuamento e de alienação do gênero humano. No seu segundo *Discurso* Rousseau inicia a abertura de uma rota que quase um século mais tarde seria explorada por Karl Marx, o qual identifica, na essência da propriedade privada, a alienação, ou o estranhamento, do gênero humano que Rousseau já indicara. A hipótese que perseguimos pode ser expressa por meio da seguinte formulação: a crítica da propriedade privada desempenha um papel semelhante na argumentação de ambos. Aqueles reconhecem no processo de desenvolvimento da propriedade privada a efetivação, a atualização, a realização, do estado de *alienação* dos homens em relação as suas próprias forças essenciais, naturais.

Palavras-chave: Rousseau. Marx. Propriedade privada. Alienação.

ABSTRACT:

Rousseau is known as one of the first critics of the bourgeois society. As early as the XVIII century his speech differs from that of the others. As professor Lucio Colletti writes: “the main reason for the break between Rousseau and the *philosophes* can be found on the differences of principles, and above all, different attitude toward ‘civil society’”. The private property, so important to modern society, appears, to the philosopher from Geneva, as the turning point of a process of distortion and alienation of humankind. In his second *Discourse* Rousseau begins to open the way that, almost a century later, would be explored by Karl Marx, which identifies, in the essence of private property, the alienation, or, estrangement, of the humankind which Rousseau had already pointed. The hypotheses that guide us could be expressed by the following sentence: the critic of private property plays a similar role on the argument of both. They recognize on the process of developing of private property the actualization, the realization, of the estate of alienation of man in regard to his own essential powers.

Key words: Rousseau. Marx. Private property. Alienation.

¹ Graduado em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina – UEL. Aluno do programa de pós-graduação stricto sensu (mestrado em filosofia contemporânea) do departamento de filosofia da UEL.

Introdução

As linhas que se seguem formam um texto que se constitui na apresentação dos resultados iniciais de nossa pesquisa para a dissertação de mestrado em filosofia. O objeto que, de maneira geral, orienta nossa exposição é a propriedade privada. Mais especificamente, importa-nos tornar explícito o papel que a análise desta categoria desempenha nas críticas que Jean-Jacques Rousseau e Karl Heinrich Marx dedicam à sociedade moderna.

Em *Liberalism in the classical tradition*, o filósofo e economista Ludwig Von Mises adverte: “A fundação de toda e qualquer sociedade, incluindo a nossa própria, é a propriedade privada dos meios de produção” (MISES, 1985, p. 63). A reflexão a respeito desta categoria não é uma novidade trazida a efeito pelos intelectuais de tendência liberal, e não pode ser atribuída única e exclusivamente aos estudiosos modernos – arautos da sociedade burguesa, capitalista. No entanto, ainda que esteja presente na história do pensamento ocidental já desde a antiguidade clássica, é somente no processo de surgimento e consolidação da modernidade, liberal, burguesa, que ela ganha espaço e assume um papel central. Esta se torna a pedra de apoio dos sistemas e teorias políticas liberais. Em um artigo intitulado: *Private property: Locke vs. Rousseau*, Michael Schearer afirma: “Foram os filósofos políticos modernos que atribuíram um papel mais importante à propriedade privada e à posição que esta mantinha na formação e continuação do estado” (SCHEARER, 2012, p. 2). E justamente por ser a pedra angular deste arranjo social, como Von Mises bem nota, esta categoria se torna decisiva para a crítica do modo burguês de organizar a vida. Nas palavras do autor: “Todo aquele que deseja criticar a civilização moderna, portanto, começa com a propriedade privada” (MISES, 1985, p 63). Nossa intenção é mostrar que ao menos no caso do segundo *Discurso* de Rousseau e nos *Manuscritos* de Marx a observação de Mises procede.

Rousseau

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754), Rousseau apresenta uma análise do estado em que se encontra o gênero humano no interior da sociedade moderna, que então se consolidava. Nesta empreitada o filósofo genebrino torna explícito o efeito que os progressos levados a cabo pelos homens têm sobre a natureza destes. A imagem que o filósofo usa para ilustrar seu ponto é a estátua de Glauco, desfigurada pelo

tempo, pelo mar e pelas tempestades. Rousseau anuncia seu propósito da seguinte forma: “É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever-te de acordo com as qualidades que recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam depravar, mas que não puderam destruir” (ROUSSEAU, 1999, p. 62). O resultado deste estudo *rousseauuniano* é o diagnóstico de um problema fundamental, qual seja: o desvirtuamento da natureza dos homens e a desigualdade que cresce entre estes são engendrados por uma série de avanços empreendidos pelo próprio gênero humano. O estado de coisas encontrado pelo autor do *Discurso* o leva não só a assumir um descontentamento com as condições de vida que experimentavam seus contemporâneos, como também, a fazer um prognóstico nada otimista para as futuras gerações, ao mesmo tempo em que anuncia o elogio à juventude da espécie humana. Por meio deste movimento se anuncia a crítica *rousseauuniana*. Na letra do filósofo lemos:

Descontente com teu estado presente, por razões que anunciam à tua posteridade maiores descontentamentos ainda, talvez desejaesses retroceder. E esse sentimento deve constituir o elogio de teus primeiros ancestrais, a crítica dos teus contemporâneos e o medo daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti (ROUSSEAU, 1999, p. 162).

A voz do autor do *Discurso* antecipa tantos elementos que parece inevitável que se encontre em dissonância com a dos seus contemporâneos. Enquanto a grande maioria está deslumbrada pelas luzes que caracterizam o século XVIII, Rousseau parece não se deixar afetar como os demais. Em *From Rousseau to Lenin*, o professor Lucio Colletti nos adverte que no seu segundo *Discurso* o filósofo genebrino oferece: “a antecipação – no século dezoito – da crítica da sociedade burguesa emergente e sua ‘desigualdade social’” (COLLETTI, 1972, p. 171). Os princípios que fundamentam a argumentação contida no texto deste filósofo se diferenciam daqueles que orientam o discurso hegemônico do seu tempo, como nos chama atenção Lucio Colletti:

[...] o principal motivo para a cisão entre Rousseau e os *philosophes* pode ser encontrado nas suas diferenças de princípio, e acima de tudo, na diferença de atitude em relação a ‘sociedade civil’. Em um período em que todos os mais avançados pensadores eram interpretes dos direitos e razões da sociedade burguesa emergente, sua prosperidade e indústria [...], a crítica da sociedade civil no *Discurso* isolou irremediavelmente Rousseau de seus contemporâneos, e fez seu pensamento parecer absurdo e paradoxal a estes (COLLETTI, 1972, p. 169 – 170).

Mesmo sem muitos elementos empíricos em que se apoiar, visualizando mais tendências do que objetos concretos, o filósofo apreende um problema que se tornaria mais saliente aos olhos de um Karl Marx. Lucio Colletti adverte que no texto do filósofo genebrino: “[...] nós

encontramos uma crítica do ponto no qual esta sociedade assenta-se, a divisão e oposição dos interesses privados” (COLLETTI, 1972, p. 161). Enquanto a grande maioria dos estudiosos, intelectuais, parece estar disposta a defender a qualquer custo a idéia de que a divisão do trabalho, o estabelecimento do direito à propriedade privada, e todas as demais relações decorrentes destas, constituem-se em momentos essenciais para o desenvolvimento do modo de vida no qual o homem pode experimentar a liberdade e a realização plena da sua humanidade, no segundo *Discurso*, já em 1754, encontramos, como afirma Colletti: “uma crítica da competição, dentro da qual o sucesso de um homem é a ruína de outro” (COLLETTI, 1972, p. 161). O filósofo chama atenção para miséria e a escravidão que estas categorias engendram na prática. Como podemos ler no *Discurso* de Rousseau:

[...] a partir do instante que um homem necessitou do auxílio do outro, desde que percebeu que era útil a um só ter provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em campos risonhos que cumpria regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem medrarem com as searas (ROUSSEAU, 1999, p. 213).

Categorias como: divisão do trabalho e as relações de troca engendradas pela propriedade privada, que do ponto de vista liberal representam avanços, passos fundamentais no processo de humanização da espécie, são vistos por Rousseau como os signos da desigualdade criada pela própria ação dos homens. Esse posicionamento, essa ‘atitude em relação à sociedade civil’, segue na contra mão da teoria liberal clássica nos moldes de um John Locke. Aqui, no texto *rousseauniano*, a propriedade privada é entendida como o ponto de culminância do processo de alienação do homem em relação à sua natureza, não obstante todo esforço liberal no sentido contrário. No *Discurso* lemos:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: *Isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele, que arrancando as estacas e enchendo o fosso, houvesse gritado ao seus semelhantes: “Evitai ouvir esse impostor. Estareis perdido se esquecerdes que os frutos são de todos e a terra não é de ninguém”. Porém, ao que tudo indica, então as coisas já haviam chegado ao ponto de não mais poder permanecer como eram, pois essa idéia de propriedade, dependente de muitas idéias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de uma só vez no espírito humano. Foi necessário fazer-se muitos progressos, adquirir-se muito engenho e luzes, transmiti-los e aumentá-los de século em século, antes de se chegar a esse derradeiro limite do estado de natureza (ROUSSEAU, 1999, p. 203).

Em suma, podemos dizer que olhar penetrante deste filósofo foi capaz de apreender,

a partir dos dados ainda insipientes que se apresentavam a esta altura do desenvolvimento da sociedade burguesa, uma tendência que viria a se confirmar nos estudos de muitos outros depois dele, qual seja: o aumento progressivo da miséria geral e da degradação do gênero humano, à medida que a sociedade fundada na propriedade privada avança no seu processo de complexificação.

Marx

Estes *insights* de Jean-Jacques Rousseau permanecem mesmo após grandes transformações sociais e acabam reaparecendo na voz de outros indivíduos. Quase um século mais tarde, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, escritos em Paris no ano de 1844, este estado de coisas que havia sido percebido pelo filósofo genebrino, ganha um contorno melhor definido aos olhos de Karl Marx. Nos países em que o capitalismo havia se desenvolvido suficientemente o que se podia observar era o crescimento da desigualdade entre os homens, o aprofundamento do fosso que separava uns dos outros. Para o filósofo de Trier torna-se cada vez mais flagrante a oposição entre a imensa quantidade de riqueza socialmente produzida, convertida em *Capital*, e a miséria experimentada pelos indivíduos responsáveis pela produção de toda essa riqueza. Marx nota que, sob a determinação da propriedade privada, o homem produz um mundo que se defronta com ele mesmo, o produtor, como um ser estranho, independente, sob o qual este não tem poder nenhum. Nos *Manuscritos* de 1844, Marx escreve:

Nós partimos de um fato nacional-econômico, *presente*.

O trabalhador se torna mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão [...]. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (MARX, 2004, p. 80).

Da situação enfrentada pelos seus contemporâneos, Marx deduz o conceito que se tornaria decisivo na sua crítica à sociedade moderna, burguesa, qual seja: *O Estranhamento do Trabalho*.

Este ponto, relacionado ao conceito de estranhamento é especialmente delicado. Aquilo que queremos denotar com o termo *estranhamento*, muitas vezes, na tradição do pensamento marxista apareceu como *alienação*, embora esta identificação não seja precisa. Os limites destes dois conceitos quase se confundem de tão próximos que estão um do outro no sistema teórico

marxiano. No entanto, a distinção entre eles é a chave para a apreensão da crítica da sociedade capitalista. A alienação é a efetivação da essência do homem, característica fundamental do ponto de vista ontológico, que não pode ser eliminada da vida humana. O estranhamento, a essência alienada, objetivada, que aparece ao homem como um ser independente, com o qual não mantêm nenhuma relação, este sim, constitui-se em um aspecto historicamente superável.

Em certa medida, é por meio da contínua alienação que se dá através do trabalho que os homens se humanizam. Aqui se encontra o papel ontológico central atribuído à atividade produtiva no sistema de Marx. De um ponto de vista da lógica que orienta o discurso marxiano, um ente só pode permanecer isolado de todo o restante no processo de abstração, no movimento real, os entes estão em constante relação uns com os outros. A essência, ou a natureza, do ente, se realiza nesta relação. A atividade vital é o modo específico de um ente se relacionar com o mundo e por isto define o caráter genérico, a essência geral, o modo de ser, um modo específico de manifestação do ser. O trabalho é o modo de atividade vital do homem. Por meio do trabalho o homem coloca em movimento as propriedades físicas dos elementos e molda o mundo a sua volta, transforma as condições de vida, cria as condições materiais adequadas ao ser humano. O resultado é a *objetivação* do *homem* na matéria natural sobre a qual ele vive. A atividade vital mediada pelo trabalho se apropria das mais diferentes esferas da natureza inorgânica e as transforma no seu “*corpo inorgânico*” (MARX, 2004, p. 84). No limite o resultado do trabalho é a *alienação* das forças essências do homem, ou seja, essas forças tornadas objetivas, externas ao sujeito, existindo fora dele, enquanto sua própria essência efetiva, sensível.

O *estranhamento* diz respeito à maneira como o sujeito, o homem, se relaciona com a sua própria essência, suas forças essências objetivadas por meio do trabalho. Quando o homem não se reconhece no mundo engendrado pela sua atividade, ele mesmo, o *homem*, agora *objetivado*, aparece como um ser estranho, hostil, sob o qual o indivíduo não tem poder nenhum. A natureza humana aparece como um ser estranho que não pertence ao homem.

No trecho citado logo acima, o que o filósofo observa é a manifestação deste fenômeno em um âmbito específico. Nos *Manuscritos* de 1844 lemos: “Este fato nada mais exprime senão: o objeto que o trabalho produz, [...], se lhe defronta como um *ser estranho*” (MARX, 2004, p. 80). O Trabalho produz objetos, tecnologias, coisas que de alguma forma servem pra atender a certa demanda de homens concretos. Sob as determinações da relação da propriedade privada, esses objetos aparecem ao trabalhador, ao indivíduo que efetivamente os traz a vida, como entidades estranhas, independentes da sua vontade e que não servem pra satisfazer uma carência direta do produtor.

Além desta esfera do fenômeno, a qual foi denominada: *estranhamento da coisa*, Marx identifica outros registros em que o estranhamento se efetiva. Os produtos do trabalho do homem, em todos os seus níveis, no interior do modo de organização social que se regula pelo princípio da propriedade privada, são manifestações do estranhamento. Nas páginas dos *Manuscritos* de Marx somos advertidos de que, não só o mundo material, mas o próprio homem enquanto um ser social, ser humano, é produto do trabalho. Na seção dedicada ao acerto de contas com a dialética hegeliana, contida nestes *Manuscritos* de Paris, Marx afirma que “a grandeza da ‘*Fenomenologia*’ hegeliana e de seu resultado final (...) é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo (...) como resultado de seu próprio trabalho” (MARX, 2004, p.123). O filósofo de Trier se apropria desta concepção hegeliana e a desenvolve num sentido claramente materialista. Nos limites do sistema teórico marxiano, o trabalho aparecerá como protoforma do ser social. Na análise da sociedade moderna, burguesa, liberal, o filósofo nota que esta instância fundamental, a vida genérica do homem, o modo de ser da espécie, aparece aos indivíduos como um ser *estranho*.

A crítica marxiana dedicada ao *estranhamento* que se torna evidente na sociedade moderna, burguesa, toma a propriedade privada como elemento central por que, em uma mão, esta categoria é o produto, ou, o resultado necessário, do trabalho exteriorizado, do *estranhamento do trabalho*, como lemos nos *Manuscritos*: “A propriedade privada resulta [...] do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, [...], de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem estranhado” (MARX, 2004, p. 87), e na outra mão, é a *via* pela qual o homem *estranha* sua atividade e os produtos que resultam desta. Na sociedade capitalista, as categorias internas da relação da propriedade privada universalizam-se, como Marx nos chama atenção: “[...] no final das contas, toda sociedade tem de decompor-se nas duas classes dos *proprietários* e dos *trabalhadores* sem propriedade” (MARX, 2004, p. 79). É neste ápice de universalização atingido por estas categorias, que se revela a contradição impressa no íntimo desta relação. Como Marx escreve:

Somente no derradeiro ponto de culminância do desenvolvimento da propriedade privada vem à tona novamente este seu mistério, qual seja: que é por um lado, o *produto* do trabalho exteriorizado e, em segundo lugar, que é o *meio* através do qual o trabalho se exterioriza, a *realização desta exteriorização* (MARX, 2004, p. 88).

As categorias que se articulam e formam a relação da propriedade privada, capturadas pela rede conceitual da economia política burguesa, constituem-se em mediações que os homens

criam e colocam entre si e sua atividade ontológica fundamental, a primeira e única mediação necessária entre homem e o mundo – o trabalho.

O sistema da propriedade privada separa o homem da matéria natural, dos instrumentos de trabalho desenvolvidos pela atividade do gênero e usados para a transformação da matéria natural, e também dos produtos resultantes desta atividade. O trabalho pressupõe a natureza externa, como podemos ler nos *Manuscritos de Paris*: “O trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível. Ela é a matéria na qual seu trabalho se efetiva, [...] e a partir da qual e por meio da qual o trabalho produz” (MARX, 2004, p. 81). A natureza externa está sob o controle do proprietário dos meios de produção, assim como os instrumentos de produção. Essa relação econômica se coloca entre o trabalhador e sua atividade. Este não é autorizado a simplesmente se apropriar da matéria natural. Uma série de outras mediações surge entre a capacidade de trabalho e a realização efetiva desta.

A implicação da análise marxiana é a necessidade da superação destas mediações. Como escreve István Mészáros em *Marx's theory of alienation*:

O ideal de uma ‘superação positiva’ do estranhamento é formulado como uma necessária supressão sócio-histórica destas ‘mediações’. Propriedade privada – troca – divisão do trabalho as quais se interpõe entre o homem e sua atividade e não possibilitam que eles encontrem satisfação no seu trabalho, no exercício das suas habilidades produtivas (criativas), e na apropriação humana dos produtos da sua atividade (MÉZÁROS, 1975, p. 35).

Os *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx postularam a necessidade de superação deste estado de estranhamento, e ainda deixam claro que esta superação deve acontecer no âmbito da prática. É a maneira do homem se relacionar com a matéria natural, com a atividade de produção e com o mundo objetivo que resulta desta que deve mudar. Na visão do filósofo, a superação destas categorias postas entre o gênero humano e a realização das suas forças essenciais engendrará um novo tipo de sociedade. Marx denominou este novo arranjo social de Comunismo. Este último talvez seja o ponto mais polêmico do legado marxiano. Segundo o filósofo é a partir da superação destes elementos, destas mediações de segunda ordem, para usar a terminologia de Mészáros, que o homem pode se conciliar com a natureza e consigo mesmo, e pode se realizar plenamente. Como podemos ler nos *Manuscritos*: “o comunismo na condição de supra-supunção positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si [...] é a verdadeira dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem” (MARX, 2004, p. 105).

Conclusão

O professor Robert Wokler, em sua introdução ao pensamento de Rousseau, nota a proximidade que o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* mantém com a concepção desenvolvida por Karl Marx. Wokler chega ao ponto de afirmar, de forma anacrônica, que: “nunca mais Rousseau foi tão marxista na sua interpretação da sociedade como nas páginas conclusivas do seu segundo *Discurso*” (WOKLER, 2001, p. 67-68). Não se trata aqui de forçar uma leitura marxista do segundo *Discurso* de Rousseau, de transformá-lo em precursor da filosofia de Karl Marx. O ponto é explicitar o fato de que Rousseau, desde cedo trabalhou na abertura da rota que leva em direção à apreensão crítica da sociedade moderna. Com sua análise da relação da propriedade privada – o princípio constitutivo da sociedade burguesa – o filósofo genebrino começa a tornar evidente o problema que mais tarde Karl Marx irá desenvolver na discussão do *estranhamento*. Ambos os filósofos sintetizam, sob a crítica da propriedade privada a análise da sociedade burguesa e suas contradições fundamentais.

Referências

- COLLETTI, L. *From Rousseau to Lenin: studies in ideology and society*. Tradução de John Merrington e Judith White. New York, London: Monthly Review Press, 1972.
- MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MÉSZÁROS, I. *Marx's theory of alienation*. 4. ed. London: Merlin Press, 1975.
- MISES, L. *Liberalism in the classical tradition*. Tradução de Ralph Raico. 3. ed. New York: The Foundation for Economic Education, 1985.
- ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SCHEARER, M. *Private property: Locke vs. Rousseau*. 2012. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/78917012/Private-Property-Locke-vs-Rousseau>> Acesso em 19/04/2013.
- WOKLER, R. *Rousseau: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2001.



JEAN-JACQUES ROUSSEAU E OS EFEITOS DA DESIGUALDADE SOCIAL NA REPÚBLICA

Vital Francisco C. Alves¹

RESUMO

Partindo do pressuposto de que a desigualdade social é um problema extremamente grave e responsável por produzir efeitos drásticos aos regimes políticos e, tendo em vista que essa questão foi alvo de críticas contundentes e frequente objeto de reflexão do pensamento de Rousseau, analisa-se, aqui, esse problema por um viés republicano, acompanhado pelo filósofo de Genebra. Para tanto, esse artigo tem três objetivos: primeiro, apresentar o conceito de república e os seus três principais fundamentos, isto é, a igualdade, a liberdade política e a vontade geral. Segundo, examinar a concepção de desigualdade social rousseauniana e quais são seus efeitos mais devastadores para o regime republicano; e terceiro, perscrutar se Rousseau sugere medidas ou providências para impedir ou protelar o advento da desigualdade e as suas prováveis consequências.

Palavras-chave: Rousseau; Desigualdade social; República.

ABSTRACT

On the assumption that social inequality is an extremely severe problem and responsible for generating drastic effects to political regimen, and given that this issue was the target of scathing criticism and often object of thought reflection of Jean-Jacques Rousseau, I analyze this problem through a republican bias, followed by the philosopher from Geneva. Therefore, this article will have three objectives: firstly, presenting the concept of Republic and its three main principles, which are, the equality, political freedom and the overall willingness. Secondly, examining the concept of Rousseau's social inequality and which are its most devastating effects for the republican regimen and thirdly, examining if Rousseau suggests any measure or procedures to prevent or defer the coming of inequality and its likely consequences.

Key-words: Rousseau; Social inequality; Republic.

¹ Doutorando em Filosofia pela UFG.

A República

A noção de República origina-se na Roma Antiga e o termo sugere que o poder nesse regime político deve estar a serviço do bem comum. Rousseau, afinado com a tradição republicana², define a república como uma ordem política justa e um regime de leis no qual os valores comuns encontram-se acima dos particulares. Somente em uma república é possível o interesse público governar e os cidadãos orientarem-se em conformidade com o bem comum, pois, nesse regime, o corpo político ou soberano é constituído por todos eles. Em uma república, como assevera o autor genebrino, os cidadãos encontram-se igualmente comprometidos com o soberano do qual são membros.

Ser parte do soberano garante aos cidadãos a participação nas assembleias populares³, tornando possível a conservação da liberdade e da igualdade. Os cidadãos terão a incumbência de, nas assembleias, decidirem acerca de assuntos públicos e formular leis que enunciem a vontade geral, as quais deverão guiar suas existências. Depreende-se, então, que a lei é uma condição necessária para que a liberdade exista. Sendo a vontade geral soberana, ao acatarem a lei, os cidadãos estarão respeitando a sua própria vontade; logo, serão livres.

As leis também são responsáveis por assegurar que os cidadãos estejam incólumes de qualquer tipo de subordinação a uma vontade discricionária. Para Rousseau, a única condição capaz de preservar um homem do domínio de outro é instalar a lei acima dos homens. A norma que deve ser desempenhada para proteger os cidadãos da dominação é a da generalidade das leis, isto é, o povo delibera visando ao coletivo e desconsidera a possibilidade de beneficiar ou causar dano a alguém em particular. Uma vez que o objeto das leis restringe-se a questões de interesse comum, na assembleia popular cada associado do corpo soberano busca seu próprio bem em consonância com o bem de todos. Por meio dessa defesa da participação direta e ativa dos cidadãos na vida pública, torna-se evidente que a igualdade e a liberdade são valores políticos imprescindíveis e encontram-se no seio da república preconizada por Rousseau. Tais valores estendem-se no reconhecimento de cada indivíduo como partícipe de uma ordem republicana, na identificação de um cidadão com os demais, logo, na prevalência do bem comum.

² Essa tradição contribuiu significativamente na formação do pensamento de Rousseau. Uma compreensão das origens do republicanismo de Rousseau demanda reportar suas leituras durante a infância aos escritores clássicos; também reminiscências referentes à república de Genebra e as leituras realizadas concernentes à obra de Cícero e Maquiavel. Essas referências foram decisivas para forjar no pensamento rousseauiano o ideal de uma ordem republicana fundamentada na liberdade, na igualdade, na vontade geral e na lei.

³ No *Contrato Social*, Rousseau defende que tais assembleias sejam fixas e periódicas e promovam debates sobre assuntos públicos de cunho geral.

Dessa forma, ao anunciar a vontade geral⁴, a lei sintetiza a consagração do que existe de comum entre a pluralidade das vontades particulares e demonstra que ser integralmente livre e igual significa ser um cidadão por inteiro em um regime político ordenado a partir da lei.

A desigualdade social e os seus efeitos

Diante da exposição condensada dos principais fundamentos políticos que constituem a república, constata-se concomitantemente que um perigo ronda esse regime político, podendo engendrar severas implicações e, quiçá, comprometer a sua existência. Trata-se da desigualdade social. Buscando situar a gravidade desse problema, convém dizer, de antemão, que no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau assinala que há na espécie humana dois tipos de desigualdade: a primeira, natural ou física, estabelecida pela natureza e caracterizada pelas diferenças de idade, saúde, forças corpóreas e espirituais; a segunda, denominada de desigualdade moral ou política, se refere aos vários privilégios dos quais desfrutam alguns em prejuízo de outros, como serem mais ricos e poderosos e, ainda, por imporem obediência aos socialmente destituídos. Tal desigualdade é a que se está tratando aqui e que se denomina de “desigualdade social”.

Nas três obras⁵ em que Rousseau aborda esse problema, nota-se com clareza sua firme objeção. A desigualdade contribui para a acumulação de riqueza dos abastados e conduz ao luxo que “corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse outro pela cobiça; entrega a pátria à frouxidão e à vaidade” (ROUSSEAU, 1997, p. 151), isto é, o luxo desvia o compromisso dos cidadãos com a república, tornando-os gradativamente preocupados apenas com os bens materiais e os interesses particulares e, ao mesmo tempo, desinteressados com os assuntos públicos. Em decorrência disso, o pensador de Genebra sustenta que o luxo deve ser combatido, pois realça as diferenças sociais e incentiva a corrupção. Ao contrapor-se ao luxo, de acordo com Shklar (1985), Rousseau tem em vista o fato de que este torna os homens brandos e servis. Por outro lado, reconhece que o luxo não só contribui para a acentuação da desigualdade e difunde a corrupção, como também elide a virtude cívica.

⁴ O desafio da vontade geral é conseguir exprimir o que há de comum entre as diversas vontades e impedir que uma única vontade particular ou vontades corporativas impossibilitem a prevalência da vontade geral, uma vez que a influência da vontade particular nas deliberações dos cidadãos acabará por expressar uma única vontade particular como se esta fosse a vontade geral. Assim, o substrato que deveria enunciar o que há de comum entre a pluralidade será alterado, passando a refletir unicamente os anseios de uma vontade, ao invés da diversidade das vontades particulares.

⁵ *Segundo Discurso; Tratado sobre a economia política e Do Contrato Social.*

Nos termos de Rousseau,

a distribuição desigual dos habitantes pelo território do país (...), o estímulo das artes voltadas para o luxo e das artes puramente industriais, às custas das atividades úteis e laboriosas, o sacrifício da agricultura em favor do comércio, a necessidade de delegar a cobrança dos impostos, devido à má administração dos recursos do Estado; em suma, a venalidade levada a tal extremo que se atribua um valor em dinheiro até mesmo à estima pública, e a virtude tenha um preço no mercado – estas são as causas mais óbvias da opulência e da pobreza, da substituição do interesse público pelo particular(...), da indiferença à causa comum, da corrupção do povo e o enfraquecimento dos recursos governamentais (ROUSSEAU, 2003, p. 22).

Ao se constatar que a desigualdade gera o luxo e produz a corrupção, cabe questionar: qual seria a consequência mais devastadora da desigualdade social na teoria de Rousseau? Avaliando que a disparidade entre ricos e pobres abre precedente também para que um cidadão na república passe a depender de uma vontade particular, podendo levar um homem a trocar a sua liberdade pela riqueza de outrem, ou seja, se alguém se encontra em posição de destituição material e vende-se a um homem rico, comprometendo-se a obedecê-lo, ele estará renunciando à sua liberdade. Para Rousseau, “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem” (ROUSSEAU, 1997, p. 62). Verifica-se, desse modo, que a consequência mais nefasta das diferenças sociais, ao provocar a corrupção, seria a dependência pessoal e, fatalmente, a dissipação da liberdade.

Em certa medida, alguns comentadores de Rousseau corroboram a esta interpretação. Por exemplo, segundo Spitz (1995), a dependência de uma vontade particular arbitrária suscitada pela desigualdade destrói a liberdade do homem, pois ele deixa de ser dono de si mesmo. Derathé (1950) afirma que, na filosofia de Rousseau, ninguém pode ser livre se estiver submetido à vontade de outro homem, mas isso por si só não basta para ser livre, uma vez que, para Rousseau, “um homem livre não obedece a outra vontade além da sua”⁶. Viroli (2003), por sua vez, acrescenta que a desigualdade social, para Rousseau, ao incitar o luxo e, inexoravelmente, a corrupção, permite a alguns homens comprar ou vender algo que na república é invendável: a liberdade.

Não obstante, quando Rousseau proclama a máxima “nenhum cidadão tenha a opulência necessária para comprar outro e que nenhum seja pobre o bastante para que se veja forçado a vender-se” (ROUSSEAU, 2003, p. 165), pode-se inferir que a igualdade é uma condição crucial para a manutenção da liberdade. Rousseau entende que a manutenção da igualdade deve ser regulada pela legislação e considera que a igualdade exige avanços também no campo social, “o que supõe, nos grandes, moderação de bens (...) e, nos pequenos, moderação da avareza

⁶ “un homme libre n’obéit à d’autre volonté que la sienne” – Jean-Jacques Rousseau et la science politique de sons temps. (DERATHÉ, 1950, p. 231, tradução nossa.).

e da cupidez” (ROUSSEAU, 1997, p. 127). A consistência da república pressupõe que não haja opulentos e mendigos. Essas duas condições são nocivas ao bem comum e abrem precedentes para o cultivo do luxo, que produz a corrupção e resulta na perda da liberdade. Conclui-se, assim, que a desigualdade social engendra o luxo e, conseqüentemente, a corrupção e tem como efeito mais devastador a violação da liberdade, fundamento primordial da república.

Medidas preventivas

Considerando que o efeito mais drástico causado pela desigualdade social é a corrupção e, inevitavelmente, a perda da liberdade política, indaga-se: há no pensamento de Rousseau medidas e providências capazes de impedir o alvorecer da corrupção política na ordem republicana? Se elas existem, podem, de fato, contribuir para a conservação da república em longo prazo? Nota-se que, ao aduzir os fundamentos da república, pressupondo o perigo da desigualdade e os seus resultados, Rousseau delimita como objetivo manter a durabilidade da ordem política ao invés da eternidade, pois tem como suposto o fato de que as obras humanas, bem como a vida humana, tendem ao declínio. Com esse objetivo, o cidadão de Genebra advoga que é necessário fornecer inicialmente movimento e vontade à república. Mas, como ela pode adquirir tais particularidades? Qual o recurso ou o instrumento proposto por Rousseau para alcançar tal objetivo? Infere-se que, para Rousseau, isso só pode ser conquistado por meio de uma legislação saudável, aquela que assegure a liberdade, a igualdade e enuncie o bem comum. Verificando a importância decisiva da legislação com o intuito de salvaguardar a república, e, supondo que exista alguém capaz de exercer a função de legislador com a habilidade e a sabedoria necessárias para elaborar um conjunto de leis com o perfil exigido, questiona-se: Como reconhecer o verdadeiro legislador? Quais seriam suas principais características? Perspicaz ao provável aparecimento de indagações dessa espécie, bem como às dificuldades da realização de tal tarefa, Rousseau apresenta a figura do legislador⁷ como a de um homem extraordinário, que se destaca não só pela qualidade das leis que elabora, mas também pela capacidade de reunir os homens em uma república, proporcionando unidade, durabilidade e identidade a ela. Segundo Masters (1968), o legislador

⁷ Para Shklar (1985), em função da necessidade de encontrar um caminho plausível e da necessidade de um talento fora do comum para orientar a instituição de um regime de leis, embasado na liberdade e na igualdade, o legislador impõe-se como instrumento hábil para produzir o corpo artificial de uma república. Já Masters (1968) e Polin (1962) assinalam que ao introduzir a figura do legislador, caracterizada por um caráter quase divino, Rousseau reporta ao velho tema platônico do conhecimento, da virtude e das dificuldades do reconhecimento pela multidão das habilidades e da sabedoria do homem político, quem deve conduzi-la à justiça. Ademais, cumpre dizer que o legislador não tem direito de governar ou de praticar a soberania. Ele propõe leis ao soberano e não se opõe à autoridade soberana, pois a complementa.

desempenha uma função excepcional, porque opera a passagem das vontades particulares para um regime de leis que expressa a vontade geral. Destarte, seu desafio é transformar a natureza humana, isto é, fazer com que indivíduos preocupados com seus interesses particulares tornem-se cidadãos comprometidos com o interesse comum.

Diante do exposto, pode-se afirmar que apenas uma boa legislação, que enuncie o bem comum, bastaria para preservar um regime político republicano em longo prazo? Acredita-se que não. Assertiva que corrobora com o pensamento de Rousseau, pois ressalta ainda que a conservação da república demanda que os cidadãos sejam virtuosos. Sendo assim, qual seria a virtude mais apropriada para os cidadãos de uma república? Quais os meios para torná-los virtuosos? Na concepção rousseauísta, a virtude que o regime republicano exige de seus membros é a cívica, ou seja, aquela caracterizada pelo amor às leis, à pátria e à defesa da liberdade. De acordo com Viroli (2003), a virtude não é um fundamento da república, mas sua existência pressupõe a igualdade e a liberdade dos cidadãos. A república não poderá suportar a corrupção política se esses dois apoios não estiverem assegurados e se os cidadãos não forem virtuosos. Ainda para Viroli (2003), os cidadãos são virtuosos, na teoria rousseauiana, quando eles amam a sua pátria. O amor à pátria origina-se no coração dos cidadãos quando eles concebem a pátria e as suas leis como um todo maior e comum, que protege a liberdade, a igualdade e garante ao cidadão a tranquilidade para desfrutar tudo o que a lei lhe assegura. Entretanto, na percepção de Rousseau, é impossível aos cidadãos amarem a sua pátria quando constatam que ela é constituída e caracterizada pela desigualdade, isto é, que os ricos e os poderosos possuem privilégios, ao passo que os demais cidadãos são sacrificados em consequência disso.

Spitz (1995) ressalta que é fundamental que os cidadãos sejam virtuosos para poderem buscar coletivamente os meios, a fim de se unirem pela igualdade, e não somente os meios de se tolerarem em vista do equilíbrio do poder. É nesse sentido, segundo ele, que a virtude em Rousseau é um suporte indispensável para a manutenção da república, ou seja, ela não é um meio de produção das oposições e de omissão dos compromissos dos cidadãos, mas um instrumento para sobrepujar e solucionar os conflitos.

Em face dessa perspectiva, considera-se que o importante não é que um cidadão seja impedido de oprimir outro, mas que seja dissuadido pela lei de que ele não possui esse direito e, dessa forma, consiga reconhecer que a satisfação irrestrita de seus desejos e paixões é ilegítima e incompatível com a união do todo. Assim, uma ordem política republicana exige que os cidadãos se coloquem a partir do ponto de vista da totalidade, levando em conta a união do todo ao qual ele pertence. Deve-se acrescentar que, aos olhos de Rousseau, seria vão convocar

os homens à virtude caso não houvesse um fundamento objetivo e uma finalidade para tanto, posto que para os homens se colocarem do ponto de vista da totalidade é preciso que ela, de fato, exista; ou seja, que não haja exclusividade e privilégios para alguns e, em vista disso, outros sejam prejudicados em função disso, pois tal fato impediria que os cidadãos viabilizassem acordos e chegassem a possíveis convergências. Cumpre frisar que a educação e o amor à pátria são os meios sugeridos por Rousseau para a promoção da virtude cívica. Destarte, para que os homens amem a pátria e orientem suas ações balizando-se pela virtude, é fundamental que eles sejam educados. Rousseau defende, igualmente, que o respeito aos valores republicanos deve ser gravado nos homens desde a infância, e o sentimento patriótico pode ser desenvolvido continuamente por instituições às quais, geralmente, não se dá atenção devida, mas que são eficientes na transformação dos costumes de um povo e hábeis o bastante para fazê-los amar as leis e o país. Trata-se dos jogos, das festas populares e religiosas e dos espetáculos cívicos.

Bibliografia

BIGNOTTO, N. *As aventuras da virtude – as ideias republicanas do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: VRIN, 1950.

DEBRUN, M. *Algumas observações sobre a noção de “Vontade geral” no “Contrato social”*. Fundação Getúlio Vargas: Rio de Janeiro, 1962.

FREITAS, J. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2003.

GROETHUYSEN, B. *Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Gallimar, 1949.

LEDUC-FAYETTE, D. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l’antiquité*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1978.

MASTERS, R. D. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: University Press, 1968.

POLIN, R. *La fonction du législateur chez J.-J. Rousseau*. J.-J. Rousseau et son oeuvre: Problèmes et recherches. Commémoration et colloque de Paris. Paris, 1962.

_____. *Les sens de l'égalité et de l'inégalité chez J.-J. Rousseau. Etudes sur Le "Contrat Social" de J.-J. Rousseau.* Actes des journées d'études ténues à Dijon. Paris, 1962.

ROUSSEAU, J. J. *Rousseau e as relações internacionais.* São Paulo: Imprensa Oficial do Estado e Editora UnB, 2003.

_____. *Do contrato social,* São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Os Pensadores).

SHKLAR, J. N. *Men and Citizens - A study of Rousseau's social theory.* Cambridge studies in the history and theory of politics. Londres: The University of Chicago and London, 1985.

_____. *Political Thought and Political Thinkers.* Londres: The university of Chicago and London, 1998.

SPITZ, J. F. *La liberté politique – Essai de généalogie conceptuelle.* Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

VIROLI, M. *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'.* UK: Cambridge University Press, 2003.



A PERFECTIBILIDADE HUMANA entre infelicidade e moralidade no *discurso sobre a desigualdade*

Gabriel Silveira de Andrade Antunes¹

RESUMO

Este trabalho visa analisar a paradoxal tese de Rousseau, encontrada no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de a perfectibilidade humana estar implicada na infelicidade da espécie no seu processo em direção ao estado civil e na vida moral, enquanto exercício das virtudes. A perfectibilidade mostra-se, nesta análise, fundamentalmente ambígua: com ela, o homem supera todos os outros animais e, também com ela, vem a ser o único sujeito a se tornar imbecil. O processo descrito no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que resulta da passagem do homem natural ao homem civil, encontra-se tomado por essa mesma ambiguidade. Enquanto o sentimento profundo de nostalgia denuncia a corrupção do gênero humano, a perfectibilidade parece caminhar – como se vê na nona nota acrescentada posteriormente ao *Discurso sobre a desigualdade* por Rousseau – a uma ruptura irreversível com a felicidade original do homem e à assunção de um destino outro que “acabar em paz esta curta vida”, ou seja, assumir a vida moral.

Palavras-chave: Jean J. Rousseau; Perfectibilidade; Moral

RESUMÉ

Ce travail analyse la paradoxale thèse de Rousseau qu'on peut trouver dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* que la perfectibilité humaine est impliqué dans la condition malheureuse de l'espèce au but du procès en direction à l'état civil et dans la vie morale comme exercice des vertus. La perfectibilité est montré, dans notre analyse, comme fondamentalement ambiguë : avec elle l'homme surpasse tous les autres animaux et aussi avec elle l'homme devient le seul sujet à tomber imbecile. Le procès décrit dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* qui donne lieu à la passage de l'homme naturel à l'homme civil est plein de cette ambiguïté. Pendant que le sentiment profond de nostalgie dénonce la corruption du genre humain, la perfectibilité semble mener – comme on voit à la neuvième note ajoutée au *Discours sur l'inégalité* par Rousseau – à une rupture irréversible avec le bonheur originel de l'homme et à l'acte d'assumer un autre destin que « achever en paix cette courte vie », c'est-à-dire, assumer la vie morale.

Mots-clés : 1. Jean J. Rousseau; Perfectibilité ; Morale

¹ Professor efetivo do IFAL, especialista em filosofia contemporânea pela UFAL (2012) e mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB, sob orientação do Prof. Dr. Julio Cabrera. E-mail: bielfilosofo@hotmail.com.

Introdução

Iluminista e precursor do Romantismo, Rousseau deixou uma marca intensa e ambígua na história do pensamento ocidental, cujo legado não tem uma posição óbvia no contexto de críticas contemporâneas à modernidade. Já no *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau (1999) houvera afirmado que o restabelecimento das artes e das ciências não contribuía em purificar a moral, mas em corrompê-la. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, por sua vez, o pensador manteve um olhar crítico perante o otimismo com o desenvolvimento da ciência e da cultura. Como se verá a seguir, no entanto, nada disso será motivo suficiente para Rousseau pregar uma negação pura e simples desse desenvolvimento. Assim, críticas à modernidade que ataquem a suposição da emancipação humana se realizar pelo progresso técnico, como em Benjamin (1994; 2009), ou que ataquem o desenvolvimentismo eurocêntrico, como em Dussel (1994), encontrariam certamente, com alguma simpatia, as denúncias de Rousseau de corrupção moral e política vinculada ao aperfeiçoamento técnico humano. Ao mesmo tempo, veriam esse aperfeiçoamento finalmente justificado por Rousseau pela imagem de uma excelência moral que a pressupõe, com o que provavelmente tenderiam a se distanciar.

Este trabalho, no entanto, não se ocupará da relação de Rousseau com as críticas da modernidade referidas acima. Propõe-se aqui uma leitura centrada no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, buscando-se entender algo dos fundamentos da concepção de Rousseau sobre o desenvolvimento do ser humano, isto é, busca-se compreender o que leva Rousseau a ter uma posição ambígua quanto àquele processo. Em síntese, o problema a ser trabalhado neste estudo é: *analisar a paradoxal tese de Rousseau de a perfectibilidade humana estar implicada na infelicidade da espécie no seu processo em direção ao estado civil e na vida moral enquanto exercício das virtudes consagrado a “merecer o prêmio eterno que devem esperar”* (ROUSSEAU, 1999, p. 133).

Perfectibilidade e Homem Natural

Dá-se início à análise pela noção de perfectibilidade, a qual, como não é difícil de entender, remete à característica de algo como passível de aperfeiçoamento. Ainda na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau define este conceito buscando o que seria o traço distintivo indiscutível da natureza humana. Veja-se como o filósofo genebrino apresenta o que é a perfectibilidade:

(...) haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie como no indivíduo (...) (ROUSSEAU, 1999, p.64-5).

Com este trecho, pode-se depreender o que seja perfectibilidade no *Discurso sobre a desigualdade*: 1) a faculdade a partir da qual todas as outras faculdades humanas se desenvolvem; ou 2) a faculdade cuja atuação é auxiliada pelas circunstâncias. Chama atenção o caráter vazio do conceito de perfectibilidade, ou seja, esta não é mais que a faculdade de desenvolver faculdades com o auxílio de circunstâncias – uma espécie de meta-faculdade. O que tornaria os homens o que são, propriamente, seria uma disposição indeterminada de desenvolver faculdades que se concretiza de modo situado.

Estabelece-se, agora, uma ligação entre a perspectiva metafísica do homem, tal como apresentada acima, e a descrição física do homem em estado de natureza. É preciso ter em mente, do ponto de vista metodológico, que a descrição do homem no estado de natureza no *Discurso sobre a desigualdade* não se pretende factual, mas trata-se da consideração hipotética do que “se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo” (ROUSSEAU, 1999, p. 53). Com a descrição física do homem no estado de natureza, tem-se que, enquanto os animais teriam sua atividade vital determinada instintivamente – como a aranha ao fazer teias, ou a construção de ninhos pelos pássaros –, ocorre a ausência de instintos determinados no homem. De um modo mais sutil, a distinção, em uma consideração física, se dá pelo fato de o homem, ao contrário dos outros animais, não estar limitado a qualquer conjunto fixo de comportamentos. Desse modo, Rousseau (1999, p. 58) contrasta o homem em estado de natureza com os animais, por aquele não ter nenhum instinto que lhe seja próprio, apropriando-se de todos. Pode-se com isso conjecturar que se tivesse alguma vez existido os homens em estado de natureza, para Rousseau, estes estariam em vantagem ao poder se apropriar dos instintos dos animais por imitação. O fundamento de tal dinâmica física entende-se que seja a perfectibilidade, de modo que é ela que faz o homem natural está “organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais” (ROUSSEAU, 1999, p. 58), pois, graças à sua indeterminação, o homem pode satisfazer suas necessidades de modo plural e adaptativo, desde a própria construção de suas faculdades, moldando seu comportamento, de modo que a natureza lhe seja mais facilmente oportuna.

Felicidade e infelicidade entre o Homem Natural e o Homem Civilizado

Como se viu há pouco, as faculdades humanas se desenvolvem de modo a propiciar

a satisfação das necessidades do homem natural de modo adaptativo e circunstancial. Além disso, para o filósofo genebrino (1999, p. 75), as faculdades só se desenvolveriam nas ocasiões de se exercerem, não sendo nem supérfluas nem tardias. Em outras palavras vale, quanto a isso, a imagem da natureza como a tudo produzindo corretamente, dando, pelo exercício, ao homem natural – e também ao selvagem – um corpo forte, ágil e saudável, e proporcionando ao homem civil o intelecto de que necessita para as complexidades da vida em sociedade. Rousseau considera, então, o homem natural apto a satisfazer suas necessidades e, desse modo, tem de necessariamente negar a ideia de que o homem no estado de natureza seria miserável. Contrastando fortemente com Hobbes, Rousseau (1999, p.74) descreve o estado de natureza como o de um humano livre, em paz e com saúde. O estado de natureza é uma condição feliz para o indivíduo humano. Esta felicidade pareceria, em termos próximos ao *connatus* de Espinosa, a uma *bondade natural*, entendida como constituição favorável à própria conservação (ROUSSEAU, 1999, p. 75). Rousseau concebe, no entanto, virtude e vício – e com estes a noção de bondade – como categorias sociais, e uma vez que no estado de natureza não há relações contínuas e impositivas entre os humanos, estes não seriam, estritamente, nem bons nem maus, moralmente.

Rousseau traça o caminho entre o homem natural e o civil como um processo lento e repleto de contingências, no qual a perfectibilidade vai se moldando ao longo do tempo, com o auxílio das circunstâncias, das faculdades que se somam, mudando o aspecto do humano. Passa-se do homem natural a um estágio de *sociedade nascente*, num percurso que parte do homem em estado de natureza, como um indivíduo que percorre as florestas, passando pela formação dos primeiros núcleos familiares, pelo nascimento de línguas rudimentares, chegando à criação de vínculos mais duradouros entre os homens, com o estabelecimento de relações entre famílias e com as primeiras formas de julgamento e valoração. Chega-se, então, ao estágio em que estaria a maior parte dos povos ditos *selvagens*, que os europeus encontraram na América e em África. Rousseau (1999, p. 93) considerou que este teria sido o mais feliz e duradouro período da história natural da espécie humana, do qual o homem saiu “por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido” (ROUSSEAU, 1999, p.93). A *sociedade nascente* é o ponto em que a perfectibilidade leva o homem ao mais longe, antes de deturpar seu sentido em decadência da espécie, consistindo no meio do caminho entre o homem natural e o homem civil. O homem selvagem não é mais solitário e o sentimento de piedade já sofreu alguma alteração, sendo ele vinculado aos seus semelhantes e exigente de consideração. Porém, na sociedade nascente, ainda não se aprofundaram dependências recíprocas e assimetrias sociais, e tampouco estas assimetrias foram pactuadas legitimamente por obra dos privilegiados, como o serão na sociedade civil.

A ruptura com a felicidade natural do homem se dá na passagem entre a sociedade nascente e a sociedade civil, cujo momento culminante é a criação da propriedade privada. Os progressos do homem depois do estado selvagem foram, para Rousseau (1999, p. 93), aparentemente, passos de aperfeiçoamento do indivíduo e, efetivamente, passos de decadência da espécie. Dessa passagem, encontramos a seguinte síntese no segundo discurso:

Enquanto os homens (...) só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por natureza (...); mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de um outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas (ROUSSEAU, 1999, p. 94).

A infelicidade que se abate sobre o homem civil assemelha-se à própria expulsão de Adão do paraíso, impondo ao homem *comer o pão com o suor do próprio rosto*. Essa revolução na história natural do homem tem como primeiro impulso a constituição da dependência recíproca entre os homens, figurada na constituição das atividades interdependentes da agricultura e da metalurgia. É com a especialização das atividades que ocorre a perda da autarquia do indivíduo, de modo que o homem deixa de estar em si mesmo e passa a viver fora de si (ROUSSEAU, 1999, p. 115). Inicia-se um circuito de carência e manipulação, desigualdade, divisão da riqueza, utilização instrumental dos outros homens e conflito. A vida do homem civil seria, segundo Rousseau (1999, p. 53), pior que na sua história pregressa, e disso teria-se a evidência íntima da nostalgia que orienta o juízo que se faz sobre o tempo, e a evidência do fato de continuamente ser visto na civilização os homens a lamentar-se de suas vidas – chegando a livrar-se delas – enquanto não se teria notícia disso entre os selvagens em liberdade (ROUSSEAU, 1999, p.74). A vida do homem civil tem, globalmente, mais males do que bens, sendo seu gozo um péssimo presente (ROUSSEAU, 1999, p. 126).

Inocência natural e moralidade civil

A felicidade do homem natural contrasta com a infelicidade da vida do homem civil corrompido pela sociedade. Rousseau constrói um quadro de inocência do homem natural, valendo-se de suas especulações com relação à natureza humana e utilizando-se dos relatos de viagens que retratavam os povos *primitivos*. Contudo, prefere-se, aqui, distinguir a bondade natural do homem de um conceito estritamente moral de bondade, adotando-se, então, a expressão ‘inocência natural’ para se referir à disposição pacífica e satisfeita do homem em

estado de natureza.

Criticando Hobbes, agora se voltando efetivamente ao que se denominou de condição inocente do homem natural, afirma Rousseau:

Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão (...) os impede também de abusar de suas faculdades (...) de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bom, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal (...) (ROUSSEAU, 1999, p. 76).

A inocência natural do homem assume, na citação acima, contornos próximos de uma bondade moral, posto que o homem natural é pensado distanciado do vício e do proceder mal. Por outro lado, um elemento fundamental que distancia a inocência do homem natural de uma bondade plenamente moral é o fato de que esse homem deixa de fazer o mal somente pela sua condição natural não o dispor para tal, e não em vista de algum valor, obrigação ou no esforço a dar algum tipo de qualidade às suas ações. A questão moral, diria-se, não compõe genuinamente a motivação de suas ações. No entanto, com a tese de que a piedade é um sentimento natural que modera o amor-de-si e propicia melhores condições para a conservação da espécie, se intensifica uma disposição positiva natural para a sua moralidade. Esse momento culminante do otimismo antropológico de Rousseau com relação ao homem natural contrasta fortemente com o retrato que o filósofo apresenta do homem civil, no qual a piedade é calada pelo raciocínio e pelo amor-próprio.

O “mal-estar na civilização” em Rousseau liga-se a uma aspiração de retorno ao passado, uma aspiração à felicidade anterior à civilização. No frontispício da edição de 1755 do *Discurso sobre a desigualdade*, vê-se uma imagem que ilustra essa ideia, representando um caso citado na nota p (ROUSSEAU, 1999, p. 147). No relato citado por Rousseau e ilustrado no mencionado frontispício da primeira edição do *Discurso*, um homem hotentote educado por holandeses se desfaz de suas roupas, religião aprendida e de seu vínculo com eles para voltar a viver como seus antepassados, entre seus iguais. Esse caso reforça a ideia de Rousseau de que o estado selvagem seria mais propício à felicidade que o civil, visto que o selvagem que teve oportunidade de conhecer ambos optou pelo primeiro.

A possibilidade de o progresso humano levar a um estado de decadência, porém, já estava anunciada na concepção mesma de perfectibilidade de Rousseau (1999, p. 65), pois se ela leva a uma posição de vantagem do homem frente aos animais, também acontece que a perfectibilidade o transforma no único animal sujeito a tornar-se imbecil pela perda das faculdades que adquiriu. O envelhecimento da sociedade fará o homem interdependente, de modo que o benefício próprio

se torna algo que se obtém com o dano dos outros. Rousseau busca ultrapassar as “frívolas demonstrações de benevolência” (1999, p. 128) e, atacando uma noção de justiça vinculada ao livre mercado, revela a relação entre benefício e dano na sociedade civil:

Caso me respondam que a sociedade é constituída de tal modo que cada homem lucra auxiliando os outros, replicarei que isso seria muito bom se ele não lucrasse mais ainda prejudicando-os. Não há, absolutamente, um lucro legítimo que não possa ser ultrapassado por aquele que se pode fazer ilegítimamente e o dano que se faz ao próximo é sempre mais lucrativo do que os serviços (ROUSSEAU, 1999, p. 128).

Voltaire, em carta de 30 de agosto de 1755 a Rousseau, diz, a respeito do *Discurso sobre a desigualdade*, que “jamais se empregou tanto espírito em querer nos tornar bestas; dá vontade de andar sobre quatro patas quando se lê vossa obra” (VOLTAIRE *apud* ROUSSEAU, 1992, p. 259)². Rousseau (1992, p. 262-5) responde, alguns dias depois, a Voltaire, negando querer restabelecer os homens na condição de bestas, salientando que tal retorno era impossível para homens esclarecidos. Por que Rousseau, apesar da corrupção do homem civil e da felicidade do passado natural, não quer um retorno ao viver nas florestas? No final de uma longa nota que se refere ao parágrafo no qual o filósofo define a perfectibilidade (ROUSSEAU, 1999, 126-133), temos o delineamento de duas alternativas excludentes: 1) *voltar à natureza*, aos que assim podem fazer e não ouviram a voz celeste nem reconhecem para o homem “outro destino senão o de terminar em paz esta curta vida” (ROUSSEAU, 1999, p. 132-3); ou 2) *Respeitar os sagrados laços da sociedade de que são membros*, aos que não são capazes de deixar a vida civil e “estão convencidos de ter a voz divina chamado todo o gênero humano às luzes e à felicidade das inteligências celestes” (ROUSSEAU, 1999, p. 133). Aqueles que, como o autor do *Discurso*, caem na segunda alternativa, isto é, aquela de *respeitar os sagrados laços da sociedade de que são membros*, “todos esses, pelo exercício das virtudes que se obrigam a praticar ao aprender a conhecê-las, esforçar-se-ão por merecer o prêmio eterno que devem esperar” (ROUSSEAU, 1999, p. 133).

A vida moral, como propósito distinto de terminar em paz a vida, e que se volta ao merecimento de algo mais que essa existência finita (algo que para o filósofo deve ser esperado), é o valor que justifica suportar os males da civilização engendrados pela perfectibilidade em meio a uma série de acasos. Entende-se que Rousseau vê o aperfeiçoamento humano justificado – e indiretamente a própria faculdade da perfectibilidade – em última instância, pela imagem de uma excelência moral vinculada à fé, que seria uma dignidade que ultrapassa desproporcionalmente o bem estar físico, ou mesmo, a paz de espírito. Apesar dos males em que o homem se vê

² Tradução minha de “On n’a jamais employé tant d’esprit à vouloir nos rendre bêtes; il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage” (VOLTAIRE *apud* ROUSSEAU, 1992, p. 259).

implicado, Rousseau crê ser de um chamado sobrenatural a possibilidade de instaurar “uma moralidade que [as ações humanas] não adquiriram ao fim de muito tempo” (ROUSSEAU, 1999, p. 133), e uma vida como a do homem em estado de natureza ou de sociedade nascente está aquém da plena condição do aperfeiçoamento moral do homem. Com a análise da história natural do homem, fazendo a crítica do tempo atual, Rousseau busca os primeiros elementos para a conversão do homem social pervertido em algo melhor. Politicamente esse projeto se articula como um *novo* contrato social. A perfectibilidade acaba por ser – em momentos distintos – o que leva à perversão e o que pode fazer o homem dela sair.

Referências

BENJAMIN, W. *Teoria do conhecimento, teoria do progresso*. In: _____. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. p. 499-530.

_____. *Sobre o conceito de história*. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas I. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

DUSSEL, E. 1492 *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Editores, 1994.

ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion, 1992.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. In: _____. *Rousseau*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Volume 2, p. 179-214.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: _____. *Rousseau*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Volume 2, p. 31-150.



A EDUCAÇÃO E A FILOSOFIA COMO ARTIFÍCIOS DO HOMEM NATURAL

Homero Santos Souza Filho¹

RESUMO

Será no *Emílio* que Rousseau apresentará as causas da desnaturação em toda a vida humana. Nascido sem suas faculdades plenamente desenvolvidas, o homem adquire, desde cedo, na relação com seus semelhantes, todas as paixões e os vícios da vida em sociedade. Como evitar essa degeneração do homem e formar, então, o homem da natureza, “envolvido no turbilhão social”? Eis o desafio a que se impõe Rousseau no seu tratado. “Existem tantas contradições entre os direitos da natureza e as nossas leis sociais que, para conciliá-los, é preciso deformar e tergiversar sem cessar, é preciso usar de muita arte para impedir o homem social de ser totalmente artificial”. Assim, educação e filosofia revelam-se como decisivas para a formação do Emílio. Pois, é preciso que ele “pense como filósofo”, o que significa ter seu juízo bem constituído, necessário para a vida social, para não se conduzir pelas opiniões e para “silenciar” suas próprias paixões. Somente assim, no atual estado de coisas, que o Emílio se realizará como homem natural, guiando-se pelo seu próprio juízo na observância dos erros dos homens. Pois, “o mesmo homem que deve permanecer estúpido nas florestas deve tornar-se razoável e sensato nas cidades se permanecer como mero espectador”.

Palavras-chave: Educação; Natureza; Filosofia; Homem

RÉSUMÉ

C'est dans *Émile* que Rousseau nous présente les causes de la dénaturation de toute vie humaine. Né dépourvu de ses facultés pleinement développées, l'homme acquiert depuis le début de sa vie en relation avec ses semblables, toutes les passions et les vices de la vie en société. Comment éviter cette dégradation de l'homme et former donc l'homme de la nature, « enfermé dans le tourbillon social » ? Voici le défi auquel Rousseau se met dans son traité. « Il y a tant de contradictions entre les droits de la nature et nos lois sociales, que pour les concilier il faut gauchir et tergiverser sans cesse : il faut employer beaucoup d'art pour empêcher l'homme social d'être tout à fait artificiel. » Ainsi, la Philosophie et l'éducation apparaissent comme décisives pour la formation d'Émile. Car il faut qu'il « pense comme un philosophe », c'est-à-dire, qu'il ait son jugement bien développé, nécessaire pour la vie sociale, pour ne pas se faire conduire par les opinions et pour « silencer » ses propres passions. C'est seulement de cette façon, dans l'actuel état des choses, qu'Émile s'accomplira comme un homme naturel. Car « Le même homme qui doit rester stupide dans les forêts doit devenir raisonnable et sensé dans les villes, quand il y sera simple spectateur. »

Mots-clés: Éducation; Nature; Philosophie; Homme

¹ Bacharelado e licenciatura em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestrando do Departamento de Filosofia da USP.

Pode ser encontrado no tratado *Emílio ou Da Educação*, de Jean-Jacques Rousseau, uma espécie peculiar de, por assim dizer, “formação filosófica”, a qual, por sua vez, faz-se necessária ao homem natural destinado a viver em sociedade, no caso, o personagem Emílio. É notório, ainda, que essa formação filosófica do Emílio se realiza sob uma veemente crítica aos filósofos, e, conseqüentemente, ao papel que a filosofia cumpre no século XVIII. Desde o *Primeiro Discurso*, Rousseau concebe a filosofia como um dos meios pelos quais o homem se corrompe, e os filósofos, homens demasiadamente vaidosos, frequentemente mais preocupados em enganar o povo e a defender suas doutrinas, a comprometer-se com a verdade. Rousseau se perguntava:

Que é a filosofia? Qual o conteúdo das obras dos filósofos mais conhecidos? Quais as lições desses amigos da sabedoria? Ouvindo-os, não os tomaríamos por uma turba de charlatães gritando, cada um para o seu lado, numa praça pública: Vinde a mim, só eu não engano! (ROUSSEAU, 1978a, p. 349).

Já numa nota da *Profissão de fé do Vigário Saboiano*, Rousseau argumenta que o espírito filosófico não é menos funesto que o fanatismo, pois, diferentemente deste: “(...) a irreligião, e em geral o espírito raciocinador e filosófico, prende à vida, efemina, avilta as almas, concentra todas as paixões na baixeza do interesse particular, na abjeção do *eu* humano, e assim sabota secretamente os verdadeiros fundamentos da sociedade” (ROUSSEAU, 2004, p. 447).

Portanto, será outro espírito filosófico que o Emílio deverá apreender, sem a vaidade dos filósofos e comprometido, agora, com a verdade, com a humanidade e com a virtude. Ele será, assim, outro homem, diferente daquele dos dias atuais, que, tal como Rousseau o traça no *Segundo Discurso*, contém a alma corrompida, na qual “não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante” (ROUSSEAU, 1978b, p. 227). Por sua vez, Emílio raciocinará com sua razão bem cultivada e o entendimento bem constituído. Ele aprenderá a “ciência sublime da virtude”, a “voltar-se sobre si mesmo e a ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões”. Esta seria a verdadeira filosofia, no entendimento de Rousseau.

Mas, como alçar até às noções abstratas da filosofia, e às ideias puramente intelectuais, dada a limitação das faculdades humanas às coisas sensíveis? Será por um graduado e prolongado desenvolvimento, partindo do objeto apreendido pela sensibilidade, que se alcançará tais noções. Pois, segundo Rousseau:

Para alcançá-las é preciso ou nos separarmos do corpo a que estamos tão fortemente ligados, ou fazer de objeto em objeto um progresso gradual e lento, ou enfim transpor rapidamente e como que de um salto o intervalo, com um passo de gigante de que a infância não é capaz e

para o qual mesmo para os homens são precisos muitos degraus feitos especialmente para eles (ROUSSEAU, 2004, p. 356).

É por aquele “progresso gradual e lento” que se desenvolve a educação do Emílio, seguindo assim a “marcha da natureza”. Sua “formação filosófica” se inicia então sem nenhuma noção abstrata ou ideia intelectual, nem mesmo será pelo cultivo da razão, visto que esta consiste numa faculdade da qual a criança é desprovida, pois ela vem por aquisição e apenas tardiamente.

Mas será pelos sentidos que começará tal formação. Eles são a primeira forma de interação e de apreensão do mundo. Dessa maneira, os primeiros aprendizados filosóficos do Emílio provêm, por assim dizer, dos órgãos do seu corpo que, desenvolvendo os seus sentidos, promovem, assim, uma primeira razão do homem, esta que Rousseau denominou de “razão sensitiva”:

Como tudo o que entra no entendimento humano vem pelos sentidos, argumenta o autor, a primeira razão do homem é uma razão sensitiva; é ela que serve de base para a razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos (ROUSSEAU, 2004, p. 148).

Neste caso, a primeira educação do Emílio, a “educação negativa”, cumpre uma dupla função e de suma importância para a formação intelectual deste personagem. Ela tem, ao mesmo tempo, o papel de “proteger o coração contra o vício e o espírito contra o erro”, constituindo-se, assim, numa barreira contra os preconceitos e os hábitos provenientes das relações com os homens, mas também, permitindo o desenvolvimento são e robusto do Emílio, ela o prepara para adquirir a razão. Como define Rousseau na sua *Carta a Christophe Beaumont*: “Chamo educação negativa aquela que procura aperfeiçoar os órgãos, instrumentos de nosso conhecimento, antes de nos dar esses próprios conhecimentos e nos prepara para a razão pelo exercício dos sentidos” (ROUSSEAU, 2005, p. 57).

Esta primeira educação, portanto, é condição primeira para a ascensão à sabedoria, pois retém a criança no campo das sensações, enquanto que seus órgãos se desenvolvem. Proporciona assim os meios necessários para o advento da razão, para que esta estabeleça relações verídicas entre as sensações, e, entre estas e as ideias que forem surgindo no espírito. Para conduzir uma criança à sabedoria, deve-se começar por esta educação negativa. Pois, assim, o aluno “logo se tornaria em vossas mãos o mais sábio dos homens e, começando por nada fazer, teríeis feito um prodígio de educação” (ROUSSEAU, 2004, p. 97).

Após sua primeira infância, Emílio alcança uma fase curta e crítica da vida (a pré-

adolescência), quando o progresso de suas forças ultrapassam os de suas necessidades (não só as forças físicas, mas sobretudo a força e a capacidade do espírito que completam ou dirigem aquelas). Nesta fase, o Emílio deverá se fiar pela “utilidade”, o que lhe exigirá o aprendizado de uma profissão, de instruções e de estudos. Agora, os progressos intelectuais do Emílio se encontram bem avançados, porém ainda muito limitados, de modo que não lhe será conveniente os “conhecimentos puramente especulativos”, nem o conhecimento avançado dos homens, ou seja, da ordem moral. Mas sim, convém fazer “com que todas as suas experiências unam-se uma à outra por algum tipo de dedução, para que com o auxílio dessa cadeia” ele possa “colocá-las em ordem em seu espírito” (ROUSSEAU, 2004, p. 231).

Sua formação filosófica se encaminhará, então, pelo ensino das ciências naturais, não em seus princípios, mas pela experiência, pela “física experimental” e pelas invenções de máquinas. Demandará assim o trabalho, o de marceneiro, ou de artesão por ser o mais próximo do estado de natureza. Portanto, seu excesso de forças será empregado com os aprendizados e as ocupações que lhe serão úteis, principalmente para a fase adulta, que está por vir, assim como sua curiosidade nascente será direcionada sobre os objetos que possam lhe proporcionar alguma utilidade.

Emílio está agora na “idade da inteligência”, momento de se empregar pesquisas “lentas e laboriosas” sobre as ciências, para torná-lo engenhoso, “descobrimos relações, unindo ideias, inventando instrumentos”, para que, assim, seu espírito não “se apague na indolência”. Avante de tais pesquisas, segundo Rousseau, “é manter o corpo em atividade em meio aos estudos especulativos (mas não “puramente especulativos”)”; ele será educado assim “para o trabalho e para os usos úteis ao homem” (ROUSSEAU, 2004, p. 230), e toda sagacidade e engenhosidade daí suscitadas tornarão Emílio filósofo e homem. Como escreve Rousseau:

Se, em vez de colar uma criança aos livros, eu a ocupar numa oficina, suas mãos trabalharão em prol de seu espírito; tornar-se-á filósofo acreditando ser apenas uma operária (...) e veremos como dos jogos de filosofia podemos elevar-nos às verdadeiras funções do homem (ROUSSEAU, 2004, p. 231).

Observa-se que Emílio vai se tornar filósofo pelo estudo das ciências, passando de uma “física experimental” até a algum avanço numa “física sistemática”. Tal concepção de filosofia, que pouco a diferencia das ciências, era bem cara ao século XVIII². Por exemplo, o *Dicionário*

² No quadro dos conhecimentos humanos que D’Alembert apresenta no *Discurso Preliminar da Enciclopédia*, por exemplo, pensar sobre a física deve ser uma das preocupações do filósofo. Para não se incorrer nos equívocos que os geômetras ou os médicos algebristas cometem, pela falta de experiências, estabelecendo hipóteses incompatíveis com a natureza, os sábios e os filósofos devem certificar-se de que a única verdadeira maneira de

da *Academia Francesa*,³ de 1762, definia o filósofo como aquele que se aplica no estudo das ciências e que busca conhecer os efeitos pelas suas causas e pelos seus princípios. Assim, tal como cabe a um verdadeiro filósofo, o Emílio será conduzido nesta fase de sua educação aos estudos das ciências naturais, e também se ocupará com o aprendizado de um ofício. Contudo, diferentemente do “filósofo de gabinete”, seu corpo estará sempre em constante atividade; pelos seus olhos passarão todos os objetos naturais que lhe interessam nesta idade. É por esse percurso, ou método, que Rousseau, exercitando o corpo do seu aluno, pretende fazer com que ele exercite também seu espírito e desenvolva seu juízo, tornando-se, então, um ser reflexivo:

Se até aqui me fiz entender, deve-se compreender como, com o hábito do exercício do corpo e do trabalho manual, dou imperceptivelmente ao meu aluno o gosto pela reflexão e pela meditação, para contrabalançar a preguiça que resultaria de sua indiferença pelos juízos dos homens e da calma de suas paixões (ROUSSEAU, 2004, pp. 273-274).

Eis como Emílio deve representar uma espécie de filósofo, pois, como afirma Rousseau em seguida, “(...) é preciso que ele trabalhe como um camponês e pense como filósofo, para não ser tão vagabundo como um selvagem. O grande segredo da educação é fazer com que os exercícios do corpo e os do espírito sirvam sempre de descanso uns para os outros” (ROUSSEAU, 2004, p.274).

É por essa “educação filosófica”, por assim dizer, que Rousseau propõe alcançar, aqui, seu objetivo maior nesta fase da vida do seu aluno: fazê-lo adquirir o juízo. Mas, não tal como os doutos, cuja “vaidade de julgar fazendo ainda mais progressos do que as luzes, cada verdade que eles aprendem é acompanhada de cem juízos falsos” (ROUSSEAU, 2004, p. 277); nem com a curiosidade e a dependência enormes do filósofo, este vaidoso, que depende de todo mundo, sobretudo de admiradores.

Emílio deve tornar-se homem judicioso, “filosofando” de maneira a produzir juízos verdadeiros, porque na ordem social não se pode mais escapar da dependência de tudo. Portanto, a ignorância e a indiferença em relação às coisas e aos homens não lhe são mais convenientes. Devido às condições sociais presentes, o Emílio é educado para ser “um selvagem para morar nas cidades”. Neste caso, aquelas inclinações do selvagem, propriamente dito, devem ser superadas. Devendo tornar-se homem social, ele precisa, então, tomar partido dos homens e viver, “(...) senão como eles, pelo menos com eles” (ROUSSEAU, 2004, p. 278). Será preciso

filosofar, em Física, consiste, ou na aplicação da análise matemática às experiências, ou na simples observação, esclarecida pelo espírito de método, ajudada algumas vezes por conjecturas, quando podem fornecer ideias, mas severamente liberta de qualquer hipótese arbitrária.

³ *Dictionnaire de l'Académie Française*, 4^e édit., 1762.

que Emílio, com o surgimento das novas relações impostas pela sociedade, aprenda então a “bem julgar”.

Eis aí o objetivo desta educação, conveniente nesta fase da vida do Emílio, a qual pretende fazer dele um filósofo, no sentido daquele que conhece as leis da natureza, mas, sobretudo, no sentido de estar dotado, pela educação, do juízo são, capaz de fazer bons juízos, ou seja, de discernir as reais relações que se encontra no mundo. Para que se ensine a julgar corretamente, é preciso simplificar as experiências até que se possa dispensar delas, sem incorrer em erro. Segue-se, então, que, como sintetiza Rousseau todo esse aprendizado:

(...) depois de ter verificado por muito tempo as relações dos sentidos um pelo outro, é preciso ainda aprender a verificar as relações de cada sentido por si mesmo, sem necessidade de recorrer a outro sentido; então, cada sensação tornar-se-á para nós uma ideia, e essa ideia sempre será conforme a verdade. Este é o tipo de aquisição com que procurei preencher esta terceira idade da vida humana (ROUSSEAU, 2004, p. 278).

Se nesta terceira idade da vida humana⁴ Emílio desenvolveu bem o julgamento, produzindo ideias conforme a verdade, para que ele se torne também homem social, será preciso, ainda, que o objeto de suas reflexões seja outro na nova etapa da sua educação. Nesta próxima idade da vida humana, a qual se pode nomear de “idade da razão e das paixões”, o Emílio será conduzido ao estudo do homem. Será este, agora, o objeto do seu “filosofar”, pois é o “último estudo que cabe a um sábio”.

Está-se, agora, na juventude do Emílio, fase da vida humana quando surgem as paixões provenientes das relações com os homens, o que o levará a comparar-se com os seus semelhantes e a desejar ser o mais estimado dos homens. Diz Rousseau: “Eis o ponto em que o amor de si transforma-se em amor-próprio e onde começam a nascer todas as paixões que dele dependem” (ROUSSEAU, 2004, p. 324). Assim, para que no seu amor-próprio nascente prevaleçam as paixões humanas, como a benevolência, é preciso saber qual o lugar que o Emílio sentirá ser o seu entre os homens, e quais os obstáculos que ele acreditará ter de vencer para alcançar este lugar. Como afirma Rousseau: “Para guiá-lo nessa busca, depois de lhe ter mostrado os homens pelos acidentes comuns à espécie, é preciso agora mostrar-lhes por suas diferenças. Aqui se dá a medida da desigualdade natural e civil, assim como o quadro de toda ordem social” (ROUSSEAU, 2004, p. 325).

Emílio deverá agora estudar os homens pela sociedade, e esta pelos homens, a fim de

⁴ Segundo Rousseau, essa terceira idade da vida humana é a que antecede a adolescência. Portanto, seria o que se pode chamar de pré-adolescência.

ver “como a sociedade deprava e perverte os homens”. Ele precisará conhecer, assim, o coração humano, vendo-o sob as máscaras pelas quais os homens se representam, e compreender como que, por causas externas, as inclinações naturais se transformam em vícios. Para tanto, é preciso mudar de método e “instruir o jovem mais pela experiência dos outros do que pela sua própria”, ou seja, ele deve observar os homens em suas ações. Mas, para que as observações do Emílio não o tornem indiferente, ou que ele se habitue aos vícios humanos, será necessário que ele as faça afastado do espetáculo do mundo. E o recurso para as suas observações não será, entretanto, a Filosofia, mas sim a História, como afirma Rousseau: “Este é o momento da história; é por ela que ele lerá nos corações sem as lições da filosofia; é por ela que os verá, simples espectador, sem interesse e sem paixão, como juiz, não como cúmplice nem como acusador” (ROUSSEAU, 2004, p. 328).

Será pela leitura dos livros de história, bem selecionados, que o Emílio adquirirá uma “filosofia prática”, mais conveniente que as especulações filosóficas. São leituras que revelam as verdadeiras motivações dos fatos históricos e o indigno espetáculo do gênero humano, mas também é com a leitura das vidas de homens dignos, como as que Plutarco escreveu, que o Emílio, com o seu “juízo íntegro e coração sadio”, extrairá uma verdadeira filosofia pelas lições da história.

Certamente, com as disposições naturais do aluno, por pouco que o professor traga de prudência e de escolha em suas leituras, por pouco que o coloque no caminho das reflexões que delas deve extrair, esse exercício será para ele um curso de filosofia prática, sem dúvida melhor e mais bem compreendido do que todas as vãs especulações com que se confunde a mente dos jovens nas escolas (ROUSSEAU, 2004, p. 335).

Se Rousseau deseja fazer do Emílio um filósofo, o texto da *Profissão de fé*, ao se desenvolver em constante crítica aos filósofos, cumprirá um papel importante para esta formação. Seu intuito é servir de exemplo “da maneira como podemos raciocinar com nosso aluno”, e que a religião natural é o ponto onde se pode chegar, quando se raciocina somente com as luzes. Como explica Rousseau, “enquanto nada concedemos à autoridade dos homens nem aos preconceitos do país onde nascemos, as luzes da razão sozinhas não podem, na escola da natureza, levar-nos mais longe do que à religião natural, e é a isto que me limito com meu Emílio” (ROUSSEAU, 2004, p. 450).

Mas é para a formação moral do Emílio, sobretudo, que o texto da *Profissão de fé* exerceu sua função pedagógica. Pois, as reflexões do Vigário servirão para fazer com que se desperte no Emílio a consciência moral, fazendo-o, assim, homem virtuoso, que ama ao bem e a Deus.

A consciência, este princípio inato de justiça e virtude, nasce nas relações sociais, nessa “dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes”, e, quando auxiliada pela razão, faz amar o bem, pois, afirma o Vigário: “(...) conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem nenhum conhecimento inato do bem; mas, assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato” (ROUSSEAU, 2004, p. 411).

É a consciência, portanto, o verdadeiro guia do homem na vida em sociedade, ou seja, na ordem moral, e encontra-se aquela no fundo do coração, desobrigando-se da necessidade das “sutilezas do raciocínio” dos doutos e dos filósofos, ou de se guiar pelas opiniões. Assim brada o Vigário: “Graças ao céu, eis-nos libertados de todo esse apavorante aparato da filosofia; podemos ser homens sem ser doutos; (...) dispomos (...) de um guia mais seguro neste labirinto imenso das opiniões humanas” (ROUSSEAU, 2004, p. 412).

Com a consciência despertada, este “instinto divino”, e a razão cultivada pela educação, que o despistou de sua sensibilidade nascente, e o desviou do mal, o Emílio passa por uma iniciação religiosa que o conduz à busca do bem, ou melhor, de sua fonte que é Deus. Afirma Rousseau: “Remontando ao princípio das coisas, subtraímo-lo ao império dos sentidos; era simples elevar-se do estudo da natureza à busca de seu autor (ROUSSEAU, 2004, p. 450)”. Emílio se torna, então, homem moral, pois, segundo Rousseau:

(...) só então ele encontra um real interesse em ser bom, em fazer o bem longe dos olhares dos homens e sem ser forçado pelas leis, em ser justo sozinho perante Deus, em cumprir seu dever, mesmo à custa de sua vida, e em carregar no coração a virtude, não apenas por amor à ordem, (...) mas por amor ao autor do seu ser. (ROUSSEAU, 2004, p. 450).

O jovem Emílio se realiza, enfim, como filósofo, bem distinto, no entanto, dessa “turba de filósofos” incrédulos, com a consciência inibida, mobilizados pelos interesses próprios e por uma razão corrompida. Ele será diferente também dos jovens da sociedade, que são levianos, despreocupados, “errando de diversão em diversão, sem nunca poder fixar-se em nada”. Emílio traz consigo uma “Filosofia do coração”, definida por Vargas (1995) como aquela “(...) fundada pela natureza e pela razão direcionada para *o que me importa*, e recusa os ‘sistemas’ e a ‘alta filosofia’, inútil e abstrata (1995, p. 320)”.

Pode-se dizer, ainda, que o Emílio cultiva uma “Filosofia do selvagem”, ou seja, de um homem “natural” que sabe julgar sadiamente os seus semelhantes, ao contrário dos filósofos corrompidos pela vaidade. Pois, trata-se de um selvagem: “(...) com a diferença que Emílio, tendo refletido mais, tendo comparado mais ideias e visto nossos erros mais de perto, mantém-

se mais em guarda contra si mesmo e só julga o que conhece” (ROUSSEAU, 2004, p. 338).

Outra diferença é que, buscando o princípio das coisas e o autor da natureza, Emílio torna-se também uma espécie de teólogo. Ao leitor desconfiado e incapaz de conceber um jovem como Emílio, Rousseau retruca: “Rireis de me ver fazer um contemplativo, um filósofo, um verdadeiro teólogo de um jovem ardente, vivo, fogoso, na idade mais fervente da vida” (ROUSSEAU, 2004, p. 451).

Eis então como que educação e filosofia consistem nos “artifícios”, por assim dizer, necessários ao homem natural, destinado a viver em sociedade, pois, como dizia Rousseau, “(...) é preciso usar de muita arte para impedir o homem social de ser totalmente artificial” (ROUSSEAU, 2004, p. 454). E assim, o Emílio é tanto filósofo, um homem da cultura, quanto um homem segundo a natureza.

Referências

ALEMBERT, J. R. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. 2^e édition. Paris: Édition Louis Ducros, 1930.

BRUNET, B. *Dictionnaire de l'Académie Française* [<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k504034.r=.langPT>]. 1762. Disponibilidade: <http://gallica.bnf.fr>. [31/05/2014].

ROUSSEAU, J-J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 2^a edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973a (Os Pensadores).

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 2^a edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973b (Os Pensadores).

_____. *Emílio ou Da Educação*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 3^a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VARGAS, Y. *Introduction à l'Emile de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995.



A QUESTÃO DA MEMÓRIA E DA RECONSTITUIÇÃO DAS LEMBRANÇAS EM *LES RÊVERIES DU PROMENEUR SOLITAIRE*, DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Natália Pedroni Carminatti¹

RESUMO

W

A finalidade primeira do presente artigo é estudar o tema da memória em *Les rêveries du promeneur solitaire*, última obra que compõe a trilogia autobiográfica do filósofo de Genebra, Jean-Jacques Rousseau. O trabalho metafórico da memória permeia essa obra inaugural do pré-romantismo francês, revelando a importância do inconsciente para o entendimento do próprio ser. Com base nos estudos psicanalíticos promovidos por Sigmund Freud (1856-1939), intenta-se desvelar certas lembranças esquecidas, ou melhor, mascaradas pelas repressões sociais, reconstruindo, dessa forma, a existência de Rousseau.

Palavras-Chave: Século XVIII; Jean-Jacques Rousseau; Memória.

RÉSUMÉ

L'objectif premier de cet article est d'étudier le thème de la mémoire dans *Les rêveries du promeneur solitaire*, la dernière oeuvre qui compose la trilogie autobiographique du philosophe de Genève, Jean-Jacques Rousseau. Le travail métaphorique de la mémoire traverse cette oeuvre inaugurale du Pré-Romantisme français, révélant l'importance de l'inconscient dans la compréhension de l'être. Fondée sur les études psychanalytiques promues par Sigmund Freud (1856-1939), on essaie de dévoiler quelques souvenirs oubliés, ou plutôt masqués par des répressions sociales pour reconstituer, ainsi, la fin de l'existence de Jean-Jacques.

Mots-clés: XVIII^e siècle; Jean-Jacques Rousseau; Mémoire.

¹ Doutoranda em Estudos Literários. UNESP – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras – Pós-graduação em Estudos Literários. Araraquara- SP – Brasil. 14.800-901- napedroni@hotmail.com.

* As passagens originais de *Les rêveries du promeneur solitaire* encontram-se em nota de rodapé.

“Eu não escrevo meus devaneios senão para mim” (ROUSSEAU, 1986, p. 27).² Adentra-se, aqui, nos devaneios do caminhante solitário. O filósofo iluminista, Jean-Jacques Rousseau (1772-1778), em sua empresa de escrever para si, compõe sua terceira produção autobiográfica, *Les rêveries du promeneur solitaire*, após a escritura de dois trabalhos de mesmo caráter: *Les Confessions* e *Les dialogues, ou Rousseau juge de Jean-Jacques*. A obra publicada postumamente, em 1782, cede ao desejo rousseauiano de conhecer a si próprio e de desfrutar do sentimento da própria existência. Ao destinar seus últimos dias ao exame de si, procurou encontrar a melhor maneira de comunicar os momentos em que as lembranças do passado lhe vinham à mente. No decorrer de seus devaneios, o genebrino sensibiliza-se de alegria, desvairando o êxtase de sua existência, acreditando ser um homem completo e pleno de felicidade. Com isso, convida a participar desses encontros consigo mesmo, porém confessa a impossibilidade de relembrar as passagens na íntegra, gerando, dessa forma, desconfiança em seu leitor, dado que não se sabe se a obra relata passagens verdadeiras ou se são ficcionalizações da vida do filósofo.

Historicamente, o processo de constituição da memória era delimitado pela intensa necessidade de gravar. Para Platão, a metáfora do bloco de cera, antepassado distante do bloco mágico desenvolvido por Freud, era essencial para imprimir aquilo que se desejava recordar. Entretanto, para Aristóteles, a memória é o tempo passado trazido ao tempo presente sob as sensações e os pensamentos. Observa-se, dessa forma, a função primordial da memória: a temporização. A volta ao passado é, de acordo com Ricoeur (1913), uma caçada. Trabalha-se os neurônios para voltar aos momentos mais pertinentes da existência, ou aos momentos que suscitaram alguma sensação, quer seja de felicidade, quer seja de dor. Desse modo, é preciso conhecer o tempo, pois a demarcação da unidade temporal é intrínseca à essência da memória.

Santo Agostinho, em *Confissões X*, retrata o caminho da busca do conhecimento de si como pressuposto para atingir as verdades sólidas e perenes. Ao considerar a memória como o ventre da alma, revela o poder desta na construção da identidade do ser. Assim, a verdade é encontrada no ser humano por meio da interioridade, isto é, por meio do conhecimento. Com sabedoria, é possível apreender as verdades consideradas universais:

Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie. Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objetos que os sentidos atingiram. Enfim, jaz aí tudo o que se lhes entregou e depôs, se é que o esquecimento ainda não o absorveu e sepultou (AGOSTINHO, 1973, p.200).

No decurso da leitura de seus devaneios, Rousseau dá a conhecer as falhas de sua

² “*Je n’écris mes rêveries que pour moi*” (ROUSSEAU, 1972, p. 42).

memória que, em diversos momentos, prejudicavam a relembração dos acontecimentos na íntegra. O não lembrar era preenchido por situações possíveis ou por situações imaginárias? A presença da sociedade do século XVIII ajudaria a compreender se o que conta o filósofo em sua obra é verdade, ou se é produto do seu universo criativo. Como não se conhecem as vias de acesso a esta sociedade, pois, hoje, este grupo encontra-se sepultado, apoia-se, aqui, nas teorias freudianas para responder às interrogações que se levou a estudar a obra rousseauniana, sobretudo, a que inaugura o pré-romantismo francês.

Ao se optar pelo estudo do grande filósofo do século XVIII a partir do viés psicanalítico, explora-se as teorias da psicanálise que revolucionaram a era do XIX, a partir dos estudos promovidos por Freud. Nora (1993), em *Entre memória e história: A problemática dos lugares*, abre os caminhos no que tange as transições enfrentadas pelos estudos da memória:

É no fim do século passado, quando se sentem os abalos decisivos dos equilíbrios tradicionais, particularmente o desabamento do mundo rural, que a memória faz sua aparição no centro da reflexão filosófica, com Bergson, no centro da personalidade psíquica, com Freud, no centro da literatura autobiográfica, com Proust? A violação do que foi, para nós, a própria imagem da memória encarnada e a brusca emergência da memória no coração das identidades individuais, é como duas faces da mesma cisão, o começo do processo que explode hoje. Não devemos efetivamente a Freud e a Proust os dois lugares da memória íntimos e ao mesmo tempo universais que são a cena primitiva e a célebre pequena madalena? **Deslocamento decisivo que se transfere da memória: do histórico ao psicológico, do social ao individual, do transitivo ao subjetivo, da repetição à rememoração. Inaugura-se um novo regime de memória, questão daqui por diante privada.** A psicologização integral da memória contemporânea levou a uma economia singularmente nova da identidade do eu, dos mecanismos da memória e da relação com o passado. (NORA, 1981, p. 17-18, grifo nosso).

Em meio às diversas crises que intentavam dessacralizar os cânones impostos pela tradição, a memória perde a função de “arte da memória”, isto é, deixa de ser instrumento de emissão verbal da cultura, e passa a ser observada como processo indispensável na construção da identidade do sujeito. No Iluminismo (1680-1780) e na fase Romântica (1800-1840) é que se desenvolvem os primeiros estudos relacionados à memória, com ênfase na arquitetura do ser. Ademais, a reminiscência passa a ser via de ingresso ao tempo passado. É uma circunspeção sobre as vicissitudes subjetivas dessa prática, cessando de ser ato consciente de rememoração. Na literatura, esta propensão está registrada nos produções de Jean-Jacques Rousseau. A memória é, portanto, um processo particular e diz respeito à vida interior.

Elencando Literatura e Psicanálise sugere-se a análise subjetiva do texto rousseauniano, levantando a influência da literatura, especialmente da poesia, já que ela trata da própria condição humana, na formação pessoal do filósofo. O estudo subjetivo implica o grau de consciência do eu e a percepção deste eu diante das acepções do Outro (vozes sociais que delimitam as convenções impostas aos homens). À guisa de Freud, a identidade é instável e inacabada, construindo-se

no decorrer da vida, por meio de processos inconscientes. De maneira semelhante concretiza-se o funcionamento da memória. Opondo-se à linearidade, o trabalho realizado pela memória é também fruto de um processo fragmentário, que possibilita o acréscimo de novas interpretações, às elaborações já concluídas. A confluência entre Literatura e Psicanálise propicia uma leitura singular das *Rêveries*.

Desde o século XVIII o homem deparou-se com as intercepções do inconsciente. Em *Les rêveries du promeneur solitaire*, a escrita não é mais produto do trabalho consciente, em outras palavras, do trabalho estilístico, ornamentado, mas sim de supostas intromissões inconscientes que, para o filósofo de Genebra, eram provenientes das constantes mudanças pelas quais sua alma enfrentava. As agitações de sua *psique* eram, segundo Rousseau, resultantes de sua situação atual: exilado da sociedade, o que lhe restava era ofertar seus dias finais à procura do eu inconsciente. A poesia representava, exatamente, as transformações de sua personalidade. Na era dos XVIII, não só as crises sociais determinavam novas condutas de vida, era a própria personalidade humana que experimentava mudanças.

Freud, teorizando sobre as realizações do inconsciente, desenvolve a teoria de “que todo conhecimento humano é motivado pela fuga da dor e pela busca do prazer: trata-se de uma forma daquilo que em filosofia se chama hedonismo” (EAGLETON, 2006, p.287). A literatura permite ao homem mirar-se, reconhecer-se, e a psicanálise interessa-se pelo indivíduo, é o próprio tipo de conhecimento que diz respeito à condição humana. Refletindo sobre os diferentes significados conservados pela obra literária, e as variadas leituras que se faz do texto, associa-se a literatura à psicanálise no que tange à capacidade de cada indivíduo de produzir um significado diferente para uma mesma coisa. O silêncio presente nas obras literárias, ou subtextos, é visto como o “inconsciente” da própria obra. Nas palavras de Eagleton:

As intuições da obra, como ocorre com todos os escritos, estão profundamente relacionadas com a sua cegueira: aquilo que ela não diz, e *como* não o diz, pode ser tão importante quanto o que diz; e o que parece estar ausente, ser marginal ou ambivalente a respeito dela, pode construir uma chave mestra para as suas significações (EAGLETON, 2006, p. 268, grifo da autora).

Deve-se atentar às estratégias narrativas provocadas pelo escritor, pois através delas compreendem-se os silêncios, as supressões propositais, que de uma forma ou de outra garantem a plurissignificação da obra literária. A riqueza polissêmica do texto rousseauiano garante os dois possíveis níveis presentes na construção narrativa: o superficial e o simbólico. O superficial alude às significações presentes exteriormente, enquanto o simbólico refere-se às significações profundas do texto, ou seja, às contribuições interiores da narrativa em que a compreensão exige uma leitura mais aprofundada.

Neste íterim de mudanças, a arte que, anteriormente, não estabelecia pontos de intersecção com a psicanálise, sob o olhar freudiano consolida suas analogias, sobretudo com a literatura. O suporte teórico das disciplinas psicanalíticas baseia-se em conceitos como o Complexo de Édipo e a noção do inconsciente. Rousseau não conhecia a teoria peculiar ao inconsciente, no entanto, pressentia que suas agitações interiores não eram ditadas por ações conscientes. O anseio de voltar ao passado e estudar a si próprio, recuando à análise de sua própria alma, substitui a antiga maneira de compreender a condição a que fora subjugado e “o conhecer-te a ti mesmo do Templo de Delfos não era uma máxima tão fácil de seguir quanto o julgara nas minhas *Confissões*”³ (ROUSSEAU, 1986, p. 55).

De acordo com Freud, os lapsos de linguagem, o chiste e os sonhos simbolizam as manifestações das vontades inconscientes, ou melhor, por meio deles é que se tem acesso ao inconsciente, de forma que os pensamentos dos sonhos, para serem interpretados, passam por um trabalho, designado pelo psicanalista vienense, de elaboração secundária. Por não participar do trabalho dos sonhos, a elaboração secundária toma como produto não os pensamentos latentes, mas as elaborações já concluídas no decorrer do exercício do sonho. No entanto, Freud atribui à elaboração secundária uma função atuante na formação do sonho. Em congruência com a condensação e o deslocamento, ela participa das criações oníricas.

“A elaboração secundária, ou ainda ‘tomada em consideração da inteligibilidade’ (*Rücksicht auf Verständlichkeit*), consiste na modificação imposta ao sonho, pelo sonhador, a fim de que apareça sob a forma de uma história coerente e compreensível” (GARCIA-ROZA, 2004, p.105). Dessa forma, a elaboração secundária permite que os pensamentos latentes adotem uma lógica coerente, perdendo sua imagem de absurdo, em favor de uma leitura aceitável na linguagem verbal. A fantasia ou os sonhos diurnos (devaneios) estão ligados à elaboração secundária do sonho, haja vista as semelhanças ao sonho noturno. Freud reconhece que os devaneios, bem como os sonhos, também são realizações de desejos inconscientes e refletem impressões de vivências infantis, favorecendo-se da atenuação das instâncias censuradoras.

Atentando-se ao devaneio, em que o enredo é imaginado no estado de vigília, Rousseau, ao transcrevê-los à escrita, como ele mesmo certifica, não consegue lembrá-los na íntegra:

Escrevia minhas *Confissões* já velho e entediado com os vãos prazeres da vida que, mesmo superficialmente, conhecera todos e dos quais meu coração bem sentira o vazio. Escrevi-os de memória; essa memória me falhava muitas vezes ou somente me fornecia lembranças imperfeitas e eu preenchia suas lacunas com detalhes que imaginava, como complemento dessas lembranças, mas que nunca lhe eram contrárias. Gostava de me alongar sobre os momentos felizes da minha vida e os embelezava algumas vezes com os ornamentos que ternas nostalgias vinham me fornecer. Dizia coisas que esquecera, como me parecia que deviam ter sido, como talvez realmente tivessem sido, nunca o contrário do que lembrava

³ “*Je Connais-toi toi-même du temple de Delphes n’était pas une maxime si facile à suivre que je l’avais cru dans mes Confessions*” (ROUSSEAU, 1972, p. 73).

terem sido. Algumas vezes, conferia à verdade encantos estranhos, mas nunca a substituí pela mentira para paliar meus vícios ou para me atribuir virtudes⁴ (ROUSSEAU, 1986, p. 64).

As lembranças imperfeitas eram complementadas por detalhes que ele imaginava à maneira como poderiam ter sido. Em verdade, os fragmentos perdidos haviam sofrido o trabalho da elaboração secundária. O genebrino não os esqueceu, apenas os decifrou de modo a torná-los inteligíveis. A encenação imaginária vivida pelo devaneador, mesmo que se submetendo aos mecanismos defensivos, descreve a efetivação de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente. Trata-se de uma tradução inacabada, ou nas palavras de Rousseau, imperfeita. Um devaneio jamais será, inteiramente, interpretado. A interpretação precisa desfazer as ligações lógicas impostas pela elaboração secundária, desfazendo o texto, a fim de atingir este enunciado do desejo.

É importante lembrar que o trabalho do devaneio executa uma atividade transformadora, pois como se sabe, o conteúdo latente é sempre convertido. Para Freud, todo pensamento que surge no sonho, nesse caso, no devaneio, está repetindo um padrão pré-existente nos pensamentos dos sonhos. Nas *Rêveries*, Rousseau, após o acidente de *Ménilmontant*, instante de maior êxtase vivenciado pelo narrador, volta em si. No transcorrer do devaneio ele diz:

Anoitecia. Percebi o céu, algumas estrelas e um pouco de verdura. Esta primeira sensação foi um momento delicioso. Era somente através dela que começava a sentir minha existência. Nascia neste instante para a vida e parecia-me preencher, com minha leve existência, todos os objetos que percebia. Vivendo inteiramente o momento presente, de nada me lembrava; não tinha nenhuma noção distinta da minha própria pessoa, nem a menor ideia do que acabava de me acontecer; não sabia nem quem era nem onde estava; não sentia nem dor, nem medo, nem inquietude. Via correr meu sangue como teria visto correr um regato, sem mesmo pensar que esse sangue me pertencia de algum modo. Sentia, em todo o meu ser, uma calma maravilhosa à qual, cada vez que a relembro, nada encontro de comparável em toda a atividade dos prazeres conhecidos⁵ (ROUSSEAU, 1986, p. 34).

⁴ *J'écrivais mes Confessions déjà vieux, et dégoûté des vains plaisirs de la vie que j'avais tous effleurés et dont mon coeur avait bien senti le vide. Je les écrivais de mémoire; cette mémoire me manquait souvent ou ne me fournissait que des souvenirs imparfaits et j'en remplissais les lacunes par les détails que j'imaginai en supplément de ces souvenirs, mais qui ne leur étaient jamais contraires. J'aimais m'étendre sur les moments heureux de ma vie, et je les embellissais quelquefois des ornements que de tendres regrets venaient me fournir. Je disais les choses que j'avais oubliées comme il me semblait qu'elles avaient dû être, comme elles avaient été peut-être en effet, jamais au contraire de ce que je me rappelais qu'elles avaient été. Je prêtais quelquefois à la vérité des charmes étrangers, mais jamais je n'ai mis le mensonge à la place pour pallier mes vices ou pour m'arroger des vertus* (ROUSSEAU, 1972, p. 88, grifo nosso).

⁵ *La nuit s'avancait. J'aperçus le ciel, quelques étoiles, et un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. Je ne me sentais encore que par là. Je nassais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. Tout entier au moment présent je ne me souvenais de rien; je n'avais nulle notion distincte de mon individu, pas la moindre idée de ce qui venait de m'arriver; je ne savais ni qui j'étais ni où j'étais; je ne sentais ni mal, ni crainte, ni inquiétude. Je voyais couler mon sang comme j'aurais vu couler un ruisseau, sans songer seulement que ce sang m'appartint en aucune sorte. Je sentais dans tout mon être un calme ravissant auquel, chaque fois que je me le rappelle, je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus* (ROUSSEAU, 1972, p. 48-49).

No decurso do devaneio, o genebrino imagina outra sensação diferente daquela sentida anteriormente. Somente depois do acidente, ele acredita ter nascido. O ato de devaneiar sugere a transcendência. Seu estado de espírito não identifica a dimensão provocada pelo desastre. Fisicamente, Rousseau estava desfigurado. Porém, dentro si, o filósofo sentia, pela primeira vez, o prazer da existência. O devaneio o conduzia ao encontro de si. Mesmo machucado, Rousseau gozava da felicidade. Suas ambições eram satisfeitas através dos devaneios. Apesar de serem conhecidas pelo filósofo, tais ambições estavam, ainda, no pensamento. Mesmo que imaginadas, não haviam sido experimentadas sob o aspecto das alucinações.

Isso é sonhar? Duvidar-se-ia. O puro devaneio é interno e mudo, absorvido em uma satisfação fugidia. Exteriorizar-se, para a consciência sonhadora, é já sair do devaneio. O semi-arrependimento que mais de uma vez Rousseau manifesta por não haver adotado as ideias e as imagens surgidas ao longo do caminho prova precisamente que o devaneio era bastante absorvente para não deixar atrás dele nenhum rastro verbal. (Assim ocorre com os nossos sonhos, dos quais os mais maravilhosos são sempre perdidos pela linguagem: é preciso resignar-se a formar-lhes, ao despertar, um equivalente aproximativo)⁶ (STAROBINSKI, 2011, p. 478).

Os questionamentos induzidos por Starobinski (1971) levam a pensar a natureza da *Rêveries*. O desgosto de não ter registrado os devaneios é superado pelo uso da imaginação. Nos sonhos, assiduamente, transfere-se os significados das palavras, haja vista a combinação delas com outras, provocando uma mistura de significações. A palavra, que no estado de consciência é portadora de um significado, durante os pensamentos dos sonhos recebe nova conotação. Isto tudo graças à facilidade dos enunciados lembrados possuírem vários significados, ou sentidos distintos do original. Com isso, palavras destituídas de sentido podem, no sonho, acrescentar outras acepções. E, aquelas já dotadas de significação, algumas vezes, perdem seu sentido verdadeiro, por conta dos trabalhos praticados no tempo do sonho.

A linguagem inábil a transpor o conteúdo visual dos sonhos prejudica o processo de decifração de certos desejos. A passagem da linguagem visual à linguagem verbal deturpa viáveis interpretações. O código verbal, pobre em métodos representativos, leva o psicanalista a buscar alternativas tangentes no processo de tradução. Rousseau procede de maneira semelhante, dado que ele afirma preencher as lacunas de sua memória com imagens que poderiam ter ocorrido. Nessa direção, o sentido mais enigmático da memória diz respeito à sensação afetiva que essas imagens carregam. Os seres humanos necessitam da memória para reviver as sensações do

⁶ *Est-ce là rêver? On en douterai. La pure rêverie est interne et muette, absorbée dans une fascination fuyante. S'exterioriser, pour la conscience rêveuse, c'est déjà sortir de la rêverie. Le demi-regret qu'a plus d'une reprise Rousseau manifeste de n'avoir noté les idées et les images surgies le long du chemin, prouve précisément que la rêverie était assez absorbante pour ne laisser derrière elle aucun sillage verbal. (Ainsi en va-t-il de nos rêves, dont le plus merveilleux sont toujours perdu pour le langage: il faut se résigner à en façonner au réveil un équivalent approximatif.)* (STAROBINSKI, 2000, p.416).

passado. Não se imagina a sensação anteriormente vivenciada, mas se concede ao homem a oportunidade de fazê-la ressurgir. Ora, a memória representa o poder de uma vivência continuar produzindo efeitos.

REFERÊNCIAS

GARCIA-ROZA, L. A. *A memória*. In: _____. Introdução à metapsicologia freudiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

EAGLETON, T. A Psicanálise. In: _____. Teoria da literatura: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 227-291.

NORA, P. *Entre a memória e a história: a problemática dos lugares*. Tradução de Yara Aun Khoury. São Paulo: Projeto História, 1981. p. 7-28.

ROUSSEAU, J.J. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Gallimard, 1972 (Coll Folio Classique).

ROUSSEAU, J.J. *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.

SANTO AGOSTINHO. *As confissões*. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Rio de Janeiro: Ediouro, S/d. (Coleção Universidade de Bolso, v. 31993).

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1961.



NIETZSCHE, A CULTURA E A FORMAÇÃO DE SI: da arte do estilo à arte de tornar-se *quem se é*¹

*Carmelita Brito de Freitas Felício*²

Que os grandes momentos formem uma corrente, que conectem a humanidade através dos milênios, como cimos; que a grandeza de um tempo passado seja grande também para mim, e que a crença cheia de intuições realize a glória ambicionada, é este o pensamento fundamental da cultura.

Nietzsche³

RESUMO

O texto parte da hipótese segundo a qual os componentes do conceito de cultura em Nietzsche podem ser mobilizados para pensar a formação de si. Na primeira parte, desmembramos os componentes desse conceito e, a partir daí, propomos sua articulação com o problema da autoformação, tendo como mote uma fórmula cara a Nietzsche: “como alguém se torna o que é”.

Palavras-chave: cultura; formação de si; estilo; Nietzsche.

ABSTRACT

This text begin from the hypotesis wich the culture concept components by Nietzsche can be mobilized to think the formation itself. On first part, we have disband the components of this concept and, from that, we propose articulate it with the problem of self-formation, having as mote an expensive sentence to Nietzsche: “how does someone become what he is”.

Key-words: culture; formation itself; style; Nietzsche.

¹ Trabalho de conclusão da disciplina: “Elos e oposições entre cultura, política e formação em Nietzsche”, ministrada pela Prof^a. Dra. Adriana Delbó, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, no 2º semestre de 2013.

² Professora na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás.

³ *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* [1]- Sobre o *pathos* da verdade, p. 24.

O conceito de cultura: qual a sua proveniência?

De que lugar Nietzsche retira os componentes do conceito de cultura? O que decide a qualidade e a unidade de um estilo artístico? A partir de quais critérios podemos classificar um estilo? Como entender a arte do estilo, ou o sentido de todo estilo, a partir do critério da *unidade* se, a rigor, “bom estilo em si – pura estupidez, mero ‘idealismo’, algo assim como o ‘belo em si’, como o ‘bom em si’, como a ‘coisa em si’, como afirma Nietzsche em *Ecce homo*”? (4, p. 57).⁴ Não seria o apreço pela unidade de estilo artístico o que propriamente caracteriza a sua *démarche*? “Nietzsche [não] insiste desde muito cedo em conceber [...] sua obra e sua pessoa como uma artística *sujeição* do *mais* diverso sob uma unidade?” (Meléndez, 2001, p. 18-9; a interrogação é nossa). Não soa estranho, porém, para não dizer paradoxal, que essa operação seja feita por um filósofo autor de uma obra especialmente fragmentária e multiforme? Nossa estranheza não tende a aumentar “se for levado em conta a enorme quantidade de vezes em que Nietzsche referiu-se à unidade como uma ficção, um artifício lógico destinado a simplificar, acomodar e reduzir a multiplicidade fenomenal e a exuberante diversidade dos sentidos?” (Bieri, 2000, p. 123; a interrogação é nossa).

Na tentativa de buscar um esclarecimento para essas questões, aparentemente controvertidas, consideremos em primeiro lugar que o sentido de um conceito filosófico não pode vir senão da constituição de problemas e de uma necessidade autêntica.⁵ É preciso, então, buscar no próprio Nietzsche a situação problemática que o levou a eleger essa noção primeira - a de unidade - para definir a cultura, retirando-a, assim, dessa zona de ambiguidade. É o que procuraremos fazer agora, tendo como fio condutor os problemas que deram origem à elaboração do conceito de cultura nas duas primeiras *Extemporâneas*...⁶.

A cultura é a unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo. Saber muito e ter aprendido muito não são nem um meio necessário, nem um signo de cultura, mas combinam-se perfeitamente com o contrário da cultura, a barbárie, com a ausência de estilo ou com a mistura caótica de todos os estilos (CE I, § 1 (6)).

A cultura de um povo enquanto a antítese da barbárie [é] a unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo; esta designação não deve ser por isso mal compreendida, como se se tratasse da oposição entre barbárie e estilo *belo*; o povo ao qual se atribui uma cultura só deve ser em toda realidade uma única unidade vivente e não esfacelar-se tão miseravelmente em um interior e um exterior, em conteúdo e forma. (CE II, 4, p. 35-6; itálico do original).

⁴ Por que escrevo tão bons livros.

⁵ Essa ideia é amplamente desenvolvida por Deleuze e Guattari, no livro *O que é a filosofia?*. “[...] Na filosofia, não se cria conceitos, a não ser em função dos problemas que se consideram mal vistos ou mal colocados” (1992, p. 28).

⁶ *Primeira consideração intempestiva*: David Strauss, o devoto e o escritor (1873); *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida (1874), doravante CE.

Requisitar a unidade de estilo significa recusar, como se vê, aquilo que a cultura se tornou; em outras palavras, o que lhe falta. O conceito pode ser visto, então, como uma arma de combate à cultura moderna, às forças que operaram o conjunto das oposições que, por sua vez, provocaram a disjunção entre cultura e vida, separando interior e exterior; conteúdo e forma. Contrapondo-se à “mistura caótica de todos os estilos” que produz a barbárie, isto é, um modo de vida disperso, fragmentado, desarticulado, cindido, sem unidade, portanto, e, conseqüentemente, sem força, o que Nietzsche propõe é que uma cultura, para ser autêntica, não deve simplesmente ser vista como um conjunto de saberes - já que a época moderna a confundiu com a acumulação de saberes e com a erudição enciclopédica -, mas como força artística, plástica. É essa força e a plasticidade que produzem a unidade da vida de um povo. Uma unidade que o jovem Nietzsche busca a partir de seus estudos da cultura grega, como fica claro em uma passagem nas duas páginas finais da *Segunda consideração*...

Houve séculos em que os gregos se encontravam diante de perigo semelhante àquele no qual nos encontramos, a saber: o da inundação pelo estranho e pelo passado, de perecer junto à ‘história’ [...]. Entretanto, graças à sentença apolínea, a cultura helênica não se tornou nenhum agregado. Os gregos aprenderam paulatinamente a *organizar o caos*, conforme se voltam para si de acordo com a doutrina délfica⁷, ou seja, para suas necessidades autênticas [...]. Desta feita, eles se apossaram novamente de si mesmos [...]. Eles se tornaram eles mesmos, depois de um doloroso combate consigo e por meio da interpretação prática daquela sentença, os mais felizes enriquecedores e proliferadores do tesouro herdado e os primogênitos e modelos de todos os povos de cultura vindouros (CE II, 10, p. 98-9; *itálico do original*).

Esse fenômeno histórico ao qual Nietzsche se refere merece nossa atenção porque, a partir dele, se desvela o lugar da noção de unidade, requerida para o enfrentamento do caos. Trata-se de compreender porque a cultura helênica soube se proteger da “mistura caótica de todos os estilos”⁸. Nietzsche indica que, graças ao princípio ordenador apolíneo⁹ os gregos aprenderam a lidar com os perigos representados pelas influências vindas de culturas estrangeiras e com as

⁷ “E como chegamos a esta meta?, vós perguntareis. O deus délfico chama por vós, logo no começo de vossa jornada em direção à meta, mostrando sua sentença ‘conhece-te a ti mesmo’. É uma sentença difícil: pois aquele deus ‘não esconde, nem anuncia nada, mas apenas aponta’, como disse Heráclito [fragmento 93]. Para onde ele aponta?” (CE II, 10, p. 98).

⁸ Os gregos, afirma Nietzsche, “nunca viveram em uma orgulhosa inviolabilidade: por muito tempo, sua ‘cultura’ foi muito mais um caos de formas e conceitos estrangeiros, semitas, babilônicos, lídios, egípcios, e sua religião era uma verdadeira batalha entre os deuses de todo o Oriente” (CE II, 10, p. 98).

⁹ Lembremos que Nietzsche, em *O nascimento da tragédia* (1872), fixa seu olhar não somente nesta divindade grega, Apolo, mas também em outra que se lhe opõe: Dioniso. Os aspectos apolíneo e dionisíaco são considerados por Nietzsche em sua análise da tragédia grega, “impulsos artísticos da natureza”. Apolo “é o princípio da luz, que faz surgir o mundo a partir do caos originário; é o princípio ordenador que tendo domado as forças cegas da natureza, submete-as a uma regra. Símbolo de toda aparência, de toda energia plástica, que se expressa em formas individuais, Apolo é o magnífico quadro divino do princípio de individuação [...]. Dá forma às coisas, delimitando-as com contornos precisos, fixando seu caráter distintivo e determinando, no conjunto, sua função, seu sentido individual [...]. Ele impõe ao devir uma medida” (Dias, 2011, p. 86-7). Apolo é “o deus civilizador [...]”. O impulso ordenador apolíneo é indispensável para que a humanidade [...] se organize em sociedades e conceba propósitos mais elevados” (Delbó, 2006, p. 192; 194. 195).

ameaças advindas dos embates “entre os deuses de todo o Oriente”, o que colocava em risco a construção de uma identidade cultural própria. O que fizeram, então? Criaram, a partir de uma diversidade de influências, algo novo e original. Não só isso. É preciso considerar a existência de duas potências contrárias - apolíneo e dionisíaco¹⁰ - que instituem e fundam a contradição a partir da qual a história da cultura grega pode ser compreendida, isto é, como um processo contínuo de sucessivos engendramentos, cujo motor é constituído precisamente por essa contradição originária. À luz da leitura de Giacoia Jr. (1990, p. 27), em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche “mobiliza um esquema explicativo dos fenômenos históricos calcado numa concepção básica que os toma como resultado do desenvolvimento da ideia de princípios contrários aspirando à conciliação no interior de uma *unidade superior* que, mediatizando-os, suprime a contradição reinante entre eles” (o itálico é nosso).

Chegamos assim ao ponto que nos interessa mais de perto: mostrar a interpretação de Nietzsche do processo que se desdobra na história da cultura helênica, a partir desse movimento que produz a conciliação de princípios opostos numa *unidade superior* que redime um e outro. A tragédia seria a síntese dessas duas forças antitéticas, uma de caráter destrutivo ligada à inexorabilidade do destino; a outra, a força da resistência, representada pela figura do herói. Ter visto o apolíneo ao lado do dionisíaco na arte grega, como mostra Rosa Dias (2001, p. 88), possibilitou a Nietzsche “formular uma hipótese metafísica [metafísica de artista], isto é, não apenas pensar a arte como a atividade humana que se encarna em obras, mas apresentá-la como algo que se encontra na esfera da natureza”, sem a mediação do artista¹¹. No item 5 de *O nascimento da tragédia*, porém, a presença do artista humano é requisitada por Nietzsche, na formulação da hipótese segundo a qual “só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (p. 44; itálicos do original)¹². Essa hipótese não só acompanha as questões fundamentais do livro¹³, como também expressa o poder de um pensamento que não dissocia a arte da vida. Em duas passagens de *Ecce homo*¹⁴, essa concepção é reafirmada.

¹⁰ É o nome grego para o êxtase. Se no estado apolíneo o homem joga com a realidade, no estado dionisíaco, ou de embriaguez, o homem joga com a vontade ou com a própria natureza que nele se revela. “Dioniso é o deus do caos, da desmesura, da deformidade, da noite criadora do som, é o deus da música, mãe de todas as artes. Nascido da fome e da dor, perseguido e dilacerado pelos deuses hostis, Dioniso renasce a cada primavera e aí cria e espalha a alegria” (Dias, 2011, p. 87).

¹¹ Cf. *O nascimento da tragédia*, item 1, p. 24-29.

¹² Dez anos depois, Nietzsche reafirma n’*A gaia ciência*: “como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*” (107, p. 132; itálico do original).

¹³ Cf. Dias (2011, p. 85).

¹⁴ EH. *O nascimento da tragédia*.

Uma “ideia” – a oposição entre dionisíaco e apolíneo – transposta para o metafísico; a própria história como o desenvolvimento dessa “ideia”; na tragédia, a oposição elevada a uma unidade; dessa ótica, coisas que nunca se haviam vislumbrado, súbito colocadas frente a frente, iluminadas e *compreendidas* uma pela outra [...]. A “racionalidade” a todo preço como força perigosa, solapadora da vida! [...]. Os únicos valores que o *Nascimento da tragédia* reconhece: o cristianismo é niilista no mais profundo sentido, enquanto no símbolo dionisíaco é alcançado o limite último da *afirmação* (EH, 1, p. 62; itálicos do original).

“O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco [...]. A afirmação do fluir e do *destruir*, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” [...]. A ilimitada força de aprender, sem que com isso a vontade de ação seja sufocada (EH, 3, p. 63; 64; 65; itálicos do original).

Estamos agora em condições de esboçar algumas respostas às nossas inquietações. À pergunta sobre a proveniência do conceito de cultura, as forças originárias da Grécia pré-socrática são tomadas como modelos de criação de uma cultura autêntica. A cultura grega soube modelar o texto originário, a natureza, aperfeiçoando-o. O seu valor, a sua grandeza podem ser atribuídos à forma exemplar por meio da qual os gregos transfiguraram em beleza e grandeza o lado sombrio e os horrores que fazem parte da existência e à capacidade que tiveram de aprender a “organizar o caos”, numa clara demonstração de que, somente a cultura pode humanizar a *physis*, transfigurá-la em obra humana.

Isto é uma alegoria para cada indivíduo [...]. Cada um precisa organizar o caos em si, de tal modo que se concentre nas suas necessidades autênticas. Sua sinceridade, seu caráter vigoroso e verdadeiro precisa se opor algum dia ao que apenas sempre repete o já dito, o já aprendido, o já copiado. Assim, ele [o indivíduo] começará a compreender que a cultura também pode ser outra coisa do que decoração da vida [...]. Assim, se lhe desvelará o conceito grego de cultura [...] como uma *physis* nova e aprimorada, sem dentro e sem fora, sem dissimulação e convenção, como uma unanimidade entre vida, pensamento, aparência e querer (CE II, 10, p. 98-9).

O que decide a qualidade¹⁵ e a unidade do estilo no conceito de cultura proposto por Nietzsche não é algo que está dado, mas algo que se realiza, que se cria. Poder-se-ia dizer que a unidade é um processo que se realiza numa relação de forças¹⁶. Exige, portanto, uma luta para promover esta unidade superior. Daí as quatro *Extemporâneas* serem “integralmente guerreiras”¹⁷. Na *primeira*, Nietzsche ataca a cultura alemã com o argumento de que esta é “sem

¹⁵ “É importante frisar: Nietzsche está mais interessado em um ‘gosto’ próprio do que na qualidade desse gosto” (Dias, 2011, p. 113).

¹⁶ “Chamaria esta unidade de unidade dinâmica a fim de recordar o fato de que toda unidade representa sujeição de umas forças por outras” (Meléndez, 2001, p. 35).

¹⁷ “Pois sabemos o que é a cultura [...]. Ela quer que infatigavelmente lutemos contra tudo o que nos privou, a nós, da realização suprema da nossa existência” (CE III, 3, p. 182).

sentido, sem substância, sem meta: uma mera ‘opinião pública’” (EH, 1, p. 67)¹⁸. Na *segunda*, radicaliza sua crítica ao denunciar a redução da cultura à “cultura histórica” e traz à luz

o que há de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência: a vida enferma desse desumanizado engenho e maquinismo, da ‘impessoalidade’ do trabalhador, da falsa economia da ‘divisão do trabalho’. A *finalidade* se perde, a cultura – o meio, o moderno cultivo da ciência, *barbariza*... (EH, 1, p. 67; *itálico do original*).

Na *segunda Intempestiva*, a exigência que se coloca – como o próprio título indica – é a de determinar o valor da história para a vida. Se a história deve ter um compromisso com o destino da cultura é precisamente porque o seu valor deve responder às exigências de uma vida mais potente, isto é, maior abundância de formas. Por isso, “a pergunta ‘até que grau a vida necessita [...] do auxílio da história?’ é uma das perguntas e preocupações mais elevadas no que concerne à saúde de um homem, de um povo, de uma cultura” (CE II, 1, p. 17). Entretanto, Nietzsche observa que, na modernidade, a ligação entre a vida e a história foi rompida. O excesso de história e a ruminação do passado são forças que provocaram uma disjunção entre vida e cultura. A intromissão de “um astro luminoso e divino” trouxe a exigência de que “a história deve ser ciência [...] do vir a ser universal [...] com a audácia perigosa do lema: *fiat veritas pereat vita*”¹⁹ (CE II, 4, p. 32).

A era moderna, ao forjar uma oposição entre “interior” e “exterior”, despoja do saber seu caráter de “formação” (*Bildung*), corta os laços entre o *dentro* e o *fora*. O fio rompido entre o saber e a exterioridade passa, assim, a fazer parte exclusiva da interioridade do homem moderno e, com isso, ele perderá a capacidade de transformar o saber em ação, a serviço da expansão da vida. “O indivíduo retraiu-se na interioridade [...]. Todavia, a pura objetividade figura, bela diante do rosto. Quase parece que a sua tarefa fosse vigiar a história da qual nada surge a não ser histórias, mas nenhum acontecimento (CE II, 5, p. 43)²⁰. Desse modo, a cisão entre “interior” e “exterior”, a supervalorização da interioridade que acaba por encerrar o homem na imobilidade e na indiferença em relação ao “exterior”²¹, está em franca oposição com o conceito grego de

¹⁸ “David Strauss, o devoto e o escritor inaugura uma ampla reflexão acerca da identidade cultural da Alemanha pós-guerra, que é prolongada na *Segunda consideração* com ênfase na discussão sobre o papel da cultura histórica na formação de um indivíduo, de uma civilização, de um povo e de seu estilo. O que interessa a Nietzsche, ao escolher David Strauss para tema-título de um ensaio que trata das relações entre cultura e estilo não é da ordem da admiração [...]. Interessa-lhe menos expor suas objeções estético-formais ao estilo de Strauss do que dele servir-se como figura emblemática daquilo que é o verdadeiro alvo de seus pesados ataques: o filisteísmo cultural. Ainda que Nietzsche tenha dedicado várias páginas a comentários pontuais da obra do ‘devoto e escritor’, este é apenas uma máscara, um símbolo, um representante perfeito do mais disseminado dos males da cultura alemã. Esses males têm um sintoma facilmente perceptível: a falta de um estilo próprio ou a mistura caótica de estilo” (Bieri, 2000, p. 122).

¹⁹ “Que se faça a verdade e que pereça a vida!” (N.T. [12], p. 100).

²⁰ “O termo história (*Geschichte*) deriva originariamente do termo ‘acontecimento’ (*Geschehnis*). Uma história em que nada acontece estaria em franca contradição com o seu próprio sentido etimológico” (N.T. [17], p. 101).

²¹ “Na interioridade repousa [...] uma sensação similar à daquela serpente que engoliu coelhos inteiros e então se deita ao sol silenciosamente saciada, evitando qualquer movimento desnecessário. O processo interior é agora a

cultura, no qual não cabe a separação entre dentro e fora, vida e pensamento, aparência e querer, tal como Nietzsche descrevera na *segunda* Extemporânea²².

A *terceira* Extemporânea, como observa Giorgio Colli, em *Escritos sobre Nietzsche*, “não se dirige aos que pretendem relaxar, tampouco aos que leem para ampliar seu conhecimento. Está destinada aos que têm algo para decidir acerca de sua vida e de sua atitude diante da cultura” (*apud* Dias, 2011, p. 103). Com efeito, em *Ecce homo*, ao tecer seu comentário sobre a *terceira* e a *quarta* Extemporâneas, Nietzsche propõe duas imagens para restaurar e elevar o conceito de cultura: o “mais severo *amor* de si [e o] *cultivo* de si” (EH, 1, p. 67; itálicos do original).

A condição para que as oposições sintomáticas de uma época doente sejam apagadas é o voltar-se para as necessidades autênticas – como os gregos o fizeram -. Uma tarefa que supõe a submissão dos instintos a um querer único, ao “domínio dos diferentes instintos de tal modo que nenhum deles possa querer seu desenvolvimento ao infinito em detrimento dos outros” (Kofman, 1984, p. 92). Em uma palavra, a unidade artística do estilo, para ser viva, depende de um direcionamento da vontade, o que nos conduz de volta a uma questão com a qual vimos nos ocupando: trata-se de aprender a “organizar o caos”.

Quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar a promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação, atrevendo-se a refletir sobre o modo como a saúde de um povo, perturbada pela história, pode ser restabelecida, como ele poderia reencontrar seus instintos e, com isto, sua honestidade (CE II, 4, p. 36).

Se a grandeza de uma cultura é medida pela capacidade de um povo de “organizar o caos”, se Nietzsche reconheceu que nenhuma grandeza teria sido possível sem que se aprendesse a dobrar as forças que se agitam no interior da cultura de um povo e dentro do próprio homem, esse mesmo critério é requisitado para se medir a grandeza de um estilo. O que decide a sua qualidade é um trabalho de construção de si.

A grandeza de um artista não se mede segundo os “belos sentimentos” que ele desperta: apenas algumas mocinhas acreditam nisso. Mas segundo a intensidade que emprega para atingir o grande estilo [...]. *Tornar-se mestre do caos que há em si mesmo*; forçá-lo a tornar-se forma, [...] – eis a grande ambição (VP, 65, p. 185; o itálico é nosso)²³.

Essa passagem é especialmente esclarecedora por sintetizar os pontos discutidos até

coisa mesma, a própria ‘cultura’. Qualquer um que passa por perto só tem um desejo: que uma tal cultura não pereça de indigestão” (CE II, 4, p. 34).

²² “Nossa cultura moderna não é nada viva, porque não se deixa de modo algum conceber sem esta oposição; ou seja, não é nenhuma cultura efetiva, mas apenas uma espécie de saber em torno da cultura. Permanece-se nela junto ao pensamento da cultura, junto ao sentimento da cultura: não advém daí nenhuma decisão em nome da cultura” (CE II, 4, p. 33-4).

²³ *Vontade de potência*.

aqui. Ao mesmo tempo permite-nos tecer um comentário acerca do “grande estilo” do próprio Nietzsche. A combinação de estilos literários presentes em sua obra, aliada à diversidade de pontos de vista, por vezes, inconciliáveis, sobre um mesmo assunto, sugerindo várias possibilidades de interpretação, diante de proposições feitas - não raro, de forma equívoca -, exigirá do leitor sutileza de interpretação para decifrá-las²⁴. Um só exemplo. Em *Ecce homo*, Nietzsche diz: “uma coisa sou eu, outra são meus escritos”²⁵ (1, p. 52). No mesmo livro²⁶, porém, ele afirma: “Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, não quero negar que no fundo falam apenas de mim” (3, p. 70). Duas proposições aparentemente contraditórias, mas no interior dessa mesma obra (*Ecce homo*) encontramos uma chave explicativa por meio da qual arriscamos uma interpretação: seu estilo prima, antes, por resguardar sua individualidade e a originalidade de suas experiências com todas as coisas, até consigo mesmo. “Seja você como for, seja sua própria fonte de experiência!” (HH, 5, 292, p. 179)²⁷.

Comunicar um estado, uma tensão interna de pathos por meio de signos, incluído o tempo desses signos – eis o sentido de todo estilo [...]. Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos, nos gestos (EH, 4, p. 57)²⁸.

Aproximamo-nos, assim, de um “grande estilo” que se define pela singularidade estilística que rompe com o modo convencional de expor conceitos. Aqui os discursos filosófico e literário se dão as mãos. Será preciso, então, transfigurar a própria filosofia, subverter a linguagem. É isso que Nietzsche faz ao recorrer às metáforas, hipérboles, aforismos, poemas, ditirambos, ensaios e textos autobiográficos. No modo tradicional da escrita filosófica não cabe o próprio e o singular, o movimento e a multiplicidade. Trata-se de deixar falar, como sugere Azeredo (2012, p. 243), “o *pathos* afirmativo por excelência [...]. Em sua diversidade estilística, é a transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico que suporta a construção de uma rede que ate de modo indissolúvel pensamento e vida, forma e conteúdo, escrita e sangue”.

O estilo de Nietzsche, que prima pela força poética e pela *sujeição* artística do *mais* diverso sob uma *unidade*, como já assinalamos, caracteriza, assim, a mesma força plástica que forja a

²⁴ “O decifrar não implica o estabelecimento de elementos precisos, mas de elementos possíveis. Com isso, o decifrar fica, aqui, como um exercício de experimentação em que cada elemento encontrado abre novas possibilidades de combinação no sentido de interpretação e, portanto, experimentação com o próprio pensar. O seu discurso [de Nietzsche], a nosso ver, requer a cumplicidade do leitor, não no sentido de rastreamento do texto, mas de um andar com, de afinamento e, talvez, cumplicidade como condição de sua interpretação” (Azeredo, 2012, p. 243).

²⁵ Por que escrevo tão bons livros.

²⁶ As extemporâneas.

²⁷ *Humano, demasiado humano* - um livro para espíritos livres.

²⁸ Por que escrevo tão bons livros.

unidade de estilo artístico requerida para a cultura²⁹. A potência criadora de seu estilo se revela na sua particularidade; reconhecemo-la necessária e inevitável, quando sentimos e captamos em presença de sua originalidade estilística, uma referência imediata a um modo de sentir e pensar, que exigia esse modo de expressão e não outro, e, assim, somente assim, poderia toda uma forma de experiência ser-nos comunicada. Em relação ao estilo de Nietzsche, poder-se-ia dizer algo semelhante ao que dirá J. Middleton Murry (1968, p. 25-6), em uma de suas conferências sobre o problema do estilo: “é a maneira pessoal de o escritor pensar ou sentir. E no mesmo sentido Tchekov, o maior de todos os escritores de contos, dizia a Gorki: ‘Você é um artista... Você sente admiravelmente, você é plástico; isto é, quando descreve uma coisa, você sente e palpa com as mãos.’”

A formação de si ou a arte de tornar-se *quem se é*

Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe. Mas ele observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem.

Nietzsche³⁰

Partimos da hipótese segundo a qual os critérios para pensar a *formação de si* estão estreitamente articulados à concepção de cultura que dá sustentação aos escritos da primeira fase do trabalho de Nietzsche. Desse modo, o conceito de cultura como “unidade de estilo artístico”, como contraponto à “mistura caótica de todos os estilos”, típica da cultura moderna é, também, mobilizado por Nietzsche em sua crítica ao modelo de formação levado a cabo pelas instituições de ensino da sua época.

A terceira *Extemporânea*, como também as *Conferências*³¹ testemunha a preocupação

²⁹ Por que um estilo, quando promove uma variação da língua, está em relação direta com a necessidade de afirmar a vida? Encontramos em Deleuze (1992, p. 176) uma resposta a essa questão: “o estilo é uma variação da língua, uma modulação, e uma tensão de toda a linguagem em direção a um fora [...]. Escreve-se sempre para liberar a vida aí onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga”. Mais uma vez, reafirma-se a unidade entre um *dentro* e um *fora* que se realiza por meio de “uma tensão interna de *pathos* por meio de *signos*” (Nietzsche) e “uma tensão de toda a linguagem em direção a um fora” (Deleuze). Se um “bom estilo” é aquele que comunica uma “tensão interna por meio de *signos*”, há de se considerar que é a exterioridade dos *signos* que força a pensar ou a buscar o sentido, tal como aparece encoberto e implícito num signo exterior.

³⁰ *Humano...* - Capítulo nono – O andarilho [638], p. 271.

³¹ Trata-se de cinco conferências que compõem um escrito inacabado. Essas conferências foram proferidas por

do filósofo com o problema da educação, e é no bojo dessa reflexão que Nietzsche convoca cada um à tarefa de ‘chegar a si mesmo’, de ‘tornar-se...’; um processo que se desdobra sob condições individuais de vida, o que pressupõe que não sabemos de antemão ‘o *que*’ somos³². “Ninguém pode construir no teu lugar a ponte que te seria preciso tu mesmo transpor no fluxo da vida – ninguém, exceto tu [...]. Mas como nos encontrar a nós mesmos? Como o homem pode se conhecer?” (CE III, 1, p. 140-41).

Se há necessidade de uma tarefa educativa que faça o homem chegar até si mesmo é porque, para Nietzsche, “o homem é o animal ainda não determinado” (BM, 62, p. 60)³³. A educação cumpriria, então, a tarefa de “torná-lo tão firme e seguro que, como um todo, ele já não possa ser desviado de sua rota” (HH, 5, 224, p. 143). Qual a rota? ‘chegar a si mesmo’. Entretanto, em *Humano...*, Nietzsche insiste e reafirma o que já fora objeto de sua atenção na terceira *Extemporânea*, vale dizer, a dificuldade que os homens têm de revisar suas crenças e valores, dar-se um novo objetivo e esforçar-se para substituir os pressupostos de uma pedagogia estranhamente contraditória que deita suas raízes na Idade Média e busca no erudito medieval o modelo e o objetivo da educação perfeita, ao mesmo tempo em que desvia os talentos de sua rota pelas “vozes falaciosas da ‘cultura’ da moda” (CE III, 6, p. 198-99).

Assim, para se ‘chegar a si mesmo’, ‘tornar-se’ um ‘espírito livre’, exigir-se-á o abandono da crença em “curas milagrosas” e o desprendimento do peso da tradição. Cada um, como exemplar único e singular³⁴, terá de levar a cabo uma das tarefas do “espírito livre”³⁵. Pensar diferente do que se esperaria, não tomando como base as opiniões correntes em seu tempo. O

Nietzsche entre janeiro e março de 1872, no “Akademisches Kunstmuseum” da Basileia e reunidas no livro *Escritos sobre educação* (2003). Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. As considerações de Nietzsche em dois prefácios que abrem este livro aparecem em um dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (2000), tradução de Pedro Süsskind, sob o título “Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação”. Ressalte-se que as instituições de ensino, alvo desses escritos, referem-se ao ginásio alemão (*Gymnasium*). No Brasil, correspondem à educação básica (ensino fundamental e médio).

³² Sublinhamos que tal questão (e a nossa inquietação em relação a ela) surgiu no bojo de uma discussão, a mais profícua, na aula de 12 de novembro de 2013 no decurso da disciplina: “Elos e oposições entre cultura, política e formação em Nietzsche” (cf. nota 1).

³³ *Além do bem e do mal* (capítulo terceiro: A natureza religiosa). Na interpretação de Sarah Kofman (1984, p. 83), uma primeira leitura “inteiramente metafísica dos textos nietzschianos é possível. Nietzsche parece situar-se no mesmo terreno de toda uma tradição de filósofos e de moralistas. O tom é o mesmo de Sócrates ou de Pascal: ele convida os homens a se lembrarem de si mesmos, a encontrar sua verdadeira natureza, recoberta por uma cultura artificial”. No entanto, em nossa interpretação, Nietzsche está próximo é de Foucault, que declara abertamente sua afinidade com o filósofo, quando diz: “a partir da ideia de que o eu não nos é dado, creio que há apenas uma consequência prática: temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte” (1995, p. 262).

³⁴ “O homem é uma singularidade e, como todo caso único, não deve se repetir, ele deve ser encorajado a viver segundo sua própria lei e medida. Ele tem de mostrar por que nasceu em determinada época e não em outra, pois só desse modo fará justiça a seu próprio tempo” (Dias, 2009, p. 55).

³⁵ É importante sublinhar uma passagem do prólogo de *Humano...*, na qual Nietzsche mostra como nasceu o conceito de “espírito livre”: “[...] Há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os ‘espíritos livres’, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, demasiado humano*: não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males” (2, p. 8; *itálico do original*).

espírito livre “exige razões”³⁶; é aquele que se desprende do fardo de uma tradição amparada em uma ilusória ordenação moral do mundo e da vida. Mas, de que tradição se está falando aqui?

O homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição: em todos os estados originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’. Sempre conforme o padrão desses estados originais: se uma ação é realizada *não* porque a tradição ordenou, mas por outros motivos [...], mesmo por aqueles que então fundaram a tradição, ela é considerada imoral e assim tida mesmo por seu ator: pois não foi realizada em obediência à tradição. O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena* (A, 1, 17-8; *italicos do original*)³⁷.

O espírito livre é, pois, o oposto dos “espíritos atados”, “cativos”, aqueles que têm “força de caráter”, sim!, um caráter bom e forte, mas balizado por opiniões estreitas que acabam se transformando em um instinto, em decorrência da força do hábito. Esses espíritos acorrentados se contentam com poucos motivos para justificar suas ações “enérgicas”, tal como Nietzsche descreve em um dos aforismos de *Humano...* que apresentamos em meio a duas indagações: é possível esperar que o indivíduo pense de forma alargada, se os métodos educacionais³⁸ tendem “a tornar cada pessoa cativa, ao lhe pôr diante dos olhos um número mínimo de possibilidades [?]. O indivíduo [não] é tratado por seus educadores como sendo algo novo, mas que deve se tornar uma *repetição* [?]” (5, 228, p. 145; as interrogações são nossas).³⁹

Assim, a preocupação de Nietzsche, quando pensa a educação, é a de proteger os espíritos livres, para que sua singularidade seja preservada. O filósofo quer encorajar a vontade de pensar e agir contra o fardo opressor da tradição; quer facultar a eles, “ser simultaneamente a melodia e seu acompanhamento” (HH, 5, 242, p. 154), resguardando sua beleza, sua energia, sua força e sua perseverança na busca de “um conhecimento inteiramente individual do mundo”

³⁶ No aforismo 225, de *Humano...*, Nietzsche assim apresenta o conceito “relativo” de “espírito livre”: “é chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção [...]. Geralmente o testemunho da maior qualidade e agudeza intelectual do espírito livre está escrito em seu próprio rosto [...]. De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição [...]. Ele exige razões” (5, p. 144). Em *Aurora*, encontramos um fragmento que reafirma essa ideia: “a serpente que não pode mudar de pele perece. Assim também os espíritos aos quais se impede que mudem de opinião; eles deixam de ser espíritos” (573, p. 283).

³⁷ *Aurora*, Livro I.

³⁸ Na Segunda Conferência (p. 67), Nietzsche faz referência à “pobreza de espírito pedagógico da nossa época” para se referir à ausência da “mais delicada das técnicas que poderia existir numa arte, a técnica da formação cultural”.

³⁹ Não é por acaso que os estudiosos do pensamento de Nietzsche, que se (pre)ocupam com o problema da educação, fazem questão de lembrar esse fragmento póstumo de 1875: “educar os educadores! mas os primeiros devem começar por se educar a si próprios. E é para esses que eu escrevo” (*apud* Dias, 2003, p. 113. Ver, também, Melo Sobrinho, 2003, p. 7). Não é por acaso, também, que Hannah Arendt, em seu ensaio sobre “A crise na educação” (1988) ao afirmar que, “a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres *nascem* para o mundo” (p. 223; *italico do original*), convoca os educadores a não negligenciarem esse “fato”, porque “tudo destruímos se tentarmos controlar os novos de tal modo que nós, os velhos, possamos ditar sua aparência futura” (p. 243).

(HH, 5, 230, p. 147). Claramente, Nietzsche está aqui reconhecendo uma característica dos espíritos livres, *o seu impulso de conhecer*⁴⁰ e é nesse sentido que “devemos invocar o espírito da ciência” (HH, 5, 244, p. 155).⁴¹

É mesmo notável a utilização do critério científico em *Humano, demasiado humano, Aurora, A gaia ciência*, textos produzidos nesta fase que se convencionou chamar de “intermediária” pelos comentadores da obra de Nietzsche. Nesses textos, com efeito, há um distanciamento, uma mudança de foco. Não mais vemos Nietzsche operar com o conceito de cultura que mobilizou seu pensamento na primeira fase. Contudo, permanece a sua preocupação com a cultura, com a comparação de culturas, onde se sobressai o critério da seleção como condição de possibilidade de avaliar, “adaptar o indivíduo às exigências extremamente variadas da cultura” (HH, 242, p. 154) e fazer escolhas das formas culturais à luz de um senso estético mais apurado, como fica claro no primeiro capítulo de *Humano... – Das coisas primeiras e últimas*.

Uma era como a nossa adquire seu significado do fato de nela poderem ser comparadas e vivenciadas, uma ao lado da outra, as diversas concepções do mundo, os costumes, as culturas; algo que antes, com o domínio sempre localizado de cada cultura, não era possível, em conformidade com a ligação de todos os gêneros de estilo ao lugar e ao tempo. Agora uma intensificação do sentimento estético escolherá definitivamente entre as tantas formas que se oferecem à comparação; ela deixará perecer a maioria – ou seja, todas as que forem rejeitadas por esse sentimento. Hoje ocorre igualmente uma seleção nas formas e hábitos da moralidade superior, cujo objetivo não pode ser senão o ocaso das moralidades inferiores. É a era da comparação! (HH, 1, 23, p. 31-2).

Há, pois, uma mudança de plano e é um novo horizonte que se descortina nesse novo plano. O plano artístico, fio condutor dos escritos que permitiram a Nietzsche elaborar o conceito de cultura na primeira fase, cede lugar a outro plano. “A noção de espírito livre entra em cena como uma espécie de prolongamento do artista” (Viesenteiner, 2009, p. 34). Nietzsche teria reconhecido, à luz do comentário deste mesmo autor, que “ciência e arte são iguais e formam uma unidade” (2009, p. 27). A ciência, uma “ciência rigorosa”, Nietzsche dirá, no aforismo 256 de *Humano...* “exercita a capacidade, não o saber” (5, p. 161). O seu valor não pode ser mensurado pelos resultados que se alcança, já que há uma infinidade de “coisas dignas de saber”, mas seu valor pode ser avaliado pelo que se aprende com o exercício mesmo de praticá-la com rigor. O espírito livre aumenta sua energia, sua capacidade dedutiva, sua tenacidade, o que lhe permite

⁴⁰ Cf. *Humano...* (5, 254, p. 160). No aforismo 56 é dito: “o único objetivo que o domina por completo, o de sempre *conhecer* tanto quanto for possível” (2, p. 55; *italico do original*).

⁴¹ A propósito do lugar da ciência e dos próprios pensamentos de Nietzsche, neste período “intermediário” de sua obra, Jorge Luiz Viesenteiner traz um importante esclarecimento: “Nietzsche não é um cientista [...]. Ele se serve da ciência apenas como uma fonte ou como uma semiótica, a fim de comunicar seus próprios pensamentos [...], como um mapeamento estritamente genealógico [...]. Compreendida como ‘paixão do conhecimento’, a ciência se converte numa espécie de impulso com o qual o espírito livre toma posse novamente de si mesmo para iniciar um doloroso processo de desprendimento (*Loslösung*)” (2009, p. 26-7).”

ao mesmo tempo libertar-se da tradição para fazer o caminho de volta a si mesmo. Com “o conhecimento, o elemento do pesquisador e do filósofo [...], nos tornamos conscientes da nossa força” (HH, 5, p. 159).

N'A *gaia ciência*, um aforismo que é quase um poema ilustra e sintetiza a nossa discussão:

O suspiro do homem do conhecimento. – “Oh, minha avidez! Nesta alma não existe abnegação – mas sim um Eu que tudo ambiciona, que mediante muitos indivíduos gostaria de ver como com seus *próprios* olhos e agarrar como com suas *próprias* mãos – um Eu que também recupera todo o passado, que nada quer perder do que lhe poderia pertencer! Oh, essa chama da minha avidez! Oh, que eu ainda renascesse em milhares de seres!” - Quem não conhece por experiência este suspiro, também não conhece a paixão de quem quer conhecer (GC, III, 249, p. 181-82; itálicos do original).

E, assim, chegamos a outro elemento essencial à autoformação dos espíritos livres que, ao lado da ciência, se converte em importante instrumento crítico a fim de que nos tornemos “os poetas-autores de nossas vidas” (GC, IV, p. 202)⁴². Esse elemento é a história.⁴³ Em *Sinais de cultura superior e inferior* (capítulo quinto de *Humano...*) há uma preocupação - que percorre todo o texto - com as relações históricas entre a antiga e nova cultura⁴⁴. A história como uma exigência de esclarecimento na perspectiva de produzir instrumentos de análise para melhor esclarecer o presente. E aqui, uma vez mais, observamos um deslocamento em relação aos escritos de Nietzsche da primeira fase, especialmente a segunda *Extemporânea*.

Recordemos que, naquela *Consideração...*, um dos pontos da crítica recaía no “excesso de história”, na redução da cultura à “cultura histórica” e nos efeitos perversos de torná-la uma ciência, tal como praticada pelos historiadores modernos. Nietzsche considerava, então, que, “se por detrás do impulso histórico não age nenhum impulso construtivo, se nada é destruído e limpo para um futuro já vivo [...], então o instinto criador é enfraquecido e desencorajado” (CE II, 7, p. 58). Em suma, o sentido histórico, naquela *Consideração...*, é objeto de crítica, por ter deixado de se servir do passado como fonte de experiência e por ter se tornado um saber que enfraqueceu e se afastou da vida. Em *Humano...*, Nietzsche faz uma reconsideração⁴⁵ e realiza uma virada

⁴² A *gaia ciência*.

⁴³ Sem desconhecer que Nietzsche considera, também, a psicologia como instrumento crítico para elevar a educação do homem, aqui nossa abordagem se circunscreve à história.

⁴⁴ À luz da interpretação de Márcio Benchimol Barros (2006, p. 45), em *Humano...* “a filosofia histórica e o método histórico são apresentados como os instrumentos indispensáveis e essenciais à compreensão das coisas humanas. São indícios bastante claros, como aliás também o são as principais teses apresentadas na obra, de que na segunda fase de sua filosofia, Nietzsche opera decididamente com um conceito histórico de cultura”. Daí decorre, como dirá Giacoia Jr. (1990, p. 36), “uma das mais singulares características da *Aufklärung* de Nietzsche que [...] acompanhará a obra nietzschiana até suas últimas produções da maturidade”.

⁴⁵ “O que eu disse contra a ‘doença histórica’, eu o disse como alguém que aprendeu longamente, laboriosamente, a convalescer dela, e não tinha nenhuma vontade de, daí em diante, renunciar à ‘história’ porque uma vez sofreu disso” (HH II, Prefácio, I, p. 123).

conceitual, na qual o sentido histórico passa a ser essencial na busca de “um conhecimento das condições da cultura que até agora não foi atingido. Esta é a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século” (HH, 1, 25, p. 33). E neste ponto em particular, Nietzsche dirige sua crítica aos próprios filósofos: “falta de sentido histórico é o defeito hereditário” (HH, 2, 2, p. 16) de todos eles.

O conhecimento das condições da cultura, a partir de uma avaliação, de uma elaboração do passado, passa a ser, assim, o móbil que impulsiona os espíritos livres a *fazerem de si mesmos* “um edifício da cultura”. Recordemos que só se constrói a unidade superior de uma cultura quando princípios contrários são conciliados e contradições são resolvidas, em meio a um embate de forças. Uma cultura superior é aquela que não se deixou esfacelar em um interior e um exterior, em conteúdo e forma.

Nietzsche utiliza a metáfora da arquitetura para mostrar que “esse edifício da cultura num indivíduo terá enorme semelhança com a construção da cultura em épocas inteiras e, por analogia, instruirá continuamente a respeito dela” (HH, 5, 276, p. 173). Sem dúvida, é na arquitetura que reconhecemos um estilo artístico, vivo, um gosto nobre. “Ela mostra no exterior a potência ou a impotência da arquitetura interna da alma do construtor” (Kofman, 1984, p. 97). Mais que isso. A metáfora arquitetural faz-nos lembrar de que belas edificações (uma casa, uma cidade...) são construídas a partir de um plano único. Quando a obra está acabada, fica evidente que um só gosto prevaleceu e deu forma. Em *Aurora*, a metáfora da jardinagem aparece para lembrar aos espíritos livres que eles devem cultivar a si próprios, tal como o jardineiro cuida de suas plantas. “Ai do pensador que não é jardineiro, mas apenas o solo de suas plantas!” (Livro IV, 382, p. 210).

Note-se que essas metáforas estão ligadas à força e à intensidade com que os espíritos livres buscam estilizar sua existência, também como “uma experiência de quem busca conhecer” (GV, IV, 324, p. 215), o que exigirá coragem, energia, força, perseverança, tenacidade... Uma experiência que se realiza, portanto, não a partir da soberania de um sujeito que cria a si próprio no recuo da interioridade, mas de um trabalho que o indivíduo realiza sobre si mesmo precisamente para desprender-se de si, participar atentamente da vida, escutando com atenção as várias situações, “pois elas trazem consigo suas próprias maneiras de ver”. Com essa atitude, deixaríamos de considerar “a nós mesmos como um indivíduo fixo, constante, único” (HH, 618, p. 271). A isso, Nietzsche chama “ter espírito filosófico”, isto é, não encarar as coisas de uma maneira uniforme. O problema é: “em sua maioria, as pessoas não creem em si mesmas como em *fatos inteiramente consumados*?” (A, 560, p. 279; *itálicos do original*). Como se vê, Nietzsche não partilha da ideia de que o caráter de uma pessoa é imutável. Seria um contrassenso apostar na fatalidade do caráter, já que no “tornar-se quem se é” está contida a ideia de experimentação,

o que contraria radicalmente a noção de que existe um sujeito que se concebe como substância dada e acabada e não como forma a compor.

Voltemos às perguntas: “como nos encontrar a nós mesmos? Como o homem pode se conhecer?” (CE III, 1, p. 141). Existiria uma essência oculta a ser desvelada se cavássemos até o fundo de nós mesmos? Nada mais distante de Nietzsche e do modo como o filósofo localiza “a essência verdadeira” do *eu*. A rigor, o *eu* resulta de uma configuração de forças e efeitos que se relaciona com a potência dos acontecimentos de *uma vida*⁴⁶, o que nos remete à impossibilidade de distinguirmos o *eu* daquilo que lhe acontece, isolando-o de suas experiências e dos encontros com a alteridade.

[...] Se a lebre tem sete peles, o homem pode bem se despojar setenta vezes das sete peles, mas nem assim poderia dizer: Ah! Por fim, eis o que tu és verdadeiramente, não há mais o invólucro. É também uma empresa penosa e perigosa cavar assim em si mesmo e descer à força, pelo caminho mais curto, aos poços do próprio ser. Com que facilidade, então, ele se arrisca a se ferir, tão gravemente que nenhum médico poderia curá-lo. E, além disso, porque seria isto necessário, se tudo carrega consigo o testemunho daquilo que somos, as nossas amizades e os nossos ódios, o nosso olhar e o estreitar da nossa mão, a nossa memória e o nosso esquecimento, os nossos livros e os traços da nossa pena? ” (CE III, 1, p. 141).

É na abertura em direção ao exterior que alguém chega a ser o que é. Nietzsche dirá no belo aforismo *Para onde é preciso viajar* que

a observação imediata de si está longe de ser suficiente para aprender a se conhecer: precisamos da história, pois o passado continua a correr em nós em cem ondas; nós próprios nada somos senão aquilo que sentimos dessa correnteza a cada instante” (HH II, 223, p. 138).

O espírito livre precisa da história do mesmo modo que precisa aprender a se aventurar na arte de viajar. É certo que, viajar pode trazer vantagens e desvantagens para a vida, mas quem se aventura nessa arte “redescobrirá esse eu em vir a ser e transformado” (HH II, 223, p. 139). Essa redescoberta se dá no processo mesmo de atravessar o que nos atravessa pelo caminho, o que nos conduz ao sentido da palavra “experiência” (*Erfahrung*) que contém o *fahren* de viajar e traz em sua raiz o ex de exterior, de estrangeiro, de exílio, de estranho, de exótico e, também, o ex de existência. A experiência é “o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca” (Larrosa, 2002, p. 21); “é qualquer coisa de que se sai transformado”, para falar com Foucault; é, enfim, o que nos arrebatava.

E, assim, reencontramos um dos sentidos de uma palavra tão cara ao século de Nietzsche: *Bildung*. Um conceito que contém uma riqueza de significados (Suarez, 2006), hoje perdida, mas por isso mesmo, invocamo-lo para lembrar que *Bildung* como viagem (*Reise*) traduz a ideia de

⁴⁶ “A vida é o percurso no qual alguém se torna (vai se tornando, não cessa de se tornar) quem é [...]. Sendo rigorosamente singular, um tal processo ultrapassa a dimensão pedagógica e ganha uma dimensão ética ou existencial – ele é idêntico à tarefa de uma vida” (Rocha, 2006, p. 270; 273).

um movimento que lança o “mesmo” para se tornar “outro”⁴⁷ para, afinal, voltar a reencontrar a si mesmo e continuar o trabalho de construção de sua própria escultura. O fato é que, “tal como somos, não alcançaremos coisa mais alta que a indulgência!” (A, I, 51, p. 45). Nesse sentido, a tarefa de “tornar-se o que se é” requererá o distanciamento da massa gregária, pois “o homem que não quer pertencer à massa só precisa deixar de ser indulgente consigo mesmo; que ele siga a sua consciência que lhe grita: ‘Sê tu mesmo! Tu não és isto que agora fazes, pensas e desejas’”. (CE III, 1, p. 139). Isso significa que essa fórmula tão cara a Nietzsche, “como alguém se torna o que é”, supõe não um sujeito plenamente constituído, não remete à busca de uma identidade, mas a um exercício de estilo.

“Dar estilo” a seu caráter – uma arte grande e rara. É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão [...] Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha sido um só gosto! (GC, IV, 290, p. 195-196).

Referências

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. Vontade de potência. Tradução Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Coleção Textos Filosóficos).

_____. O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

_____. Terceira consideração intempestiva: Schopenhauer educador. In: Escritos sobre educação. Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho. 3ª ed. RJ: Editora PUC-Rio; SP: Loyola, 2007, p. 138-222.

_____. Humano, demasiado humano - um livro para espíritos livres. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

_____. Além do bem e do mal – prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução Paulo César de

⁴⁷ “Você é sempre outro, aliás” (GC, IV, 307, p. 208).

Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

_____. Aurora – reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003 (Conexões, 20).

_____. A gaia ciência. Tradução Paulo César de Souza. SP: Cia. das Letras, 2001.

_____. Cinco prefácios para cinco livros não escritos. Tradução Pedro Sússekind. 2ª ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

_____. Ecce homo – como alguém se torna o que é. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

_____. Obras incompletas. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

Sobre Nietzsche

AZEREDO, Vânia Dutra de. Entre o silêncio e a palavra: a questão da leitura de Nietzsche e do estilo em Nietzsche. In: Estudos Nietzsche. Curitiba, v. 3, n. 2, jul/dez, 2012, p. 227-245. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?dd1=466>>. Acesso em 17, agosto, 2013.

BARROS, Márcio Benchimol. Nietzsche e o problema da cultura. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. (Tese doutorado), 2006.

BIERI, Andrea. Os estilos em Nietzsche. In: O que nos faz pensar (Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio); n. 14, 2000, p. 121-144. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.com/web/index.php/numero/proxima/15>>. Acesso em 15, dezembro, 2013.

DELBÓ, Adriana. Nietzsche: Apolo e o Estado para promoção da cultura. In: Philótophos, 11 (2),

ago/dez.2006, p. 185-213.

DIAS, Rosa. Nietzsche, vida como obra de arte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. Nietzsche pensa a educação e a incultura modernas. In: Amizade estelar – Schopenhauer, Wagner e Nietzsche. Rio de Janeiro: Imago, 2009, p. 50-63.

GIACIOIA Jr., Oswaldo. Filosofia da cultura e escrita da história: notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche. In: O que nos faz pensar (Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio); n. 3, 1990, p. 24-50. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.com/web/index.php/numero/proxima/2>>. Acesso em 29, dezembro, 2013.

KOFMAN, Sarah. O/Os “conceitos” de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação. Tradução Milton Meira Nascimento. In: MARTON, Scarlett (org.). Nietzsche hoje?. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.77-109.

MELÉNDEZ, Germán. Homem e estilo em Nietzsche. In: Cadernos Nietzsche 11. São Paulo: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche, 2001, p. 13-39. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/item/68-homem-e-estilo-em-nietzsche>>. Acesso em 13, janeiro, 2014.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. Tornar-se quem se é: educação como formação, educação como transformação. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (orgs.). Nietzsche e os gregos – arte, memória e educação (V Simpósio Internacional de Filosofia Assim falou Nietzsche). Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 267-278.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Tese (doutorado), 2009.

Outras obras

ARENDT, Hannah. A crise na educação. In: Entre o passado e o futuro. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988, p. 221-247.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre o saber e o saber de experiência. Tradução João Wanderley Geraldi. In: Revista Brasileira de Educação, jan/fev/mar/abr 2002, n. 19, p. 20-28. Disponível em: <<http://educa.fcc.org.br/pdf/rbedu/n19/n19a03.pdf>>. Acesso em 12, abril, 2013.

DELEUZE, Gilles. Sobre a filosofia. In: Conversações (1972-1990). Tradução Peter Pál Perbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 169-202.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. . O que é a filosofia? Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FOUCAULT, Michel. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 253-278.

MURRY, J. Middleton. O problema do estilo. Tradução Aurélio Gomes de Oliveira. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1968.

SUAREZ, Rosana. Nota sobre o conceito de Bildung (formação cultural). In: Kriterion. Belo Horizonte, nº 112, dez/2005, p. 191-198. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v46n112/v46n112a05.pdf>>. Acesso em 12, agosto, 2013.



NIETZSCHE:

a crítica da metafísica e o corpo como ponto de partida^{1*}

Edson Lenine Gomes Prado²

*“Eu sou todo corpo e nada além disso; e a alma
é somente uma palavra para alguma coisa do corpo”
Nietzsche – Assim falou Zaratustra*

RESUMO:

A partir da crítica de Nietzsche ao pensamento dualista da metafísica clássica - seja na sua versão platônica, seja na sua versão cartesiana -, o objetivo neste artigo é apresentar alguns dos elementos mais importantes da compreensão nietzscheana sobre o corpo.

Palavras-chave: Nietzsche; metafísica; dualismo; corpo

ABSTRACT:

From Nietzsche's critique of the dualistic thinking of classical metaphysics - be in its Platonic version, or in its Cartesian version - the goal of this article is to present some of the most important elements of Nietzsche's understanding of the body.

Key Words: Nietzsche; metaphysics; dualism; body

¹ * O presente artigo constitui-se como a primeira parte de um trabalho maior intitulado “Crítica da metafísica e o problema da cultura: apontamentos para uma investigação acerca do pensamento nietzscheano sobre o corpo”, redigido a partir de disciplina ministrada pela Profa. Dra. Adriana Delbó, no segundo semestre de 2013, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás.

² Graduado em Filosofia pela FFLCH/USP. Mestrando em Filosofia pela FAFIL/UFG.

Introdução

O pensamento nietzscheano sobre o corpo é elaborado, sobretudo, a partir de uma crítica às tentativas de atribuição de faculdades suprassensíveis ao homem, à toda e qualquer identificação do homem a um substrato, a uma substância. Nesse sentido, ele é erigido, por um lado, pela recusa da ideia clássica de alma, tal como desenvolvida pela tradição socrático-platônica, assim como pela negação da noção de consciência, tal como elaborada por Descartes na modernidade. Essas operações críticas, como se pode inferir, formarão também o pano de fundo de uma ampla crítica da cultura, uma vez que ao atacar concepções centrais da antiguidade filosófica e da tradição cartesiana, Nietzsche, de um modo radical e a bem dizer inédito, simultaneamente põe em xeque valores fundamentais da tradição judaico-cristã e, dessa maneira, algumas das crenças religiosas e morais de toda a civilização ocidental.

A recusa de Nietzsche em relação às posturas idealistas (e não só a elas) é acompanhada, concomitantemente, por uma suspeita a todo pensamento que opera por oposições ou por dicotomias, tais como alma e corpo, mundo inteligível e mundo sensível, sujeito e objeto, bem e mal, verdade e mentira, etc. O caso é que ao utilizar essas oposições, os filósofos acabam dando mais positividade a um dos pólos sem, todavia, haver critérios para que procedam desse modo. E sendo assim, aquela suposta imparcialidade reivindicada por eles não é mais que a expressão de um conjunto de valorações ou de interpretações do que propriamente o caminho a uma pretensa verdade.

É importante salientar esse aspecto em relação às filosofias que se estruturam a partir de dicotomias – com a consequente tendência à valorização ou ao privilégio de um dos lados das oposições –, pois elas são criticadas por Nietzsche em diversos momentos de seu itinerário e conectam-se com uma ideia importante que está na base do seu pensamento sobre o corpo. Essa ideia de certa maneira é expressa de um modo bastante claro no prefácio de *A Gaia Ciência*, livro que vai ecoar o anúncio de uma preocupação cada vez maior de Nietzsche acerca do tema do corpo e da corporeidade. Levando às últimas consequências sua recusa em relação ao modo como a tradição filosófica estabeleceu e perpetuou a dicotomia entre a alma e o corpo, dando privilégio à primeira e desvalorizando o segundo, Nietzsche vai sugerir nesse prefácio que a filosofia, de modo geral, foi “apenas uma interpretação do corpo e um *má-compreensão* do corpo”, uma vez que por trás “dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes, ou raças inteiras” (NIETZSCHE, 2001a, p. 11-12). Esse mau entendimento do corpo seria fruto de um discurso moral – geralmente dissimulado em metafísica, religião ou ciência –, que se baseia na crença de valores tidos como superiores, mas que no fundo mais revelaria os

sintomas “inconscientes de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade” (NIETZSCHE, 2001a, p. 11).

Como se nota, a contrapelo de toda a tradição, Nietzsche defende uma inversão de perspectiva em relação ao que se produziu em filosofia e, não seria diferente, isso também se estende à recusa da oposição entre a alma e o corpo. Para além de toda a metafísica e de toda a arrogante pretensão de verdade, tratar-se-á para ele de afirmar o corpo, tomando-o como “ponto de partida” e fazendo dele o “fio condutor” de suas pesquisas, uma vez que ele se mostra “como um fenômeno mais rico que autoriza observações mais claras” (NIETZSCHE *apud* BARRENECHEA, 2009, p. 9). Segue-se, portanto, que a noção de alma e todas aquelas ligadas a ela pela tradição, como “eu”, consciência, sujeito, enfim, todos os conceitos que atribuem ao homem qualquer tipo de substancialidade, serão desconsiderados, ou ainda, serão tomados como ficções, como ídolos a serem derrubados.

Para que possamos compreender com mais clareza o que está em jogo nessa recusa da metafísica da tradição socrático-platônica assim como dos conceitos substancializados da tradição cartesiana, por hora retomemos brevemente alguns dos aspectos do pensamento de Platão e de Descartes. Como indicamos, esses autores apostaram numa desvalorização do corpo e, nesse sentido, tanto um quanto o outro foram alvos dos duros ataques de Nietzsche. Esse desvio se faz necessário para que possamos, em seguida, compreender com um pouco mais de profundidade a nova imagem do corpo elaborada pelo filósofo alemão.

A desvalorização do corpo: Platão e Descartes

No que se refere a Platão, encontramos no diálogo *Fédon* aquela que é, talvez, a mais paradigmática formulação idealista da história da filosofia, formulação essa que foi decisiva para os destinos da compreensão do corpo no ocidente. Esse diálogo, que retrata a morte de Sócrates, tem como tema principal a imortalidade da alma e uma série de outros subtemas relacionados a esse, tais como a separação do corpo e da alma, a pré-existência desta em relação ao corpo, a diferença entre mundo sensível e mundo inteligível, a filosofia como preparação para a morte, entre outros. Nele Platão vai buscar mostrar, de modo incisivo, que o corpo pode ser comparado a uma espécie de prisão da alma.

Segundo Platão, estar morto consiste, pois, em estar a alma “apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma”; e, o conhecimento verdadeiro, é o conhecimento efetuado pela alma, que ao raciocinar “apreende em parte a realidade de um ser”, sendo-lhe fundamental para isso, na sua busca da verdade, não solicitar a ajuda do corpo visto que este “a engana radicalmente” (PLATÃO, 1972, p. 71). Nesse sentido, continua Platão, ocorre que a alma vai raciocinar melhor

“quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte”, quando ela “se isola o mais que pode de si mesma, abandonando o corpo à sua sorte”, quando, enfim, rompe “tanto quanto lhe é possível, qualquer união, qualquer contato com ele” (PLATÃO, 1972, p. 72).

Depreende-se do argumento, portanto, que o trabalho de investigação daquele que se “lança à caça das realidades verdadeiras (...) em si mesmas e por si mesmas” demanda um radical afastamento do corpo, ou seja, o trabalho de investigação só ocorre efetivamente depois de o filósofo “ter se desembaraçado o mais possível de sua vista, de seu ouvido, e numa palavra, de todo seu corpo, já que é este quem agita a alma e a impede de adquirir a verdade e exercer o pensamento” (PLATÃO, 1972, p. 73). Dito de outro modo, “durante todo o tempo em que tivermos corpo, e nossa alma estiver misturada a essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos [a verdade]!” (PLATÃO, 1972, p. 73). Filosofar consistiria então, no limite, em exercitar uma experiência que não é outra coisa que o “preparar-se para morrer”, já que se alguma vez quisermos “conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos”, isto é, só é possível a sabedoria no seu sentido pleno, “quando estivermos mortos e não durante a nossa vida!” (PLATÃO, 1972, p. 74).

Temos então com Platão a formulação de uma teoria que antes de mais nada parte da oposição entre alma e corpo e que, complementarmente, fundamenta-se na total desvalorização do corpo que é entendido, em última análise, como corruptível, como causador de confusão, finito e mortal e, por tudo isso, como um real entrave ao conhecimento da verdade e do acesso ao verdadeiro mundo inteligível das coisas em si. O corpo é, portanto, entendido como a parte inferior do homem, uma vez que por seu caráter material, liga-se puramente aos aspectos sensíveis, ao mundo sensível e, por isso, não é mais que uma espécie de instrumento de prazer e, pior até, não passa de um obstáculo para a aquisição do conhecimento.

Um outro aspecto importante relacionado à teoria platônica da imortalidade da alma diz respeito ao fato de que sendo imortal, indestrutível e oriunda de um além-mundo, decorre disso que nossa existência terrena seria precedida de uma vida anterior, ou seja, a alma teria a capacidade de renascer, de transmigrar do mundo inteligível ou celeste para um corpo sensível. Sendo assim, tudo aquilo que é conhecido por ela durante sua existência terrena não seria outra coisa que a “recordação” do que foi contemplado antes. Segundo Platão, se ao nascermos começamos a ver, ouvir, a fazer uso de todos os nossos sentidos, seria preciso, antecipadamente, “o conhecimento do Igual”, para podermos “comparar com essa realidade as coisas iguais que as sensações nos mostram, percebendo que há em todas elas o desejo de serem tal e qual a realidade, e que no entanto lhe são inferiores!” (PLATÃO, 1972, p. 84-85). E não apenas o igual em si, diz ainda Platão, mas “o Maior e o Menor, e também tudo o que é da mesma espécie (...),

também o Belo em si mesmo, o Bom em si mesmo, o Justo, o Piedoso, e de modo geral (...) tudo o mais que é a Realidade em si” (PLATÃO, 1972, p. 85).

O argumento platônico é desenvolvido no sentido de mostrar que é necessário o fato de que não apenas a alma é imortal, mas ainda o conhecimento pré-adquirido por ela conserva-se sempre, já que, do contrário, seríamos incapazes de relacionar ou comparar o que nos chega pelos sentidos com a estrutura ontológica do mundo, com a “realidade em si”. Nós nascemos, portanto, com esse “saber eterno” e ao nos instruímos, ao buscarmos o conhecimento, não se passaria outra coisa que uma reminiscência, um trabalho de reaver conhecimentos que já nos pertenciam antecipadamente. De outra parte, decorre também que o próprio processo de conhecimento é por si mesmo confirmador do caráter imortal da alma já que, pela reminiscência, ela recorda-se do que já teria contemplado antes da encarnação.

Em linhas bem gerais, são esses alguns elementos importantes da teoria platônica da imortalidade da alma, teoria essa que, como indicamos, tornou-se paradigmática no sentido de ser o exemplo de um pensamento dualista que buscou atribuir ao homem um caráter supra-sensível. Nessa operação, ao opor alma e corpo, dando a este um caráter inferior e àquela um caráter superior, acabou por legar uma compreensão negativa do corpo e do sensível que fez fortuna na história da filosofia e da cultura no ocidente.

Outro filósofo que também vai operar essa negação dos poderes do corpo é René Descartes, que em certa medida reedita com outros contornos – e à luz da nova ciência de sua época –, a ideia antiga da separação entre o corpo e a alma. Mais que qualquer outro pensador idealista, Descartes – e por extensão também Kant, que toma como ponto de partida algumas das distinções cartesianas –, é aquele com quem Nietzsche, de um modo mais contundente, vai travar um debate profundo no sentido de erigir seu pensamento sobre o corpo e, nesse sentido, ele é um autor fundamental para a compreensão do tema que exploramos aqui. Inicialmente, vamos retomar, tal como fizemos com Platão, alguns dos principais aspectos de sua compreensão do corpo (e da alma como consciência), para, num terceiro momento, passarmos propriamente às formulações nietzscheanas.

Como se sabe, na história da filosofia moderna, Descartes será aquele que vai, após seu rompimento com a tradição aristotélico-tomista, recuperar a antiga dicotomia entre o corpo e a alma, traduzindo-a no âmbito de uma teoria do conhecimento assentada na distinção entre sujeito e objeto, ou ainda, na distinção e absoluta independência entre uma “substância pensante” e uma “substância extensa”. Para ele, uma vez distinguidas enquanto substâncias, “*cada uma pode existir sem a outra*” (DESCARTES, 1991, p. 252), e a alma e o corpo podem enfim ser pensados “clara e distintamente”, ou seja, sem que um dependa do outro, como de certo modo ocorria na noção de “forma substancial” advinda da tradição aristotélica e apropriada pela escolástica

medieval (cf. SILVA, 2005, p. 44).

Essa distinção cartesiana, uma vez realizada, determinará toda a constituição do saber, já que contribuirá para estabelecer o campo para o tratamento metódico das questões da física exclusivamente a partir da extensão, e por meio da aplicação do método matemático. Em outros termos, de um lado temos a completa independência entre o pensamento e a extensão e, de outro, a postulação da existência do “mecanismo”, isto é, do tratamento da realidade física em termos de quantidade e por meio da matemática. Temos, assim, que a definição cartesiana de corpo decorre de uma compreensão da física, que entende o “corpo em geral” como uma matéria inerte, sem possibilidade de alterar seu estado a não ser que receba uma força externa. Em seus termos, a “substância corpórea” será entendida como pura extensão, isto é, nada mais que “uma substância extensa em comprimento, largura e altura” (DESCARTES, 1997, p. 28).

Se em Descartes essa definição de matéria ou corpo é proveniente da física – e daí a utilização de expressões como “corpo em geral” e “substância corpórea” –, todavia quando ele se refere ao corpo humano em particular, sobretudo na abordagem da distinção real entre o corpo e a alma, uma certa ambiguidade aparece presente nas suas análises, uma vez que no homem o corpo e a alma de certa maneira encontram-se unidos, apesar de continuarem sendo substâncias distintas e independentes. Na sexta de suas *Meditações sobre a filosofia primeira*, Descartes vai postular que nada na natureza ensina mais expressamente, “nem de modo mais sensível”, senão “que tenho um corpo”, e que pelas sensações de dor, fome, sede, etc., “não devo duvidar de que algo há nisso de verdadeiro” (DESCARTES, 2004, p. 80). De outra parte, continua ele, a natureza também ensina, justamente por essas sensações, “que não estou presente ao meu corpo como o marinheiro em seu navio”, mas “ligado de um modo muito mais estreito e como que misturado com ele a ponto de com ele compor uma só coisa” (DESCARTES, 2004, p. 81). Mas, se esta natureza ensina, por exemplo, a “fugir de coisas que produzem sensações de dor e a buscar as que produzem o prazer dos sentidos e coisas semelhantes”, todavia, não parece que ela, além disso, “nos ensine a concluir, a partir dessas percepções dos sentidos, sem um prévio exame pelo intelecto, o que quer que seja sobre as coisas postas fora de nós”, já que “conhecer a verdade a respeito delas cabe à mente sozinha, não porém, ao composto” (DESCARTES, 2004, p. 82-83).

Mesmo chegando à ideia de um “composto substancial”, o corpo humano ainda é visto por Descartes como subordinado à alma, uma vez que o pensamento – claro e distinto – é produzido exclusivamente por ela. E por mais que, no limite, o corpo humano não seja entendido nos termos do “corpo em geral” da física ou como uma pura extensão, todavia, ele é desvalorizado e ainda visto como inerte, ou seja, como uma espécie de mecanismo que somente pode ser animado pela substância pensante (cf. COTTINGHAM, 1995, p. 44-45). Noutros termos, ocorre aqui um

processo análogo àquele operado por Platão no *Fédon* de desvalorização ou desqualificação do corpo em detrimento da alma. Entretanto, uma diferença fundamental estabelece-se com Descartes, e diz respeito ao fato de que a alma (a substância pensante) será entendida por ele como uma “consciência pensante”. Isso é uma novidade em relação à tradição, visto que é somente com Descartes que a noção de consciência vai adquirir direito de cidadania filosófica e uma significação positiva, uma vez que é tomada simultaneamente como fundamento e como modelo de toda verdade.

É ainda nas *Meditações* – e também no *Discurso do Método* – que assistimos a esse movimento de fundação da subjetividade moderna pelo aparecimento da inédita ideia de uma consciência pensante. Em síntese, Descartes encaminha suas análises levando a cabo um radical esforço de suspensão das pretensas verdades do conhecimento a partir da dúvida metódica. Uma vez concluída essa operação, o filósofo chega à conclusão de que pode duvidar de tudo, mas não pode duvidar de que duvida. Nesse sentido, toda dúvida apresenta-se como uma espécie de pensamento e, para poder pensar, dirá ele, é preciso existir. Daí sua conclusão, que cristalizou-se como a mais clássica formulação de toda a filosofia moderna: “é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu sou, eu existo (*Ego sum, ego existo*), é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente” (DESCARTES, 2004, p. 25); em outras palavras: “Penso, logo sou” (*Cogito, ergo sum*).

Apesar da originalidade cartesiana nesse trabalho de “descoberta” da consciência pensante ou da subjetividade, mais uma vez podemos constatar nele o privilégio da alma em relação ao corpo. Se no desenvolvimento da noção cartesiana de corpo já podíamos observar, apesar da noção de “composto substancial”, uma desvalorização do corpo em detrimento da noção de alma, também o desenvolvimento da noção de sujeito como consciência pensante é marcado pela superioridade deste em relação ao corpo. Qualificando o “eu” como incorpóreo, Descartes, ao fim e ao cabo também vai relegar os sentidos a segundo plano e um novo tipo de hierarquia entre o corpo e a alma (ou entre os sentidos e o intelecto) será formulado. Novamente o conhecimento intelectual é compreendido como mais verdadeiro. Mas agora, não apenas “do ponto de vista dos resultados finais do conhecimento (e aqui o conhecimento *intelectual* sempre teve o privilégio), mas também e principalmente do *ponto de partida e dos princípios*” (SILVA, 2005, p. 11).

A crítica nietzscheana

Como procuramos fixar, a interrogação nietzscheana, de uma maneira geral, assim com sua interpretação do homem, em particular, parte da crítica às filosofias que se movem por meio

de dicotomias, ou ainda, da recusa radical de posições que postulam a divisão metafísica entre um “mundo inteligível” e um “mundo sensível”, que resulta na consequente cisão do homem em duas ordens distintas e heterogêneas. Será recusando, ou ainda, alterando radicalmente essa perspectiva dualista profundamente arraigada na história da filosofia que Nietzsche, para além da metafísica socrático-platônica e da divisão ontológica do mundo em duas ordens de realidade distintas, vai buscar revalorizar o corpo assim como seu lugar de origem, ou seja, o sensível. Diz ele no seu *Zaratustra*: “*permaneçais fieis à terra* e não tenham fé nas esperanças ultraterrenas! São envenenadores, sabendo eles ou não!” (NIETZSCHE, 1971, p. 22). No bojo, portanto, dessa crítica à metafísica e ao dualismo entre a alma e o corpo, teremos por fim uma perspectiva de afirmação da vida e do homem tomado no âmbito da sua pertença à terra, à natureza, à sua animalidade.

É importante ter em mente que essa consequente revalorização do corpo e da vida é associada ainda à afirmação de que também os fenômenos psíquicos, assim como aqueles ditos racionais, são fundamentalmente provenientes da atividade orgânica. Como vimos na introdução ao citarmos o trecho do segundo parágrafo do prefácio de *A Gaia Ciência*, para o filósofo até mesmo as atividades racionais estão ligadas ao caráter instutivo do corpo, às suas pulsões, e não seriam elas outra coisa, em última análise, do que sintomas. Em um outro trecho desse mesmo prefácio Nietzsche vai afirmar de uma maneira ainda mais contundente, que podemos até mesmo entender “todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas ao *valor* da existência, como sintomas de determinados corpos” (NIETZSCHE, 2011a, p. 12).

Apenas para termos uma compreensão um pouco mais alargada do significado dessa crítica ao dualismo metafísico presente no pensamento socrático-platônico, lembremos que na *Genealogia da Moral* – obra fundamental do pensamento nietzscheano e que pode ser lida como uma investigação da origem e das transformações dos valores morais a partir de uma vigorosa análise histórica e filológica –, Nietzsche vai associar o pensamento socrático-platônico (e de certa maneira toda a tradição filosófica), àquilo que ele designa negativamente como “ideal ascético”. Esse ideal ascético seria o signo maior da decadência da cultura do ocidente – pois presente não só na filosofia, mas ainda na arte, na ciência e na religião – uma vez que se expressa pela hostilização da vida em nome de uma “outra vida”, de um “outro mundo”, na medida em que apenas enxerga, por todo lado, somente a degeneração. Como ele indica, de modo bastante irônico, esse ideal ascético tem sido tratado pelos filósofos com “parcialidade” mas, se procedermos a um exame histórico sério, poderemos também ver que “o laço entre ideal ascético e filosofia revela-se ainda mais estreito e sólido”, uma vez que “apenas nas *andadeiras* desse ideal a filosofia aperendeu a dar seus primeiros passinhos sobre a terra” (NIETZSCHE, 1998, p. 101-102).

Como dissemos, não há como não associar o ideal ascético à filosofia socrático-platônica, que, da forma que lhe coube, também postulou o “ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio” (NIETZSCHE, 1998, p. 149). Tudo isso, que sem dúvida se inicia na história do pensamento, em especial com a filosofia de Platão, vai significar para Nietzsche, em última análise, “uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida” (NIETZSCHE, 1998, p. 149).

Se a crítica do além-mundo e da alma elaborados pela metafísica socrático-platônica é um ponto de partida e uma constante no pensamento de Nietzsche, há que se compreender que essa operação crítica, complementarmente, deve estender-se também ao projeto filosófico cartesiano e à tradição dele decorrente, uma vez que esse projeto, como indicamos acima, em grande medida reedita a metafísica platônica, mas agora ancorado na crença filosófica da existência de uma “substância pensante” (de um “eu”), identificada com uma subjetividade separada do corpo e do mundo. Apesar de chegar a postular um “composto substancial”, a alma vai ser entendida, em última instância, como totalmente diversa do corpo e este, no limite, será tomado como algo análogo a uma “máquina”, algo pertencente apenas ao mundo objetivo, ao universo das coisas extensas e, desse modo, não tendo qualquer relação efetiva com a condição humana, que para Descartes diz respeito puramente ao *cogito*, à essência racional, à razão.

Ora, é de se supor que Nietzsche será radicalmente contrário a essas postulações cartesianas e de fato ele não deixará de notar que apesar de algumas mudanças de abordagem, essa perspectiva não faz outra coisa senão reiterar os dualismos provindos da filosofia antiga. Em *Crepúsculo dos ídolos*, podemos compreender isso com mais clareza quando Nietzsche explica que se antes “se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser” como provas da aparência, “como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro”, todavia hoje, diz ele, na medida “em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos de nós” (NIETZSCHE, 2006, p. 27-28). E esse erro, é importante observar, não tem outra origem do que a própria linguagem, uma vez que quando afirmamos a existência de um “eu”, não fazemos outra coisa que “trazermos à consciência o pressuposto básico da metafísica da linguagem, isto é da *razão*” (NIETZSCHE, 2006, p. 28). É um grande engano, portanto, crermos na existência de uma espécie de substrato idêntico a si mesmo e inalterável às mudanças, já que essa concepção é na verdade uma espécie de “fetichismo” que vê por toda parte “agentes e atos”, ou seja, “acredita na vontade como causa; acredita no ‘Eu’, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância a todas as coisas – apenas

então *cria* o conceito de ‘coisa’...” (NIETZSCHE, 2006, p. 28).

Para Nietzsche o *cogito* não seria outra coisa, portanto, que uma ficção, que uma superstição proveniente de um uso equivocado da linguagem. E nesse sentido, aquela suposta auto-evidência, aquela segurança de estarmos “em nós”, como ele disse antes, não passa na realidade de uma “crença” sem qualquer fundamentação lógica. Aliás, é preciso sublinhar, em dois importantes aforismos (16 e 17) de *Além do bem e do mal*, ele vai avançar ainda mais no esclarecimento dessa questão, pondo em xeque de uma vez por todas a consciência substancial cartesiana, ao explicar que esse “eu penso” não tem mesmo nenhum valor de “certeza imediata”, uma vez que não há como concluirmos, pelo fato de haver pensamento em nós, que necessariamente deve existir, no “fundo” de nós mesmos, um “eu”, um sujeito do pensamento. Segundo Nietzsche, esse equívoco é resultado, nada mais nada menos, de uma “superstição dos lógicos” que não admitem que “um pensamento ocorre apenas quando quer e não quando ‘eu’ quero, de modo que seria falsear os fatos dizer que o sujeito ‘eu’ é determinante na conjugação do verbo ‘pensar’” (NIETZSCHE, 2001b, p. 25-26).

Vemos então que, por meio de uma análise da linguagem – o que não deixa de ser uma maneira bastante original de compreender o problema –, Nietzsche consegue mostrar a arbitrariedade da hipótese cartesiana que, em última análise, é fruto de uma superstição lógica, redundando, por isso mesmo, numa mera interpretação. O caso é que quando se afirma que “algo” pensa, não se trata necessariamente que seja o “eu” que pensa (tal como Descartes imagina...). Nietzsche quer chamar atenção para o fato de que esse “eu” é algo inventado e a superstição lógica é criada porque há um pensamento que é remetido a um agente, ou seja, um sujeito entendido simultaneamente como substrato e causa do processo. Como bem elucidou Oswaldo Giacoia Junior, ocorre que a partir das categorias lógico-gramaticais de sujeito e objeto, subsistência e inerência, etc., “inferimos em termos de substâncias e atributos, causas e efeitos e, com base nisso, construímos nossa interpretação global sustentada por essas hipóstases”, ou seja, “procedemos *como se* tais ficções reproduzissem a estrutura do real, e não fossem justamente *interpretações* dos processos que observamos” (GIACOA, 2001, p. 61). Se nosso conhecimento consciente só pode ser construído “a partir desse esquema transcendental de formulação e interpretação de nossas representações”, todavia, não se pode, evidentemente, querer “confundir tais esquemas semióticos com a realidade ontológica”, uma vez que aquilo que temos como “nosso ‘Eu’, nosso si mesmo, é muito mais que sua superfície e fachada, ou seja, muito mais que a ilusão de unidade da consciência. Se pode parecer o contrário, é que a tanto nos desencaminha a sedução da gramática” (GIACOA, 2001, p. 61-62).

O corpo como ponto de partida

No desenvolvimento de nossas análises, buscamos explicitar os destinos do pensamento nietzscheano sobre o corpo, sobretudo pela explicitação do esforço de Nietzsche em refutar as filosofias idealistas de Platão e de Descartes. Pondo em xeque a perspectiva triunfante na história do pensamento no ocidente, particularmente no que se refere ao entendimento do corpo, toda a sua operação crítica prepara o terreno para uma superação da metafísica e uma nova compreensão da subjetividade, não mais calcada nas dicotomias advindas do pensamento antigo, e nem também na suposição de uma consciência substancial tomada como centro autárquico do pensamento. Implodindo a noção de “consciência pensante”, é todo o programa da razão moderna que vai abaixo e, nesse processo, Nietzsche abre o caminho para uma nova filosofia, só que agora tendo o corpo como “ponto de partida”, ou ainda, tendo o corpo como “fio condutor” para a compreensão do homem.

Podemos entender melhor como se configura essa nova perspectiva de afirmação do corpo como ponto de partida retomando uma passagem do *Crepúsculo dos ídolos*, na qual o filósofo elucida essa ideia dizendo de modo contundente que “para a sina de um povo e da humanidade” é necessário que se comece a cultura “não na ‘alma’” mas no “lugar certo”, ou seja, “o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia”, já que “o resto é consequência disso” (NIETZSCHE, 2006, p. 97). Ora, é impossível não ver nessa passagem uma contraposição explícita a Descartes (particularmente ao segundo livro das *Meditações sobre filosofia primeira*), e àquilo que o filósofo francês estabelecera como o seu ponto de partida: o *cogito*, o pensamento puro. Depreende-se daí que a própria ideia nietzscheana de estabelecimento de um “ponto de partida” – presente não só nessa passagem, mas em diversas outras, especialmente nos fragmentos publicados postumamente (cf. NIETZSCHE, 1978, p. 100; 113; 118; 206) –, de certa maneira é também o signo de uma provocação, ou ainda, de um certo “riso” do filósofo, se assim podemos dizer, em relação à presunção de Descartes.

Mas mesmo que assim seja, mesmo que uma provocação faça parte da ideia de uma reiteração da perspectiva do “ponto de partida”, o caso é que Nietzsche assumiu vigorosamente essa ideia e a levou às últimas consequências. Prova disso é o discurso de Zarathustra no capítulo “Dos deprezadores do corpo”, em cuja parte citada na epígrafe deste nosso trabalho reitera de modo inequívoco a ideia central expressa na tomada do corpo como ponto de partida: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e a alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo” (NIETZSCHE, 1971, p. 45). Essa afirmação é de uma radicalidade poucas vezes vista na história da filosofia. E a exposição que se segue a ela será fundamental, uma vez que vai fornecer a chave para uma compreensão mais ampla do sentido conferido ao corpo na filosofia nietzscheana, qual

seja: “O corpo é uma grande razão, uma pluralidade com um sentido único, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”; e o “espírito” é uma “pequena razão”, “um pequeno instrumento e joguete da sua grande razão” (NIETZSCHE, 1971, p. 45). Como Nietzsche elucida ainda nessa passagem de *Assim falou Zaratustra*, se a pequena razão é o que diz o “eu”, a grande razão é o que faz o “eu”, ou ainda, ela “não é eu em fala, mas eu em ação” (NIETZSCHE, 1971, p. 45). Dito de outro modo, o corpo agora entendido como grande razão é o criador, é o que opera e determina sobre a alma que, entendida como pequena razão, não passa de uma espécie de simulacro criado pela grande razão que é o corpo.

É importante destacar que nesse ponto Nietzsche vai diferenciar um “Eu” (*Ich*), identificado como pequena razão, de um “ser próprio” (*Selbst*) identificado como grande razão, ou seja, aquela inversão do “ponto de partida” em relação ao programa cartesiano é efetuada de forma absoluta, uma vez que definitivamente o filósofo atribui privilégio ao corpo que não é mais entendido como algo inerte e impotente, mas como uma grande razão, isto é, como aquilo que define e determina o que é o homem. Como explica Miguel Angel de Barrenechea – pesquisador que tem se ocupado em estudar os diversos aspectos relacionados à noção nietzscheana de corpo –, na ótica de Nietzsche o corpo como grande razão será entrevisto como um “permanente jogo de forças, de instintos em relação; trata-se de uma luta entre afetos, sentimentos, entre impulsos que se encontram num constante embate, numa incessante mudança”; e o pensamento dito racional ou consciente, a pequena razão, será “apenas um resultado, um fruto desse jogo total de forças corporais inconscientes, não racionais” (BARRENECHEA, 2011, p. 9). Temos então que o jogo dos instintos, a luta dos impulsos será responsável por perfazer a “dinâmica fundamental em nossa condição corporal” e, por seu turno, aquilo que chamamos de consciência ou razão “nada mais é do que forças corporais que se transformam em signos comunicáveis” (BARRENECHEA, 2011, p. 13).

Éric Blondel – autor que escreveu uma instigante e não menos complexa investigação sobre o corpo como “corpo interpretante”, publicada sob o título de *Nietzsche, le corps et la culture* –, ao tentar elucidar essa questão do estatuto do corpo em Nietzsche - diga-se de passagem por meio de numa imagem rica e bastante sugestiva -, vai dizer que o “caos só se torna mundo pelo corpo” (BLONDEL, 1986, p. 295). Ao tentar elucidar esse aspecto, Jelson Roberto de Oliveira explica que é preciso entender que nessa nova definição do corpo como uma grande razão, o “corpo (*Leib*) exprime a atividade das pulsões (*Trieben*), instintos (*Instinkte*), afetos (*Affekte*), apetites (*Begierden*) e paixões (*Leidenschaften*) que caracterizam o fenômeno da vida em suas relações de força” e, nesse sentido, ele aparece como a metáfora mais clara “de um todo que não surge como algo que se quis *a priori* de forma teleológica e que vem a ser a partir do jogo do acaso” (OLIVEIRA, 2009, p. 176). Efetuada a recusa do dualismo corpo-

alma, Nietzsche vai expandir ao máximo a noção de corpo tendo em vista “compreendê-lo como um aglomerado ampliado para além da matéria, mas que traduz também aquilo que antes se chamava de espírito, alma ou mesmo razão” (OLIVEIRA, 2009, p. 176).

Tendo em vista o que foi dito, é importante deixar claro – e aqui fazemos referência a uma observação do pesquisador Marcos Alexandre Barbosa num texto também bastante elucidativo sobre a noção de corpo em Nietzsche – que ao designar a alma como pequena razão, Nietzsche não está reiterando uma dualidade, afinal, o “espírito”, não é outra coisa senão um “pequeno instrumento” do corpo, ou ainda, ele é entendido como “consequência do corpo”, ou seja, “não é algo diferente e separado do corpo” (BARBOSA, 2008, p. 120). Outra observação importante, também bastante ressaltada pelos comentadores que tratam dessa questão relativa à acusação de que o filósofo estaria, na melhor das hipóteses, apenas invertendo os termos da metafísica clássica – Barrenechea retoma algumas das posições do debate acerca dessa questão no artigo *Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo*, (cf. BARRENECHEA, 2002, p. 182-183) –, é que se ocorre uma espécie de inversão de pólos, ou seja, se depois da crítica ao dualismo do corpo e da alma Nietzsche inverte os “pontos de partida”, isso não vai consistir, por conseguinte, numa inversão ontológica em que, em última análise, para usar os termos de Descartes, se valorizaria a substância extensa ao invés da substância pensante. Como podemos depreender do que já foi aludido até aqui, para Nietzsche, o corpo não é mais entendido simplesmente como matéria, mas como um aglomerado de impulsos, um permanente jogo de forças que lutam por mais potência.

Para além do dualismo idealista e do monismo materialista, Nietzsche evidencia, portanto, a pluralidade de forças presente no devir de todas as coisas e por extensão do homem, que não mais se destaca delas, já que é incorporado à própria natureza. E o corpo, agora, é o lugar em que habita uma imensa pluralidade de almas, ou ainda – como podemos ler no parágrafo 19 de *Além do bem e do mal* –, uma unidade cuja metáfora aponta para “uma estrutura coletiva complexa (...) constituída de muitas almas” (NIETZSCHE, 2001b, p. 29). Não somos nem temos uma psique, uma consciência: somos, isto sim, um corpo constituído como uma coletividade de muitas almas convivendo em uma comunidade hierarquicamente organizada. E o resultado ou ainda, o “efeito” do jogo de forças que habitam meu corpo é, justamente, o que me define agora.

Conclusão

Em resumo, procuramos até aqui apresentar, por um viés específico, isto é, pela crítica ao pensamento dualista da metafísica – seja na sua versão platônica, seja na versão moderna –,

alguns dos elementos mais importantes para a compreensão da noção de corpo em Nietzsche. Vimos que a partir dessa crítica o filósofo apresenta o corpo como a “grande razão” e, nesse sentido, como um novo ponto de partida capaz de lhe fornecer uma outra perspectiva para pensar o homem e as mais diversas questões relacionadas a ele. A subjetividade não se configura mais como o resultado de uma mera inversão dos pólos da metafísica, o que seria reiterar os mal-entendidos do pensamento sobre o corpo na filosofia – e é por isso que o filósofo descarta o idealismo, ao mesmo tempo em que recusa também uma interpretação materialista. Essa dupla operação modifica a compreensão que se tinha da consciência e do pensamento, pois agora o corpo desvela o sujeito como uma pluralidade, “uma estrutura coletiva” de impulsos que lutam por mais potência e, por isso, é hierarquicamente organizado. Noutros termos, aquilo que até então era designado como a unidade da consciência, passa a ser apresentado como o resultado das relações de mando e obediência, ou ainda, como o “efeito” do pensamento corporal.

Mas tendo delineado os grandes contornos do que estamos chamando de pensamento nietzscheano sobre o corpo, uma segunda tarefa parece-nos importante, qual seja, a de retomar o tema cultura em Nietzsche para compreender mais detidamente como a noção de corpo erigida pelo filósofo articula-se a ele. Ou ainda, a partir da retomada do tema da cultura, abrir um campo a partir do qual possamos avaliar de que modo esse pensamento sobre o corpo acha-se vinculado ou insere-se no projeto mais geral da filosofia de Nietzsche – que tem como preocupação originária e central o problema da cultura.

Cabe então indagar: O que é, afinal, cultura para Nietzsche? Como ela pode ser construída? E de que modo, portanto, o problema da cultura vincula-se à crítica geral da metafísica e à relevância atribuída ao corpo pelo filósofo? Se na tradição filosófica o corpo é compreendido como inferior à alma e ao espírito, se ele é compreendido numa dualidade na qual ele é o responsável pelo erro, de que modo, então, a construção de uma cultura, para além desses preconceitos, pode ser possível? Essas são algumas das questões que acreditamos importante serem respondidas – ou ao menos terem os caminhos de suas respostas indicados –, tendo em vista aprofundar um pouco mais nossa tarefa de compreensão do objeto de que nos ocupamos aqui.

Mas se pretendemos encaminhar nossas análises nesse sentido, um problema nos aparece de imediato. O caso é que se temos em vista responder tais questões, somos levados ao exame dos primeiros escritos de Nietzsche, escritos esses imprescindíveis para uma compreensão mais alargada da origem e da importância do problema da cultura em sua filosofia. Todavia, pudemos constatar nos estudos sobre corpo, cuja síntese apresentamos acima, que a elaboração da noção de corpo e, mais ainda, que a elaboração do “método do guia corporal”, como chave para a compreensão dos “conceitos supremos” que guiaram a humanidade, não é desenvolvida em

seus primeiros escritos, ao menos de forma explícita, e começa efetivamente a consolidar-se num momento de viragem de seu pensamento, marcado, primeiramente, pela escrita de *Humano, demasiado humano*, em seguida de *Aurora* e, por fim, de *A Gaia Ciência*, onde, como vimos, o corpo é assumidamente tematizado desde a abertura do livro, e expressará um aprofundamento “do aspecto crítico do método *terapêutico* nietzscheano” (BARRENECHEA, 2009, p. 19-20).

De outra parte, sabemos também que o conceito de cultura transforma-se no desenvolvimento do pensamento de Nietzsche, o que dificulta ainda mais uma investigação sobre o corpo a partir desse âmbito. Formulando de um outro modo, podemos, por exemplo, perguntar: levando em conta essas decalagens conceituais, se assim podemos dizer, relacionadas às noções de corpo e de cultura no interior do pensamento de Nietzsche, como articular de modo rigoso – essa poderia ser uma primeira tarefa – a ideia, formulada pelo “jovem Nietzsche”, de que cultura seria o resultado de uma “unidade de estilo artístico” (NIETZSCHE, 1907, p. 13), se no período em que o filósofo conclui sua elaboração da noção de corpo e, sobretudo, do método do corpo como guia, o problema da cultura apresenta-se expresso de outro modo? Como se vê, temos uma série de problemas enredados uns aos outros e, para não correr o perigo de pôr em risco a coerência geral da exposição, deixaremos para outra oportunidade o trabalho de retomada das grandes linhas da compreensão nietzscheana da cultura para, em seguida, tentar relacionar essa compreensão com os aspectos mais gerais dos elementos definidores da noção de corpo apresentados aqui.

Referências

BARBOSA, M. “Nietzsche e a noção de corpo”. In: *Trilhas Filosóficas* - Ano I, n. 2, jul-dez, 2008.

BARRENECHEA, M. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009.

_____. “Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo”. In: LINS, D. & GADELHA, S. (org.) *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. “Corpo e subjetividade”. In: *O Percevejo (Revista do PPGAC/UNIRIO)* - vol. 3, n. 2, ago-dez, 2011.

BLONDEL, E. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986.

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DESCARTES, R. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2004.

_____. *Objeções e respostas*. Trad. J. Guingsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Princípios da filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

GIACOIA JUNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001b.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Gallimard, 1971 (Folio Essais).

_____. *Oeuvres philosophique complètes – Fragments posthumes (automne 1885 – automne 1887)*. Traduit par Julien Hervie. Paris: Galimard, 1978.

_____. “Considérations inactuelles”. In: *Oeuvres Complètes de Frédéric Nietzsche*. (T. 1). Traduit par Henri Albert. Paris: Mercure de France, 1907.

OLIVEIRA, J. “Nietzsche e a doutrina das coisas mais próximas”. In: *Revista Filosofia Unisinos* - 10(2):174-187, mai/ago, 2009.

PLATÃO. “Fédon”. In: *Diálogos*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).

SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.



ACORDANDO DO SONHO OU REPETINDO O PESADELO?

A cultura superior em Nietzsche sob as críticas de Agamben

Pedro Lucas Dulci

Resumo:

o presente trabalho tem o objetivo de reconstruir a argumentação nietzschiana a respeito das condições de emergência de uma cultura superior, tendo como critério de avaliação a fecundidade da vida. Para tanto, procederemos da seguinte maneira: (1) recuperaremos a argumentação sobre o referido tema, recorrendo majoritariamente ao que Nietzsche escreve em *Humano, demasiado humano*, e em seguida, (2) inseriremos um ponto de inflexão crítica ao raciocínio nietzschiano a partir da obra de Giorgio Agamben. Tal inserção se justifica por que Agamben também é conhecido contemporaneamente como um crítico dos dualismos metafísicos centrados na captura das potencialidades da vida, através de sua genealogia da contemporaneidade. Isto faz com que o italiano seja, de alguma forma, devedor como também um aprofundador crítico do projeto filosófico de Nietzsche. Por tudo isto, mesmo que as referências diretas a Nietzsche na obra do italiano não sejam abundantes, buscaremos mostrar que a relação entre os dois filósofos não é absurda. Antes, trata-se de passos possíveis na dança genealógica da cultura ocidental.

Palavras-chave: cultura, eterno retorno, biopolítica, muçulmano.

Abstract:

the present work aims to reconstruct Nietzsche's argument about the conditions of emergence of a superior culture, taking as a criterion for evaluating, the fecundity of life. For this purpose, we will proceed as follows: (1) recover the arguments on the said topic, mostly using what Nietzsche writes in *Human, All Too Human*, and then (2) will enter with a critique of Nietzsche's thinking from the work of Giorgio Agamben. Such inclusion is justified by that Agamben is also known contemporaneously as a critic of metaphysical dualisms centered on capturing the potential of life, through his genealogy of contemporary. This makes the Italian is, somehow debtor as well as a critic of Nietzsche's philosophical project. For all this, even if the direct references to Nietzsche in the work of Italian are not plentiful, we try to show that the relationship between the two philosophers is not absurd. Rather, it is possible footsteps in the genealogical dance of western culture.

Keywords: culture, eternal return, biopolitics, muslim.

Introdução

O exercício da escrita é sempre, ao mesmo tempo, um exercício de cortar palavras e de não escrever. Todo trabalho escrito aponta, necessariamente, para outras obras não escritas, para as intuições que nos escaparam, que foram esquecidas e para o próprio limite do pensamento, por mais rigoroso que tenha sido o exercício analítico de um determinado assunto. Este fenômeno torna-se ainda mais agudo quando o objeto em questão é o pensamento de Friedrich Nietzsche. Todo aquele que aventa discorrer sobre alguma noção oriunda do pensamento nietzschiano percebe que é quase impossível não traçar alguma aproximação entre outras noções igualmente complexas e profícuas. Neste sentido, invariavelmente pontos de contato parecem sempre ficar em aberto em estudos desta natureza.

Afirmamos tudo isto, não com o intuito de integrar o conjunto daqueles que desresponsabilizam-se de alguma lacuna evidente no interior de sua pesquisa. Antes o contrário. A sensação do “não-escrever”, latente na atividade redacional, tangencia-nos quando deparamo-nos com a necessidade de falar sobre a noção de “vida” em Nietzsche para termos condições de possibilidade de tecermos algumas considerações a respeito da temática da cultura. Tal receio se deve pela amplitude e complexidade que a vida assume na filosofia de Nietzsche, impossibilitando-nos em um trabalho como este de exaurir a questão. Contudo, uma vez que nossa intenção no presente texto é abordar a questão da cultura superior a partir de Nietzsche, necessariamente resvalaremos no conceito de vida. Isto porque nosso texto tem por hipótese de trabalho que a noção de vida, tal como utiliza Nietzsche, funciona no interior de sua argumentação sobre a cultura como uma espécie de critério de verificabilidade. Em outras palavras, isto significa dizer que a vida será uma espécie de critério avaliativo para verificar se uma determinada cultura possui valores que a promovem ou então que cultiva tudo aquilo que envelhece, enfraquece e que deseja morrer. Tanto viver quanto cultivar valores superiores, em Nietzsche, será sinônimo de enfrentar e ser cruel com valores que aprisionam e domesticam a vida em suas mais variadas formas. Em síntese, a cultura como sintoma de vida ascendente ou declinante, para falarmos com Josefina Di Filippo (2005, p. 43).

Antes de apresentarmos mais argumentos para sustentar tal hipótese de trabalho, é preciso ter em mente algumas mínimas marcas da noção de vida em Nietzsche. No interior

do pensamento do filósofo, a noção de vida aparecerá como aquilo que será cingido, dobrado e redobrado pela cultura e pela má consciência. Isto fará com que ela seja colocada em uma espécie de zona de indefinição e de indiscernibilidade que, tanto nos dificultará ter uma imagem simples do que esta é, quanto igualmente dará condições de atribuímos uma marca fundamental a ela à luz do conjunto do raciocínio nietzschiano, a saber, a sua fundamental plasticidade. Com isto aventamos dizer que a vida foi utilizada, articulada e manipulada nos mais variados usos e interesses de uma cultura. Tal marcar da vida, enquanto potencialidade pura de vir a ser, é o que permitirá a partir da filosofia de Nietzsche compreender o porquê da vida poder ser capturada como também ser ela a protagonista de formas de resistência desta mesma captura. Em uma das poucas vezes que faz um comentário digno de ser reproduzido a respeito das mulheres, Nietzsche explica esta marca da vida a partir da imagem de uma mulher: “talvez esteja nisso o mais forte encanto da vida: há sobre ela, entretecido de ouro, um véu de belas possibilidades, cheio de promessa, resistência, pudor, desdém, compaixão, sedução. Sim, a vida é uma mulher!” (FW/GC §339).¹ A vida em sua condição polissêmica, em sua potencialidade pura, é aquilo que estará, ao mesmo tempo, à disposição de uma cultura e de uma (bio)política que promulga sua dignidade e defesa, mas que também a captura e controla sob a égide de leis e normas que adoecem esta mesma vida. Neste sentido, podemos afirmar sem medo de errar que um tratamento adequado sobre a noção de vida em Nietzsche será feito quando a encarmos como formas de vida. Isto significa dizer que compete a cada um dos indivíduos a tarefa inalienável de construir a si mesmo, conferindo sentido e finalidade a sua vida a partir de um horizonte histórico em total devir (cf. MAI/HHI §6).

Foi justamente o reconhecimento da vida como o campo de disputa e batalha artístico-trágico-filosófica que deu condições para o esforço de Nietzsche colocar o seu tempo em pensamento. Podemos aproveitar a imagem da vida enquanto mulher, da gravidez entendida como a fecundidade de toda a vontade de potência, para levantar a seguinte pergunta: quem é o pai da criança? Com este artifício metodológico, ao invés de estarmos diante de uma incoerência deliberada – uma espécie de Édipo filosófico no pensamento de Nietzsche –, o professor Blondel nos explica que: “é justamente essa questão do pai que dá originalidade à análise que Nietzsche designou, precisamente, como genealógica” (2004, p. 14). Isto porque, ao se questionar sobre o que diferencia uma cultura inferior de uma superior, Nietzsche precisou perguntar-se sobre formas distintas de “engravidar a vida”, isto é, formas diferentes de se posicionar diante desta

¹ Quanto a isto, o professor Eric Blondel esclarece que: “ou, para falar simbolicamente ela [a vida] surge como a ‘mãe’ do homem enquanto doença do homem. Ora, a má consciência decerto é uma doença – do homem enquanto homem –, mas também, e de uma maneira ainda mais profunda, a doença da Vida em geral: é a Vida que se acha, aqui, ‘grávida’. Pois bem, a Vida designa em Nietzsche, e, em especial, pela metáfora privilegiada da *vita femina*, a vontade de potência enquanto fecundidade, produtividade, criação, *Selbstüberwindung*” (2004, p. 14).

fecundidade vital que caracteriza a vontade de potência.² Enquanto as estruturas metafísicas que fundamentaram a civilização ocidental produziram não só uma filosofia, mas toda uma cultura que inferiorizava, aprisionava e domesticava os impulsos vitais, através de uma administração moral dos indivíduos, a tarefa daqueles que buscam uma filosofia do amanhã será precisamente transvalorar tal forma de vida do animal de rebanho.

Diante de tudo o que foi dito, o presente trabalho inscreve-se como uma tentativa de reconstruir a argumentação nietzschiana a respeito das condições de emergência de uma cultura superior, tendo como critério de avaliação justamente a fecundidade da vida.³ Para tanto, faremos dois movimentos: (1) recuperaremos a argumentação sobre o referido tema, recorrendo majoritariamente ao que Nietzsche escreve em *Humano, demasiado humano*, e em seguida, (2) inseriremos um ponto de inflexão crítica ao raciocínio nietzschiano a partir da obra de Giorgio Agamben. Tal inserção se justifica por duas razões: em primeiro lugar, Agamben também é conhecido contemporaneamente como um crítico dos dualismos metafísicos centrados na captura das potencialidades da vida, através de uma genealogia da contemporaneidade. Isto faz com que o italiano seja, de alguma forma, devedor como também um aprofundador crítico do projeto filosófico de Nietzsche.⁴ Em segundo lugar, porque o próprio Nietzsche quando ocupou-

² Em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche usa precisamente esta mesma metáfora de mães, filhos e pais. Falando sobre a hipótese da origem da má consciência ele diz: “quem pode dar ordens, que por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos! Tais seres são imprevisíveis [...] Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas [...]. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na ‘obra’, como a mãe no filho. Neles não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas sem eles ela não teria nascido” (GM/GM II §17, grifos nossos). E em seguida utiliza-se da mesma imagem da concepção: “a má consciência é uma doença, quanto a isso não há dúvida, mas uma doença tal como a gravidez é uma doença. Investiguemos as condições em que essa doença atingiu a sua mais terrível e mais sublime culminância” (GM/GM II §19, grifos nossos)

³ Ao longo de todo o presente trabalho, ao nos referirmos ao conceito de cultura, no interior do pensamento de Nietzsche, estaremos pressupondo sua própria definição apresentada já em seus primeiros textos: “cultura é antes de tudo a unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo. O saber muito e ter aprendido muito não são nem um instrumento necessário da cultura nem um sinal de cultura, e, em caso de necessidade, são perfeitamente compatíveis com seu antagonista, a barbárie, ou seja, com a ausência de estilo ou a mistura caótica de todos os estilos” (DS/Co. Ext. I § 1). Em sua segunda extemporânea, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche reafirma a definição com ligeiras modificações na construção da frase: “a cultura de um povo enquanto a antítese da barbárie foi designada certa vez, e, segundo minha opinião, com algum direito, como a unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo; esta designação não deve ser por isso mal compreendida, como se se tratasse da oposição entre barbárie e estilo belo; o povo ao qual se atribui uma cultura só deve ser em toda realidade uma única unidade vivente e não esfacelar-se tão miseravelmente em um interior e um exterior, em conteúdo e forma. Quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar a promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação, atrevendo-se a refletir sobre o modo como a saúde de um povo, perturbada pela história, pode ser restabelecida, como ele poderia reencontrar seus instintos e, com isto, sua honestidade” (HL/Co. Ext. II, §4, grifos do autor).

⁴ A relação entre os dois projetos filosóficos foi contemporaneamente apresentada por Selvino Assmann e Sandro Bazzanella que, dentre muitas outras coisas mostram-nos que “se o pensamento de Nietzsche caracteriza-se por uma aposta iluminista de fundo, pois sua filosofia aponta para a superação do niilismo reativo, afirmando o niilismo ativo, através da transvaloração dos valores, da afirmação da grande política e, da emblemática figura do além do

se em percorrer genealogicamente o caminho da formação cultural decadente, ele descortinou o que na filosofia contemporânea será chamado de biopolítica – tema de estudo do próprio Agamben, mas não só.⁵ Por tudo isto, mesmo que as referências diretas a Nietzsche na obra do italiano não sejam abundantes, buscaremos mostrar que a relação entre os dois filósofos não é absurda. Antes, trata-se de passos possíveis na dança genealógica da cultura ocidental.

A cultura como sintoma da vida: da transvaloração ao eterno retorno em Nietzsche

Já era um fato no final do século XIX que a filosofia de Nietzsche era considerada uma radical inversão das valorações habituais e dos costumes humanos, demasiado humanos. Mais do que um integrante ao que será chamado de uma escola da suspeita, o filósofo alemão se compreendida como “não apenas um eventual advogado do Diabo, mas também falando, teologicamente, como inimigo e acusador de Deus” (MAI/HHI § 1). Tal título, que faz referência explícita aos seus esforços de transvalorar a filosofia de aporte metafísico-teológico, foi adquirido pelo filósofo através do desenvolvimento e da criação de uma incondicional diferença no seu olhar. Caracterizar a filosofia de Nietzsche dessa forma não significa, contudo, inscrevê-lo em uma tradição filosófica, tal como acontece hoje com a chamada filosofia da diferença, isto porque, no século de Nietzsche, aqueles que tinham essa força de artifício, na percepção do filósofo, simplesmente não existiam. Trata-se dos “espíritos livres”. Tão somente estes teriam condições de elaborar, a custo de força e criatividade verdadeiramente artística, um perspectivismo no olhar

homem, a filosofia de Agamben não se apresenta de forma potencialmente entusiástica, revelando-se às vezes um tanto quanto melancólica, até mesmo pessimista [...]. A perspicácia e a intensidade filosófica desses dois pensadores permitiram-lhes reconhecer na vida, o novo campo de disputas e batalhas anunciado pela modernidade e plenamente potencializado na contemporaneidade. São dois pensadores que anunciam e confirmam o mal-estar civilizatório contemporâneo em toda sua intensidade” (2013, p. 23).

⁵ Assmann e Bazzanella sustentam que “o filósofo da transvaloração dos valores percebe em todo o arcabouço teórico e prático que se expressa na tradição ocidental e na modernidade, a repressão aos instintos vitais, à manifestação da vida em sua multiplicidade de forças em constante combate. Talvez se possa dizer, que, ao denunciar essas estratégias de apequenamento do homem e da vida, através da constituição de uma sociedade de massas, de produtores e apáticos consumidores, controlados em suas energias vitais, controlados em sua condição de vida e morte. Nietzsche descortina o horizonte biopolítico do(s) próximo(s) século(s). Mesmo não encontrando referência direta ao conceito de biopolítica em sua obra, a denúncia da manifestação do niilismo reativo no seio da modernidade, revela que o pensamento de Nietzsche é clarividente, no que concerne à apropriação da vida como objeto da pequena política em curso ao longo da trajetória moral e metafísica ocidental e, manifestando-se intensamente em seu tempo” (2013, p. 21-22). Quem também explora esta dimensão da obra nietzschiana é a professora Vanessa Lemm, que se inscreve no conjunto de autores que exploram a cultural “da perspectiva da vida ‘biocêntrica’”. [...] a ‘tradição biocêntrica’ de pensadores, escritores e artistas (incluindo Nietzsche) que não se cria *semelhante* [like] o animal, ou em imitação ao animal, mas *como* [as] o animal, com sua animalidade no falar” (2009, p. 1-2, tradução nossa). Isto colocaria Nietzsche como precursor de uma tradição biopolítica em que Roberto Esposito, por exemplo, seria o mais destacado pensador contemporâneo.

que lhe daria condições de perceber as outras possibilidades de valoração na teleologia dos horizontes.⁶

Mesmo que tais espíritos livres ainda não existissem, Nietzsche acreditava que seu aparecimento seria lento, gradual e, de alguma forma, auxiliado pela sua própria contribuição para apressar sua vinda. Tanto o seu quanto o nosso interesse com tais indivíduos se dá justamente pelo fato de que uma cultura superior só poderá surgir a partir daquilo que será valorizado e cultivado por estes espíritos livres. Esta era, portanto, a razão pela qual o filósofo ocupou-se em “se descrever de antemão sobre que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer” (MAI/HHI § 2). Por um lado, para que alguém consiga tornar-se aquilo que se é de forma madura e livre, seria necessário uma espécie de evento decisivo de libertação – de causalidades impossíveis de serem reconstruídas ou imitadas na ontologia de puro vir a ser nietzschiana⁷ – seguido de uma disciplina e um cuidado de si vigorosos.⁸ Tanto uma razão quanto a outra são percepções importantíssimas na investigação a respeito da formação em Nietzsche. Isto porque a primeira evita aquela concepção mágica da pedagogia, que afirma existir um caminho milagroso para que aprenda a tornar-se um gênio (MAI/HHI §162, 242), e a segunda evita todos os clichês contemporâneos a respeito da disciplina, que fazem parecer impossível pensar através dela qualquer tipo de experiência libertadora e positiva – uma espécie de protoconceito fascista.⁹ Contudo, não devemos nos enganar, mesmo com este acontecimento seguido de uma formação superior disciplinada, os espíritos livres não são de forma alguma fortes, são desconfiados e inábeis aos olhos daqueles que estão habituados à valorização vigente. Na verdade, Nietzsche chega a dizer que estes sofrem de uma forma de vida doentia, mas que, ao mesmo tempo, caracteriza-se por uma tenaz vontade de saúde. Será precisamente esta vontade de saúde do

⁶ Nas palavras de Nietzsche: “é chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, espíritos cativos são a regra” (MAI/HHI §225).

⁷ Segundo Nietzsche: “a grande libertação, para aqueles atados dessa forma, vem súbita como um tremor de terra: a jovem alma é sacudida, arrebatada, arrancada de um golpe – ela própria não entende o que se passa. Um ímpeto ou impulso a governa e domina; uma vontade, um anseio se agira, de ir adiante, aonde for, a todo custo; uma veemente e perigosa curiosidade por um mundo indescoberto flameja e lhe inflama os sentidos” (MAI/HHI § 3).

⁸ Para Nietzsche: “os homens podem conscientemente decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconscientemente e acidentalmente: hoje podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras” (MAI/HHI §24).

⁹ Quem nos explica este fenômeno contemporâneo na filosofia política e ética é Slavoj Žižek: “deveríamos rejeitar radicalmente a noção de que a disciplina (do autocontrole ao treinamento do corpo) seja uma característica ‘protofascista’; o próprio predicado ‘protofascista’ deveria ser abandonado: é um caso exemplar de pseudoconceito cuja função é obstruir a análise conceitual. Quando dizemos que o espetáculo organizado de milhares de corpos (ou, digamos, a administração por esportes que exigem esforço intenso e autocontrole, como o alpinismo) é ‘protofascista’, não dizemos estritamente nada, só exprimimos uma associação vaga que mascara nossa ignorância” (2011, p. 150). Neste sentido, vale ressaltar que no interior do raciocínio de Nietzsche a disciplina tem papel importante na formação, tanto educacional quanto pessoal, do vir a ser.

espírito livre que o dará condições de vestir-se e travestir-se de verdadeira saúde. Conforme mencionamos anteriormente, no raciocínio do filósofo tanto a doença quanto a saúde são poderosos auxiliares de suas respectivas formas de cultura, fazendo com que o modo como tratamos nossos instintos vitais torne-se critério de transvaloração de hábitos e valores.¹⁰

Frente ao exposto, portanto, os espíritos livres serão aqueles que darão condições para que uma cultura enobrecida possa surgir. O meio pelo qual Nietzsche acredita que isto acontecerá será justamente aquele perspectivismo no olhar que dará condições de reconhecer o desvalor do modo tradicional da filosofia metafísica. Segundo o filósofo o espírito livre, “conhece bem demais o que há de errado nessa maneira de deduzir e que tem de sofrer suas consequências, sucumbe frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas, que em geral também são erradas” (MAI/HHI §30). E o motivo pelo qual mesmo as deduções opostas à filosofia metafísica são em geral também erradas é que “não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso” (MAI/HHI §225). Neste sentido, a melhor sensação para se ter daquele que alcançou em alguma medida a liberdade deste tipo de raciocínio, é a de ser um andarilho sobre a Terra, isto porque este erra, ao contrário daquele que tem uma rota e um destino prévio. O espírito livre é o errante valorizador das pequenas verdades, ao invés dos grandes binômios metafísicos que se pretendem abarcar a totalidade do real.¹¹ Seu sentido histórico compreendeu que proceder assim é um equívoco e que a ausência de senso histórico é o defeito de todo filósofo.¹²

A cultura nobre, portanto, terá como marca ser aquela em que os indivíduos cultivaram e valorizam estas pequenas verdades. Isto significa dizer que os espíritos livres de uma cultura

¹⁰ Quanto a isso Nietzsche diz: “os gregos, por exemplo, que nos primeiros séculos sofreram grandes epidemias nervosas (na forma da epilepsia e da dança de São Guido) e disso formaram o tipo magnífico de bacante. Pois algo que os gregos não possuíam era uma saúde robusta – seu segredo era venerar também a doença como uma divindade, desde que tivesse *poder*” (MAI/HHI §214, grifos do autor).

¹¹ Segundo Nietzsche: “é marca de uma cultura superior estimar as pequenas verdades desprezíveis achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegram, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos [...]. Aos poucos, não apenas o indivíduo, mas toda a humanidade se alçará a esta virilidade, quando enfim se habituar a uma maior estima dos conhecimentos sólidos e duráveis, e perder toda crença na inspiração e na comunicação milagrosa de verdades” (MAI/HHI §3).

¹² Quanto a estes filósofos tiranos do espírito, Nietzsche diz: “talvez jamais tenha sido maior, no mundo, a felicidade de se crer possuidor da verdade, mas também a dureza, a arrogância, a tirania e maldade de uma tal crença. [...] os séculos VI e V parecem prometer alguma coisa mais, maior e superior ao que foi produzido; mas ficaram na promessa e no anúncio. E dificilmente haverá perda mais grave que a de um tipo, de uma nova e suprema possibilidade de vida filosófica, não descoberta até então. [...] Há aqui, como disse, uma lacuna, uma ruptura na evolução; uma grande desgraça deve ter sucedido, e a única estátua em que teríamos notado o sentido e a finalidade desse grande exército em escultura se quebrou ou não deu certo [...] Aquilo que sucedeu entre os gregos – que todo grande pensador, na crença de possuir a verdade absoluta, tornou-se um tirano, de modo que também a história do espírito adquiriu o caráter violento, precipitado e perigoso que nos é mostrado em sua história política –, esse tipo de acontecimento não se esgotou então: coisas semelhantes ocorreram até a época mais recente, embora cada vez mais raras, e hoje dificilmente com a consciência pura e ingênua dos pensadores gregos” (MAI/HHI §261).

superior deixaram de ocupar-se com aquilo que é da ordem das formas e dos símbolos, tão característico da forma de pensar de uma cultura inferior de orientação teológico-metafísica (cf. MAI/HHI §17). Disto surge não só a necessidade, mas o recurso estético-metodológico do pensamento nietzschiano de investir na elaboração de metáforas no exercício da escrita, como meio de criar e apontar para formas antes mesmos dos conceitos.¹³ Este pensamento do fora, contudo, só terá condições de emergir através de um elevado grau de educação que supera a forma metafísica de filosofia e sua expressão cultural correspondente. Nisto revela-se o alto valor que ocupa não só os estabelecimentos educacionais na filosofia nietzschiana, como também todo o processo educacional. Nas palavras do filósofo: “a escola não tem tarefa mais importante do que ensinar o pensamento rigoroso, o julgamento prudente, o raciocínio coerente; por isso ela deve prescindir de todas as coisas que não são úteis a essas operações, por exemplo, da religião” (MAI/HHI §265). Neste ponto, relacionam-se as referências anteriormente mencionadas da necessária disciplina como prosseguimento imperioso ao evento libertador do indivíduo rumo a uma forma de vida nobre. Não só em seus escritos sobre a educação, mas em quase todas as suas obras, Nietzsche reserva um espaço privilegiado para se falar do efeito subestimado do ensino ginásial na construção de uma cultura superior.¹⁴ Tão somente através da formação de um espírito científico, por meio de uma ciência filosófica realmente libertadora e que será possível alcançar conhecimentos sólidos e duráveis que farão perder a crença na inspiração e na comunicação milagrosas da verdade.

Para representar as expressões culturais toscas que os espíritos livres superarão por meio de uma condução de si rigorosa e científica, Nietzsche apresenta-nos uma imagem que consegue reunir as principais marcas de uma cultura inferior – da qual retiramos a ideia do título do presente trabalho – a saber, a do sonho. Segundo o filósofo, no sonho encontramos a origem da crença que um segundo mundo é real, ou seja, o motivo metafísico fundamental

¹³ Para Nietzsche, “a metáfora não constitui, para o verdadeiro poeta, uma figura de retórica, mas, antes, uma imagem substitutiva que, no lugar de uma idéia, paira realmente diante de seus olhos” (GT/NT § 8). Conforme explica o professor Blondel: “baseando-se em alguns exemplos e reconduzindo suas “imagens” – ou metáforas – ao seu rigor coerente, pretende-se aqui mostrar, de maneira inversa, que a metafórica de Nietzsche se impõe por uma necessidade especificamente filosófica e que seu discurso é intrinsecamente metafórico em virtude de ser pensamento da metá-fora; se se entende, desta feita, tal palavra em seu sentido primevo: transporte, transposição, a fim de designar, com Nietzsche, o descompasso corpo-pensamento que estrutura, em termos de sua origem, o desenrolar da cultura (2004, p. 8-9, grifo do autor).

¹⁴ Segundo Nietzsche: “geralmente não enxergamos o valor do ginásio nas coisas que nele aprendemos de fato e que dele sempre conservamos, mas naquelas que são ensinadas e que o aluno assimila a contragosto, para delas se livrar o mais rapidamente que possa. A leitura dos clássicos – toda pessoa educada há de convir – é, do modo como se realiza em toda parte, um procedimento monstruoso: feita para jovens que de maneira alguma estão maduros para ela, e por professores que com toda palavra, às vezes com a própria figura, já cobrem de mofo qualquer bom autor. Mas nisso está o valor que normalmente não é reconhecido – esses professores falam a língua abstrata da cultura superior, pesada e difícil de compreender, mas uma elevada ginástica da mente; [...]. Se os alunos apenas ouvirem, seu intelecto será involuntariamente preparado para um modo de ver científico. Não é possível que alguém saia dessa disciplina totalmente intocado pela abstração, como puro filho da natureza” (MAI/HHI, §266).

de uma multiplicação de mundos. Nele temos também a decomposição do corpo e da alma, seguida de uma sobreposição de valor da alma que permanece em atividade enquanto o corpo está adormecido (MAI/HHI §5). Ademais, em uma relação entre o sonho e a cultura, Nietzsche mostra-nos que a função cerebral mais prejudicada pelo sono é a memória, sendo reduzida a um estado de imperfeição e confusão das lembranças mais ligeiras. Tal como naquele que é o defeito de todo filósofo metafísico, nas experiências oníricas temos uma representação da realidade destituída de qualquer senso histórico. “Portanto”, infere Nietzsche, “no sono e no sonho, repetimos a tarefa da humanidade primitiva” (MAI/HHI §12). Neste sentido, a lógica do sonho – como das culturas inferiores – é marcada pelo repouso do cérebro, inebriado pelas suas sensações oníricas, em outro mundo aparente, de sentido histórico quase nulo. Para satisfazer as severas exigências impostas ao pensamento pela cultura superior, urge despertar desta forma de vida adormecida em sua expressão cultural sonífera.¹⁵ Esta era a tarefa que Nietzsche compreendia ser, não somente de todo aquele espírito livre que está envolvido na produção cultural nobre, como também de seu próprio ofício filosófico; a tarefa de constituir novos seres: “tarefa: ver as coisas como elas são! Meio: poder vê-las com mil olhos, de muitas pessoas! Acentuar a importância do impessoal era um caminho enganoso. [...] é preciso formar novos seres” (FP 11 [65]).

Nesta imensa tarefa dos grandes espíritos livres do próximo século, em um conhecimento das condições de cultura que até agora não foi atingido, alcançar-se-á uma liberdade da razão metafísica, que nos permitirá não mais insistir nas moralidades de aporte kantiano, que exigem dos indivíduos ações que sejam desejáveis a todos os humanos. O uso público da faculdade do entendimento kantiano era, para Nietzsche, algo belo e ingênuo. Na futura visão geral das necessidades de uma cultura superior, o filósofo alemão acreditava que talvez se mostre que “não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos, deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente” (MAI/HHI §25). Nestas palavras podemos ver uma investida rumo a um pluralismo na condução das condições da cultura superior, para falarmos com Marco Parmeggiani (2004, p. 121).¹⁶ O pluralismo, contudo, não é o

¹⁵ Falando sobre o sonho enquanto a “busca e representação das causas dessas sensações provocadas, isto é, das supostas causas”, Nietzsche nos diz “o que quero dizer é: tal como o homem ainda hoje tira conclusões no sonho, assim também fez a humanidade no estado de vigília, durante milênios: a primeira causa que ocorresse ao espírito, para explicar qualquer coisa que exigisse explicação, bastava para ele e era tida como verdadeira” (MAI/HHI, §13). Quanto a isto, a professora Vanessa Lemm nos diz que “para Nietzsche, o futuro da humanidade depende crucialmente de uma habilidade do ser humano em reconectar-se consigo mesmo com o sonho da vida animal, porque apenas esta última pode trazer de volta ao ser humano a liberdade e a criatividade da interpretação que tem sido perdida no processo de civilização e socialização” (2009, p. 4, tradução nossa).

¹⁶ É preciso, contudo, fazer uma observação a respeito da relação entre pluralismo e cultura em Nietzsche: “o que talvez caracteriza melhor a nossa época ‘pós-histórica’, em todos os âmbitos do saber e das artes, é o ecletismo. O

único objetivo alcançado pela libertação da razão metafísica. Na verdade, o que se alcançará de mais importante com o fim da filosofia teológico-metafísica, bem como de sua expressão cultural sintomática, será a devida valorização da vida pelos próprios indivíduos. Em um trecho bastante elucidativo, Nietzsche nos diz o seguinte a respeito desta transvaloração pós-metafísica:

Vida e vivência. – Se observarmos como alguns indivíduos sabem lidar com suas vivências – suas insignificantes vivências diárias –, de modo a elas se tornarem uma terra arável que produz três vezes por ano; enquanto outros – muito outros! – são impelidos através das ondas dos destinos mais agitados, das multifárias correntes de tempo e povos, e, no entanto, continuam leves, sempre em cima, como cortiça: então ficamos tentados a dividir a humanidade numa minoria (“minimaria”) que sabe transformar o pouco em muito e numa maioria que sabe transformar muito em pouco; sim, deparemos com esses bruxos ao avesso, que, em vez de criar o mundo a partir do nada, criam o nada a partir do mundo (MAI/HHI §627).

Com estas palavras, fica muito clara a hipótese de trabalho que apresentamos na introdução do texto, de encarar a vida como critério de verificação de uma cultura ascendente ou decadente. Aqui Nietzsche mostra-nos a vida como o lucro da vida, isto é, como o ponto de convergência de quase todos os temas que reconstruímos a partir de seus esforços filosóficos em antecipar e apressar os caminhos pelos quais uma cultura superior emergirá. No parágrafo supracitado, vemos os raros indivíduos que desenvolveram a capacidade de valorizar as pequenas verdades, transformando suas insignificantes vivências diárias em potencialidade pura. Isto é viver para Nietzsche: vontade de poder (JGB/BM §259).¹⁷ E o objetivo autêntico de toda sua filosofia se dá em referência à vida: “desenvolver toda a cadeia da vida, de forma que ela se torne cada vez mais potente – eis a tarefa” (FP 11 [83]). A partir desta percepção, a vida torna-se um valor que não pode ser avaliado, mas que avalia todos os outros.¹⁸ Sob este critério, a relação de um

homem atual parece adotar, em todos os âmbitos da vida, uma atitude eclética: seleciona desenvolvendo aqui e ali o que por momentos lhe convém, lhe interessa, o estimula ou o convence, desvinculando idéias, percepções e afetos das totalidades nas quais estão integradas. Renuncia a adscrever-se em um ponto de vista determinado, já não vê necessidade em esgotar até o fundo as possibilidades de uma perspectiva, mas prefere tomar de cada uma o que em cada momento lhe convém” (Parmeggiani, 2004, p.127). Contudo, ele continua: “o pluralismo nietzschiano não tem nada a ver com o ecletismo. O ecletismo não se compromete com as possibilidades que toma, não se imbuí delas; adota permanentemente uma atitude de desapego com a qual combina sem amarras isto ou aquilo, sem lhe importar muito os conteúdos específicos; só lhe interessa achar novos estímulos” (2004, p. 133).

¹⁷ Nas palavras do próprio Nietzsche, “aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardamo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é, essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporações e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de intenção difamatória? Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, [...] terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se atraindo para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e a vida é precisamente vontade de poder” (JGB/BM, § 259).

¹⁸ Como sustenta a professora Scarlett Marton: “na ótica nietzschiana, a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem perspectivas que os engendram; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem um valor que as norteia. É nisso que consiste o procedimento genealógico. A genealogia comporta assim dois movimentos inseparáveis: de um lado, relacionar os valores com perspectivas avaliadoras e, de outro, relacionar estas perspectivas avaliadoras com um valor. É preciso, pois, encontrar um valor ou, se se quiser, um critério de avaliação que não tenha sido cria-

indivíduo modifica-se não apenas com a unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de seu povo, mas nas próprias relações entre as pessoas de seu povo. Enquanto os homens atrasados vivem sob a regência do “direito dos punhos” (MAI/HHI §614), sempre raivosos, desconfiados e obstinadamente competidores com seus vizinhos de opiniões diferentes, os espíritos antecipadores transitam em andares superiores, alegres pelas conquistas de outros e não reivindicam o privilégio de conhecer a verdade. Precisamente em razão de que, por mais que um indivíduo possa estender seu conhecimento para o mais longe possível, nada ele tirará disto, a não ser sua própria biografia (MAI/HHI §513), é que se torna tão difícil livrar-se da metafísica e pôr à prova nosso caráter intelectual. A moral, a religião e a arte mentem sobre a vida, fazendo com que esta fique mais suave e tolerável, exigindo menos dos indivíduos. Este é o motivo pelo qual Nietzsche afirma que, mesmo que existisse tal mundo metafísico, o seu conhecimento seria o mais insignificante. Teria a mesma utilidade que o conhecimento da estrutura química da água para um navegante em meio a uma perigosa tempestade (MAI/HHI §9). A arte, a religião e a moral fornecem-nos, portanto, uma vida aparente que tem por objetivo aliviar a existência impedindo os indivíduos de trabalhar por uma real melhoria de sua condição de paixões insatisfeitas e paralisa criativa. Justamente por esta razão Nietzsche afirmava que “na verdade, compreendemos pouco de um homem real e vivo, e generalizamos muito superficialmente, ao lhe atribuir este ou aquele caráter [...]. O homem inventado, o fantasma, pretende significar algo necessário” (MAI/HHI §160).

Frente a isto tudo, é preciso poder olhar a religião e a arte além delas mesmas e ultrapassá-las. O meio que Nietzsche escolhe para fazer isto é a metodologia genealógica, fazendo o caminho de volta dos rastros da humanidade, que nos fornece condições de aprender aonde a comunidade que vem não deve pisar. O critério para o julgamento destes passos em retrocesso será o próprio desenvolvimento de toda forma de vida que a torne cada vez mais potente. Ou ainda, como desenvolve o próprio Nietzsche:

ao desejar ver antecipadamente, com todas as forças, como será atado o nó do futuro, sua própria vida adquirirá o valor de instrumento e meio para o crescimento. Está em suas mãos fazer com que tudo o que viveu – tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu

do, ele mesmo, por uma perspectiva avaliadora. Em outras palavras: é preciso adotar um critério de avaliação que não possa ser avaliado. E o único critério que se impõe por si mesmo é a vida. ‘É preciso estender os dedos, completamente, nessa direção e fazer o ensaio de captar essa assombrosa *finesse – de que o valor da vida não pode ser avaliado*’, afirma Nietzsche. ‘Por um vivente não, porque este é parte interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto não, por uma outra razão’ (*Crepúsculo dos Ídolos*, ‘O Problema de Sócrates’, parágrafo 2, grifo do autor). Moral, política, religião, ciência, arte, filosofia, qualquer apreciação de qualquer ordem deve ser submetida ao exame genealógico, deve passar pelo crivo da vida. Fazer qualquer apreciação passar pelo crivo da vida equivale a perguntar se contribui para favorecê-la ou obstruí-la; submeter ideias ou atitudes ao exame genealógico é o mesmo que inquirir se são signos de plenitude de vida ou da sua degeneração; avaliar uma avaliação, enfim, significa questionar se é sintoma de vida ascendente ou declinante” (2014, s/p.).

amor e sua esperança – reduza-se inteiramente a seu objetivo. Este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura, e dessa necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral. Quando o seu olhar tiver se tornado forte o bastante para ver o fundo, na escura fonte de seu ser e de seus conhecimentos, talvez também se tornem visíveis para você, no espelho dele, as distantes constelações das culturas vindouras. Você acha que uma vida como essa, com tal objetivo, seria árdua demais, despida de coisas agradáveis? Então não aprendeu ainda que não há mel mais doce que o do conhecimento, e que as nuvens de aflição que pairam acima lhe servirão de úberes, dos quais você há de extrair o leite para seu bálsamo (MAI/HHI §292).

Nestas palavras ecoa outro artifício utilizado por Nietzsche em sua filosofia para pesar as formas de vida e suas expressões culturais correlatas. Trata-se da doutrina do eterno retorno do mesmo. Ainda que em *Humano, demasiado humano* o filósofo não mencione nem desenvolva a ideia do eterno retorno, nas palavras supracitadas vemos claramente a relação entre a vida, a cultura vindoura e o exercício de não desejar nada mais além de tudo aquilo que se viveu. Em tudo isto, vemos aquele desejo de Nietzsche, que mencionamos na introdução do presente texto, de antecipar os desdobramentos culturais futuros, transformando-os em imperativo ético. A própria vida daquele que se desenvolveu em disciplina e maturidade cultural assume o papel de ser instrumento necessário para a marcha da cultura em geral. Isto através da afirmação alegre de que tudo aquilo que se viveu – sejam tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança. O que acontecerá a seguir é que tal relação, que perpassa todo o raciocínio nietzschiano que buscamos reconstruir, entre a vida, a cultura e a formação de si, encontrará na doutrina do eterno retorno seu ponto culminante.

Verdadeiramente desenvolvido pela primeira vez em a *Gaia Ciência*, o eterno retorno visa fornecer uma espécie de critério de articulação entre todos os elementos do projeto de uma filosofia do amanhã. Nietzsche faz isto, simultaneamente, através de uma nova concepção de temporalidade, que ultrapassa o modelo teleológico-metafísico, e por meio de um desafio a uma postura afirmativa da vida frente aos jogos de força e constante combate para afirmar sua potencialidade.¹⁹ Neste sentido, o eterno retorno é a dimensão temporal que intensifica o caráter valorativo da vida em toda forma de cultura nobre. No formato de uma anunciação de boa nova, Nietzsche apresenta tal doutrina como o desafio de viver, por incontáveis vezes, esta

¹⁹ Temos consciência de que existe um extenso debate entre os intérpretes da obra de Nietzsche sobre posições diversas que a doutrina ocupa no interior da sua filosofia (Cf. MARTON, 2007). Contudo, a revelia das interpretações místicas ou ainda a hipótese de uma transposição de ideias das teses presentes entre os pré-socráticos ou mesmo tradições orientais, não encararemos a doutrina do eterno retorno do mesmo em suas dimensões cosmológicas. Assim procederemos porque, uma vez que tal hipótese é afirmada, acreditamos que o pensamento do autor entra em colapso auto-contraditório. Isto acontece porque ao subscrever uma posição singular dentro da tradição iluminista, Nietzsche precisaria responder à impossibilidade de fazer qualquer afirmação cosmológica verdadeira, uma vez que este domínio do saber, juntamente à teologia e à metafísica que ele tanto critica, foi colocado fora dos limites do conhecimento científico rigoroso e verdadeiro, tal como o filósofo alemão requer, não só para sua filosofia, mas para todo espírito que se avenge livre. Neste sentido, tomaremos a doutrina do eterno retorno do mesmo estritamente em suas dimensões éticas.

vida, sem que nada de novo seja acrescentado a ela (FW/GC §341). Trata-se do lugar máximo de valorização que a própria existência pode assumir, ou seja, aponta para o culminar de todo o desafio posto aos grandes espíritos vindouros na emergência de uma cultura nobre.²⁰

Apesar de todo este desdobramento descrito, permanecia para Nietzsche o seguinte receio: “com o fim das convicções metafísicas é que o indivíduo atenta demasiadamente para seu curto período de vida e não sente maior estímulo para trabalhar em instituições duráveis, projetadas para séculos” (MAI/HHI §22). Precisamente para suprir esta possível carência, é que o eterno retorno afirma-se. Com o anúncio de não haver salvação ou vida além deste mundo, o querer apenas a si mesmo, eternizado em cada instante vivido, revela-se como o meio de superar o niilismo da negação do mundo, da vontade e da vida na forma em que ela simplesmente é. A fórmula que Nietzsche utiliza para se referir a este querer é o *amor fati*.²¹ É claro que, em certa medida, a tarefa de ser aquele que quer tornar-se o que é, dar leis a si mesmo e fazer de si uma obra de arte, é capacidade reservada ao *Übermensch*. Contudo, a todos nós, a doutrina do eterno retorno – relacionada com todos os outros temas que buscamos reconstruir à luz da argumentação nietzschiana sobre uma cultura nobre – serve-nos de desafio. Tanto em *Humano, demasiado humano*, quando na *Gaia ciência*, o modo como reagimos à anunciação do eterno retorno serve-nos de termômetro quanto ao nosso olhar sobre a vida. Se acharmos que uma vida como esta, com tal objetivo, seria árdua demais, é porque ainda não aprendemos o que há de mais doce pairando ao redor de nós mesmos (MAI/HHI §292). Prostraríamos-nos, rangeríamos os dentes e amaldiçoaríamos o demônio que nos anunciou o eterno retorno, ou o receberíamos como uma divindade (FW/GC §341)? A resposta para esta pergunta determinará não apenas o valor que atribuímos à filosofia de Nietzsche, como também a nossa própria vida, enquanto instrumento e meio para tornarmos-nos uma cadeia necessária na marcha da cultura tal como ele ansiava.

²⁰ Cabe ressaltar, contudo, que esta dedicação intensa a tornar-se aquilo que é, querendo o mundo e a vida nas suas intensidades imanentes, presente na doutrina do eterno retorno, não é o mesmo que valer-se de uma concepção de tempo cíclico. Na obra *Assim falou Zaratustra*, em que Nietzsche apresenta-nos propriamente dito os elementos metafísicos da doutrina do eterno retorno, quem afirma a ideia de um tempo cíclico não é o Zaratustra, e sim o anão com quem ele conversa. O profeta, na verdade, chama atenção para o termo “momento” escrito no alto do portal (Za/ZA, Da visão e do enigma, §2). Com isto o filósofo alemão procurava dizer-nos que a doutrina do eterno retorno é uma concepção temporal do instante e não da circularidade. É o querer a si mesmo como se apresenta naquele momento. Querer apenas o que eu sou agora, bem como todos os acontecimentos que fizeram de mim o que sou. Tão somente assim, a doutrina do eterno retorno do mesmo torna-se compreensível em sua relação com a formação de si e a fórmula do *amor fati*.

²¹ Em suas próprias palavras: “minha fórmula para a grandeza no homem é o *amor fati*: nada querer de diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo e mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*...” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, §10).

Quando o sonho se torna um pesadelo: o eterno retorno sob o exame de Auschwitz

A esta altura de nossa investigação a respeito da cultura superior em Nietzsche, convém fazer uma inflexão crítica ao raciocínio do filósofo alemão. Este será feito por meio de uma contestação no interior do pensamento do italiano Giorgio Agamben. Várias críticas poderiam ser esboçadas a alguns temas e noções aparentemente mal articuladas nas obras de Nietzsche.²² Optamos, contudo, por apresentar alguns questionamentos que Agamben faz à doutrina do eterno retorno em Nietzsche, por acreditarmos, segundo buscamos mostrar acima, que tal noção tem força estrutural no próprio pensamento nietzschiano. De certa maneira, ao criticá-la Agamben está colocando sob questionamento todo o valor da filosofia de Nietzsche para pensar algumas questões contemporâneas. Cabe ressaltar, contudo, que tanto o espaço como a natureza do presente texto não nos permite estabelecer um diálogo crítico de magnitudes rigorosas entre estes dois filósofos. Nossa intenção é estender a compreensão da filosofia nietzschiana a partir do questionamento sobre a relevância hodierna de suas propostas.

A referência à doutrina do eterno retorno na obra de Agamben aparece no terceiro capítulo de *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, o terceiro livro da série *Homo sacer*, em que a nova ética dos tempos zoopolíticos é pensada em suas condições de possibilidade. Da ética do discurso de Karl-Otto Apel, passando pelo questionamento do ser-para-morte de Heidegger,

²² Poderíamos citar uma espécie de darwinismo vulgar que Nietzsche sustentava – que mistura um biologismo bizarro em que “toda a raça humana seja apenas uma fase evolutiva de determinada espécie animal de duração limitada: de modo que o homem viria do macaco e tornaria a ser macaco, não existindo ninguém que tivesse interesse em presenciar tal estranho desfecho de comédia” (MAI/HHI, §247) somada a uma concepção de evolução sinônima de progresso e não de adaptação, como em Darwin – até as suas famosas generalizações caricatas do cristianismo – que é encarado por ele como um movimento coeso e unitário, sem fazer nenhuma distinção de tradições teológicas bem distintas do misto entre aristotelismo cristão de Aquino e do hegelianismo da escola de Tübingen, que pareciam ser, para Nietzsche, o Cristianismo. No âmbito específico da cultura, algumas afirmações são muito estranhas de sustentar, tais como: “é bem verdade que, em momento algum, o autor de *Assim Falava Zaratustra* pregará um tipo de comportamento determinado ou imporá um estilo de vida específico; ele jamais pretenderá dizer o que se deve fazer” (MARTON, 2014, s/p.), ao mesmo tempo em que afirmar-se que “transvalorar é, ainda, criar novos valores. Aqui, Nietzsche pretende realizar obra análoga à dos legisladores: estabelecer novas tábuas de valores. É desta perspectiva que concebe a filosofia” (MARTON, 2014, s/p.). Esta tensão entre o legislador de uma cultura superior que “aos poucos, não apenas o indivíduo, mas toda a humanidade se alçará a esta virilidade, quando enfim se habituar a um maior estima dos conhecimentos sólidos e duráveis” (MAI/HHI, § 3) e a necessidade que ele mesmo colocou a esta cultura superior de: “uma cultura superior pode surgir apenas onde houver duas diferentes castas na sociedade: a dos que trabalham e a dos ociosos, os que são capazes de verdadeiro ócio” (MAI/HHI, §439) *testemunha* a necessidade de um esforço em articular algumas afirmações nietzschianas soltas ao longo de seu percurso filosófico. Os espíritos livres realmente amam e precisam das ovelhas, ou aventam para si o papel de legislador de toda a humanidade, tal como em Platão e Rousseau?

até as tentativas hodiernas de restabelecer o herói grego das tragédias como testemunho para nós, Agamben pretende colocar sob suspeita todas as hipóteses ético-filosóficas que aventaram para si a pretensão de instituir-se com o nome de ética depois dos acontecimentos de Auschwitz. “Conforme veremos”, promete Agamben, “quase nenhum dos princípios éticos que o nosso tempo acreditou poder reconhecer como válidos resistiu à prova decisiva, a de uma *Ethica more Auschwitz demonstrata*” (2008, p. 21). Será tão somente à luz não apenas da literatura, mas do próprio testemunho dos sobreviventes, que o italiano acredita que será minimamente possível fincar aqui e ali alguns pontos de orientação para os futuros cartógrafos da ética.²³

É precisamente neste contexto que o projeto de Nietzsche aparece. Para Agamben, a ética do nosso século inaugura-se justamente com o projeto de superação nietzschiana da moral judaico-cristã do ressentimento. Segundo reconhece Agamben “contra a impotência da vontade com respeito ao passado, contra o espírito de vingança por aquilo que irrevogavelmente foi e não pode ser querido, Zaratustra ensina os homens a quererem para trás, desejarem que tudo se repita” (2008, p. 104). Neste sentido, o eterno retorno do mesmo é a vitória nietzschiana sobre o ressentimento, bem como o sucesso sobre este através do alegre desejo de querer que tudo seja eternamente como foi – o *amor fati* de Nietzsche. A questão surge quando Agamben confronta todo este desenvolvimento à luz dos acontecimentos de Auschwitz. A mesma pergunta que serviu de critério para pesar as outras propostas filosóficas de uma ética moderna aparece neste momento: o que significa sustentar o eterno retorno do mesmo depois de Auschwitz? A resposta de Agamben é categórica: “a simples reformulação da experiência basta para refutá-la para além de qualquer dúvida, para fazer que nunca mais se possa propor de novo” (2008, p. 105). Auschwitz mais uma vez se mostra como uma ruptura, bem como uma impossibilidade para este que é o movimento inaugural da ética em nosso século. O que nos surpreende no raciocínio de Agamben, no entanto, é o motivo pelo qual ele apresenta o fiasco da lição de Zaratustra. Ao invés de insistir no simples fato de que o que aconteceu no sul da Polônia seja demasiado atroz para que ninguém possa querer que nunca mais se repita, o que o filósofo faz é chamar nossa atenção para um maniqueísmo que existe no interior do raciocínio de Nietzsche. Segundo o filósofo alemão, parecia que existiam apenas as possibilidades de (1) receber com horror ou (2) com intensa alegria a notícia do eterno retorno do mesmo. Seria como que, se alguém rangesse os dentes e amaldiçoasse o demônio que assim tivesse falado, necessariamente, se

²³ Para Agamben, “Auschwitz marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não existe nem se adapta a nada: ela própria é a única norma, é absolutamente imanente. E ‘o sentimento ultimo de pertencimento à espécie’ não pode ser, em nenhum caso, uma dignidade [...]. O mulçumano, que é a formulação mais extrema da mesma, é o guardião do umbral de uma ética, de uma forma de vida, que começa onde acaba a dignidade” (2008, p. 76).

comprometesse com uma moral do ressentimento ou optasse por uma forma de vida doente.²⁴ Para Agamben esta necessidade é falsa e aqui reside o equívoco de Nietzsche.

Valendo-se de dois exemplos notáveis da literatura de testemunho, Agamben sustenta que a negação categórica da notícia do eterno retorno não implica na necessária restauração da moral do ressentimento – ainda que esta seja sempre uma tentação real para as vítimas do terceiro Reich. O sobrevivente Jean Améry, por exemplo, não subscreveria de forma alguma a doutrina nietzschiana e chegou a enunciar uma ética antinietzschiana do ressentimento, recusando-se assim terminantemente a aceitar o que aconteceu como o que tinha que acontecer. No raciocínio de Améry, o ressentimento ocupa um lugar de grande importância jurídica e social para fazer frente a episódios tais quais Auschwitz. Ao invés de sinal de fraqueza e desvalorização da vida, Améry enxerga no ressentimento um sinal de grande evolução pessoal e histórica.²⁵

Não é em Améry, contudo, que Agamben apóia-se para desenvolver sua hipótese de trabalho. Mais do que o raciocínio, será a partir do testemunho de Primo Levi que o filósofo italiano mostrará que a dicotomização das escolhas ético-culturais de Nietzsche não é necessária. Em Levi não existe a defesa obstinada do ressentimento como condição de possibilidade para o confronto verdadeiro do criminoso com seu malfeito. Sua resistência e impossibilitação de querer o eterno retorno de Auschwitz têm uma raiz bem diversa que, por sua vez, implicará em uma nova e inaudita consistência ontológica do acontecido. Nas palavras de Agamben, “*não se pode querer Auschwitz que retorne eternamente, porque, na verdade nunca deixou de acontecer, já se está repetindo sempre*” (2008, p. 106, grifos no original). Tal experiência impiedosa de reprodução constante, com Levi, acontecia na forma de um sonho. Na verdade, um sonho dentro de outro sonho – uma espécie feroz e implacável do *insight* fundamental de Christopher Nolan em *Inception*. Em sua obra *Ad ora incerta* [Em hora incerta], Levi narra que frequentemente sonha com o ambiente em que está sentado à mesa com sua família, ou amigos, ou mesmo no trabalho, isto é, em um ambiente privado de tensão e dor, até que sente uma angústia sutil e profunda pesando sobre ele. O sonho se desenrola geralmente da mesma forma, até que tudo

²⁴ Em um fragmento da obra não concluída *A vontade de potência*, Nietzsche dicotomiza as cosmovisões da seguinte maneira: “quem não acredita em um *processo circular do todo* tem de acreditar no Deus *voluntário* – assim minha consideração se condiciona na oposição a todas as considerações teístas que houve até agora” (O eterno retorno, §16).

²⁵ Agamben apresenta algumas das palavras de Améry: “os ressentimentos como dominante existencial são, para os meus pares, o êxito de uma longa evolução pessoal e histórica... Meus ressentimentos existem para que o delito se torne realidade moral para o criminoso, para que seja confrontado com a verdade do seu malfeito [...] acredito ter compreendido que a remissão e o esquecimento provocados por uma pressão social são imorais... O sentido natural do tempo encontra realmente suas raízes no processo fisiológico da cicatrização das feridas e passou a fazer parte da representação social da realidade. Precisamente por tal motivo, ele tem um caráter não apenas extra mora, mas *antimoral*. É direito e privilégio do ser humano não se declarar de acordo com todo acontecimento natural e por conseguinte, nem mesmo com a cicatrização biológica provocada pelo tempo” (2008, p. 105-106, grifo do autor).

desaba ao redor de Levi e a angústia se torna mais intensa. “Tudo agora transformou-se em caos”, narra Levi: “estou só, no centro de um nada cinzento e turvo, e, de repente, eu sei o que isso significa, e também sei que sempre soube: estou de novo no Lager, e nada era verdadeiro a não ser o Lager” (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 106). A sensação de privação do sofrimento e da dor, em meio à família e aos amigos, não foi mais do que um sonho interno, que acaba e dá lugar a gélida consciência de estar de volta a Auschwitz. E ao final, a certeza de que esta experiência nunca deixou de acontecer é consolidada com o pronunciamento da voz de comando do amanhecer no Lager, na temida e esperada palavra em polonês: “*Wstawac!*”.

Comentando tal testemunho de Levi, Agamben nos diz o seguinte:

O problema ético mudou radicalmente de forma nesse caso: já não se trata de derrotar o espírito de vingança para assumir o passado, para querer que ele volte eternamente. Nem se trata de manter com firmeza o inaceitável por meio do ressentimento. O que temos agora pela frente é um ser para além da aceitação e da rejeição, do eterno passado e do eterno presente – um acontecimento que eternamente volta, mas que, precisamente por isso, é absoluta e eternamente não-assumível. Para além do bem e do mal não está a inocência do devir, porém uma vergonha não só sem culpa, mas, por assim dizer, já sem tempo (2008, p. 107).

Nestas palavras fica clara a natureza da crítica que Agamben tece a respeito da doutrina do eterno retorno do mesmo. Não estamos diante de um artifício teórico para contrastar com uma exegese em particular da filosofia de Nietzsche. Na verdade, existe uma modificação na natureza do objeto de trabalho, da ética nietzschiana à zoopolítica de Agamben. Frente aos questionamentos contemporâneos pós-Auschwitz, o tradicional binômio utilizado por Nietzsche para pesar formas de vida e suas expressões culturais sintomáticas, parece expirar – ou melhor, mostra-se incompleto no tratamento adequado da realidade. Nas palavras supracitadas, Agamben nos mostra que a questão decisiva nas sociedades hodiernas não gira exclusivamente em torno de derrotar a vingança para assumir o passado em lugar de se manter o inaceitável por meio do ressentimento. A necessidade que vinculava a negação de tudo o que se passou com o ressentimento, foi partida por um acontecimento que modificou consideravelmente a ontologia dos eventos através da criação de uma nova forma de subjetivação: a testemunha.²⁶ Com esta

²⁶ A professora da Universidade do Porto, Eugénia Vilela nos explica este ponto dizendo: “em O que Resta de Auschwitz, terceiro volume da trilogia *Homo Sacer*, Giorgio Agamben pretende reflectir sobre a estrutura e a significação do testemunho. Não sendo um livro de história, mas uma reflexão sobre a ética e o testemunho, através desse texto Agamben pretende sublinhar, na senda de Blanchot, que o homem é o indestrutível que pode ser infinitamente destruído. Nesse sentido, o sujeito ético não encontra a sua origem no ponto de encontro de uma singularidade e de uma verdade, mas num lugar incerto da linguagem onde a palavra, incessantemente recomeçada, testemunha a nossa pertença comum à espécie humana. Para pensar o infinito resto que resiste entre um modo de subjetivação e de des-subjetivação, Agamben vai confrontar-se com o paradoxo apresentado por Primo Levi relativamente ao testemunho. Para Levi, todo o testemunho contém necessariamente uma lacuna: a testemunha integral é aquela que não pode testemunhar, ou seja, aqueles que tocaram o fundo, os deportados cuja morte tinha começado antes

forma de vida, já não temos mais o dilema de aceitar o eterno passado ou rejeitar o eterno presente. Se o demônio de Nietzsche pronunciasse o mesmo anúncio da *Gaia Ciência* a um sobrevivente dos campos, a uma testemunha integral de Auschwitz, simplesmente as duas opções que lhes seriam apresentadas não fariam sentido. Isto porque, aquilo que resta de Auschwitz não lida com um acontecimento que voltaria eternamente, mas antes, com algo que não deixou de acontecer e que, recorrentemente é renovado na experiência testemunhal de sua forma de vida. Esta natureza de experiência fornece-nos um modo de encarar um fato para além do binômio aconteceu/repetirá (passado/futuro). A experiência destas testemunhas é de um acontecimento em curso (presente perfeito), absolutamente não-assimilável devido à sua natureza atroz.

Tudo isto, para Agamben, é o suficiente para que Auschwitz seja uma ruptura decisiva com a lição de Zarathustra, que ensinou os indivíduos a querer para trás. Para estes indivíduos como Améry e Levi tal opção não está no conjunto de possibilidades. Não existe sujeito pós-traumático na literatura de testemunho, pois o evento causador do trauma persiste.²⁷ Neste sentido, com tal modificação do problema ético na contemporaneidade, o que aconteceu é que, a experiência para além do bem e do mal, tal como preconizou Nietzsche, não nos colocou diante da vivência inocente do devir. Antes, deparamo-nos com a experiência de vergonha de ser humano por parte da testemunha. Segundo a explica Eugénia Vilela, tal estado de consciência vergonhoso é um sentimento de dolo dos sobreviventes, “como se a única possibilidade da vida fosse viver no lugar de um outro que não sobreviveu. Nos campos, morrer no lugar de um outro significa que, sem qualquer razão ou sentido, todos vivem e morrem no lugar de um outro” (2010, p. 451). Para além do bem e do mal, na experiência de sobrevivência dos campos, surge uma vergonha, que não somente é sem culpa, mas também, é sem tempo, uma vez que ainda não cessou de acontecer.

da morte corporal. Aqueles a quem se chamava muçulmanos. Com este texto, Agamben procura olhar esse invisível e, através dele, ter em conta as testemunhas integrais para a interpretação de Auschwitz” (2010, p. 440-441).

²⁷ Quem nos forneceu tal *insight* foi Slavoj Žižek por ocasião de sua primeira entrevista ao programa *Roda Viva* em que disse o seguinte: “no século XX uma nova fórmula de subjetividade surgiu, à qual – e não gosto desse nome – se aplica a denominação pós-traumática. E a primeira figura teria sido os muçulmanos em campos de concentração. Em terminologia vampiresca poderíamos falar em mortos-vivos. Aqueles que estavam tão destruídos psicicamente, que estavam desprovidos da libido do seu ser. Pessoas que não eram mais capazes de estabelecer empatia, não têm mais ligação com o mundo. Estavam apenas vegetando. Usando um termo não poético e nada preciso: ao olhar nos olhos deles, não se vê o brilho de vida, o desejo de viver. E acho essa categoria crucial. Está se tornando um símbolo, ou caso exemplar... e sou até mesmo tentado a dizer, fazendo uma breve relação entre a psicanálise e a teoria social, a nova figura do proletário. [...] É um termo que se enquadra bem nas sociedades ocidentais desenvolvidas. Ali, quando se tem um trauma, em geral, é algo que acontece rapidamente e então você está em uma situação pós-traumática, pensando em como lidar com aquilo. Você é estuprada, há um ataque terrorista, um terremoto. Você sobrevive... E aí, como lida com isso? Mas em países menos desenvolvidos não há situação pós-traumática, o trauma apenas persiste. No ocidente você é estuprada e então, se sobrevive, você fica traumatizada, pensando como vai lidar com aquilo. No terceiro mundo você é estuprada e depois é novamente. É uma situação muito mais desesperadora. É uma ironia falar para uma mulher comum no Congo, por exemplo, - a República do Congo talvez seja o local da maior das catástrofes – que ela vive em um pós-trauma. Não. Ela vive em um trauma permanente” (2014, s/p.).

Conclusão

Iniciamos o presente trabalho estabelecendo o lugar fundamental que a noção de formas de vida ocupa no pensamento de Nietzsche, principalmente em relação à temática da cultura. Todo o nosso esforço em reconstruir as principais articulações dos conceitos nietzschianos em torno da problemática de se pensar, pesar e adiantar uma expressão cultural nobre teve por intuito salientar a importância que sua filosofia tem para pensar a potencialidade pura das mais variadas formas de vida. Mesmo os questionamentos de Agamben, que nos permitiram estabelecer a inflexão crítica no segundo momento do trabalho, foram ali colocados igualmente para aprofundar a problematização das expressões culturais contemporâneas sob o crivo da afirmação da vida. Caso este segundo movimento do texto não tenha ficado claro, nos valemos uma vez mais do auxílio da professora Eugénia Vilela para nos mostrar que “Auschwitz não é apenas um campo de morte. É também um lugar de uma experiência ainda mais cruel: a experiência de diluição das fronteiras entre o humano e o inumano, a vida e a morte” (2010, p. 441). Neste sentido, junto ao surgimento deste ambiente em que presenciamos pela primeira vez a experiência do sujeito enquanto um resto, surgiu a necessidade de redefinirmos nossos esboços éticos e culturais, uma vez que o critério utilizado para transvalorá-los teve ali suas fronteiras diluídas. Uma vez que formas de vida não-humanas foram produzidas no campo, qualquer esforço de se pensar a emergência de uma cultura superior precisará ser reavaliado a partir deste acontecimento.²⁸

Neste sentido, um projeto filosófico, tal como aquele apresentado por Nietzsche, reveste-se de relevância contemporaneamente. Precisamente porque tem no centro de sua avaliação transvalorativa a noção de vida, Nietzsche nos fornece condições de possibilidade de medir o valor de toda expressão cultural de um povo. Diante da exemplaridade de Auschwitz, dos campos de refugiados e todo tipo de espaços de abandono, em que ser humano é ser um resto, não somos incentivados a abandoná-lo. Antes, o desafio é pensar a relevância da filosofia de Nietzsche para além do binômio de negação do que passou e vingança pelo que não se assimilou. Trata-se de ampliar o perspectivismo do olhar em direção das formas de vida contemporâneas que não se limitam à superação da moralidade judaico-cristã nem à superação de um pensamento teológico-

²⁸ Quanto a isto, Eugénia salienta que “face a Auschwitz, quer as teses do discurso humanista (todos os homens são humanos) quer as teses do discurso anti-humanista (apenas certos homens são humanos) são insuficientes. Com efeito, ‘o testemunho diz algo absolutamente diferente, que se pode resumir nesta tese: os homens são homens na medida em que eles não são humanos’ – ou mais precisamente ‘os homens são homens na medida em que testemunham o não-homem’” (2010, p. 452).

metafísico apenas. Neste sentido, com Auschwitz o conceito de vida assume proporções inéditas. É preciso, portanto, revisitar as páginas daquele que foi considerado o movimento inaugurador da ética no século XX, para caminharmos em direção a uma forma cultural superior em que, ao mesmo tempo, Auschwitz não se repita à custa da institucionalização do ressentimento. Contudo, para tanto, inicia-se um novo capítulo no exercício da escrita do que ainda persiste não-dito por Nietzsche e os seus leitores.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. (Estado de Sítio).

BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

BLONDEL, Eric. Nietzsche: a vida e a metáfora. In: *Cadernos Nietzsche*. nº 16, São Paulo, 2004.

DI FILIPPO, Josefina. Nietzsche e contemporâneos: a cultura como sintoma. In: *Cadernos Nietzsche*. nº 19, São Paulo, 2005.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: NOVAES, Adauto. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Uma ética nietzschiana*. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/08/uma-etica-nietzschiana/>. Acessado em: 30 de jan de 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. A vontade de Potência. In: *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Fragmentos Finais*. Tradução e organização de Flávio Kothe. Brasília: Editora UNB, 2002.

_____. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

_____. *Genealogia da moral*: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

PARMEGGIANI, Marco. Nietzsche: o pluralismo e a pós-modernidade. In: *Cadernos Nietzsche*. nº 16, São Paulo, 2004.

VILELA, Eugénia. *Silêncios tangíveis*: corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono. Porto: Edições Afrontamento, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Entrevista com Slavoj Žižek*. Disponível em: <http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/722/entrevistados/>. Acessado em 28 de jan de 2014.

Tradução



Entrevista com Michel Foucault

Tradução de Pedro Labaig¹

¹ Tradução de Pedro Labaig



“Eu quero saber do que se trata”

Entrevista¹ com Michel Foucault

Tradução de Pedro Labaig²

Em *O uso dos prazeres*, poderíamos dizer que você afirma pela primeira vez coisas que se encontravam nas entrelinhas de suas obras precedentes?

Muitas coisas que se encontravam implícitas não podiam ser explicitadas por causa da própria maneira de colocar o problema. Parece-me que tentei situar três tipos de problemas: o da verdade, o do poder e o da conduta individual. Esses três campos, que são os três campos da experiência, apenas podem ser compreendidos uns em relação aos outros e não podem ser compreendidos uns sem os outros. É o que me incomodou nos livros anteriores... Tenho a impressão de que havia uma espécie de fio direto e que não era necessário, para justificar-se, recorrer a esses métodos levemente retóricos pelos quais [abordamos] os três campos fundamentais da experiência.

¹ Realizada por André Scala e Gilles Barbedette em 29 de maio de 1984, pouco antes da hospitalização do filósofo, que morre dia 25 de junho do mesmo ano. Aceitar esta última entrevista, apesar do estado de esgotamento em que se encontrava, foi sem dúvida um gesto de amizade dirigido a Gilles Deleuze, próximo de André Scala. Foucault acabara de receber a primeira edição de *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*. Ele não pôde reler a entrevista e delegou a tarefa de recortar e utilizar o texto a seu companheiro Daniel Defert, que publicou alguns trechos nos *Ditos e Escritos* dez anos depois. O trecho aqui publicado foi extraído da gravação completa da entrevista disponibilizada pelo jornal francês *Libération* em junho deste ano e é inédito em português.

² Tradução de Pedro Labaig

Como é possível fazer do estilo uma grande questão filosófica e não uma questão estética?

Acredito, de fato, que a questão do estilo seja absolutamente central em minha experiência: estilo de ação, estilo com relação aos outros... Na Antiguidade, não se cessou de colocar a questão de saber se era possível definir um estilo comum e se, frente à descoberta desse estilo, não seria possível chegar a uma nova definição do próprio sujeito. Tenho a impressão de que a Antiguidade praticamente não descreveu o problema. Começou-se a definir a unidade de uma moral de estilo a partir dos séculos II ou III, sob o império romano – uma moral que definia as conjunturas ou os comportamentos internos do homem. [...] O uso que eu faço do estilo, tomo-o em grande parte de Peter Brown, mas o que vou dizer agora, que não tem relação com o que disse Peter Brown, é reflexão pura e simplesmente minha e, por conseguinte, todas as bobagens que eu possa vir a dizer serão imputáveis a mim e não a Brown (*risos*). Essa noção de estilo me parece muito importante na história da moral antiga; falei mal agora há pouco da moral antiga, vou tentar falar bem, na medida em que há, na moral antiga, certo número de coisas extremamente importantes para se compreender o passado. Primeiro, porque esta moral antiga é uma moral que se dirigia apenas a um pequeno número de indivíduos, não era em absoluto uma moral que se dirigia a todos para obter que todos seguissem o mesmo caminho, mas uma moral que dizia respeito a uma pequena minoria entre as pessoas em geral e até entre os homens, de modo que tal moral dizia respeito a alguns novos homens dentro de uma cidade grega. Em seguida, o que há de interessante quando se segue a história dessa moral é o fato de ela ter sido, pouco a pouco, alimentada de valores que diziam respeito a certo número considerável de pessoas. À época de Sêneca ou de Marco Aurélio, por exemplo, esta moral devia ser eventualmente válida para todos. Enfim, ainda que tal moral fosse válida para todos, nunca se tratou de torna-la uma obrigação para todos, era uma questão de escolha para os indivíduos. Todos podiam compartilhá-la e compreender suas principais noções, mas tudo não passava de escolha pessoal, de modo que é difícil saber o que de fato participava a essa moral sob o Império. Nos primeiros estoicos, encontramos uma concepção da filosofia perfeitamente equilibrada entre uma concepção do conhecimento, uma concepção da política e uma concepção da conduta individual [...], [mas] pouco a pouco, do século III a.C. ao século II d.C., as pessoas pararam de interrogar-se sobre filosofia em geral, abandonaram os questionamentos sobre o poder político e voltaram-se para as questões da moral [...].

A escrita parece ser uma prática de si particularmente importante, privilegiada, para os gregos...

É verdade que a questão da escrita de si foi absolutamente central, muito importante na formação de si. Deixemos de lado Sócrates, já que só o conhecemos por Platão, e tomemos Platão. O mínimo que se pode dizer é que Platão não cultivou muito a prática de si como prática escrita, como prática de memória, como prática de redação de si a partir de suas lembranças. Em contrapartida, ele escreveu consideravelmente sobre certo número de problemas políticos, metafísicos, e esses textos atestam a presença no debate platônico da relação a si [...]. A partir do século I, encontramos muitos textos que parecem obedecer a um modelo de nossa escrita e que fazem da escrita um modo fundamental de relação a si. Há recomendações, escritos, de certo número de autores, sobre conselhos e opiniões que eles davam a seus alunos, e tudo indica que se ensinava aos jovens como se comportar diante de uma lição dada pelos grandes chefes. Depois, e só depois, se lhes ensinava a formular suas perguntas, a dar suas opiniões, a formular tais opiniões em forma de lições e, enfim, a formulá-las de forma didática. Temos bastantes provas disso nos diferentes textos de que dispomos de Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio. Portanto, eu não diria que a moral antiga foi uma moral da atenção a si ao longo de toda a sua história, ela tornou-se assim em determinado momento. O cristianismo introduziu nesse momento perversões ou mudanças consideráveis, quando organizou funções penitenciais extremamente vastas que implicavam que se prestasse contas de si e que se contasse si próprio a outro, sem que houvesse escritos. [...] O diário cristão do século XVI era absolutamente distinto do diário cristão que podíamos encontrar nos séculos IV ou V. Ele não respondia à mesma pergunta. Não se tratava de saber as mesmas coisas, e ele não procurava tratar o mesmo tipo de problema.

E algo como as *Confissões* de Santo Agostinho?

Sim. É uma coisa muito estranha. Peter Brown escreveu um livro sobre a questão [...]. É preciso lembrar que Santo Agostinho retomou o cristianismo ocidental tal como este se encontrava no começo do século V, fim do século IV, e que o cristianismo ocidental praticamente não existia nesse momento. Enfim, ele existia à medida que havia cristãos, mas não havia cultura cristã. Será preciso lembrar, finalmente, que Santo Agostinho [...] literalmente construiu o cristianismo tal como ele existiu e tal como ele chegou a instaurar-se na França nos séculos XVI e XVII.

Em *As palavras e as coisas*, você indagava o era a literatura: “Que é, pois, essa linguagem que nada diz, jamais se cala e se chama ‘literatura’?” Não seria a literatura uma maneira, uma técnica de si?

Sim, acredito que a escrita desempenhou esse papel durante certo tempo, entre os séculos XV e XVI e depois no século XIX, e que a literatura está perdendo a uma velocidade extraordinária esse papel de consciência de si.

Então, essas coisas das quais falamos hoje, que poderíamos definir como culturas de si, não têm nada a ver com o que você trata nos seus livros?

Nada a ver, sim e não. Efetivamente, tomando as coisas em sua formulação filosófica estrita entre a moral da antiguidade romana ou grega e a moral contemporânea, elas não têm nada em comum. Por outro lado, se consideramos as morais no que elas têm de prescritivo, no que elas inclinam, no que elas aconselham, percebemos que são extremamente próximas e que os conselhos da moral antiga são, se não similares, pelo menos relativamente próximos das morais atualmente apreciadas. É precisamente isso que se trata de fazer aparecer: a proximidade, a diferença e, a través desse jogo entre proximidade e diferença, mostrar como os mesmos conselhos dados pela moral antiga podem desempenhar um papel diferente em um estilo de moral contemporâneo.

Há também a questão da relação de si consigo mesmo, e a composição de si por si, que se faz à ocasião da sexualidade como experiência... Existe nos gregos esse tema do deleite, do delírio amoroso, da perda de si, da relação ao estranho?

Parece-me que, nos textos da filosofia grega dos séculos III ou II a.C. até o século III d.C., não houve concepção do amor que tenha sido validada por ter representado esta experiência de que você fala, experiência já conhecida, a experiência da grande paixão amorosa.

Nem mesmo no *Fedro* de Platão?

Acredito que não. Agora, talvez isso nos distancie do assunto, mas tenho a impressão de que no *Fedro*, temos pelo contrário uma experiência daqueles que, depois de uma experiência amorosa, acabam encontrando o que será o ponto final, isto é, a experiência. Eles negligenciam o que pode parecer ser a prática corrente e constante de sua época para chegar a um tipo de

saberes que lhes permitirá, por um lado, amar-se um ao outro, e, por outro, ter, com relação à lei e às obrigações do cidadão, uma atitude que será conforme ao que é o comportamento dos indivíduos. Não acredito que exista essa experiência. Começamos a vislumbrá-la, por exemplo, em Ovídio. Ali, justamente... Temos a possibilidade, a abertura de uma experiência na qual o indivíduo perde de certa modo completamente a cabeça. Ele não sabe mais quem ele é, ignora sua identidade. Ele vive sua experiência amorosa como perpétuo esquecimento de si. Mas creio [que exista aí uma experiência] do amor que não corresponde absolutamente ao que era a experiência do amor do século IV, a de Platão ou de Aristóteles.

No que diz respeito aos gregos, quando Heidegger diz que os filósofos não são os que amam o conhecimento, mas os que conhecem o amor... Seria nesse sentido?

Sim, claro. São os que entendem de amor. Dito isto, não vejo muito bem, na experiência filosófica grega que conhecemos (a do século IV nos discursos de Platão), o que colocaria sua experiência do amor fora de sua experiência do saber.

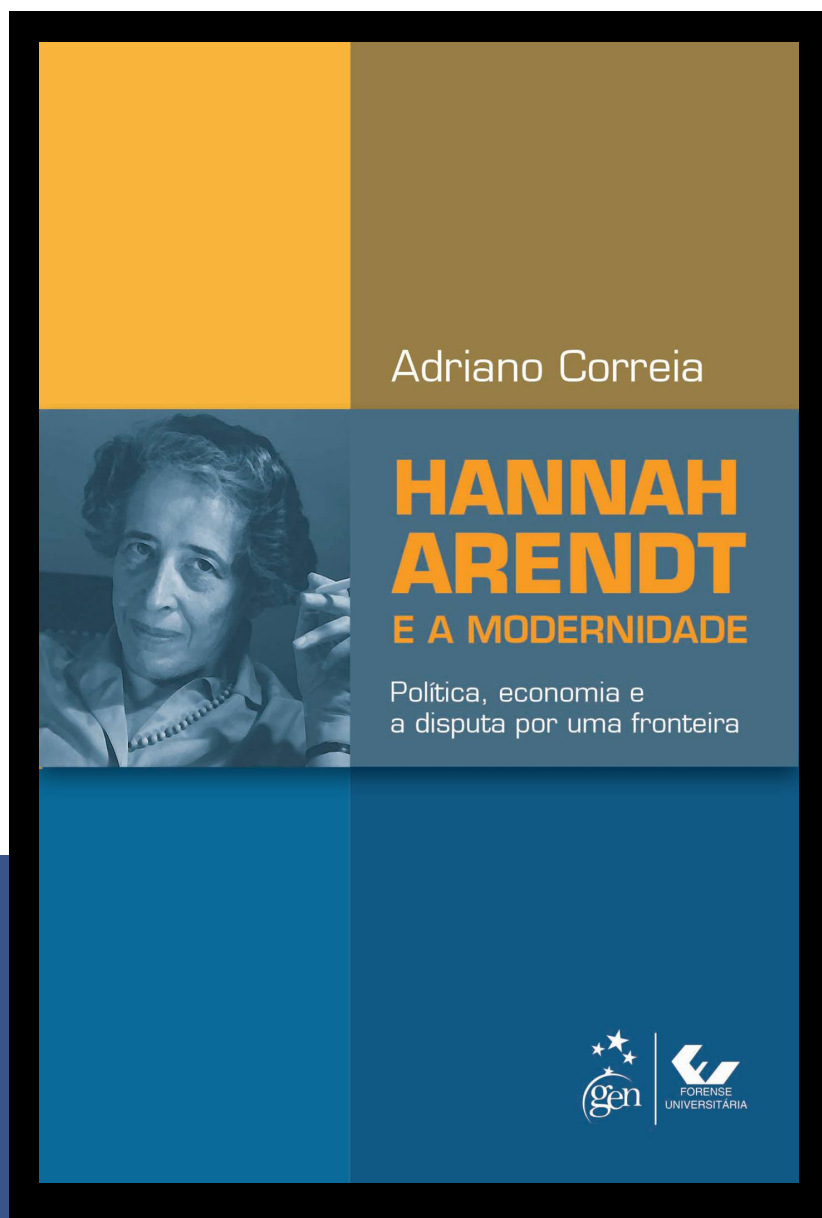
Poderíamos dizer que a releitura dos gregos é sempre o sintoma de uma rachadura no pensamento? Não seria a vontade de voltar às origens?

Na minha opinião, nesse movimento de releitura dos gregos, que se deu regularmente, há sempre uma espécie de nostalgia, a tentativa de recuperação de uma forma original de pensamento, e uma tentativa de conceituar o domínio grego à parte de todos os fenômenos cristãos. Tal tentativa tomou diferentes formas. Em primeiro lugar, no século XVI, ela tomou a forma de uma tentativa de recuperar, a través do cristianismo, e conservando o cristianismo, uma forma de filosofia que teria sido de certa maneira grego-cristã. Ela tomou a forma de uma tentativa de recuperação dos próprios gregos fora do cristianismo com Hegel, e depois também com Nietzsche. Parece-me que, agora, a tentativa de repensar os gregos não consiste de modo algum em querer fazer valer a moral grega como domínio da moral por excelência, do qual precisamos para pensar, mas trata-se de fazer com que o pensamento europeu possa recomeçar sobre o pensamento grego, como experiência dada a respeito da qual podemos ser totalmente livres.

Você disse do seu trabalho: “Eu mudei”, “Não fiz o que anunciei”. Terá sido imprudência ou você pensa que as coisas mudaram tanto para os intelectuais, os pesquisadores, que seja preciso tomar essas precauções...

Quando escrevi o primeiro volume, há sete ou oito anos, eu tinha claramente a intenção de escrever essa história da sexualidade, esses estudos de história sobre a sexualidade, a partir do século XVI, aproximadamente [...]. E eu o fiz, em parte. Mas foi fazendo que me dei conta de que não funcionaria, pois havia uma série de problemas importantes, em particular o da experiência moral da sexualidade. Foi aí que eu me disse: “eu quero saber do que se trata”. Deixei em rascunho os trabalhos que eu tinha feito sobre os séculos XVI e XVII, e dediquei-me a remontar. Comecei remontando até mais ou menos o fim do século IV e o século V, para ver o que eu considerava, naquele momento, como os princípios da experiência cristã [...]. Em seguida, comecei a observar o que se passava no período imediatamente precedente [...] e fui levado, há três anos, a me dedicar ao estudo da sexualidade nos séculos V e IV. Foi, portanto, a necessidade de explicar as coisas que me levou a mudar inteiramente meus planos com relação ao que eram no início. Então, você me perguntará se foi pura falta de atenção minha ou um desejo secreto, um pouco oculto, revelado ao final. Eu não sei de nada. E confesso que nem quero saber. Minha experiência, tal como aparece agora, é esta. Esta história da sexualidade, eu só poderia fazê-la convenientemente à condição de retomar o que houve nos séculos antigos, para ver como o mundo da sexualidade tinha sido vivido, manipulado e perpetuamente modificado [...]. Eu não tinha, dadas as condições, a possibilidade de realizar bem o estudo sobre o século XIX. Eu podia até fazer o do século XVII ou do XVIII, mas, a partir do XIX, teria levado tempo demais. Em contrapartida, com os clássicos, eu sabia que poderia me divertir bastante.

Resenha



POLÍTICA E MODERNIDADE EM HANNAH ARENDT

Cícero Josinaldo¹

¹ Professor de filosofia em estágio pós-doutoral na Faculdade de Filosofia (FAFIL) da UFG. Bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD-CAPES).



RESENHA

POLÍTICA E MODERNIDADE EM HANNAH ARENDT

Cícero Josinaldo¹

No livro *Política e modernidade em Hannah Arendt*, Adriano Correia se propõe a percorrer com Hannah Arendt as distinções conceituais que operam como um dos principais expedientes metodológicos em sua reflexão política. Particularmente no que concerne à sua relação crítica, mas também ambígua com a modernidade. Para explicitar a acuidade e a relevância do procedimento de distinção conceitual assumido por Arendt, sem descurar no entanto do exame crítico de sua reflexão política (exemplificada na abordagem da “questão social”), importa para Correia considerar tanto as distinções mais sutis quanto os desdobramentos de certas equações negligentes. E isso sob a aposta no “vigor heurístico” da análise arendtiana acerca do “mundo moderno”, em parte instituída por este procedimento.

No prólogo, sob o título “A necessidade de conhecer”, Correia começa por registrar o decisivo distanciamento que Hannah Arendt procurou manter da filosofia política tradicional no bojo da qual, exceto por algumas exceções, desde Platão, sob o impacto da morte de Sócrates, resta “o desconforto dos filósofos com a pluralidade, a fala persuasiva e o modo de vida ativo” (p. XII). O autor lembra que apenas muito recentemente, no ambiente de hostilidades políticas sem precedentes que marcam o século XX, Arendt teria detectado um tipo de interesse filosófico pela política, particularmente distinto das inquietações que desde Platão configuraram uma tradição filosófica. O aspecto marcante do novo interesse filosófico pela política foi o fato de que, mobilizado por certos acontecimentos avaliados como crises da civilização no século XX, incitou a reabilitação do vínculo entre pensar e agir. No registro de Adriano Correia, a interpretação de Arendt de que isso equivale à renúncia do filósofo ao papel de sábio no trato com a política, tem em conta a oportunidade criada pelo fenômeno para reavaliar as concepções tradicionais à luz de certas experiências e condições humanas básicas que a filosofia hostilizou.

Por sua parte, com a crise da tradição metafísica que procurava extrair as razões últimas dos fenômenos, conferir-lhes sentido ou “salvá-los”, a filosofia moderna se concentrou em

¹ Professor de filosofia em estágio pós-doutoral na Faculdade de Filosofia (FAFIL) da UFG. Bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD-CAPEs).

revelar suas forças ocultas na conexão que mantêm com os processos do conhecer. Expediente moderno que lança os fenômenos numa profunda carência de sentido, e esta, por consequência, na falta de dignidade própria. Tal maneira moderna de “salvar” os fenômenos, “esta falta de jeito para lidar com o particular teria consequências políticas desastrosas para a capacidade de compreender, notavelmente em tempos sombrios” (p. XVII).

Daí que, como nota Correia, contra a falta de jeito da modernidade para lidar com a singularidade e a contingência, Arendt proponha “exercícios de pensamento político”: o exame dos acontecimentos ou o compromisso de “pensar o que estamos fazendo” (conforme Correia, a insígnia articuladora do pensamento de Arendt) que mediante tentativas, isto é, de forma ensaística, começa por suspender a questão da verdade, particularmente assumida como os pressupostos fundamentais e incontestados da tradição, em especial os que sucumbem à novidade dos eventos em categorias ou processos gerais e abrangentes, como se a história fosse um processo fadado a repetições.

Se o pensamento é provocado pela experiência, o empenho em compreender que a ela segue articulado, não se vê amparado por certas categorias tradicionais. Antes admite a “precariedade” e a condição da compreensão ensaística que opera por tentativas, consoantes aos fenômenos de onde parte para articular significativamente as experiências que se vivência. Entre outros meios, foi por uma espécie de “fenomenologia genealógica” (p. XXII) complementada pela distinção conceitual, segundo Correia, que Arendt se lançou ao desafio de “pensar sem corrimão” (para usar uma expressão que lhe é bastante cara); de pelo testemunho da linguagem reencontrar nos fenômenos o sentido das experiências humanas, e assim resistir à inclinação a submergi-las em “mais do mesmo.”

No capítulo um, sob o título “Vícios privados, prejuízos públicos”, Correia, na companhia de Arendt, problematiza o “privatismo burguês” prenunciado na obra *A fábula das abelhas* de Bernard Mandeville, efetivamente consolidado pelo Imperialismo e mobilizado pela organização nazista do terror.

Antes de explorar diretamente a hipótese anunciada no título do capítulo (e de acordo com a proposta geral de seu livro), o autor reconstitui a distinção conceitual no horizonte da qual, na interlocução com Carlton Heynes, Hannah Arendt considera fundamental refletir acerca das condições subjacente ao agenciamento totalitário das massas:

Hannah Arendt julga indispensável à compreensão desses fenômenos evidenciar as distinções entre a ralé, as massas e o povo, principalmente para indicar a novidade representada pelo surgimento das massas. A ralé “é fundamentalmente um grupo no qual são representados os resíduos de todas as classes” e “é isto que torna tão fácil confundir a ralé com o povo, o qual também compreende todas as camadas sociais”. Não obstante, julga que as distinções são suficientemente agudas para serem desconsideradas, e a principal é que enquanto nas grandes revoluções o povo luta por um sistema que de fato os represente, a ralé sempre clama pelo “homem forte”, pelo “grande líder”. Enquanto o

provo, por meio das revoluções e das pressões por reformas nos regimes políticos, busca fazer-se representado no sistema político, a ralé tende a desprezar o parlamento e a sociedade dos quais está excluída, aspirando, em sua atração por movimentos que atuam nos bastidores, por decisões plebiscitárias e ações extraparlamentares. (p. 6)

Na trilha das distinções arendtianas, Correia enfatiza que o engajamento das massas mediante a organização dos líderes emergidos da ralé teve como pano de fundo o colapso do sistema partidário numa Alemanha assolada pela derrota militar, o desemprego e a inflação. E por isso tendo de lidar com o desespero das massas, “uma turba de indivíduos unidos unicamente pela convicção de que os partidos e seus líderes eram perniciosos e desonestos” (p. 10). Daí que a mobilização totalitária das massas por líderes da ralé, não signifique, como destaca o autor, a saída da indiferença ou o despertar do interesse por questões públicas, mas antes a canalização da ira contra aqueles que no sistema partidário se passavam por seus representantes políticos.

Ao reiterar com Arendt que os líderes das massas provinham da ralé, como ilustram os casos Hitler e Stalin, e que o partido nazista era quase que exclusivamente constituído por desajustados, Correia examina o interesse peculiar de Arendt no caso de Eichmann. Himmler, que em suas palavras “era mais normal”, mais filisteu do que qualquer outro chefe do partido. Distintamente de toda sorte de perversos que se tornaram líderes no regime totalitário” (p. 13). Himmler tipifica o “privatismo burguês” que ele mesmo teve em conta ao organizar o sistema nazista de terror. Zeloso para com os deveres de pai de família, na fidelidade à esposa e na proteção e garantia de um futuro decente aos seus filhos, Himmler concebeu

uma organização burocrática cuidadosamente estruturada para absorver a solicitude do pai de família na organização de tarefas quaisquer que lhe fossem atribuídas, e para dissolver a responsabilidade pessoal em procedimentos de extermínio em que o perpetrador de um assassinato era apenas a extremidade de um grupo de trabalho. (p. 13)

Adriano Correia explora, enfim, a consagração que na falta de uma palavra melhor, Arendt nomeia do tipo “burguesa” aos interesses privados. O homem de massa que Himmler mobilizou para a perpetração dos maiores crimes da história, se aproximava menos da ralé do que do filisteu, disposto a tudo sacrificar em nome de seu “privatismo burguês”.

Ainda no contexto da temática esboçada no capítulo anterior, o segundo capítulo, intitulado “O liberalismo e a prevalência do econômico”, examina o movimento que vai da emergência à consagração filosófica das teorias éticas, políticas e econômicas do “egoísmo”, a saber, as teorias utilitaristas, que tanto para Arendt quanto para Foucault encontram no liberalismo sua mais vigorosa expressão. Antes de retrair a avaliação que (para dizer de um modo bastante geral e esquemático) Arendt e Foucault têm em comum acerca do liberalismo como prevalência do econômico sobre o político, Correia faz notar que não parece ser coincidência o fato de a este respeito tais autores estabelecerem uma interlocução crítica com David Hume, particularmente

acerca da obra *Uma investigação sobre os princípios da moral*.

Quando no âmbito de suas distinções conceituais entre trabalho e fabricação Arendt identificou a vitória moderna do *animal laborans*, isto é, do trabalhador-consumidor sobre o construtor-utilizador (que ela chama de *homo faber*), detectou na “revolução” da teoria ética utilitarista de David Hume, com que Jeremy Bentham concebeu “o cálculo dos prazeres”, um momento decisivo de ascensão do princípio da vida sobre o princípio de utilidade e o mundo. Pois o critério supremo das ações ou a “felicidade” de que fala Bentham, no fim das contas definida como a busca do prazer, é a mais autêntica expressão filosófica da instrumentalidade do *animal laborans*. Seu critério de utilidade, a subordinação de tudo ao processo vital, é totalmente desconexo e alheio ao mundo em que está situado.

Igualmente fundado sobre o princípio do interesse próprio, embora deslocado para o âmbito coletivo do domínio social, o liberalismo constitui a forma coletivizada do egoísmo, que nem por isso assume o caráter de interesse público. O decisivo para Arendt, como enfatiza Correia, é que essa forma coletivizada do interesse individual representada pelo liberalismo, e cuja insígnia é a própria prevalência do econômico sobre o político, confira à vida mesma, à vida coletivizada como processo a ser mantido, incentivado e gerido, a distinção de critério supremo do empenho político.

Quanto a Foucault, o autor pontua que a menção àquilo a que Hume é citado por Arendt tem em vista seu esboço para a história do *homo oeconomicus*, compreendido como a história econômica do sujeito de interesses cuja mecânica, dada a sua heterogeneidade constitutiva, é intransfigurável ao plano jurídico-político pela figura fundadora do contrato:

O *homo oeconomicus* caracteriza-se justamente, na análise do empirismo e da economia nascente, como um sujeito de interesse cuja ação egoísta, multiplicadora e benéfica, é valorosa na medida mesma em que intensifica o interesse próprio. Com isso em vista, Foucault indica o quanto o *homo oeconomicus* não apenas não se deixa transfigurar na imagem do *homo juridicus* como também lhe é inteiramente heterógeno. O liberalismo constitui-se assumindo como pressuposto essa heterogeneidade, ou a “incompatibilidade essencial entre, por um lado, a multiplicidade não totalizável dos sujeitos de interesse, dos sujeitos econômicos, e por outro lado, a unidade totalizante do soberano jurídico”. (p. 30)

No curso da argumentação desenvolvida por Foucault com base na obra de Adam Smith, Correia destaca que os dois princípios fundamentais do liberalismo implicam a interdição de qualquer concepção de interesse comum, mas também a desqualificação de qualquer soberania arrogada sob o pretexto de conhecer a dinâmica da identidade natural de interesses individuais:

O princípio de invisibilidade, notável na obra de Adam Smith, assenta-se na hipótese de que uma vez que não se pode calcular o que seria um bem coletivo, sua busca é tanto infundada quanto danosa. Ocorre que não apenas o agente econômico não é capaz de

mobilizar sua racionalidade para além da sua conduta atomística, também ao soberano é vedado o conhecimento da mecânica da identidade natural de interesses, de modo que “o poder político não deve intervir nessa dinâmica que a natureza inscreveu no coração dos homens”. (p. 30)

Nas palavras de Correia, “na interdição à interdição”, na limitação inflexível do econômico ao político, “é a própria noção de soberania que é posta em questão, portanto, na medida em que [a ignorância econômica] produz no soberano uma incapacidade essencial” (p. 31). Como o *homo oeconomicus* é aquele que para além de estabelecer limites ao poder soberano (como no caso do *homo juridicus*), é também de certo modo aquele que o destitui, ao impor o princípio de que lhe é vedado a intervenção no mercado, o poder soberano se vê diante da paradoxal impossibilidade de governar o *homo oeconomicus*. Foi pela concepção de “sociedade civil”, explica o autor, que na análise foucaultiana a governamentalidade liberal pôde “dissolver” a aporia que a prevalência do econômico lançou sobre a soberania política. A “sociedade civil” é o expediente da arte liberal de governar que emerge do princípio de que o *homo oeconomicus* é ingovernável. Ela “não é, portanto, uma realidade primeira e imediata, mas nota Foucault, o correlativo da tecnologia liberal de governo.” (p. 32)

Em sua análise final, o autor afirma que para Arendt e Foucault, a despeito de diferenças notáveis na progressiva imbricação de âmbitos tão distintos como o econômico e o político, está igualmente em jogo a questão da liberdade: “trata-se ainda da recusa da concepção de que a liberdade se traduz na conduta do sujeito de interesses que busca realizar os propósitos emanantes da sua vontade mediante o emprego de uma razão calculadora” (p. 43-44).

Com o propósito de explicitar alguns dos aspectos mais fundamentais da crítica de Hannah Arendt à sociedade moderna, no terceiro capítulo com o título “Do uso ao consumo: alienação e perda do mundo”, o autor reconstitui e explora com argúcia aquela que é talvez a distinção conceitual mais original e mais preciosa de todo o pensamento arendtiano, a saber, a distinção entre trabalho e fabricação.

A recuperação das inversões que a modernidade operou no quadro geral da *vita activa* é empreendida, num primeiro momento, a partir do referencial constituído pela ciência moderna, no que tem de decisivo para o fenômeno da “alienação”. Conceito carregado de tradição, mas cujo sentido político preciso em Hannah Arendt traduz, como insiste o autor, uma perda do mundo humano de consequência ímpar.

O exame de Adriano Correia mostra que o potencial alienador da ciência moderna, sob a concepção de Hannah Arendt, envolve um complexo conjunto de aspectos cuja consequência é a configuração de um pano de fundo sobre o qual a cena que se desdobra é a inversão da relação hierárquica entre *vita contemplativa* e *vita activa*. Inversão operada com base no que é,

por assim dizer, o elemento fundante da ciência moderna: a “fé no engenho das próprias mãos” humanas:

A transferência, levada por Descartes, do ponto de vista arquimediano do conhecimento de um ponto fora da Terra para a própria mente humana canalizou a confiança humana exclusivamente para os processos que desencadeava e controlava. Esta fé no engenho das próprias mãos configura o pano de fundo entre o qual se desenrolará a inversão da posição hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita cativa*. A inversão não é, a rigor, uma alternância de posições entre contemplação e ação em que esta ocuparia o espaço de destaque antes conferido àquela no pensamento clássico. A contemplação, no sentido de contemplar a verdade, perdeu todo e qualquer sentido. (p. 49)

O decisivo, como sublinhado por Correia, é que a partir daí registre-se uma subordinação das demais atividades humanas básicas às atividades de fazer e fabricar, as atividades características do *homo faber*. O que é especialmente válido para a ciência, já que agora aposta antes de tudo no “gênio experimental do cientista aliado ao uso da tecnologia, e a partir daí conhecer e fazer uso de instrumentos passam a ser momentos complementares”. Tanto mais que “o experimento, por outro lado, reforça a compreensão moderna que o homem só pode conhecer realmente o que ele mesmo pode desencadear” (p. 47). O autor explica que a perda do mundo mediante a dignificação suprema do *homo faber* decorre justamente do fato de que o conceito de “processo” seja o substituto moderno para o antigo conceito de “Ser”: “é como se, do ponto de vista do *homo faber*, o processo de fabricação fosse mais importante que o produto acabado, como se o método fosse mais importante que qualquer fim singular” (p. 48)

Mas à vitória moderna do *homo faber* se seguirá ainda a quase imediata vitória do *animal laborans* e a sua correspondente forma ainda mais radical de alienação do mundo. É naturalmente no âmbito da distinção entre trabalho e fabricação que o autor explora a segunda inversão no interior da *vita activa*. “A compreensão da atual fusão conceitual de tais atividades [trabalho e fabricação] permite”, nas palavras do autor, “um maior aprofundamento no que seria a ‘essência’ da era moderna” (p. 51). Pois a absorção da fabricação, da atividade com que o *homo faber* constitui o mundo durável de coisas, pelo trabalho, o empenho infundável com que o *animal laborans* resta sempre adstrito aos imperativos vitais, deflagra outro tipo de processo pelo qual o homem se vê mais agudamente alienado do mundo: a concentração em torno ao processo vital.

No cerne da fusão moderna entre trabalho e fabricação em favor do trabalho, figura a diluição progressiva das fronteiras entre público e privado, o advento do social ou o surgimento de “uma sociedade completamente ‘socializada’, como a sociedade de massas de trabalhadores, a conceber todas as coisas como funções do processo vital”. Em tal sociedade em que “a distinção entre fabricação e trabalho passa a não existir” (p. 60), a substituição do uso pelo consumo é a expressão radical de alienação e perda do mundo dinamizada na forma de imperativo

econômico.

“Quem é o *animal laborans*?” é o quarto capítulo consagrado ao problema de precisar a ampla significação de tal conceito na obra de Hannah Arendt. Refinando ainda mais o crivo de suas análises acerca das distinções e aplicações conceituais na obra arendtiana, interessa ao autor examinar o conceito de *animal laborans* como correlato da condição humana da vida, mas também como elemento conceitual unificador de suas transfigurações modernas. Daí que seu trajeto envolva as considerações sobre o *animal laborans* como personagem correlata à “dimensão fundamental da existência condicionada pela vida”, como “produto da sociedade atomizada” e como “mentalidade ou ‘modo de vida’ extraído das condições do mero viver.” (p. 71). Trata-se de considerações que o autor julga necessárias à compreensão da relação entre política e economia na modernidade. É nesse contexto que no espírito do capítulo precedente amplia a discussão em torno ao *animal laborans* como tipo vencedor na modernidade. Correia ainda tangencia e pondera com clareza a intrincada e ainda não resolvida questão da crítica de Arendt ao pensamento de Marx.

Como dimensão fundamental da existência condicionada pela vida, o conceito de *animal laborans* indica que

Enquanto viventes, [...] somos sempre [...] condicionados pelo processo vital biológico a realizar as atividades do trabalho e do consumo, abandonados no âmbito da estrita privatividade das funções corporais e do lar no qual a vida é o bem supremo. Presidida por uma temporalidade cíclica tipificada no incessante metabolismo com a natureza, no ciclo de esgotamento e regeneração, a atividade do trabalho não humaniza, não singulariza nem transcende a necessidade sem o auxílio de capacidade reificadora do *homo faber*, hábil na produção de objetos, dentre os quais cabe destacara as ferramentas e instrumentos que vêm em auxílio do *animal laborans* com vistas a sua liberação do aprisionamento ao imperativo da necessidade. (p. 88)

Como produto da sociedade atomizada *animal laborans* é o conceito que traduz a transformação moderna dos agentes políticos mediante o advento do social ou a organização pública do processo vital, pela qual também a vida em comum, politicamente organizada, passa a ser orientada segundo determinações do necessário à vida considerada como fenômeno coletivo. Somente do âmbito social como espaço para os empreendimentos coletivos no interesse da vida (portanto nunca da esfera pública na qual a ação imprevisível se norteia pelo ideal de liberdade) é que se pode esperar a uniformidade comportamental que se presta à predição estatística.

Nessa esfera social, os interesses privados adquirem relevância pública, ou, mais propriamente, o privado e o público dissolvem-se no coletivo, no qual não se espera por ação, mas por comportamento, na medida em que se impõe ‘inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária. Assim, para Arendt, esse gênero moderno de igualdade redundava necessariamente em uniformidade, na medida em que se baseia no conformismo constitutivo da sociedade’. (p. 89)

Daí que a terceira significação do *animal laborans* referida ao “modo de vida” vitorioso na modernidade extraído das condições da vida em sua elementaridade fundamental, só possa resultar para o autor como paradoxal no contexto das reflexões arendtianas. “Paradoxal porque o caráter compulsório da necessidade que está na base do mero viver, comparável à violência da tortura, não permite que se conceba um modo de vida, isto é, uma forma de vida livremente escolhida no âmbito das possibilidades humanas de autoconfiguração deliberada”. A transfiguração moderna da condição de *animal laborans* em “modo de vida” além de paradoxal é também apequenadora, já que da sujeição à necessidade resulta, nas palavras do autor, “implicações altamente danosas à dignidade humana, indissociável da singularidade e da capacidade de distinção de cada indivíduo” (p. 102).

“ ‘A política ocidental é cooriginalmente biopolítica?’ – um percurso com Agamben” é o quinto capítulo em que (um pouco na continuidade do capítulo quarto quanto à discussão acerca da paradoxal tradução da vida em modo de vida) trilhando o caminho de Giorgio Agamben, mas ladeado por Hannah Arendt e também Michel Foucault, o autor pretende examinar a tese daquele reformulando-a de saída no tom contestatório da interrogação.

“[...] A política ocidental é, portanto, cooriginalmente biopolítica”. A implicação fundamental dessa afirmação, em Agamben, é a suposição de que desde a *pólis* há uma imbricação entre vida biológica e política, em vista disso, não podemos conceber uma réplica política à modernidade biopolítica na história política ocidental. (p. 125)

À hipótese de Agamben “de que o mais decisivo na modernidade não é tanto o ingresso da zoé na pólis, [...] tão antiga na política ocidental, mas a diluição da fronteira entre exceção e regra e a consequente indistinção entre espaço da vida nua e espaço político, e entre zoé e *bíos*” (p. 108). Correia opõe principalmente as insistentes posições em que Hannah Arendt registra o abismo entre os domínios público e privado como ancorado no modo como os gregos conceberam a distinção entre *bíos* e zoé. É neste espírito que o autor evoca, por exemplo, a representatividade que Arendt a este respeito reconhecia no testemunho de Aristóteles. Está em questão o fato de que em tal distinção os antigos “tinham por fundamental à política a demarcação entre as demandas naturais da sobrevivência e as demandas políticas da liberdade, que falavam ambas no cidadão”. Correia sublinha que é por ter em conta registros como os de Aristóteles que Arendt apreende o fenômeno político originário como o espaço para o desenvolvimento de uma segunda natureza, “não uma zoé transfigurada, mas uma segunda natureza, em acréscimo à vida privada natural que jamais suprimimos” (p. 119).

Em Arendt e Foucault (e neste, desde o primeiro volume da *História da sexualidade*) o autor encontra os elementos em comum para pensar a imbricação entre vida e política no início da tradição ocidental da política, mas como um dos fenômenos inaugurais da modernidade:

Seguramente Arendt e Foucault, que não conheciam as obras um do outro, tinham juízos distintos sobre o significado da política e do poder, para mencionar o mais flagrante. Todavia, ambos julgavam que não podemos apreender os fundamentos da modernidade política sem percorrer a trilha privilegiada que traz à vista a progressiva implicação biológica no poder político. (p. 126)

Fiel à proposta de seu livro, no sexto capítulo, “A esfera social: política, economia e justiça”, Correia analisa o conceito arendtiano de “social” à luz das análises críticas mais importantes e em contraste com o que ele julga ser “uma rígida distinção entre as esferas pública e privada, inspirada principalmente por sua interpretação do significado da *pólis* e do pensamento aristotélico” (p. 130).

A despeito da ligação entre a vida privada e a vida pública ser indicada para Arendt, de acordo com Correia, pela vitória sobre as necessidades da vida relegadas ao âmbito da privatividade do lar constituir a condição para o exercício da liberdade no âmbito da *pólis*. A demarcação fundamental entre os dois âmbitos esta dada pelo fato de a necessidade ser o princípio ordenador da esfera privada e a liberdade o princípio ordenador da esfera pública. Para ao autor importa notar que na interpretação arendtiana o espaço da *pólis* é não apenas distinto do espaço do lar, consagrado à vida privada, como também foi desde o início concebido em completa oposição a ele. “A *pólis*, com efeito, não equivalia à localização física da cidade-estado, mas à organização das pessoas que resulta do agir em conjunto; correspondia ainda ao espaço da aparência no qual os cidadãos aparecem uns aos outros”, ao espaço “onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou animadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento” (p. 132) por meio da ação e do discurso como modos exclusivos de condução dos assuntos públicos. Portanto, nunca como meios para perseguir interesses privados.

Ora, é justamente a moderna instrumentalização do domínio público pelos interesses privados que implica, na compreensão de Arendt, a recomposição das esferas correlatas à necessidade e à liberdade na esfera híbrida que ela chama de “social”, que Correia avalia ser “um dos elementos mais significativos, e por vezes mais incômodos, para a compreensão de A condição humana” (p. 132).

Esse caráter devorador que Arendt confere à esfera social, conforme assinala Correia, decorre do fato de que “as questões privadas em sua dimensão coletiva (ainda que com implicações políticas), não constitui um espaço próprio, terceiro em relação ao público e o privado. O social seria como um câncer, que expande seu espaço na medida em que se espraia sobre o privado e o público” (p. 133). A “sociedade” é, enfim, o fato da dependência mútua em prol da sobrevivência e da acumulação, de objetivos em nome dos quais as atividades privadas adquirem relevância pública.

Mas há que se notar que na ponderação de Correia, à luz das mais expressivas críticas à rigidez e/ou incongruência da posição arendtiana acerca da questão social (às quais o autor não deixa de ter também suas reservas críticas), manifesta-se as dificuldades internas da relação entre as esferas pública e privada para assegurar o exercício da cidadania, assim como as dificuldades para se pensar a justiça a partir do referencial arendtiano:

As dificuldades surgem quando passamos a examinar questões pungentes de nossos tempos, com ampla repercussão na vida de todos e implicações no exercício da cidadania, mas que parecem não encontrar abrigo confortável na esfera pública tal como Arendt a compreende. A pobreza, tal como aparece na obra *Sobre a revolução*, por exemplo, é compreendida como danosa quando acolhida no domínio público, na medida em que poderia ser mais bem resolvida por expedientes técnicos e disposições administrativas, por um lado, e em que opera como um canal para o traslado dos interesses privados para a esfera política, assim como da violência necessária para suplantar as necessidades vitais. Compreendendo que nenhuma revolução resolveu a questão social e levando a crer que a tentativa de fazê-lo por meios políticos conduz ao terror, a lançar as revoluções à ruína, Arendt insere algumas dificuldades na já complexa relação entre as indispensáveis condições pré-políticas da cidadania e o engajamento dos cidadãos nos assuntos públicos. (p. 137)

No sétimo capítulo que tem por título “O caso do conceito de poder – Arendt e Habermas”, Correia se concentra em precisar o sentido e a singularidade do conceito de poder em Hannah Arendt num diálogo crítico com sua apropriação moduladora e associada às “incorreções” das interpretações empreendidas por Jürgen Habermas.

Para Habermas, a objeção fundamental que se pode fazer ao conceito de poder definido por Hannah Arendt é a de que “a política não pode ser idêntica (...) à práxis daqueles que conversam entre si, a fim de agirem em comum”. Com efeito, seria necessário separar a gestação do poder, na qual pode ser aferida a legitimidade, do exercício legítimo do poder, que frequentemente supõe interações entre o governo e os cidadãos orientadas pela coerção e pela relação estratégica mando/obediência, que claramente têm de ser rejeitadas na práxis que presidiu a fundação da comunidade. (p. 162)

Correia destaca que a compreensão da crítica de Habermas ao conceito de poder em Hannah Arendt (que envolve um deslocamento interno ao próprio diálogo habermasiano com o pensamento político de Arendt), só pode ser compreendido à luz do que ele mesmo, num movimento apropriador, identifica como uma espécie de transposição do conceito arendtiano de poder do âmbito normativo ao nível descritivo/realista. Mas o que o autor não tarda a destacar é que Habermas emprega uma terminologia que Arendt seguramente denegaria:

Arendt, em seu exame do fenômeno do poder político, jamais pretendeu fazer teoria social ou ciência política, *stricto sensu*, mas também não almejava erigir um ideal normativo regulador. Em vista disso, seguramente para ela não seria uma objeção legítima a indicação da inaplicabilidade dos seus conceitos de ação, poder e política para a descrição da sociedade moderna. Para os leitores de *A condição humana* fica claro que, para Arendt, essa inaplicabilidade apenas reforça suas hipóteses com relação ao declínio da política na era moderna. (p. 163)

Operando sempre no âmbito da distinção conceitual, o pensamento de Arendt, conforme sublinhado por Correia e para lembrar o prólogo do seu livro, ao demarcar tais diferenças almeja a compreensão de fenômenos e não a descrição da realidade. Em todo caso, é parte do seu procedimento metodológico de distinção o fato de que “ela busca indicar antes de tudo que nenhum poder advém da coerção violenta e nenhuma comunidade política pode se assentar estrita ou fundamentalmente na coerção – e é por isso que afirma que ‘a violência é a arma mais da reforma que da revolução’” (p. 164).

Na contramão da compreensão de Habermas, para quem o conceito arendtiano de poder é operativo apenas no sentido de precisar heurísticamente a maneira legítima de sua gestação, restando inválido para apreender a conservação das instituições e o exercício do poder, Correia assinala a insistência com que Arendt na obra *Sobre a revolução* registra que “não pode haver em uma comunidade política legítima uma ruptura entre a práxis que gesta o poder e a práxis que é o próprio exercício do poder” (p. 166), como pretendido por Habermas. E isso sob pena da nova ordem política, de espaço para a liberdade na forma de participação pública, se converter logo após a fundação em administração dos interesses sociais.

Com a tarefa adicional de mitigar o tentador diagnóstico de um traço “antimoderno” no pensamento de Hannah Arendt (conforme promessa firmada no capítulo sexto em que se examinou o conceito de esfera social como elemento decisivo para a relação de Arendt com a era moderna), o oitavo e último capítulo intitulado “Revolução, participação e direitos”, tem em mira o exame dos vínculos entre liberdade, engajamento e participação como expediente para reconstituir o pano de fundo sobre o qual Arendt afirma em *Sobre a revolução*, que “a liberdade política só pode significar a participação no governo”. Um empreendimento que Correia procura levar com atenção focada “na oposição arendtiana à compreensão liberal de liberdade” (p. 176)

Daí que o referencial arendtiano para a reflexão sobre a liberdade seja justamente a experiência revolucionária, no marco da qual se registra uma relação à parte entre a pensadora e a modernidade. Para Arendt, conforme Correia,

Apesar das imagens diferentes entre os acontecimentos e convicções dos dois lados do Atlântico, os revolucionários partilhavam o fundamental, isto é, “um interesse apaixonado pela liberdade pública”. O que os franceses chamavam de liberdade pública, como tradução da libertação do domínio despótico, os revolucionários estadunidenses já denominariam “felicidade pública”, em grande medida por já experimentarem essa liberdade aspirada pelos franceses. Sabiam, portanto, que “não poderiam ser totalmente ‘felizes’ se sua felicidade se situasse e fosse usufruída apenas na vida privada”. Concordavam que a liberdade pública consistia na participação nas atividades ligadas às questões públicas, que tal participação proporcionava “aos que se encarregavam delas um sentimento de felicidade que não encontrariam em nenhum outro lugar” e que “as pessoas iam às assembleias de suas cidades [...] acima de tudo porque gostavam de discutir, de deliberar e de tomar decisões”. (p. 178)

A despeito das respectivas dificuldades que os revolucionários franceses e americanos tiveram para bem orientar a luta pela liberdade e para assegurá-la após a experiência política da fundação, em ambos os casos, conforme os registros de Correia das posições assumidas por Arendt, “a ideia central da revolução é a fundação da liberdade, isto é, a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode aparecer” (p. 125). Portanto, restava em qualquer caso a compreensão comum de que a liberdade política não é, por exemplo, equivalente à experiência interior da vontade, mas antes algo que, à luz da antiga compreensão de liberdade, somente se efetiva mediante o engajamento ou a participação ativa de cada um no espaço público, nos assuntos comuns que ocupam o governo.

Não obstante o malogro dos empreendimentos revolucionários devido em parte também ao fato de que “a busca da felicidade não teve seu caráter público claramente definido”, tendo enfim operado ambigualmente “desde o início como canal para a confusão entre felicidade pública e bem-estar privado” (p. 179), a liberdade pública, para Arendt, é algo a que os seus agentes realmente aspiraram. Mas o ideal revolucionário, como assinalado por Correia, não pôde resistir em nenhum dos dois lados do Atlântico aos clamores da “questão social”, quer em sua feição francesa, quer em sua feição americana. Mais uma vez, em ambos os casos, a consequência derradeira foi a dissolução da liberdade política em direitos civis.

“[...] a questão social interferiu no curso da Revolução americana com o mesmo grau de intensidade, embora não tão dramática, que teve no curso da Revolução francesa”. A questão social nos EUA aglutina-se na obsessão com a abundância: “nesse sentido, a riqueza e a pobreza são apenas as duas faces da mesma moeda; as cadeiras da necessidade não precisam ser de ferro: podem ser feitas de seda”. Com efeito, “o crescimento econômico algum dia pode se revelar uma maldição, e não uma benção, e em nenhuma hipótese ele pode levar à liberdade ou constituir prova de sua existência”. (p. 181; grifos do autor)

Há que se notar, contudo, o empenho de Correia em registrar que a “convicção arendtiana de que a paixão pela liberdade e pela felicidade públicas pode ainda inspirar o engajamento político para além de demandas estritamente econômicas e sociais, ainda que frequentemente provenha delas.” (p. 195)

No epílogo à obra, partindo de considerações que exorcizam os derradeiros resquícios da recepção caricatural de *Sobre a revolução*, quando de sua publicação em 1964, Correia mostra que no âmago da tese de Arendt acerca da perda do espírito revolucionário (que se traduz no fracasso para consolidar uma forma de governo capaz de preservar a liberdade), figura a constatação do ressurgimento recorrente do sistema de conselhos como os espaços políticos revolucionários para a participação direta. Elemento reiteradamente derrotado das revoluções, o espírito revolucionário, explica Correia, tem se “cristalizado no sistema de conselhos ou [n]a oportunidade de salvar a república ao ‘salvar o espírito revolucionário por meio da república’” (p.

200-201).

Dentre as ressurgências que manifestaram o espírito revolucionário para além da das revoluções francesa e americana na forma de sistemas de conselhos que elas mesmas conceberam, constam no âmbito das indicações de Arendt apontadas pelo autor: a Comuna de Paris de 1871, as Revoluções Russas de 1905 e 1917, o movimento Alemão de 1918 e 1919 e a Revolução Húngara de 1956.

“Para Arendt”, conforme afirma Correia, “são várias as razões para que os sistemas de conselho, que desempenharam um papel decisivo nas revoluções, não tenham ainda se convertido em uma forma de governo consolidada”. Dentre as razões identificadas por Arendt o autor considera particularmente esclarecedora para a questão que intitula o epílogo, a oposição entre o sistema de conselhos e o sistema partidário. Há de se notar, que desde os fenômenos revolucionários até os últimos ressurgimentos do sistema de conselhos, é flagrante a ideia reacionária do sistema partidário que reconhece nos conselhos apenas “organizações transitórias a serem suplantadas junto com o próprio processo revolucionário” (p. 203). Contra as insistentes reações à espontaneidade do sistema de conselhos, mas também contra toda expectativa de interdição da capacidade humana de iniciar algo novo de que este movimento espontâneo é apenas um testemunho, é o caso de se registrar com Adriano Correia que

Arendt, que jamais acreditou no progresso e inclusive o julgava uma ofensa à dignidade humana, nunca tomou parte no catastrofismo ou em qualquer outra convicção de que o futuro pudesse estar predeterminado e de que a liberdade só poderia se dar paradoxalmente em alguma pretensa dinâmica predeterminada da história. Pensava que na modernidade como em épocas anteriores poderíamos estar à altura de nossa dignidade como agentes livres, a testemunhar a singularidade de cada um e a pluralidade que articula a todos. O espírito revolucionário, um tesouro a ser encontrado, conformou para ela a mais flagrante imagem moderna da liberdade, a unir liberdade e começo, ruptura e fundação, o iniciar e o levar a cabo em conjunto. Reaviva-se assim a promessa de que a liberdade possa ser restituída como um experiência política e se afirme em oposição à prevalência de uma vida que não aspira redimir-se do aprisionamento ao âmbito da necessidade, ampliado pelo crescimento não-natural do natural que é também marca distintiva da era e do mundo modernos. (p. 209)

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. 223 p.