





Expediente

***Inquietude* - Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG (v.4, 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/jul 2013 - 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

Adriana Delbó

Editor Executivo

Fábio Ferreira de Almeida

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

Fernando Ferreira

Heitor Pagliaro

Leonardo Siqueira Gonçalves

Nádia Junqueira Ribeiro

Willian Bento Barbosa

Ithana Grasciela Macêdo Barbosa

Arte e diagramação

Pedro Labaig

Suporte técnico

Renato Mendes Rocha

Colaboração/Revisão

Ludmila Pereira de Almeida

Jorge Lucas Marcelo dos Santos

Contatos

www.inquietude.org

revista.inquietude@gmail.com

inquietude
Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG



Editorial

Com alegria e entusiasmo damos à luz a sétima edição da *Inquietude*. A pintura do surrealista catalão (Miró), na capa, ilustra a maternidade. Nesta edição, a figura materna que homenageamos é nossa queridíssima Júlia Sebba Ramalho Moraes, editora executiva da Revista e docente no Curso de Filosofia do Campus da Cidade de Goiás (UFG). Em clima de fecundidade e nascimento a *Inquietude* celebra a abertura do seu quarto ano de atividade. A fecundidade se mostra na inquietação dos estudantes, pesquisadores, professores e colaboradores em geral, que contribuíram e contribuem para que a Revista se consolide como um valioso e qualificado meio de comunicação dos esforços filosóficos emergentes no cenário nacional. Este número conta com oito artigos, uma resenha e uma tradução inédita das *Correspondências de 1643 entre Descartes e Elisabeth*. A última seção é dedicada à publicação da última parte de “Uma história heroica da modernidade: comentários sobre *O Eu Impertinente* de Josef Früchtl”, fruto do trabalho coordenado pela professora Carla Milani Damião (UFG) em conjunto com estudantes do Grupo de Estudos *Kinosophia*.

Os artigos que compõem a primeira seção abrangem a pluralidade de perspectivas encontradas nas diversas linhas de pesquisa filosófica. Em “*Caminho rumo à universalização: a busca de paz social em Eric Weil*”, o autor nos apresenta as discussões desse filósofo francês (de origem alemã) do início do século XX, ainda muito pouco conhecido no Brasil, abordando temas fundamentais para os debates da filosofia moral e da filosofia política: o problema do mal, a violência, a sociedade, o Direito.

Já no artigo “*A felicidade segundo Sêneca*”, temos os ainda atuais conselhos e ensinamentos morais do filósofo estoico para se alcançar a tão almejada felicidade. Em “*Os relâmpagos da fatalidade: reflexões sobre o trágico a partir de Nietzsche e Shakespeare*” temos um exemplo da sempre esperada e rica relação entre filosofia e literatura com a análise de dois notáveis autores para a compreensão da dimensão trágica da vida humana. Com “*Espírito e consciência na Fenomenologia do espírito*” o leitor é conduzido ao universo hegeliano da subjetividade. A trama conceitual do texto perpassa as etapas sucessivas da consciência e a constituição do espírito em direção ao Absoluto.

Em meio aos dilemas éticos que surgem diante do inevitável avanço da ciência e tecnologia, a questão da construção de uma nova ética baseada no conceito de responsabilidade desponta. No horizonte desta concepção, a presente edição traz o artigo “*A convergência das responsabilidades parental e política na teoria ética de Hans Jonas*”, discutindo o valor ético da responsabilidade em face às relações entre pais e filhos, e do homem público e sua comunidade. O elo entre interesse particular e violência é o ponto central da discussão em “*Homo oeconomicus e o Estado de exceção*”. O

autor traça um interessante paralelo entre o conceito de *homo oeconomicus* em Foucault e a ideia de exceção na filosofia de Giorgio Agamben.

Ao se deparar com “*Disciplina, controle e novas servidões e sujeições do capitalismo*” a relação entre capitalismo e subjetividade na atualidade se revela. A consolidação do capitalismo como sociedade disciplinar e seu funcionamento através do biopoder é tema trabalhado tendo como plano de fundo Michel Foucault. A mutação sofrida pelo capitalismo, que culmina na consolidação de uma sociedade de controle, e sua relação com os processos de subjetivação, é discutida através das contribuições de Gilles Deleuze. Ainda no campo da filosofia política contemporânea, “*Pensar o acolhimento: uma leitura da filosofia de Jacques Derrida*” apresenta um diálogo de Derrida com Emmanuel Lévinas, donde se reflete sobre as noções de hospitalidade, acolhimento, cosmopolitismo, e mais, em conexão com a questão filosófica da alteridade.

Na presente edição contamos, ainda, com a resenha do livro *Filosofia francesa*, de François Cousset. O autor, inicialmente, narra o contexto inusitado e irônico em que surgiu a discussão sobre uma filosofia francesa homogênea. O resultado é um profuso e enriquecedor debate filosófico contemporâneo à luz dos conceitos de desconstrução, uso e contexto.

Ainda em cenário francês, mas sob a atmosfera filosófica do século XVII, o leitor terá a oportunidade de ler em primeira mão a inédita tradução do inglês de parte do texto das “*Correspondências de 1643 entre Descartes e Elisabeth*” elaborada pelo respeitado intérprete Jonathan Bennett. A tradução tem significativo valor didático por apresentar o

conteúdo filosófico das correspondências.

Caminhando para o fechamento, encontramos a terceira parte da publicação especial coordenada pela professora Carla Milani Damião (UFG) conjuntamente com os estudantes do Grupo de Estudos *Kinosophia*, intitulada “*O Eu híbrido, Nietzsche, Foucault, e o filme de ficção científica*”, que tratará rica e longamente da relação existente, por exemplo, entre o conceito de *Übermensch* em Nietzsche e a constituição do herói no gênero da ficção científica. Esta é a última parte da série especial “Uma história heroica da modernidade: *O Eu impertinente* de Josef Früchtl” relativa ao curso ministrado pelo Professor Josef Früchtl em agosto 2011 na Faculdade de Filosofia da UFG. O curso, baseado no livro *O eu impertinente. Uma história heroica da modernidade* de Früchtl, foi traduzido e discutido pelo Grupo de Estudos *Kinosophia*.

O convite para inquietar-se visitando o corpo de escritos da edição não pode vir desacompanhado de agradecimentos àqueles que tornaram possível este nascimento. Agradecimentos especiais a Fábio Ferreira de Almeida (UFG) e Carmelita de Freitas Felício (UFG), que renovam e trazem fôlego à Revista. Com o afastamento de Júlia Sebba Ramalho o lugar de editor executivo foi gentilmente ocupado por Fábio Ferreira de Almeida, que não mediu esforços na realização dos preparativos. Carmelita de Freitas Felício acompanhou os movimentos incipientes da Revista e continua a vitalizá-la com suas contribuições. Em se tratando de renovação, cumprimentamos com boas-vindas Felipe Assunção Martins e Ithana Grasciela Macêdo Barbosa, os mais novos membros da equipe editorial. Aproveitamos para saudar todos aqueles que contribuíram

de alguma forma, para além dos membros da Revista, como é o caso de Andréia Ferreira, Rayani Melo e Frederico Assunção Martins que ajudaram na fabricação dos marca-páginas que circularão a partir de nosso lançamento.

Em ritmo de celebração e nascimento, fechamos parabenizando o curso de Filosofia da Universidade Federal de Goiás pelo seu aniversário de 50 anos. Neste cinquentenário da FaFil é aberta a primeira turma de doutorado, atestando as conquistas e presenteando os esforços da comunidade acadêmica. Que o berço da *Inquietude* continue a gerar luz.

Os inquietos podem aquietar-se e os quietos inquietar-se, para tal – boa leitura!

Os editores



CAMINHO RUMO À UNIVERSALIZAÇÃO:

A BUSCA DE PAZ SOCIAL EM ERIC WEIL

Daniel Artur Emidio Branco

Resumo: O presente artigo tem como finalidade a investigação do pensamento filósofo alemão Eric Weil (1904-1977), em especial a sua ideia de socialização e universalização, presente na obra *Filosofia Política* (1956). Primeiramente será investigado o problema da maldade ou violência naturais, herdadas, portanto, naturalmente pelo homem, chegando depois ao estudo da necessidade de superação dessa violência, que se manifesta ao indivíduo particular e que é manifestada também na sociedade. Por último, será estudado o dever do filósofo político, a saber, a superação e efetivação de uma sociedade cada vez mais universalizada, dever esse que torna a filosofia imprescindível para a sociedade globalizada do século XXI.

Palavras-Chave: mal; violência; educação; sociedade; Estado.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como finalidade o estudo da paz política no pensamento do filósofo alemão Eric Weil (1904-1977) principalmente em sua *Filosofia Política* (1956). Isto se fará investigando como a existência da violência e do mal geram uma problemática filosófica e como se torna possível a superação destes problemas, tanto no meio da sociedade como no próprio indivíduo particular, sendo que, para Weil, estes males constituem a própria a humanidade.

De ascendência judaica, o filósofo teve que abandonar a sua terra natal, a Alemanha, para viver em solo francês durante a Segunda Guerra Mundial, ali desenvolvendo a sua filosofia política e permanecendo até a sua morte, na cidade de Nice.

Weil é considerado por muitos como um mero repetidor do idealismo hegeliano. No entanto, se se quer entendê-lo na sua exatidão, tem-se que reconhecer a sua originalidade:

Weil diz claramente que não segue a elaboração do sistema hegeliano porque na análise categorial que ele desenvolve, o que importa é a categoria que torna o sistema ‘necessário para si mesmo’, mas somente *possível* para o lógico da filosofia. Weil remete o leitor à exposição do sistema de Hegel, que é a *Enciclopédia*, sem o menor temor de confusão com o seu próprio sistema, posto que entre o sistema hegeliano e a análise categorial de Weil, as diferenças são claras ‘no que concerne ao fim assim como ao início...: o Absoluto não é aqui a última categoria’ (PERINE, 1987, p. 163).

Outros o acusam de desenvolver uma ontologia presente em Kant (1724-1804). Tal afirmação, entretanto, não passa pelo crivo de uma observação mais atenta de sua obra:

É verdade que um certo tom superior em filosofia, para falar como o gigante, tem impedido a muitos intérpretes de compreender que o *recurso a Kant* na filosofia de Weil é fecundado pela sua compreensão da filosofia de Hegel; tem impedido de ver que, para compreender, não é necessário fazer profissão de fé numa qualquer filosofia, contra

qualquer outra; de ver que, se é preciso voltar a Kant para saber de onde partimos, essa volta não é possível, quer dizer, não é verdadeira volta, senão depois de Hegel. Referimo-nos à fórmula *Kantiano pós-hegeliano* com a qual Weil se definia para os amigos em termos de filosofia [...] Depois da terceira *Crítica* kantiana, a única questão que podia ainda ser colocada à filosofia é aquela na qual Kant reuniu as três grandes questões da *Crítica*: ‘O que é o homem?’ A última questão de Kant é a primeira grande questão da filosofia de Weil. Esse é o ponto de onde partimos, isto é, o ponto de onde partiu Weil, e o ponto de onde deve partir toda filosofia digna desse nome, depois de Kant, até mesmo ‘a última das filosofias’, a de Hegel (Ibidem, 1987, p. 107).

Eric Weil, portanto, se encontra filosoficamente entre Hegel (1770-1831), com seu idealismo, e Kant, com seu apriorismo. Ele, em sua *Filosofia Política*, explana a realidade do mal, da violência, que atacam não só o indivíduo em sua mais radical privacidade como promovem o caos na sociedade, demonstrando, assim, a necessidade de ser razoável, da moralidade, para a expurgação dessa violência e efetivação da “paz social”, uma sociedade mundial, universalizada.

1. O PROBLEMA DO MAL

Eric Weil demonstra em sua filosofia política que o mal existe para que o bem apareça e o supere. Pode-se entender tal afirmação com o exemplo da topada. Quando alguém está andando na rua tende a olhar para frente, não para o seu pé. Quando, porém, este alguém leva uma topada, tem que por necessidade olhar para o pé ferido e cuidar dele, visto ser um membro do seu corpo e todo o seu corpo precisa estar são. O mal, pois, segundo Weil, está em relação ao mundo assim como o pé ferido está em relação ao homem. A ferida, o mal, avisa que é preciso cuidado, prudência, justiça, o bem.

Outro exemplo que ajuda a tornar mais claro o pensamento do filósofo alemão é o do ar. Enquanto se está respirando é natural que haja esquecimento do ar, ou seja, não se pensa, geralmente, a palavra “ar”, nem “oxigênio” quando se respira. No entanto, quando alguém se depara com

uma situação angustiante, em que há privação de ar, logo lembra-se de que seria bom tê-lo, seu pensamento vai ao encontro da palavra “ar” ou “oxigênio”. A privação do bem ou o mal, nesse caso, possibilitou que o bem fosse desejado para a superação do mal.

É nesse entendimento que Weil fala da violência. Para ele, a sociedade existe para conter a violência de homens para com outros. Esse é o papel do Estado. Se não houvesse o mal não haveria necessidade da organização estatal, nem mesmo de qualquer tipo de organização formal:

O mundo contém a violência, jamais está livre dela, jamais encontra-se [dela] protegido e pode sucumbir no seu absurdo, mas não é feito de violência pura [...] o desejo egoísta deve ser contido, e o indivíduo não deve usar a força e a violência naturais para eliminar ou pôr em desvantagem os seus concorrentes. Ele também não deve servir-se do que se pode chamar violência natural da inteligência: a mentira, fraude, etc. O comportamento do indivíduo, no que se refere ao trabalho social e à organização, deve ser tal que os outros membros da sociedade possam contar com uma certa regularidade no seu modo de agir, com suas intenções pacíficas e sua honestidade nos negócios (privados ou públicos) (WEIL, 1990, pp. 74, 108).

O mal, no entender de Weil, provoca o caos e o bem surge para substituir o caos por ordem. O mal, sendo compreendido dessa forma, é tudo aquilo faz a vida movimentar-se, que modifica as coisas, que perverte o seu estado inicial. Trazendo para o âmbito teológico, o mal é Satanás declarando-se (irracionalmente) deus e o bem é Deus revelando-se para expulsar Satanás caótico do Céu, o lugar da ordem e santidade. Para o filósofo alemão, “foi a ‘maldade’ dos homens que tornou necessário o direito” (Ibidem, 1990, p.109.).

A ação é má, para o filósofo alemão. Em outras palavras, a ação é tempo e tempo é história, sendo tanto a ação, como tempo e a história derivados do mal. O tempo é incompleto, por isso, sempre passa, não está definido, acabado, sendo, portanto, mal. Já o bem é eternidade, superação da ação, do tempo e da história. Vencer o mal é superar a história. É ir

além do mundo enquanto entidade histórica. É ir além de si mesmo:

A ação moral é ação do ser razoável que quer pôr-se de acordo consigo mesmo. Ora, essa vontade de acordo é em si mesma o reconhecimento do desacordo e da desrazão de um ser moral-imoral: ele é moral porque é imoral, e se não tivesse mais paixões a combater, a sua moral seria inoperante. A meta da moral não é só infinitamente distante; até mesmo a ideia de que ela seja alcançada é contraditória, dado que a dignidade do homem está na resistência razoável aos impulsos sensíveis das suas ações: o homem perfeitamente moral seria sem dignidade, pois não teria ocasião de querer, contra seu eu empírico, a liberdade na razão. O mal é o fundamento do bem (Ibidem, 1990, p. 37).

O problema que surge então no pensamento weiliano é: se a violência é necessária para a efetivação do bem, pode alguém ser um sujeito moral? Ou será que o discurso de Weil acerca do mal é uma apologia ao mesmo, fazendo crimes terríveis contra a humanidade, como o nazismo, serem, em última instância, um bem?

2. O BEM

O problema do bem é um problema moral, para Weil. O bem está no indivíduo moral. Esse indivíduo moral, por sua vez, “busca o acordo razoável consigo mesmo. Ele age sobre si mesmo para que nele coincidam a razão e a vontade empírica. Liberdade e razão são, portanto, idênticas” (ibidem, p.33).

Desse modo, o filósofo alemão afirma que a moral, em seu sentido puro, manifesta-se na superação da violência inicial que o indivíduo comete contra si mesmo. Sendo assim, o homem moral é um ser racional, um ser que pensa e age em prol da superação da violência:

O indivíduo moral busca o acordo razoável consigo mesmo. Ele age sobre si mesmo para que nele coincidam a razão e a vontade empírica. Liberdade e razão são, portanto, idênticas [...] Estritamente falando, a ação do indivíduo que quer ser moral é ação sobre si mesmo; é no indivíduo que a razão deve prevalecer sobre a paixão, que o universal deve dominar e *informar* o particular: é a sua própria subjetividade que

deve ser universalizada. Esse *Eu*, não-empírico, cuja tarefa é transformar o eu empírico, só se manifesta no seio de *eu* empírico e só a ele se refere (Ibidem, pp. 33-34).

Essa razão, no entanto, não é pessoal, para Weil. Fala-se dela em sentido apenas formal, ideal. A aplicação dessa razão é feita para pôr ordem na desordem, para usar o pensamento, as ideias, com a finalidade de agir moralmente, fazendo o mal ou a violência, que são atos irracionais, instintivos, serem substituídos por bondade e moralidade:

A moral afirma, pois, que todo homem tem em si tudo o que constitui a humanidade do homem. Na verdade, é assim que ela define o homem. O que ela deduz daí resume-se na afirmação de que não devo nunca considerar um ser humano como objeto, como coisa manipulável e utilizável; devo respeitar nele a humanidade, tratá-lo como ser razoável [...] O homem moral é só, *para si*, e tudo que ele sabe de suas obrigações para com o outro é que ele não tem o direito de impedir o seu próximo de ser *para si* e igualmente só, um *eu* que deve submeter-se à liberdade pela liberdade nele (Ibidem, p. 34).

Portanto, o mal, no entender weiliano, não poder ser concebido como algo necessário, no sentido de, em última instância, ser um bem para a sociedade. Não é o mal que faz a sociedade progredir. O mal, ao contrário, desaparece na glória do bem. O bem “usa” o mal para sua maior glória, porém não cria o mal.

Eis o seguinte exemplo: homens armados roubam um banco. A ordem da sociedade, a tranquilidade, a paz, a estagnação, são perturbadas. Há um caos. Faz-se, pois, necessária a intervenção da polícia para trazer de volta a paz e a tranquilidade, a ordem. A polícia, que nesse caso é o bem, supera o mal, porém não cria o mal. Ela se torna mais glorificada com o mal, mesmo não tendo “praticado” nesse caso o mal.

No entanto, embora para Weil o bem não crie o mal, ele afirma que o mal é o criador do bem (Ibidem, 1990, p. 109). Isso quer dizer que o mal também usa o bem e até é maior do que ele? Eis as palavras de Weil:

Ele [o indivíduo moral] poderá perfeitamente aceitar o que será um mal aos seus olhos, mas um mal que ele poderá considerar como inevitável. Ele libertar-se-á da preocupação com o reino dos fins e remeter-se-á a Deus, ou à História, ou ao Destino, e resignar-se-á a agir da melhor maneira possível, mesmo sabendo que esse *melhor* não será, certamente, o *bem*. Ele não será nunca *forçado* a abandonar sua posição: não é culpa (moral) sua se o homem nasceu imperfeito, se nele o bem nasce do mal, se o mundo é feito de tal modo que nele os fins últimos não se podem realizar. Como já dissemos, a moral pura não seria refutada, e qualquer argumento que se usasse para convencer seus adeptos seria sem valor aos seus olhos, pois toda objeção parecer-lhes-ia negar o princípio da moral, a pura razão da pura moral na pura universalidade, e apoiar-se-ia necessariamente sobre considerações tiradas, ou de uma reflexão sobre as conseqüências das ações, ou de uma reflexão sobre os dados empíricos do eu agente, não sobre a pura razão do *Eu* que julga (Ibidem, 1990, p. 38-39).

Weil, pois, ao afirmar que o mal cria o bem, não pretende dizer que o mal e o bem se misturam, são a mesma coisa ou que o bem seja um “servo” do mal, agindo sempre a mando do mesmo. Tal afirmação, a saber, de que o mal é o criador do bem, em contrapartida, propõe que o mal crie o bem em um sentido não pessoal, porém formal. O mal cria o bem no sentido de precedê-lo, de possibilitar a sua atuação.

Sendo assim, o homem moral age na sociedade como um ordenador ou um educador. O que seria, no entanto, educar para Weil? Aprender com o mal ou conter e superar o mal na sociedade?

3. O HOMEM MORAL: EDUCADOR

O homem moral, segundo Weil, é um ser que se vale da razão. O homem imoral é um ser que não se vale da razão. O homem moral é pudente, ordenado. Já o imoral é insensato, desordenado. O primeiro é educado. O segundo é um ser brutalizado ou não-educado. O papel do primeiro, portanto, é o de educar o segundo:

Hegel foi o primeiro a enunciar que na sociedade moderna a única virtude é a honestidade [...] Ora, o ideal visado pela educação é mais amplo, pois trata-se de uma atitude na qual

este tipo de honestidade não constitui senão a menor parte, atitude que, embora pressupondo esta honestidade (ou, antes, incluindo-a), não se limita a ela: pode-se, perfeitamente, ser honesto, pagar suas dívidas ou não pagá-las, restituir o depósito confiado pelo próximo, recusar todo negócio suspeito sem, contudo, ser um homem educado; pois pode-se, ao mesmo tempo, ser um inútil, preguiçoso, ineficiente na própria função, medíocre nos juízos, mesquinho nas relações com o outro, e é precisamente isso que a educação quer expulsar do caráter empírico, ensinando que *isso não se faz* (Ibidem, 1990, p. 66-67).

A educação, no pensar weiliano, deve também ser entendida no sentido formal, ideal. Ela não está limitada às grades curriculares das escolas e universidades. Antes, educar é tornar o imoral moral, é fazer do indivíduo egoísta, que age para a destruição de si mesmo e da sociedade, um ser universalizado, a saber, o que age voltado para o bem comum:

A tarefa da educação consiste em desenvolver no indivíduo a capacidade de compreender o que lhe diz respeito enquanto membro de uma comunidade humana (enquanto objetivamente “universalizado”), capacidade não só de fazer e dizer o que dele se exige, mas de compreender porque *isto é exigido* e, se for o caso, porque *aquilo* que efetivamente se exige, não é exigível, seja por não se justificar tecnicamente, seja por mostrar-se injusto, sendo dirigido ao indivíduo isolado, não a todo homem que desempenhe o mesmo papel no universal concreto da comunidade (sendo, portanto, exigência violenta) (Ibidem, 1990, p. 71).

O educador, para Weil, tanto diz o que deve ser feito como diz o que não deve ser feito. O indivíduo, que por natureza é mal, é mal em primeira instância, que é a própria violência contra si mesmo, é chamado pelo educador à universalidade, a sair do caos (individual) para a ordem (social). Para tanto, deve aprender que a violência ou o mal afetam a sociedade e que uma sociedade pacífica é constituída de homens universalizados, bons, que reconhecem pela educação a boa ação do indivíduo na superação do mal contra si mesmo e contra a sociedade. Desse modo, o homem moral, o homem educado, sabe que teve que superar o mal que havia herdado por natureza (sabe o que deve fazer) e

sabe que não pode agir como um indivíduo imoral que provoca caos na sociedade (sabe o que não pode fazer):

É certo que grandes qualidades podem conviver com grandes defeitos; nem por isso deixam de ser defeitos, e nunca se conseguiu mostrar, apesar de todos os esforços dos românticos e da sua descendência, que aqueles defeitos são a condição suficiente ou apenas necessária daquelas qualidades. Quanto à admiração que tais caracteres provocam, se não se transforma em admiração beata, o seu estudo pode levar a resultados de grande importância; pode, sobretudo, como dissemos, lembrar ao educador que se trata de educar o homem *violento* à razão, e que não há razão senão para o homem violento (o ser perfeito jamais foi conhecido como razoável, mas como *intellectus*). O estudo do patológico e, particularmente, dos casos onde a patologia não impede a criação de certas obras e a realização de certas tarefas válidas e reconhecidas como tais pela comunidade, não é sem valor. Ele mostra que é o indivíduo não-universalizado que deve ser educado, ou que se educa a si mesmo na sua obra (que é válida porque universal), para a universalidade; mostra, portanto, que a educação não pode ser uniforme, mas exige a vontade de compreender o indivíduo na sua individualidade determinada: mostra, enfim, que um certo tipo de educador pode fracassar na educação de um certo tipo de educando. É verdade que a violência é um dado, ela não é nem para ser admirada nem provocada, mas transformada, e o problema é sempre o da universalização do indivíduo (Ibidem, 1990, p.68-69).

O educador, pois, para o filósofo alemão, é aquele que “civiliza selvagens”, transforma pessoas que agem de forma animalesca, instintiva, ofensiva ao convívio social, em um ser razoável, sensato, sociável. Porém, permanece o problema da natureza do direito. Como saber quando alguém perturba a paz social e precisa ser transformado, a fim de ser plenamente aceito pela sociedade? Essa questão seria resolvida pelo direito natural? Pelo direito positivo? Ou pelos dois?

4. DIREITO NATURAL E DIREITO POSITIVO

Weil dá a seguinte definição ao direito natural: “Chama-se direito natural aquele ao qual o filósofo submete-se, mesmo sem ser obrigado a

isso pelo direito positivo: ele quer agir, a fim de contribuir para a realização do universal razoável, da razão universal” (Ibidem, p. 43). Porém, ele afirma que o *filósofo*, ser razoável, submete-se ao direito natural.

Como foi dito acima, o homem é naturalmente mal, no entender de Weil. Tal maldade é primeiramente uma violência do indivíduo para consigo mesmo. Ora, se assim o é, o bem se manifesta primeiramente como ato de superação do indivíduo de sua própria autodestruição. Como isso pode acontecer? Com a razão. E o filósofo é o ser racional ou razoável por excelência. Desse modo, o ser razoável ou filósofo, que vence o mal em si mesmo, submete-se ao direito natural. Tal direito natural manifesta-se na igualdade ou busca pelo fim da violência ao próximo. Pode-se dizer que o pensamento do homem razoável, diante do direito natural seria este: “a violência que vejo na sociedade é a mesma que vi em mim. Do mesmo modo que a superei em mim, desejo superá-la na sociedade”. Há aqui uma relação do direito natural e do direito positivo, porém o direito natural não nasce do direito positivo:

Ele [o filósofo] tratará como seres razoáveis e, portanto, iguais todos com os quais se relaciona. Nesse sentido, aquele a quem o direito positivo qualifica de escravo é o igual ao do cidadão livre; o imperador espera da filosofia o mesmo socorro que o homem carente, sofredor e oprimido; o dever diante do fraco, incapaz de exigir o que lhe é devido, é o mesmo diante de quem possui a força para vingar-se da menor afronta: se uma diferença existe entre eles, é que o infeliz conhece sua situação melhor que o grande e, nesse sentido, é superior a ele. O filósofo moral, a partir do momento em que compreendeu que deve agir e que age, mesmo que tente abster-se de qualquer ação, se quer que a moral reine neste mundo, busca uma regra de conduta no mundo e para o mundo [...] A lei da comunidade é moralmente válida porquanto não entra em contradição com este princípio (Ibidem, 1990, p.43-44).

O direito positivo, assim, deve submeter-se ao direito natural. Essa igualdade, essa busca pelo fim da violência, é que é a força motriz do direito. O direito positivo entra na sociedade como particularidades de comunidades, leis que interessam a determinados povos e culturas,

visando, entretanto, o universal. Em outras palavras, as leis das sociedades não podem eliminar o princípio universal ou natural do direito, a saber, a igualdade, o fim da violência:

O direito natural do filósofo é a base de toda crítica do direito positivo (histórico), assim como o princípio da moralidade funda toda crítica das máximas individuais. O direito natural distingue-se da crítica moral por não só admitir, mas exigir a existência de um direito positivo histórico; ele assemelha-se a ela por ser aplicável e se aplicar a todo sistema dado. Concorrendo com o direito positivo, o direito natural fixa para todo homem o que deve fazer, o que deve admitir e o que pode exigir em determinada situação histórica; ele só critica um sistema coerente na medida em que este não leva em conta a igualdade dos homens enquanto seres razoáveis (ou nega o caráter razoável do homem) (Ibidem, 1990, p. 45).

Mais uma vez, entretanto, é na formalidade que deve ser entendido o bem. Dessa vez, o bem no direito, que é o da universalidade ou naturalidade da igualdade, não pode ser entendido como se tal igualdade privasse a sociedade de quaisquer heterogenias funcionais. As diferentes funções sociais, advindas do direito positivo, não são contrapostas ao direito natural:

O direito natural não ensina, em particular, que todos os homens sejam iguais, se se compreende a igualdade como a das condições legais das suas ações: o indivíduo não pode fazer o que quer que seja, nem recusar ou exigir aquilo que outro exige ou recusa com pleno direito, e a lei positiva é justificada diante da lei natural se atribui tarefas diferentes aos diferentes indivíduos, segundo a diferença de suas funções. O juiz pode e deve punir o criminoso, o indivíduo particular não tem este direito; o particular pode prestar serviços a outrem em troca de favores, o funcionário enquanto tal está impedido de fazê-lo; os pais podem corrigir a criança, esta não pode punir seus pais. Numa palavra, a lei natural exige, e só exige, a igualdade *dianete da lei*, e a igualdade dos que a lei torna iguais: o que é prescrito ou proibido a um funcionário, o é para todo funcionário, os direitos e as obrigações de todos os pais são os mesmos (Ibidem, 1990, p. 46-47).

Portanto, Weil afirma que o direito natural “regula” o direito positivo, ao mesmo tempo em que se submete a ele. Ainda assim, é

pertinente a seguinte questão: O Estado, baseado no direito natural e no direito positivo, é, para o filósofo alemão, um mero processo do homem razoável ou moral em direção ao bem?

5. SOCIEDADE

Política é distinguida de moral por Weil. <Mas não lhe parece, autor (a) do artigo, que Weil confunde moral com direito natural?> Para ele, nem toda ação política é uma ação moral. Por exemplo, um assassinato é uma ação política, porém normalmente não é visto como uma ação moral. Pode-se ser imoral e ao mesmo tempo política. Política é ação no mundo, moral é reflexão do indivíduo consigo mesmo. Política é práxis. Moral é teoria reguladora da práxis:

A política, visando à ação razoável e universal sobre o gênero humano, distingue-se da moral, que é a ação razoável e universal do indivíduo sobre si mesmo, considerado como representante de todos os indivíduos, em vista do acordo razoável consigo mesmo [...] Uma ação política é compreensível sem referência à reflexão moral, e sem que seja positivamente moral (ela pode estar, e até quer estar, em contradição com determinada moral, muito embora, sendo universal, ela contenha, então, o princípio de uma outra moral); igualmente, uma ação moral é perfeitamente compreensível enquanto tal, mesmo que seus resultados políticos não sejam visados por seu autor, ou suas conseqüências revelem-se politicamente funestas. A moral mostra-se assim a-política, a política a-moral: é o *homem* que, pretendendo ser político, do ponto de vista da moral, *deve* ser moral; é o *homem* moral que, do ponto de vista político *deve* pesar as conseqüências dos seus atos moralmente justificados, amiúde prescritos (Ibidem, 1990, pp. 16-17).

O filósofo político distingue-se do homem meramente político e até mesmo das ciências sociais porque o filósofo, como é um ser razoável, deve refletir acerca da moral no campo da política. Sendo assim, ele não meramente estuda as ações políticas, senão também propõe meios que solucionem os problemas enfrentados pela sociedade. Há uma participação ativa do filósofo na sociedade, não necessariamente no sentido de protagonistas de passeatas públicas, vinculação a partidos

políticos, participação de greves de trabalhadores, porém ação daquele que regula ou educa, que transforma com a razão, não com a força, com a violência:

Seu pensamento [do educador ou filósofo] é o pensamento da comunidade: mesmo que estivesse em conflito com ela, seu conflito ainda estaria situado no plano da comunidade e do pensamento da comunidade, e é como membro da comunidade que estaria em conflito com ela. Ele é a consciência agente da comunidade, e se autocompreende como consciência de uma comunidade informada pela razão; ele é consciência de si de uma consciência que não se conhece como tal, mas existe (Ibidem, 1990, p.74-75).

O problema da sociedade moderna ou Estado moderno é, pois, para o filósofo alemão, o do pragmatismo que, por causa do avanço tecnológico, privatiza cada vez mais interesses de comunidades particulares. Embora haja relações e certa união entre essas comunidades, isso se limita até onde a competição tecnológica se inicia. O interesse de glória particular prejudica o bem universal. No entanto, como foi dito acima, Weil diz que até mesmo problemas como esses são úteis, posto que glorificam ainda mais o ideal da universalização:

A sociedade moderna só está unificada quanto aos métodos de trabalho e de organização. E mesmo essa unidade 'tecnológica' não se deve a que as sociedades particulares estejam convencidas do *valor* absoluto do sistema social moderno, ao contrário, deve-se a que o emprego de tais métodos é a condição necessária da sua sobrevivência como sociedades independentes que, nas suas decisões, não são obrigadas a levar em conta qualquer ordem vinda de fora [...] Porém, nada é mais errôneo do que concluir daí que esses fatores irracionais não têm importância para o trabalho social [...] Se as sociedades particulares não estivessem interessadas em manter-se no seu ser histórico, se a luta das comunidades não tornasse inevitável a busca do mais elevado rendimento social, nada levaria a essa transformação radical de toda a sua forma de vida provocada pela introdução e aperfeiçoamento da forma moderna de luta com a natureza exterior. São os fatores históricos que exigem o cálculo, e a mola do movimento moderno para a racionalidade é constituída pelo que não é racional (Ibidem, 1990, pp. 104-105).

A superação dessas privatizações dos interesses das comunidades é dever da filosofia política. O Estado razoável, pois, caminha em direção a uma universalização dos interesses razoáveis particulares. O filósofo político, entendendo a utilidade das privatizações de interesses da sociedade moderna (que são más, imorais, posto que não egoístas não-universais), faz um chamado à totalidade:

É verdade que o direito da sociedade moderna tenderá a reduzir progressivamente o papel dos fatores históricos para chegar, idealmente, a um sistema puramente racional, capaz de reger as relações dos indivíduos de tal modo que, nelas, toda violência seja excluída e as consequências de todas as ações sejam previsíveis, fazendo com que a violência e o engano sejam estranhos a todas as relações resultantes do trabalho social, e toda controvérsia entre interesses particulares (de indivíduos ou de organizações) seja antecipadamente decidida de maneira tão satisfatória que, em princípio, a intervenção de um juiz nem sequer seja exigida, de modo que as partes calculem por elas mesmas a solução de um processo que não precisará mais ser decidido por uma autoridade neutra: a simples existência do juiz e da força social executiva será suficiente, sem que precisem entrar em ação (Ibidem, p. 108).

Embora seja parte de um processo que culminará no pleno bem, que é o seu próprio fim, a saber, o fim da sociedade, do Estado, a sociedade ou Estado não são destituídos de valor, para Weil. Ao contrário, ele demonstra em seu pensamento que é da natureza da própria sociedade razoável a eliminação da violência que a fez intervir, existir, para então ela mesma não ser tal como está:

Toda ação visa a um fim que ela não contém, e limita-se a preparar as condições de uma satisfação que não será da natureza do que a prepara. A felicidade razoável, que pode ser felicidade para todo homem razoável (para todo homem que não busque uma felicidade recusada aos outros), só será possibilidade real se todo homem for libertado da necessidade (pela vitória sobre a natureza exterior) e da paixão cega (pela educação social e pela lei), tanto no que não é mais ação: ela consiste na *theoria*, na visão daquele sentido cuja realidade é pressuposta pela busca e pela ação, por toda questão e por todo discurso, mesmo pelo discurso que o nega (Ibidem,

1990, pp. 348-349).

A filosofia política de Weil, portanto, revela-se como a própria superação da violência, sendo a sociedade razoável o lugar de estabelecimento de tal filosofia. Existindo para esse propósito, para o autor alemão, uma vez findada a violência, tanto a filosofia como o Estado têm a sua glória e o seu fim. Weil quer, pois, solucionar o problema enraizado no humano, a saber, o mal. Toda a sua filosofia, portanto, e isso inclui a sua concepção de sociedade, está direcionada à superação desse mal pelo indivíduo. O Estado, desse modo, existe para dar ao indivíduo a sua liberdade, não para aprisioná-lo, pois o bem, segundo Weil, jamais pode oprimir ou violentar a pessoa humana.

CONCLUSÃO

Eric Weil, como ficou exposto ao longo do presente artigo, reconhecendo em sua *Filosofia Política* a problemática do mal na vida humana, propõe a superação do mesmo com o bem, bem este que traz a paz, não só ao indivíduo particular, senão à sociedade:

Nesse mundo sensato, o absurdo e a violência são ainda onipresentes. O homem moral sabe que a escolha do sentido, que o mundo não recusa a todo homem que o busca, é tanto mais frágil quanto maior é a capacidade da liberdade de produzir violência, no limite, de ser diabólica. Mas ele sabe igualmente que a 'realidade é totalidade sensata que, no homem, se revela a si mesma como sensata; ele sabe que o mundo tem um sentido, mais exatamente, é sentido, e que, se a violência e o absurdo são sempre possíveis, isto não quer dizer que 'à liberdade não falta jamais ocasião para se afirmar e aceder a si mesma', e que, portanto, 'a liberdade na condição existe como libertação' (Perine, 1987, p. 274).

A filosofia política tem, pois, para o pensamento weiliano, o dever de ser a embaixadora dessa paz. De chamar o homem individuado à universalização, à razoabilidade. Mesmo reconhecendo a “utilidade” do mal, da imoralidade, irracionalidade, para o desenvolvimento dessa universalização, ela atua na superação da violência instalada na sociedade:

Somente [para Weil] uma filosofia que não se deixou seduzir pelo tom de distinção que se fazia ouvir então na boca dos que, querendo pensar sem se deixar influenciar pela razão, buscavam sua autoridade nos poetas; só uma filosofia que jamais sonhou com a descoberta definitiva de um sentido podia não desesperar da razão, sem assumir o ar superior dos que acreditaram ter descoberto na oposição abstrata do finito e do infinito, do ente e do ser, alguma coisa que ninguém tinha antes pensado. Somente uma filosofia que não desesperou da razão podia compreender que aquela separação é o finito, isto é, sem negar que na sua finitude ele pode querer infinitamente e, desde que ele o queira, pensar razoavelmente (e cientificamente) a totalidade sensata. Só esta filosofia [...] podia se despreocupar do seu futuro sem ignorar a violência, porque consciente da sua historicidade, do seu caráter livre, da sua humanidade (Ibidem, 1987, pp. 267-268).

A preocupação com a totalidade deve sempre ser o interesse do filósofo. O autor alemão diz que a maldade e violência fazem o direito existir. O Estado, a sociedade, a totalidade são meios de eliminação da violência. E o filósofo, o homem razoável, aquele que visa a elaboração de um Estado mundial, de uma sociedade plenamente universalizada, capaz de vencer essa violência:

Só uma filosofia [para Weil] que não se confundiu com a ciência, que não se limitou ao dizível segundo os cânones de uma gramática pretensamente exaustiva, às regras de uma ciência que, mesmo reconhecendo a existência do indizível, guarda-se de falar dele; só uma filosofia que não se tornou simples reflexão sobre os fundamentos e métodos das ciências pode pretender que o interesse pela história seja expressão da *facticidade da razão*, da realidade sensata, da busca do contentamento na liberdade, numa palavra, da possibilidade da *vida na presença do Todo sensato* (Ibidem, 1987, p. 267).

Essa paz tão sonhada por Weil, entretanto, precisa da violência? Somente com o mal é que o bem pode existir? Antes de dar um “sim” como resposta a essas perguntas, deve-se entender que o bem e a paz, para Weil, não são ideias meramente opostas ao mal e à violência, senão que, maiores que estas, as usam, tornando-se, assim, mais dignas de glória.

Enfim, o artigo buscou mostrar o quanto a filosofia política de Weil é relevante ao globalizado do presente século, posto que, valendo-se do problema tanto individual como político da violência ou maldades naturais no homem, tem o objetivo de solucioná-lo, tomando como agente dessa organização, dessa pacificação, o filósofo político. Sendo, desse modo, possível uma sociedade gozadora da “paz”, já que caminha razoavelmente, com pegadas universalizadas.

Abstract: This article aims to investigate the thought German philosopher Eric Weil (1904-1977), especially his idea of socialization and universal, present in the work of Political Philosophy (1956). First we will investigate the problem of natural evil or violence, inherited, so naturally on the man, after coming to the study of the need to overcome this violence, manifested in the particular individual and that is also manifested in society. Finally, will study the duty of political philosopher, namely, overcoming and effectiveness of a society increasingly universalized, that duty which makes the essential philosophy to the globalized society of the twenty-first century.

Keywords: Evil. Violence. Education. Society. State.

Referências

Fontes Primárias:

WEIL, Eric. *Filosofia Política*. Trad. br. Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 1990.

PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo, Loyola, 1987.

COSTESKI, Evanildo. . *Atitude, Violência e Estado Mundial Democrático. Sobre a filosofia de Eric Weil*. São Leopoldo; Fortaleza: Unisinos; Edições UFC, 2009.

Fontes Secundárias:

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. br. Paulo Meneses. Rio de Janeiro, Vozes 1998.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. br. Norberto de Paula Lima. São Paulo, ícone, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Juízo*. Trad. br. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro, Forense, 1995.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. br. Lucimar A. Colghi Anselmi e Fulvio Lubisco. São Paulo, Ícone, 2007.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. br. Valério Rohden. São Paulo, Martins Fontes, 2008.



A FELICIDADE SEGUNDO SÊNECA

Daniel Carvalho da Silva

Resumo: O foco do presente trabalho é compreender a felicidade como fruto de práticas virtuosas, como sugere Sêneca, empregando pensamentos dispostos em quatro obras do filósofo romano. O primeiro aparece em *Sobre a clemência*, escrita com a finalidade de tornar Nero um bom imperador. A obra mostra que a beatitude verdadeira será alcançada quando se proporciona uma vida feliz a muitos. Desse modo, a felicidade de um governante depende da felicidade do povo. O segundo pensamento aparece em *Sobre a ira*, onde a máxima regente é evitar a decepção por meio da *ataraxia*, isto é, pela conformidade com a natureza. Essa ideia atesta que a felicidade se encontra na redução das expectativas, bem como no preparo e na espera de adversidades. A terceira concepção de felicidade aparece em *Consolação à mãe Hélvia*, escrita no exílio, para lembrar sua mãe de todas as infelicidades que já teve, já que infortúnios constantes têm uma característica positiva: endurecer aqueles a quem incansavelmente persegue. Por fim, o conselho é afastar-se do caminho das multidões e entregar-se à filosofia. Assim, é preciso buscar o equilíbrio se afastando dos prazeres frívolos, negando as voluptuosidades e exaltando a moral, típica do estoicismo romano.

Palavras-chave: Felicidade, virtude, *ataraxia*, estoicismo.

INTRODUÇÃO

Lucio Anêo Sêneca é um espanhol, nascido em Córdoba, por volta do ano 4 a.C.¹ (THOMAS, 1900, p. 2). Homem de saúde frágil e sedento por condutas morais admiráveis, cuja formação foi voltada para que fizesse parte do poder imperial. Visando tratar a saúde, passou alguns anos de sua vida no Egito e quando regressou a Roma, tornou-se questor. Contudo, foi exilado sob a acusação de adultério com uma sobrinha de Augusto Nero. Após seu regresso, tornou-se tutor do imperador e, mais tarde, foi nomeado seu principal conselheiro e senador. Sêneca cometeu suicídio no ano 63 a mando do próprio Nero.

Sêneca é um pensador que encanta pela beleza com que dispõe as palavras e conselhos. Todas as suas obras estão repletas de conselhos, os quais pretendiam conduzir o homem à felicidade. Sua moral se assemelha à doutrina cristã por defender a tese de que a verdadeira felicidade está na virtude. Para ele, a felicidade é a meta e a virtude é o caminho. Esta virtude (*aretê*) é a mesma grega, que passa tanto pela força hábil do guerreiro quanto pela astúcia, sabedoria e beleza da alma. Na língua portuguesa, virtude pode ser compreendida como excelência: fazer de forma satisfatória aquilo para o qual está.

O tema da felicidade é bastante pertinente à vida humana, uma vez que, como afirma Aristóteles (1999), ela é a finalidade de todas as ações que praticamos. Por isso, o mote vem sendo estudado desde os primórdios da filosofia. Sobre o assunto, a filosofia prática de Sêneca traz uma promessa aparentemente ingênua, mas que, na verdade, é assaz profunda: mostrar um caminho para aprender a ser feliz. Sêneca é a voz que clama pela retidão da vida, por práticas dignas de admiração e ações justas. Assim, com o espírito preparado, seria possível o sumo bem penetrar da forma mais branda no íntimo dos seres humanos. Dessa forma, é possível encontrar a verdadeira significação de existir: participação coesa na natureza e na razão

¹ Há divergências quanto à data de seu nascimento, variando até o ano 1 a.C., adotamos esta por constar nos textos mais antigos que obtivemos.

universal, bem como o distanciamento dos prazeres frívolos e passageiros. Portanto, o texto busca apresentar o âmago da filosofia senequiana.

FELICIDADE COMO CLEMÊNCIA E ATARAXIA

Sêneca, ao ser nomeado conselheiro de Nero, além da incumbência de educá-lo, tornou-se o real governante de Roma, já que aconselhava o imperador sobre tudo. Isso por, aproximadamente, uma década. Dessa forma, pode acompanhar de perto a tirania do imperador e, assim, percebeu a ira de Nero para com a plebe e com tudo que a circundava e que isso **não contribuía em nada para o que ele considerava próprio de uma existência realizada**. Em Roma a situação era de tensão, pois as pessoas poderiam ser mortas a qualquer momento e por qualquer motivo. Sêneca não estava isento de punição, uma vez que Nero já havia executado a própria mãe, Agripina, e o meio-irmão, Britânico, a quem pertencia a legitimidade de sucessão ao trono, ocupado, na época, pelo tio Claudio. Perante esse impasse, em 56, Sêneca compõe seu *Tratado sobre a clemência*, no qual o termo “clemência” se refere às características de um imperador virtuoso, visto que o texto tinha como destinatário o próprio Nero. Assim como em todos os seus escritos, essa obra tem como pano de fundo a felicidade. Nesse caso, o filósofo aborda a felicidade da nação, que deveria ser preservada, o que não ocorria em Roma. Os atos de violência e extermínios se tornavam comuns. O questor afirma então que a felicidade do déspota soberano, só poderia existir como fruto da clemência para com o povo, ao passo que esta asseguraria seu poder. Para Sêneca, a felicidade de um governante é reger de tal modo que o povo se encontre feliz. Isso porque a “verdadeira felicidade consiste em proporcionar salvação a muitos e, da própria morte fazê-los retornar à vida [...]. Não há ornamento mais digno da proeminência do príncipe e nada mais belo [...]. Este é um poder divino, o de salvar multidões e em massa” (SÊNECA, 1990, p. 76).

Em seu tratado sobre a ira, considerada a mais terrível e furiosa das emoções, Sêneca aponta um novo fator: ela não pode ser uma explosão

irracional e incontrolável. Para ele, a ira é um problema filosófico, uma vez que tenha surgido das ideias postas pela cultura que, no geral, são demasiadamente otimistas. As pessoas ficam iradas por terem expectativas em excesso. Elas se irritam e se sentem surpresas e injustiçadas com coisas que não são surpreendentes nem injustas. Ao invés disso, são bastante comuns, previsíveis e justificáveis. Portanto, essa forma de irritação apenas denota que as expectativas não foram corretas/adequadas com o mundo. O primeiro conselho para superar esse problema é adequar as expectativas aos reveses do cotidiano. Isso porque nada pode ser feito contra os malefícios das frustrações e, em plena consciência disso, a impassibilidade se torna a melhor via.

Um dos causadores da raiva é a crença de que tudo pode ser feito conforme o desejado. O segredo para que não haja frustração está em aceitar que não somos capazes de ordenar o mundo conforme nossos critérios. O homem não é livre para tamanha façanha. Sêneca utiliza uma imagem inusitada para abordar a questão da liberdade humana frente às intempéries da vida. Ele afirma que os homens são como cães amarrados a uma carroça em movimento com uma correia longa o bastante para permitir alguns movimentos de liberdade, mas ela não permite que o animal vá aonde quiser. O cão percebe rapidamente que para aumentar a sua chance de ser feliz ele precisa, algumas vezes, se contentar em seguir a carroça. Compreende que é melhor segui-la para onde não quer ir do que se debater contra algo que não pode mudar. Além do mais, é preferível ir para onde não desejava do que acabar sendo estrangulado pela corda. O homem, contudo, tem uma primazia sobre o cão: a razão. Essa razão possibilita que ele discirna entre o que pode ou não mudar. É isso que distingue os seres humanos dos animais. Em muitos casos, o homem não poderá mudar os fatos, mas poderá mudar suas atitudes em relação a eles. Assim, ao invés de debater-se, aceita resignadamente o trajeto que a sorte lhe confere.

Sêneca, partindo de sua experiência em meio a alta corte romana, faz uma constatação surpreendente: a riqueza torna as pessoas mais

cheias de raiva e não mais calmas, pois “a prosperidade alimenta a cólera”² (SÊNECA, s/d, p. 18). Como em todos os seus tratados morais, apresenta um alto funcionário do governo, Vedius Pollio, para exemplificar a temática. Em uma festa organizada por Vedius, um escravo deixou uma bandeja de copos cair. Isso causou em seu senhor uma fúria incontrolável, que levou o servo a ser jogado vivo em um tanque cheio de lanpreias para que fosse devorado. O fato evidencia que o anfitrião vivia em um mundo onde os copos eram inquebráveis. O problema dos ricos, portanto, se baseia no absurdo das expectativas. Eles acreditam que o dinheiro pode protegê-los das frustrações e quando isso não acontece se irritam profundamente. Cabe então afirmar que a felicidade está explicitamente posta na redução das expectativas e no prepararo/espera das adversidades. O autor não quer dizer que o homem não deva esperar por acontecimentos bons, mas que esteja preparado para se deparar com algo ruim.

O pensamento pode ser ilustrado por meio da mitologia, pois a imagem da deusa Fortuna mostra que existem coisas que devemos simplesmente aceitar, uma vez que não podemos mudá-las. A deusa romana tem em uma das mãos as coisas boas da vida e na outra o leme que dava rumo ao destino dos homens. Ela distribuía seus bens como queria e guiava seu timão para onde lhe aprouvesse, atestando a impassibilidade humana frente à sorte de acontecimentos que, por ventura, ocorrem em suas vidas. Assim, nossas frustrações e conquistas não passam de caprichos cruéis de uma deusa. Mesmo quando tudo parece tranquilo, pode ocasionalmente ocorrer o pior. Por isso, a melhor estratégia é manter a calma, visto que algo sempre pode dar errado. Esse exercício de aplacar a ira tem o intuito de tornar a existência menos dolorosa, decepcionante e, consequentemente, mais feliz.

Em virtude disso, Sêneca tem um jeito inusitado de consolar as pessoas, como faz no início de sua *consolacione* a Hélvia, sua mãe:

Descanso algum te concedeu a sorte, entre os mais graves lutos; e nem excetuou o dia de teu nascimento. Assim que

² La prosperidad alimenta la cólera.

nasceste, ou melhor, enquanto nascias, perdeste tua mãe, e foste por assim dizer abandonada à vida. [...] Perdeste, enquanto esperavas a sua chegada um amorosíssimo tio, homem bom e forte; e, pois, que a sorte temia apresentar-se muito pouco feroz, deixando-te um intervalo de repouso, tiveste que sepultar no mesmo mês o marido bem-amado, que te tornara mãe de três filhos; e esse luto te foi anunciado enquanto ainda choravas o outro, enquanto teus filhos estavam longe, como se teus males tivessem sido recolhidos todos propositalmente naquela época para que não tivesses nada sobre o que tua dor pudesse reclinar-se. [...] Faz pouco tempo que recolhiste os ossos de três de teus netos no mesmo seio em que foram criados; e vinte dias depois de celebrar o enterro de meu filho, morto entre teus braços e teus beijos, tiveste a notícia de meu exílio. Somente isso te faltava até agora: chorar os vivos. (SÊNECA, 1990, p. 183).

Sêneca quer, com isso, demonstrar à mãe que ela não pode se deixar abater, pois “a perpétua infelicidade só tem isto de bom: que endurece por fim os que incasavelmente persegue” (SÊNECA, 1990, p. 183). É dessa afirmação que Hélvia deve se valer. A desventura não pode abalar o seu espírito, mas sim deixá-la preparada para os eventuais infortúnios que vierem. Até mesmo porque, a sorte contrária não é capaz de diminuir àqueles que não se deixaram enganar pelo brilho da prosperidade. O filósofo, trazendo à tona seu próprio exílio, afirma que “cada um pode por si tornar-se feliz” (SÊNECA, 1990, p. 184), à medida que as coisas externas deixem de ter tamanha importância. Por isso, “quem na prosperidade não se orgulhou, não se abala quando as coisas mudam” (SÊNECA, 1990, p. 184). Portanto, a desventura só é grave aos que não a esperam; quando sua possibilidade é admitida, facilmente se acolhe sua chegada.

Eis que esta é mesmo a natureza das coisas. Venturas e desventuras estão presentes a todo momento em nosso cotidiano. Desse modo, se faz estritamente necessário renegar a luxúria e adaptar-se ao simples, ao banal, à natureza que gerou o homem para viver com poucas necessidades. Portanto, a “natureza quis que as necessidades, que ela deu ao homem, não fossem difíceis de satisfazer” (SÊNECA, 1990, p. 189). Assim, excetuando aquecer-se quando há frio e alimentar-se, tudo pode ser visto como vício,

uma procura que pretende sanar simplesmente os desejos voluptuosos e a cobiça. Para a natureza basta o essencial, à cobiça, no entanto, nada basta. Esse círculo crescente do desejo tende sempre a aumentar, posto que o desejo está para aquilo que ainda não foi possuído. Uma vez em posse do que anteriormente era desejado, este se fixa em outro objeto. Desta maneira, o homem sempre passará de desejo em desejo, sendo que apenas um espírito em profundo estado de *ataraxia*³ pode encerrar essa corrente. Aquele que se mantém apático frente ao cardápio dos desejosos põe-se soberanamente sobre eles como grande virtuoso, pois ao não desejar expressa um sentimento de quem já é possuidor. Só pode ser feliz aquele que não tem o que perder. É, portanto, estritamente necessário ouvir o conselho de Ama a Medéia: “reprime teus furores, contém teus ímpetos” (SÊNECA, 1990, p. 231).

Repetidas vezes Sêneca aconselha o abandono da multidão. Em *Sobre a brevidade da vida*, já concluindo sua exortação, não perde a oportunidade de clamar: “Portanto, meu caro Paulino, aparta-te da multidão” (SÊNECA, 1993, p. 51). A multidão representa, nesse contexto, justamente o desejo ganancioso e desregrado por aquilo que não conduz à felicidade, mas sim aos prazeres esporádicos e não preenchedores do vazio humano. As massas estão em constante busca pelos bens materiais e sensuais, por isso Sêneca adverte sobre o perigo de seguir a mesma trilha dos que geralmente não sabem aonde vão:

Portanto precisamos saber aonde vamos e por onde, não sem a ajuda de alguém experiente que conheça bem o caminho que pegamos, pois, aqui, a situação não é a mesma que nas outras viagens: nelas há um caminho, e os habitantes que interrogamos não deixam que nos extraviemos; mas aqui, o caminho mais movimentado e o mais conhecido é o que mais engana. Por isso, o mais importante é não seguirmos, como ovelhas, o rebanho daqueles que nos precedem, dirigindo-nos não aonde é preciso ir, mas onde vamos. Com efeito, nada representa pior mal para nós que nos regularmos pelo rumor público, com a idéia de que o melhor é o que é recebido

³ Em geral o termo traduz a imperturbabilidade da alma. No contexto, *ataraxia* tem a conotação de virtude.

pela opinião geral, de tomarmos por modelo a maioria e de vivermos, não segundo a razão, mas pelo espírito de imitação. Daí essa aglomeração tão grande de pessoas que se precipitam umas sobre as outras. O que ocorre numa grande multidão quando as próprias pessoas se esmagam – ninguém cai sem arrastar o vizinho e os primeiros são a ruína dos seguintes –, você pode ver se repetir na vida de qualquer um, ninguém erra somente no que lhe diz respeito, mas é o que causa e promove o erro alheio. Assim, é um perigo seguir os passos daqueles que estão à frente; e como todos preferem acreditar em vez de pensar, nunca pensamos sobre a vida, sempre acreditamos, e nós rolamos e caímos no abismo por causa do erro que passa de um para o outro. Perecemos pelo exemplo dos outros; só nos salvaremos se nos afastarmos da massa (SÊNECA, 2005, p. 21).

Antes de tudo, é mister saber onde se quer chegar. Uma vez que “viver feliz [...] todo mundo quer, mas ninguém sabe ao certo o que torna a vida feliz” (SÊNECA, 2005, p. 19). Partindo do pressuposto que a meta seja realmente alcançar a felicidade, é preciso se predispor a buscá-la na virtude, onde ela verdadeiramente se encontra. Para isso, é preciso um método, saber contar com alguém que já tenha percorrido esses caminhos tortuosos. Certamente Sêneca está se colocando como um ser capaz de se tornar guia de outros. Além disso, fica clara também a necessidade de possuir uma mente sã, que se paute pela razão e seja capaz de enxergar a verdadeira beatitude na experiência de uma vivência virtuosa. Afinal de contas, afastar-se da multidão não é uma tarefa simples, dada que a ideia de imitação, geralmente, está mais impregnada no homem do que ele pensa. Tal dizer quer destacar ainda a importância do exemplo na ética e na moral. O modo de agir fala mais alto do que a oratória dos grandes discursistas. O sábio ensina pelo exemplo prático, pelo testemunho. O tolo aprende pela força da maioria, pois a verdade se torna quantitativa. Triste engano crer que a multidão seja um argumento positivo.

FELICIDADE COMO FRUTO DA VIRTUDE

Como já mencionado, a felicidade é a meta, a virtude o caminho. Entretanto, chegar à virtude requer uma prática baseada nos princípios

da razão. Essa razão deve ser constituída em cada homem a partir do seu anseio por tranquilidade. Para tanto, ele deve ter consciência do que é realmente necessário à sua vida e abandonar o que representa apenas vícios, os quais são deturpações para uma mente sadia. A razão carece ser afagada. Nessa conjuntura, surge a ideia de que só por meio da filosofia, do exercício da razão e do pensamento sobre suas ações é que o homem pode chegar à sua meta de existência.

O estoico põe-se a dizer do descrédito que merece o julgamento feito pelas aparências, pois o “bem do espírito cabe ao espírito encontrar” (SÊNECA, 2005, p. 23). Assim, efetiva-se a distinção entre o conhecimento “sensorial” dos olhos e o do “espírito”⁴: a melhor e mais capaz luz no discernimento do falso com o verdadeiro. Tudo muito coerente, os sentidos possibilitam que as coisas sejam conhecidas; o espírito permite que as realidades espirituais sejam descobertas. Se os homens não estivessem tão centrados em si mesmos, poderiam perceber a necessidade de buscar esse sumo bem. Dessa forma, se declarariam arrependidos de seus passados de superficialidades e ostentações, uma vez que tudo isso só lhes trouxe a inveja ou a admiração dos outros. O que dá no mesmo, afinal “todos os admiradores são também invejosos” (SÊNECA, 2005, p. 25). A admiração e a inveja são provenientes da beleza pintada sobre a podridão do que realmente forma o objeto, pois não é possível observar que o esplendor que o reveste esconde a miséria⁵. Assim vivem aqueles que se saciam de prazeres em prazeres, mas quando

⁴ A palavra espírito tem sua raiz etimológica do Latim “*spiritus*”, tradução do termo grego “*pneuma*” que significa “respiração” ou “sopro”, mas que também pode se referir à alma, coragem, vigor, matéria sutil e impalpável. Pode ainda fazer referência à sua raiz no idioma indo-europeu “*peis*” (soprar). O termo espírito é definido pelo conjunto total das faculdades intelectuais, uma forma superior da atividade do espírito, é o pensar sobre o pensamento. O espírito é então, na filosofia greco-romana, uma atividade teórica. Em Sêneca, a ideia é concebida como um princípio material, tendo a mesma conotação que a alma, ambos representam o ar quente que é inspirado e expirado e que dá vida ao corpo humano (ABBAGNANO, 1999; ROSENTHAL/IUDIN, 1972; FERRATER MORA, 2001).

⁵ Tal pensamento pode ser ilustrado pela expressão e pelo dito popular “Túmulo caiado” e “Por fora bela viola, por dentro pão bolorento”.

questionados sobre seus atos, afirmam detestá-los. Portanto, as aparências são totalmente desmerecidas para ceder espaço a um bem verdadeiro e possível de ser sentido, mas não mostrado aos demais. Esse bem circunda nossa existência e o encontraremos se soubermos onde procurá-lo. Isso porque sempre estamos em contingência com ele “como se estivéssemos no meio das trevas, nós passamos ao lado, muitas vezes, tropeçando no próprio objeto que desejamos” (SÊNECA, 2005, p. 25).

Em relação ao assunto, o deus Apolo pode ser evocado como representação da razão moral que Sêneca carrega em sua bagagem. O deus era capaz de fazer com que os homens reconhecessem seus pecados e se redimissem, sendo ele mesmo o agente da purificação. Acreditava-se também que ele protegia os homens com os raios de sol, por isso, era representante da luz da verdade e do brilho, os quais revelam o caminho dos homens, os iluminam e permite a eles enxergar o belo. Harmonia, perfeição, equilíbrio e caráter defensor das forças naturais existentes no universo são próprios das representações desse deus.

A razão em Sêneca também perpassa essa ideia. A consciência humana no estoicismo é reta conforme a perfeição da ordem estabelecida pela natureza. Dessa forma, a sabedoria do homem é justamente conhecer a lei natural que rege a vida e isso requer profundas reflexões. A razão, portanto, bem como em Apolo, faz o homem se reconhecer como limitado e como parte da consciência pura do universo. Essa razão nada mais é do que o *logos* intuído por Heráclito (ULLMANN, 1996, p. 41). A razão, portanto, seria a única lei divina, ao passo que o *logos* se confunde com o próprio Zeus, soberano do Olimpo, que rege todas as coisas e alimenta as leis humanas. Assim “como a providência que tudo ordena” (ULLMANN, 1996, p. 41) é a sabedoria que deve orientar a razão e a moral humana. Estando essa lei natural imanente por toda parte, cabe ao sábio percebê-la e conformar-se, como o cão atrelado à carroça em movimento. Esta imagem não quer ter o sentido negativo que aparenta, quer dizer apenas que o sábio é aquele que consegue enxergar o movimento natural que rege tudo e que se adéqua a ele, simplesmente, por compreender que

um é inerente ao outro.

CONCLUSÃO

O sábio, templo da razão do universo entre os homens, encontra sua verdadeira virtude quando transpassa as aparências e adentra o fundo da natureza. Ele não é insensível, experimenta as paixões e as dores, mas sabe submetê-las à razão. Não se deixa dominar pela ira e o ódio não o invade. Não vive sem o corpo, mas procura não viver em função dele simplesmente. Não tem apego às riquezas, nem tampouco se altera quando as perde. Ele afronta os perigos lutando. Sua vida é um esforço heroico para se manter em estado sereno e imperturbável. Se submete ao destino, o que o faz confiar cegamente na bondade da providência até a morte, pois esta é uma necessidade constante, por cessar todos os sofrimentos e dar ao sábio sua plena liberdade. “Deve-se aprender a viver por toda a vida, e, por mais que tu talvez te espantes, a vida toda é um aprender a morrer” (SÊNECA, 1993, p. 34). Desse modo, o sábio na terra se torna semelhante aos deuses, se não, até mesmo se torna um (FRAILE, 1990). A antropologia de Sêneca é esta: “O homem nasce não apenas para a ação, mas também para a contemplação e a ciência”⁶ (THOMAS, 1900, p. 100). O ócio contemplativo grego é muito presente na filosofia senequiana. Seria importante ainda ressaltar que o sábio/filósofo desfruta de sua vida mais plenamente à medida que pode agregar a si toda a história e antecipar o futuro. Contudo, sabe que o importante é viver o hoje. Vive com a alma tranquila por não precisar se pré-ocupar com o que virá, visto que esse papel cabe à Fortuna, e nem tampouco com passado, o qual não permite mais mudanças.

Se buscamos a felicidade, devemos agir com sabedoria, pois é preciso que:

Habituemo-nos a ter o luxo à distância e a não fazer uso da utilidade dos objetos e não de sua sedução exterior. Comamos

⁶ Tradução para o português feita pelo autor. Veja o original: “*L’homme est né non seulement pour l’action, mais encore pour la contemplation et pour la science*”.

para matar a fome, bebamos para apagar a sede e reduzamos ao necessário a satisfação de nossos desejos. Aprendamos a andar com nossas pernas, a regular nosso vestuário e nossa alimentação, não sobre a moda do dia, mas sobre o exemplo dos antigos. Aprendamos a cultivar em nós a sobriedade e a moderar nosso amor ao fausto; reprimir nossa vaidade, a dominar nossas cóleras, a considerar a pobreza com um olhar calmo, a considerar a frugalidade, apesar de todos aqueles que acharão aviltante satisfazer tão modestamente a seus desejos naturais; a não ter nas mãos, por assim dizer, as ambições desenfreadas de uma alma sempre inclinada para o dia seguinte e a esperar a riqueza menos da sorte do que de nós mesmos. (SÊNECA, 1980, p. 205).

Que significa então viver feliz? Ajustar-se à natureza, praticar a virtude, cultivar a imperturbabilidade e evitar os vícios. A vida feliz equivale à conformidade com a natureza, uma vez que a sabedoria está justamente em não afastar-se dela, mais ainda, em pautar-se por seu exemplo e lei. Essa conformidade, entretanto, só pode ocorrer se a mente (a alma) estiver sã e saudável. Isso quer dizer que a mente deve estar em plena posse de suas faculdades; ser corajosa, forte, bela e paciente; manter-se preparada para as adversidades; atentar-se a tudo o que possa tanger o corpo, mas fugir da ansiedade; ser amante das coisas que aprimoram a qualidade da vida, de forma que nenhuma delas seja causa de admiração; estar disponível a servir-se dos dons da riqueza sem deles se tornar escravo (SÊNECA, 2005). Daqui, observe-se, surge a tranquilidade e a liberdade conquistada pela remoção das causas de temor ou raiva. Em lugar dos prazeres efêmeros que sobrevenha a alegria imperturbável e constante; seguida de paz, da harmonia da alma e da grandeza juntada à mansidão, pois, segundo Sêneca (2005, p. 27) “toda ferocidade provém da fraqueza”. Esta é a filosofia como “arte de vida” proposta pelo educador romano.

Abstract: The main objective of this paper is the understanding of happiness as the result of virtuous practices, as suggested by Sêneca. Here, are arranged thoughts of four works of Roman philosopher. The first one appears in *About clemency*, written with the purpose of making the emperor Nero a good emperor. The true blessedness should to

provide a happy life for many. In this way, the happiness of a governor only exist from the happiness of the people. The second idea appears in *About the anger*, the objective is to avoid disappointment by *ataraxia* - conformity with nature. Here, happiness is the lowering of expectations and the preparing for the adversity. The third conception of happiness appears on your *Consolation to mommy Hêlvia*, written in exile, to remind his mother of all the misfortunes that have ever had, whereas, this constant misfortune would have a positive point: harden those who relentlessly pursues. Finally, the advice is, keep away of the crowds and surrender yourself in to philosophy, that is practical, and strive for balance, avoiding the frivolous pleasures, denying voluptuousness and exalting the moral, typical of Roman Stoicism.

Keywords: Happiness, virtue, *ataraxia*, stoicism.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- FRAILE, G. *Historia de la filosofía: Grecia y Roma*. 6. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- ROSENTAL, M. M; IUDIN, P. F. *Dicionário filosófico*. Lisboa: Gráfica Imperial, 1972.
- SÊNECA. *Tratado sobre a clemência*. Trad. Antônio da Silveira Mendonça. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. *Consolação a mãe Hêlvia*. Trad. Giulio Davide Leoni. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1990. (Os pensadores).
- _____. *Medéia*. Trad. Giulio Davide Leoni. 2. ed. São Paulo: Abril

Cultural, 1990. (Os pensadores).

_____. *Sobre a brevidade da vida*. Trad. Willian Li. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

_____. *Sobre a vida feliz*. Trad. João Teodoro D'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

_____. *De la ira*. Disponível em: <<http://www.librodot.com>>. Acesso em: 09 mai 2012.

THOMAS, P. *Séneque: Morceaux choisis des Lettres a Lucilius et des Traites de morale*. Paris: Lahure, 1900.

ULLMANN, R. A. *O estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. Ouvir Ler foneticamente Dicionário - Ver dicionário detalhado



OS RELÂMPAGOS DA FATALIDADE

REFLEXÕES SOBRE O TRÁGICO A PARTIR DE NIETZSCHE E SHAKESPEARE

Eduardo Carli de Moraes¹

Resumo: Nietzsche foi um dos pensadores que mais intensamente dedicou-se ao estudo e interpretação da tragédia, considerada não somente como gênero artístico, mas como uma visão-de-mundo. Em uma época de seu percurso intelectual marcada pelos estudos filológicos, quando estava ainda sob profunda influência de Schopenhauer e Wagner, Nietzsche busca compreender a tragédia de Sófocles e Ésquilo como uma aliança entre Apolo e Dionísio, divindades gregas da arte. Nietzsche especula também sobre a ascensão de Sócrates e do platonismo, fenômeno tido como precursor do cristianismo e de uma perspectiva existencial nas antípodas do trágico. A obra de Shakespeare, comentada por Nietzsche em alguns aforismos esparsos, oferece-nos uma oportunidade fecunda de refletir sobre o trágico sob uma perspectiva nietzschiana, o que realizamos com o auxílio de autores como Harold Bloom, Jan Kott, Leon Chestov e Rüdiger Safranski, dentre outros. Nosso objetivo é delinear algumas das formulações nietzschianas a respeito da tragédia e aclarar com exemplos retirados das obras de Shakespeare as razões que levaram o filósofo alemão a sustentar que o bardo inglês possui uma sabedoria ética superior àquela que caracteriza o socratismo.

Palavras-chave: tragédia; Nietzsche; Shakespeare; estética; ética.

¹ Bacharel em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e atualmente Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Goiás (UFG). Também possui formação em Comunicação Social. E-mail: educmoraes@hotmail.com.

Há inocentes que não escapam que lhes caia um raio na cabeça.

Willam Shakespeare, *Antônio e Cleópatra* (2º Ato, Cena V)

Em Shakespeare pode-se encontrar uma sabedoria ética tal que, diante dela, o socratismo aparece como algo impertinente e pedante.

Friedrich Nietzsche, “Sócrates e a Tragédia”

Em *A Filosofia da Tragédia*, Léon Chestov sugere: “há uma classe de gente que, durante suas vidas, ocupam-se especialmente de contemplar os horrores e as monstruosidades que existem em tão grande número sobre a terra e que os descrevem em seus livros” (CHESTOV, 1926, p. 12). Adentrar no reino do trágico exige que nos confrontemos com sofrimentos extremos e com frequência injustificáveis: o martírio das crianças, o suplício dos justos, as mais variadas calamidades que atingem os mortais sem que estes possam explicar o que fizeram para merecê-las. As obras-de-arte que carregam a marca do *trágico*, sugere o pensador russo, destinadas a “impressionar e transtornar os espíritos, agindo sobre os corações com uma potência misteriosa” (idem), não são, portanto, mera literatura: se o trágico está presente na arte, não seria porque há tragicidade na *vida*?

“Aqueles que exprimem os instantes trágicos têm horror às tragédias reais, as tragédias da existência, tanto quanto qualquer homem”, alega Chestov (op cit., p. 24), cuja investigação aclara de modo veemente a mútua implicação entre arte e vida. Teriam Dostoiévski e Nietzsche, por exemplo, dedicado tantos de seus esforços criativos à tematização do trágico caso não tivessem vivenciado em carne-e-osso algumas experiências terríveis? A prisão na Sibéria e a condenação ao fuzilamento, no caso do autor de *Os Irmãos Karamázov*, e a longa e dolorosa convivência com a doença, no caso de Nietzsche, são alguns indícios das ocorrências

existenciais que acabam por tornar certos seres humanos mais intensamente conscientes do que Chestov chama de “tragédias da existência”.

Na história da filosofia contemporânea, Nietzsche foi decerto um dos pensadores que mais se dedicou a refletir sobre a tragédia, entendida não somente como um *gênero artístico*, invenção sublime do gênio helênico, mas também como uma *visão de mundo* que estaria nas antípodas da perspectiva *platônico-cristã*. O cristianismo, sustenta Nietzsche, é uma religião cujo conteúdo metafísico não passaria de um platonismo vulgarizado. A promessa de redenção, consoladora dos aflitos, propagada pelo cristianismo, “declara que os malvados serão punidos cedo ou tarde e que os bondosos serão recompensados” - em síntese, “o Bem está destinado ao triunfo” (op. cit, p. 75).

Tal otimismo só se sustenta com o postulado de uma divindade transcendente, interventora e benfazeja que gerisse o Universo (o que Mircea Eliade chama de um “cosmocra”²) e tomasse o Bem sob sua proteção. O cristianismo, com sua dogmática tão centrada na mitologia do Paraíso e do Inferno, da culpa e da punição, *é incapaz* de suportar os sofrimentos sem sentido: prefere inventar um mito que culpabilize a humanidade e isente de perversidade a divindade única, a admitir que existe neste mundo sofrimento gratuito e perfídias triunfantes. Em *contraste* com esse tipo de doutrina religiosa platônico-cristã, a visão de mundo trágica com frequência enfatiza todas as iniquidades, injustiças, perversidades e sofrimentos imerecidos de que a Terra está repleta. Revela também indivíduos que são atingidos por fatalidades e infortúnios que nada em sua vida pregressa parece justificar.

Em Shakespeare isso está exposto com maestria: Desdêmona, por exemplo, obviamente não desejava ser estrangulada por Otelo, mas *não pôde evitar* que a pressão das causas ao seu redor e que os desregramentos passionais dos mortais com quem convivia causassem a desgraça de seu

² O termo “cosmocra” ocorre em várias ocasiões na obra de Mircea Eliade dedicada à *História das Crenças e das ideias Religiosas*, obra em 3 volumes publicada no Brasil pela Editora Zahar.

inocente e casto pescoço. Segundo o cristianismo, todo sofrimento tem um sentido e explica-se por uma culpa ou ignorância prévia; todo vicioso será punido e todo digno servidor da virtude cristã será recompensado. Já a tragédia, bem menos consoladora, sugere-nos que há desgraças que recaem sobre os mortais de maneira *absurda*, para usar um termo caro ao existencialismo de Albert Camus. É o que sugere a emblemática frase da Cleópatra de Shakespeare citada na epígrafe: “*Há inocentes que não escapam que lhes caia um raio na cabeça*” (SHAKESPEARE, 2005, 2º Ato, Cena 5).

Na sequência, a fim de aprofundarmos a reflexão sobre o tema, pretendemos realizar uma breve panorâmica sobre as ideias de Nietzsche a respeito do *Nascimento da Tragédia*, expondo de forma concisa a aliança entre Apolo e Dionísio que se consuma, segundo ele, nas obras dos maiores tragediólogos da civilização grega, *Ésquilo* e Sófocles. Também relembremos a tese nietzschiana segundo a qual o primeiro raiar de um “fanatismo da lógica” teria surgido com Sócrates, recebendo seu arremate final através de Platão e Eurípides, trio que Nietzsche julga responsável por “assassinar” a tragédia ao hipertrofiar o pólo apolíneo, racional e moralista. Neste contexto, analisamos também algumas reflexões nietzschianas a respeito da obra de Shakespeare, na intenção de aclarar por que Nietzsche chegou a considerar o bardo inglês como um artista dotado de “uma sabedoria ética tal que, diante dela, o socratismo aparece como algo impertinente e pedante” (NIETZSCHE, 2008, p. 138).

* * *

O *Nascimento da Tragédia*, primeira obra publicada por Nietzsche, é um livro de um jovem filólogo cuja carreira em Pforta e Leipzig, sob os auspícios do mestre Ritschl, fora marcada por um amplo interesse pela poesia lírica grega, pelos filósofos pré-socráticos e pelo drama musical trágico, dentre outros temas. Trabalhos dedicados a Diógenes Laércio, Demócrito, Simônides e Théognis de Megára, por exemplo, são algumas das produções de maior destaque na carreira intelectual do jovem Nietzsche³.

³ Instrutivos detalhes sobre os estudos e escritos de Nietzsche quando despontava como

Seu estilo de escrita intempestivo parece repleto daquela “tempestade e ímpeto” [*Sturm und Drang*] que era então um dos lemas do romantismo. Nesta obra, Nietzsche ousa “ver a ciência com a ótica do artista, mas a arte, com a da vida...” (NIETZSCHE, 2007, p. 16). Um dos mistérios que o filósofo se dedica a aclarar é o seguinte: “a mais bem-sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver, os gregos – mas como? Precisamente eles tiveram necessidade da tragédia? Mais ainda – da arte?” (op. cit, p. 14).

Nesta época (aproximadamente de 1864 a 1869), Nietzsche ainda se encontra sob a influência intensa daqueles que eram então seus dois maiores mestres e estrelas-guia, Schopenhauer e Wagner. O autor de *O Mundo Como Vontade e Representação*, que com frequência descrevia os tormentos que o querer impunha à humanidade evocando imagens dos suplícios de Tântalo, das Danaides e de Íxion, julga que

a tragédia é mensagem de renúncia, de negação do querer-viver. Ela é uma arte superior, pois representa o conflito da vontade consigo mesma em todos os fenômenos da existência humana. Mostra as dores sem número, as angústias da humanidade, o triunfo dos maus, o vergonhoso domínio do azar e do fracasso a que fatalmente estão condenados os justos e os inocentes. [...] Ela nos encaminha para uma decisão ética de desapego (DIAS, 2010, p. 116).

Schopenhauer, pois, via na tragédia uma professora de Nirvana, uma mestra de renúncia e desapego, acreditando que através da contemplação estética “somos alforriados do desgraçado ímpeto volitivo, festejamos o Sabbath dos trabalhos forçados do querer, a roda de Íxion cessa de girar” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 111).

Wagner, schopenhaueriano entusiasta, cujas obras musicais o jovem Nietzsche tanto admirava, a ponto de ter assistido repetidas vezes à apresentação de *Tristão e Isolda*, é outra influência fundamental para as formulações do jovem Nietzsche sobre a tragédia. Em carta de 1869, a

filólogo podem ser encontrados no livro de seu amigo de juventude Paul DEUSSEN, *Souvenirs Sur F. Nietzsche* (vide referências), obra que reúne muitas cartas do período.

admiração por Wagner é admitida de modo tão escancarado que beira a idolatria: Nietzsche escreve a seu amigo Paul Deussen que a proximidade com Wagner lhe “enchia de felicidade”, pois o considerava “o maior dos gênios e o maior dos homens desta época” (DEUSSEN, 2002, p. 110).

Nietzsche, em seus escritos sobre a tragédia, defende a “obra de arte total”, feliz encontro de todas as artes, exemplificando isso tanto com o “drama musical grego” - a tragédia – quanto com a moderna composição musical wagneriana. [...] Em Wagner, o “trágico extemporâneo”, Nietzsche depositava esperanças de um “Renascimento da tragédia” nos tempos modernos (SUAREZ, 2010, p. 140).

Essencial na compreensão nietzschiana da gênese do gênero trágico na Grécia é a relação entre os princípios apolíneo e dionisíaco. “Os gregos estabeleceram como dupla fonte de sua arte duas divindades: Apolo e Dioniso. Esses nomes representam, no domínio da arte, oposições de estilo que quase sempre caminham emparelhadas em luta uma com a outra, e somente uma vez aparecem fundidas na obra de arte da tragédia ática” (NIETZSCHE, 2005, p. 5).

O apolíneo, relacionado ao ideal ético da temperança e ao ideal estético da bela aparência, representaria uma “divinização do princípio de individuação” que preza pela conservação da individualidade, da razão, da medida, da moral. “Apolo nos aparece como a divinização do *principium individuationis*”, escreve Nietzsche:

Essa divinização da individuação, particularmente se for considerada como imperativa e prescritiva, não conhece senão uma única lei, o indivíduo, isto é, a manutenção dos limites da personalidade, a medida, no sentido helênico. Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder conservá-la, o conhecimento de si. E assim, à necessidade estética da beleza vem se juntar a disciplina desses preceitos: ‘Conhece-te a ti mesmo!’ e ‘Nada em demasia!’ - enquanto a autopresunção e o exagero são os demônios hostis da esfera não-apolínea e, nessa qualidade, pertencem realmente ao tempo pré-apolíneo, à época dos Titãs e do mundo extra-apolíneo, isto é, ao mundo bárbaro. Por causa de seu amor titânico pelos homens, Prometeu acabou sendo dilacerado pelo abutre; por causa de seu excessivo saber que o levou

a decifrar o enigma da esfinge, Édipo foi arrastado num turbilhão inextricável de monstruosos crimes: é assim que o deus de Delfos interpretava o passado grego (NIETZSCHE, 2007, p. 45).

Já Dionísio, deus do vinho, padroeiro das festas orgiásticas, vincula-se à “abolição do eu” típica dos estados de embriaguez ou êxtase místico, estado aparentado àquilo que Romain Rolland, num conceito que se tornaria caro a Freud, chamava de “sentimento oceânico”. O apolíneo fala em prol do Eu e dos limites individuais; o dionisíaco, em prol da dissolução do Eu no todo. Se no templo de Apolo os estandartes são “Conhece-te a ti mesmo!” e “Nada em Demasia!”, o deus Dioniso sugere a seu entusiasta algo como “Dissolve teu Eu naquilo é maior que Ti!” e “Embriaga-te até esquecer-te de si mesmo!”.

Nos rituais dionisíacos gregos, sugere Nietzsche, “era como se a natureza soluçasse por seu despedaçamento em indivíduos” e como se quisesse reunificá-la misticamente: “sob o grito de júbilo místico de Dionísio, é rompido o feitiço da individuação e fica franqueado o caminho para as Mães do Ser, para o cerne mais íntimo das coisas...” (NIETZSCHE, 2007, p. 92).

Seja por influência da beberagem narcótica, da qual todos os povos e homens primitivos falam em seus hinos, ou com a poderosa aproximação da primavera a impregnar toda a natureza de alegria, despertam aqueles transportes dionisíacos por cuja intensificação o subjetivo se desvanece em completo auto-esquecimento. (...) Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. (...) Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse se rasgado e esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial (op cit, p. 30-31).

Como sintetiza Rüdiger Safranski,

a tragédia representa um compromisso desses dois impulsos

fundamentais. As paixões e a música são dionisiacas, a linguagem e a dialética são apolíneas. [...] Apolo é o deus da forma, da clareza, do contorno nítido, do sonho luminoso e, sobretudo, da individualidade. As artes plásticas, a arquitetura, o mundo homérico dos deuses o espírito da epopéia – tudo isso é apolíneo. Mas Dioniso é o deus selvagem da dissolução, da embriaguez, do êxtase, do orgiaco. Música e dança são suas formas preferidas. O encanto do apolíneo reside em não se esquecer em nenhum momento a artificialidade, preservar-se a consciência do distanciamento. Mas nas artes dionisiacas a fronteira se dilui: quem é arrebatado pela música, dança e outros feitiços da arte perde o distanciamento. [...] O dionisiaco é entendido como mundo da vontade impulsiva, e Apolo é responsável pela representação, isto é, a consciência. [...] O dionisiaco, é a visão de Nietzsche, é o próprio inaudito processo da vida, e culturas não são senão tentativas frágeis e sempre ameaçadas de criar dentro delas uma zona de ‘vivibilidade’ (*Lebbarkeit*) (SAFRANSKI, 2011, p. 56-57).

Esta aliança apolínea-dionisiaca que gerou a tragédia ática, o drama musical grego, conhecerá um revés com a ascensão de Sócrates e do platonismo. “Em Sócrates, se materializou um dos aspectos do helenismo, aquela *clareza apolínea*, sem mescla de nada estranho” (NIETZSCHE, 2007, p. 134). É com ele que uma “tendência antidionisiaca” irá “ganhar uma expressão inauditamente grandiosa” (op cit, p. 90). Segundo Nietzsche, este “lógico despótico” e “mistagogo da ciência”, que não apreciava as tragédias e dissuadia seus discípulos de frequentá-las, foi o *carrasco* da arte que tinham criado Sófocles e Ésquilo. “Basta imaginar as consequências das máximas socráticas: ‘Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz’; nessas três fórmulas básicas jaz a morte da tragédia”, aponta Nietzsche (op. cit, p. 89).

“Sócrates é o protótipo do otimista teórico” e possui “fé na escrutabilidade da natureza das coisas”; “atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal”, percebendo “no erro o mal em si mesmo” (idem). Sócrates, pois, é o primeiro a erigir em ideal o homem teórico, consumando “a oposição mais ilustre à consideração trágica do mundo”:

Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da

cultura alexandrina e reconhece como ideal o homem teórico, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates. Todos os nossos meios educativos têm originariamente esse ideal em vista... (op cit, p. 109).

Com o socratismo vem ao mundo “uma profunda representação ilusória”: a “inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo...”. Atitude esta que Nietzsche não poupa de julgar uma “sublime ilusão metafísica” (op. cit, pg. 93). Pois há aquilo que a ciência não dá conta de explicar: todo homem de ciência acaba por “tropeçar, e de modo inevitável, em tais pontos fronteiros da periferia, onde fixa o olhar no inesclarecível” (op. cit, p. 95).

Sob a influência do “socratismo”, nasce na Grécia a dramaturgia de Eurípides: “a divindade que falava por sua boca não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates. Eis a nova contradição: o dionisiaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo, o mais esplêndido templo jaz em ruínas” (op. cit, p. 79). Vale lembrar que Platão, descrito por Nietzsche como “vítima do socratismo”, queria “banir os poetas trágicos do estado ideal”, o que Nietzsche diagnostica como uma “patologia”:

Em geral os artistas pertencem, segundo Platão, às extensões supérfluas do Estado, junto com as amas, os barbeiros e os pasteleiros. A condenação intencionalmente grosseira e desconsiderada da arte tem, em Platão, algo de patológico: ele se alçou até esse parecer somente por ira contra a própria carne e espezinhou sua natureza profundamente artística em favor do socratismo (NIETZSCHE, 2005, p. 84).

Em contraste com o otimismo socrático e sua idolatria da lógica, “a tragédia, que surgiu da profunda fonte da compaixão, é pessimista por essência. A existência é nela algo de extremamente horrível e o ser humano algo realmente insensato. O herói da tragédia não fica em evidência, como pensa a estética moderna, na luta com o destino – e tampouco sofre o que

merece. Pelo contrário, precipita-se em sua desgraça cegamente e de olhos vendados” (NIETZSCHE, 2007, p. 136).

A arte trágica apolíneo-dionisíaca, ao contrário da arte fiel aos princípios do “socratismo estético”, não nos esconde os horrores da condição humana, não os varre para baixo de tapetes, e sempre nos há de fazer reconhecer que “tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso” (op. cit, p. 102). Mas isto não significa que seu sentido esteja no ensinamento de que os bens deste mundo não seriam dignos de apego, o que conduziria ao que Nietzsche chama de “resignacionismo” de Schopenhauer; segundo *O Nascimento da Tragédia*, esta forma de arte nos faz perceber, para além do indivíduo, a “exuberante fecundidade da vontade do mundo” e nos estende o convite para que nos abracemos ao “uno vivo, com cujo gozo procriador estamos fundidos”, de modo que “um consolo incomparável deve ser próprio à verdadeira tragédia” (op cit, p. 102). Segundo Nietzsche, os gregos devem servir como “nossos luminosos guias”, pois para eles a tragédia era uma “necessária beberagem curativa” (op cit, p. 136) que a civilização contemporânea faria bem em ressuscitar para curar-se de sua própria cultura ressecada pelo socratismo.

* * *

As reflexões de Nietzsche a respeito de Shakespeare estão dispersas em aforismos de várias obras e, ainda que não haja uma análise sistemática da obra do dramaturgo inglês, o filósofo alemão nos oferece comentários instrutivos sobre o gênio criativo shakespeariano tal como este se manifesta em obras como *Hamlet*, *Otelo*, *Macbeth*, *King Lear*, dentre outras. “Em Shakespeare pode-se encontrar uma sabedoria ética tal que, diante dela, o socratismo aparece como algo impertinente e pedante” (NIETZSCHE, 2008, p. 138), alega Nietzsche, sustentando que a obra trágica shakespeariana não se vincula ao socratismo estético nem ao moralismo platônico, caracterizados pela condenação dos instintos e veneração da inteligibilidade.

Em Shakespeare as paixões humanas mais arrebatadoras são

descritas de modo nu e cru e muitos comportamentos destemperados, motivados por impulsos semiconscientes, desencadeiam consequências tremendas. A História humana é descrita como uma luta perpétua entre vontades conflitantes: o pano-de-fundo de muitas tragédias shakespearianas é uma guerra civil, uma crise sucessória ou um conflito de poder. É o caso da rixa entre Montecchios e Capuletos em *Romeu e Julieta*, entre gregos e troianos em *Tróilus e Crésida* ou entre os próprios romanos, cindidos em contendas internas, em *Coriolano* ou *Júlio César*.

Com frequência, a tragédia shakespeariana se desenrola nas mais altas esferas do poder e se relaciona com uma selvagem rivalidade, marcada por afetos desgobernados de ambição, inveja e ânsia por domínio, como ocorre, por exemplo, na série de peças históricas que descrevem a luta entre os York e os Lancaster pelo poder na Inglaterra, tema de algumas obras-primas como *Henrique V* e *Ricardo III*.

Um dos mais óbvios aprendizados que a obra de Shakespeare nos fornece é este: os homens de maior poder (reis, príncipes, duques etc.) não necessariamente são homens de sabedoria ou virtude. O fato de que um homem estar sentado em um trono, ou de ter sua cabeça ornada com uma coroa dourada, não o torna, por isso, alguém de inegável mérito moral. Grande leitor de Montaigne, Shakespeare escancara em muitas de suas obras os ditos jocosos do filósofo francês: “Reis e Filósofos defecam, assim como Damas” ou “Mesmo ocupando o mais alto trono do mundo, ainda sentamos sobre nossa própria bunda”. Os tiranos sanguinários que aparecem em tantas peças de Shakespeare – como *Macbeth* e *Tito Andrônico* – remetem a figuras históricas como Nero, Calígula, Genghis Khan ou Ivan o Terrível⁴.

Shakespeare refletiu muito sobre as paixões e, provavelmente por seu temperamento, teve acesso íntimo a muitas delas (os dramaturgos são, em geral, pessoas um tanto más). Porém não conseguiu, como Montaigne, falar a respeito

⁴ Uma excelente análise das relações entre tragédia e tirania encontra-se nas obras do filósofo romeno Emil Cioran, fiel ao espírito nietzschiano em muitas de suas formulações, em especial nas obras *Breviário de Decomposição* e *História e Utopia* (Ed. Rocco).

delas, e colocou suas observações sobre as paixões na boca de figuras apaixonadas: o que (...) torna seus dramas tão ricos de pensamentos, que eles fazem os demais parecerem vazios... As sentenças de Shakespeare fazem honra ao seu modelo Montaigne” (NIETZSCHE, 2010, aforismo #176 de *Humano Demasiado Humano*, p. 122).

Em um aforismo de *Humano Demasiado Humano* que trata da “irreligiosidade dos artistas”, Shakespeare é classificado na ilustre companhia de Homero, **Ésquilo**, Aristófanes e Goethe como um autor capaz de lidar com desenvoltura e liberdade diante das superstições e crenças populares de seu tempo:

Homero está tão à vontade entre seus deuses, e tem, como poeta, tamanha satisfação com eles, que deve ter sido profundamente irreligioso: com o que a crença popular lhe oferecia – uma superstição mesquinha, grosseira e às vezes terrível –, ele lidava tão livremente quanto o escultor com sua argila, ou seja, com a mesma desenvoltura que possuíam Ésquilo e Aristófanes, e mediante a qual, nos tempos modernos, distinguiram-se os grandes artistas do Renascimento, assim como Shakespeare e Goethe (op cit, aforismo #125, p. 91).

Shakespeare também é comentado por Nietzsche quando este reflete sobre o culto ao gênio e as ilusões relacionadas a isto – como aquela de acreditar em um talento inato que seria dádiva dos céus:

Porque pensamos bem de nós mesmos, mas não esperamos ser capazes de algum dia fazer um esboço de um quadro de Rafael ou a cena de um drama de Shakespeare, persuadimo-nos de que a capacidade para isso é algo sobremaneira maravilhoso, um acaso muito raro ou, se temos ainda sentimento religioso, uma graça dos céus. Só quando é pensado como algo distante de nós, como um *miraculum*, o gênio não fere (mesmo Goethe, o homem sem inveja, chamava Shakespeare de sua estrela mais longínqua...) (op cit., #162, p. 115).

Harold Bloom, em seu estudo comparativo entre Milton e Shakespeare, sustenta teses sobre o bardo inglês que o aproximam das intenções da filosofia nietzschiana: “Shakespeare nem moraliza

nem endossa o niilismo” (BLOOM, 1994, p. 224). Esta dupla rejeição do moralismo e do niilismo seria perfeitamente legítima também para a descrição do pensamento de Nietzsche. Ao invés de propagar um moralismo edificante, as peças shakespearianas frequentemente problematizam as questões éticas e jurídicas de modo a despi-las de sua aparente simplicidade e mostrá-las em suas múltiplas determinações e complexidades.

Em Shakespeare, não há nem sinal do simplismo ou da ingenuidade daquela visão de mundo que concebe os virtuosos como necessariamente felizes, os viciosos como desgraçados, a recompensa sempre recaindo sobre os “santos” e a punição sempre sendo infligida sobre os corruptos e iníquos. A realidade retratada por Shakespeare é bem mais matizada e complexa; nela, como aponta o personagem Escalo, de *Medida por Medida*, “uns sobem à custa do pecado, outros caem por causa da virtude; alguns saem de uma selva de vícios sem ter que prestar contas de nenhum deles e outros são condenados por uma única falta.” (SHAKESPEARE, 1994, p. 130)

Em Shakespeare, não se trata tampouco de sustentar que vivemos em um mundo tão “fora dos eixos”, para usar uma expressão do príncipe Hamlet, que tiranos corruptos e genocidas saiam sempre impunes e vitoriosos de seus crimes. Em Shakespeare, a impunidade do vício não é obrigatória, tampouco a recompensa da virtude. Macbeth e Ricardo III, por exemplo, não escapam à punição tardia – mas é importante ressaltar que não se trata de uma punição divina, à maneira da mitologia judaico-cristã, nem uma “justiça poética” alavancada por um *deus ex machina*, como em Eurípides, mas de uma punição da própria história, ou seja, de outros agentes históricos que se rebelam contra a tirania e o derramamento de sangue e, através da guerra, da revolta ou da conspiração, retiram à força do poder os tiranos e os usurpadores. A ambição desmesurada, a utilização sistemática da violência contra os opositores políticos, o ciúme destemperado e irracional, tudo isto acaba desgraçando personagens como Macbeth, Ricardo e Otelo.

Neste sentido, a tragédia shakespeareana remete diretamente às obras de Ésquilo, que com frequência procuram mostrar as funestas consequências da “soberbia” humana, como tão bem demonstra o seguinte trecho de *Os Persas*: “Pilhas de mortos, até a terceira geração, sem voz falarão aos olhos dos mortais que mortal não deve ter soberbo pensar. A soberbia, ao florescer, produz a espiga de erronia, cuja safra toda será de lágrimas” (ÉSQUILO, 2009, p. 99).

A tragédia shakespeariana, portanto, jamais fornece ao espectador a consolação otimista, típica do que Nietzsche chama de “socratismo”, que sustenta que a recompensa da virtude é a felicidade e a raiz de todo o mal está na ignorância. Pois a vida humana é também o entrechoque de forças de diferentes indivíduos, muitas vezes com objetivos conflitantes, frequentemente possesores por seus próprios apetites irracionais, paixões furiosas ou cegueiras enlouquecedoras.

Em *Otelo*, a maldade de Iago triunfa e destrói de fato o casal execrado pelo vilão. O triunfo da perfídia é algo que o socratismo estético jamais poderia aceitar, mas que Shakespeare não temeu retratar com as mais trágicas tintas. Ademais, sugerir que o mal praticado por Iago seria decorrente de um conhecimento insuficiente da realidade, fazendo seu vício decorrer de sua falta de saber, seria reducionista e equivaleria a desconsiderar intensos afetos – por exemplo de inveja, ressentimento e vingança – que borbulham em segredo em seu peito e o empurram ao desgraçamento voluntário do amor de Otelo e Desdêmona. O socratismo, em suma, menospreza ou não reconhece a existência de fenômenos como o sado-masiquismo e a crueldade, algo explorado por Nietzsche no seguinte aforismo de *Além de Bem e Mal*:

O que produz efeito agradável na chamada compaixão trágica (...) obtém sua doçura tão-só do ingrediente crueldade nele misturado. O que o romano, na arena, o cristão, nos êxtases da cruz, o espanhol, ante as fogueiras e as touradas, o japonês de hoje, quando corre às tragédias, o operário de subúrbio parisiense, com saudade de revoluções sangrentas, a wagneriana que, de vontade suspensa, ‘deixa-se tomar’ por Tristão e Isolde – o que todos eles apreciam, e procuram

beber com misterioso ardor, é a poção bem temperada da grande Circe ‘crueldade’. Nisso devemos pôr de lado a tola psicologia de outrora, que da crueldade sabia dizer apenas que ela surge ante a visão do sofrimento alheio: há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio – e sempre que o homem se deixa arrastar à autonegação no sentido religioso, ou à automutilação, como entre fenícios e astecas, ou à dessensualização, descarnalização, compunção, às convulsões da penitência puritana, à vivisseção de consciência e ao *sacrifício dell’intelletto* pascaliano, ele é atraído e empurrado secretamente por sua crueldade (NIETZSCHE, 2010, #229, p. 121).

Iago, estandarte da perversidade, não inveja somente querendo possuir o que o outro possui, mas querendo destruir o bem de que o outro goza. É um manipulador de homens que os trata como peões num jogo de xadrez e se deleita com o prazer obscuro de vê-los expulsos do doce tabuleiro da felicidade. Diante do espetáculo insuportável do casamento de Otelo e Desdêmona, encharca-se de ódio e decide-se à tarefa maligna: “*envenenarei o seu deleite!*”.

A tragicidade decorrente da malignidade de Iago só se consuma quando a vítima inocente cai, Desdêmona, uma das figuras femininas mais trágicas de toda a obra shakespeariana, repleta esta de outras personagens cândidas e puras que acabam sendo vitimadas pela fúria alheia: é o caso também de Cordélia (*Rei Lear*), Ofélia (*Hamlet*) ou Lavínia (*Tito Andrônico*).

Desdêmona é descrita como a encarnação da virtude, da gentileza e da castidade, como as seguintes expressões asseguram: “uma mulher bela, doce, justa”, “de natureza gentil”, que “com seu canto seria capaz de expulsar a selvageria de um urso”, “tão elevada e repleta de esperteza e invenção” (SHAKESPEARE, 1952). Esta mulher descrita como delicada, doce, casta, inteligente e fiel jamais poderia ser vítima de um destino tão atroz caso os cânones seguidos pelo artista fossem aqueles do que Nietzsche chama de “socratismo estético”: Desdêmona, afinal, é a inocente que morre punida por pecados que não cometeu. As inúmeras virtudes dela não são recompensadas com a felicidade e a paz, como o otimismo socrático nos convidaria a esperar: ela é destruída em sua juventude como

uma flor esfaqueada pelo temporal da perversidade de Iago e do ciúme desmesurado de Otelo, seu títere manipulado.

Em sua investigação sobre “A Sabedoria Trágica”, conceito fortemente influenciado pela filosofia de Nietzsche, Marcel Conche sustenta que um dos elementos que define o trágico é o perecimento ou a destruição de algo precioso, valioso, valorizado. Em outras palavras, não há tragédia na aniquilação do que não vale nada: o trágico provém do doloroso ocaso de algo tido como de valor inestimável. “O que há de mais trágico consiste neste fato: o que existe de mais elevado e de melhor é tão inexoravelmente destruído quanto aquilo que não vale nada”, escreve Conche. “Um pensamento realmente trágico é o pensamento para o qual aquilo que tem o *máximo de valor* é também aquilo que está inelutavelmente fadado a perecer.” (CONCHE, 2000, p. 230-236).

Desdêmona é ótimo exemplo disto: era uma mulher muito amada por Otelo antes da intervenção fatal de Iago. Seu ciúme não seria tão intenso se seu apego apaixonado à esposa não fosse igualmente exacerbado. No filme de 1952, dirigido e estrelado por Orson Welles, isto é exposto com muita eloquência: a terrível ambivalência emocional de Otelo, na cena do estrangulamento, é escancarada pelo tenso confronto com Desdêmona no qual o mouro simultaneamente beija apaixonadamente a boca daquela que estrangula⁵. Nada mais trágico do que destruir o que mais amamos ou sermos destruídos por aqueles que mais adoramos.

Otelo é também a tragédia da *precipitação*, este vício tão aparentado com a intemperança, como Nietzsche soube sublinhar: “Saber esperar é algo tão difícil que os maiores escritores não desdenharam fazer disso um tema de suas criações. Assim fizeram Shakespeare em *Otelo* e Sófocles em *Ajax*” (NIETZSCHE, 2004, aforismo 61, p. 57). O mouro de Veneza, se tivesse esta aptidão a que se refere Nietzsche, não teria de modo tão irrefletido e apressado atentado contra o pescoço de Desdêmona. *Otelo*

⁵ O tenso e trágico desenlace fatal de Otelo e Desdêmona também ganhou excelente representação cinematográfica na produção inglesa *A Bela do Palco* (*Stage Beauty*), de Richard Eyre, 2004.

não seria uma tragédia se estes personagens agissem sempre de modo racional-socrático, mantendo seus desregramentos passionais sob rédeas firmes e jamais deixando que o domínio do comportamento caísse nas precipitadas mãos dos afetos irracionais. Como aponta Nietzsche, “a paixão não quer esperar; o trágico na vida de grandes homens está, frequentemente, não no seu conflito com a época e a baixeza de seus semelhantes, mas na sua incapacidade de adiar por um ou dois anos a sua obra; eles não sabem esperar” (idem).

Além disso, convém destacar que a genuína tragédia, segundo Nietzsche, concebe como desvinculadas a infelicidade e a culpa, algo que a distingue de modo radical das noções cristãs de raiz platônicas que sustentam que o pecado é necessariamente a causa de qualquer sofrimento. Contra esta noção de que a dor seria uma punição contra um pecador, Nietzsche destaca, no aforismo #78 de *Aurora*:

Infelicidade e culpa – essas duas coisas foram postas pelo cristianismo na mesma balança: de modo que, quando é grande a infelicidade que sucede a uma culpa, ainda hoje a grandeza da culpa é involuntariamente medida por ela. (...) Apenas ao cristianismo estava reservado dizer: ‘Eis uma grave infelicidade, e por trás dela *tem* de se esconder uma culpa grave, igualmente grave, ainda que não a vejamos claramente!’ (NIETZSCHE, 2004, #78 de *Aurora*, p. 62-63).

Ora, em franco contraste com esta concepção cristã, “a tragédia grega, que tanto fala de infelicidade e culpa, embora em sentido bem diferente, está entre os grandes liberadores do ânimo, na medida em que aos próprios antigos não era dado sentir”, sustenta Nietzsche. “Na Antiguidade ainda havia realmente infelicidade, pura, inocente infelicidade; apenas no cristianismo tudo se torna castigo, punição bem merecida: ele faz sofredora também a imaginação do sofredor, de modo que este, em tudo o que sucede de mau, sente-se moralmente reprovado e reprovável” (idem).

Nietzsche, no aforismo de *Aurora* em que interpreta Shakespeare, sustenta que qualquer interpretação moralista ou socrática falsearia

a obra do autor de *King Lear*, corrompendo-a com um reducionismo insustentável. Na sequência, Nietzsche expande suas reflexões para outras tragédias clássicas para demonstrar mais profundamente suas posições:

Vocês acham que Tristão e Isolda dão um ensinamento contra o adultério, ao sucumbir em virtude dele? Isso significaria pôr os poetas de cabeça para baixo: os quais, especialmente Shakespeare, são enamorados das paixões em si, e não de suas disposições mórbidas. (...) Não é a culpa e seu horrível desfecho que lhes importa, a Shakespeare e a Sófocles (em Ajax, Édipo, Filoctetes): teria sido fácil, nesses casos, fazer da culpa a alavanca do drama, mas certamente isso foi evitado. O autor de tragédias também não deseja, com suas imagens da vida, predispor contra a vida! Ele exclama, isso sim: 'É o encanto supremo, essa existência estimulante, cambiante, perigosa, sombria e às vezes banhada de sol! É uma aventura viver – tomem aí o partido que quiserem, ela sempre terá esse caráter!' – Assim fala ele, do interior de uma época intranquila e plena de força, meio ébria e entorpecida por sua profusão em sangue e energia – do interior de uma época mais malvada que a nossa... (NIETZSCHE, 2004, #240 de *Aurora*, p. 167-168)

Como diz Jan Kott, comentando as tragédias de Shakespeare, “todos são perdedores no final” (KOTT, 2003, p. 123). O palco é um “*theatrum mundi*”, microcosmo do mundo, onde ao invés do triunfo final da Beleza e da Justiça, acabamos diante de pilhas de cadáveres e poças-de-sangue. “Morrem todos, nobres ou vis, lúcidos ou loucos” (op cit, p. 122). O homem com uma visão de mundo *trágica* seria, como o bobo-da-corte de Rei Lear, alguém que “vê a violência nua, a crueldade e o desejo nus. Não tem ilusões e não busca consolo na existência de uma ordem natural ou sobrenatural em que o mal seria punido e o bem recompensado” (op cit, p. 155).

Nietzsche, cuja existência foi marcada por muitos eventos trágicos (não é à toa que Rüdiger Safranski intitulou seu livro dedicado à vida e obra do pensador *Biografia de uma Tragédia*), parece-nos uma dessas figuras da história da cultura que, como aponta Chestov, possui uma consciência intensificada de todas as tragédias da existência. Desde sua juventude como filólogo, ainda sob o impacto de Schopenhauer e Wagner,

tendo mergulhado no universo dos trágicos gregos, em especial Sófocles e Ésquilo, procurou realizar uma compreensão histórica e filosófica pormenorizada da função deste gênero artístico no interior da civilização helênica. O pensamento de Nietzsche, também profundamente marcado por sua hostilidade ao cristianismo e sua polêmica contra o socratismo, convida-nos a uma avaliação do trágico e seu valor estético que, como procuramos mostrar, posiciona a visão de mundo *trágica* nas antípodas do cristianismo. As tragédias, inclusive as de Shakespeare, persuadem-nos a pensar que diante de nossa realidade de imperfeitos e passionais mortais, rodeados por provas da inocente infelicidade de muitos, “a única verdadeira loucura é considerar este mundo como racional” (KOTT, 2003, p. 156).

Abstract: Nietzsche is one of the thinkers who employed most effort in the study and interpretation of Tragedy, seen not only as an artistic genre but also as a world-view. In an epoch of his intellectual percourse distinguished by philological inquiries and an intense influence by Schopenhauer and Wagner, he intends to comprehend the greek tragedy of Sofocles and Eschillus as an alliance between Apollo and Dionisus, greek gods of the arts. Nietzsche also especulates about the rise of Socrate and platonism, phenomena seen as predecessors of Christianiy and of an existencial perspective antagonistic to the tragic one. Shakespeare's ouevre, which Nietzsche refers to in some aphorisms, opens to us the chance to reflect further on tragedy from a nietzschian perspective, what we try to accomplish with the aid of authors such as H. Bloom, Jan Kott, L. Chestov and R. Safranski, among others. Our aim is to delineate some of Nietzsche's thoughts about tragedy with assistance of some examples taken from Shakespeare's works, in order to clarify why the german philosopher considered the english bard to possess an ethical wisdom superior to that characteristic of socratism.

Keu-words: tragedy; Nietzsche; Shakespeare; ethics; esthetics.

Referências

- BLOOM, H. *O Cânone Ocidental – Os Livros e a Escola do Tempo*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 1994.
- CHESTOV, L. *La Philosophie de La Tragédie: Dostoiévski et Nietzsche*. Traduzido do russo para o francês por B. De Schloezer. Paris: Editions de la Pléiade, 1926.
- CONCHE, M. *Orientação Filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DEUSSEN, P. *Souvenirs Sur Friedrich Nietzsche*. Traduzido do alemão para o francês por Jean-François Boutout. Paris: Gallimard, 2002.
- DIAS, R.M. “Schopenhauer e a Arte”. In: *Os Filósofos e a Arte* (org. de Rafael Haddock-Lobo). Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- ÉSQUILO. *Tragédias: Os Persas, Os Sete Contra Tebas, As Suplicantes e Prometeu Cadeeiro*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Fapesp/Iluminuras, 2009.
- KOTT, J. *Shakespeare, Nosso Contemporâneo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- NIETZSCHE. *A Visão Dionisíaca de Mundo e outros textos de juventude*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Escala, 2007.
- _____. “Sócrates e a Tragédia”. Apêndice à *A Filosofia da Era Trágica dos Gregos*. São Paulo: Escala, 2008.
- _____. *Humano Demasiado Humano*. 5ª ed. São Paulo: Cia de Bolso, 2010.
- _____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

- _____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia de Bolso, 2010.
- SAFRANSKI, R. *Nietzsche: Biografia de uma Tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- SHAKESPEARE, W. *Medida Por Medida*. São Paulo: Ed. Círculo do Livro, 1994.
- _____. *Antônio e Cleópatra*. Trad. Beatriz Viégas-Faria. São Paulo: L&PM, 2005.
- _____. *Otelo, Macbeth, Titus Andronicus, King Lear, Hamlet, Romeo and Juliet, Coriolanus, Richard III*. In: “The Plays and Sonnets of William Shakespeare” (2 tomos). Londres: Enciclopédia Britannica, 1952.
- SUAREZ, R. “Nietzsche: A Arte em O Nascimento da Tragédia”. In: *Os Filósofos e a Arte* (org. de Rafael Haddock-Lobo). Rio de Janeiro: Rocco, 2010.



O *HOMO OECONOMICUS* E O ESTADO DE EXCEÇÃO:

UMA CONFLUÊNCIA ENTRE FOUCAULT E AGAMBEN

Guilherme de Freitas Leal¹

Resumo: O conceito de *homo oeconomicus* que Foucault nos apresenta em *Nascimento da Biopolítica* possui uma lógica econômica da qual se utiliza para agir no mundo e com os outros que receberá atenção especial nesse artigo. A busca por satisfação pessoal direciona esse *homo oeconomicus* de tal forma que a própria política é vista por ele como um meio para conseguir realizar seus interesses mais particulares. A relação que faço com a ideia de exceção de Agamben é tentar mostrar, nesse momento inicial da pesquisa, que o *homo oeconomicus* é capaz de avaliar a excepcionalidade de um governo como instrumento para alcançar resultados positivos em sua lógica econômica. O estado de exceção e o *homo oeconomicus* são passíveis de uma interação que resulta num modo de fazer política onde a violência e a suspensão do ordenamento jurídico se tornam mecanismos para a confecção das vontades particulares pensadas através de um cálculo utilitarista.

Palavras-chave: *homo oeconomicus*; lógica econômica; sujeito de interesse; anomia; *institium*; Estado de exceção.

¹ e-mail: guilhermeleal0712@hotmail.com.

O trabalho a ser exposto nas páginas seguintes desse artigo ainda pode ser considerado uma pesquisa em andamento. Apesar de já ter recebido diversas críticas e sugestões concernentes à argumentação e ao tema, penso que ainda haverá de ter acréscimos, pois é um tema que volta e meia retorna ao meu pensamento, incomodando-me com o que ainda dessa relação pode de fato surgir. Utilizo como ponto de partida o conceito de *homo oeconomicus* que Michel Foucault nos apresenta com mais ênfase na aula de 28 de Março de seu curso *Nascimento da Biopolítica*. Em seguida introduzirei alguns elementos que Giorgio Agamben põe em **explícito na sua análise** sobre o estado de exceção, traçando, portanto, uma relação entre esse mecanismo governamental que é a exceção e o modo de ser próprio do *homo oeconomicus*. O conjunto de apontamentos que serão levantados busca proporcionar uma compreensão básica sobre o modo de vida desse *homo oeconomicus*, para que então pensemos esse sujeito como aquele que aceita ou mesmo reivindica a exceção como estratégia para o governo que o assiste.

A fim de realçar que todo esse trabalho está ciente da distinção que existe entre Foucault e Agamben quanto ao contexto de suas pesquisas e de suas preocupações temáticas, apontarei uma das clássicas divergências entre os autores. Para tanto utilizo Thomas Lemke (2003) quando esse aponta que para Foucault a biopolítica se inicia com a modernidade e tem, portanto, alguma espécie de vínculo com o desenvolvimento do capitalismo. Enquanto para Agamben a política sempre se constituiu biopoliticamente e a tensão entre a vida que deve ser vivida e a vida que deve ser descartada sempre foi um mecanismo de todo poder político. Há, por conseguinte, poderíamos dizer, que essa é mesmo uma divergência capaz de afastar de vez as obras desses autores. No entanto, meu intuito é aproximá-los nos conceitos de *homo oeconomicus* e estado de exceção por ver uma ponte capaz de ligar todo um modo de ser e de estar com uma maneira singular de governar. **Não pretendo assim suprimir distinção alguma que há entre os dois autores.** Não busco relacionar as obras desses dois pensadores. A minha intenção é destacar alguns elementos nas obras de ambos – o *homo oeconomicus* e o estado de exceção – numa relação que

me parece bastante esclarecedora sobre o modo como compreendemos e fazemos política atualmente.

Inicialmente devemos entender a lógica econômica como o princípio pelo qual o *homo oeconomicus* pauta sua ação. Esse agir através de uma lógica econômica será expresso por Foucault como uma mecânica do interesse, isto é, como um modo de ação onde o indivíduo entende que deve fazer uma escolha estratégica dos meios, dos caminhos e dos instrumentos que estão disponíveis para alcançar a satisfação de alguma de suas vontades. Não há complexidade alguma nessa maneira de agir do *homo oeconomicus*. É um simples buscar a felicidade, enquanto satisfação de algum desejo, utilizando-se de tudo o que o rodeia como instrumento para conseguir toda espécie de prazer.

O avanço da lógica econômica para áreas outras que não originalmente a da economia será, para Foucault, o revelador desse novo modo de agir autointeressado. Quando começa a surgir discursos sugerindo que o casamento ou a criação dos filhos, bem como diversos outros assuntos, deveriam se pautar por uma lógica econômica, Foucault observa que o modo de agir do *homo oeconomicus* impregnou toda a vida na Europa a partir do séc. XVI. A modernidade liberal, nos discursos que Foucault analisa, apresenta o ser humano como um sujeito naturalmente orientado por uma lógica econômica e que tenta, por conseguinte, aplicá-la em todos os campos de atuação da sua vida.

Acácio Augusto (2011) observa em seu artigo que para que essas táticas de governo se efetivassem foi preciso o estabelecimento da ideia de população e da ciência estatística. Para esse autor foi exatamente essa articulação feita entre governo e população que “permitiu colocar a economia como um problema não mais restrito ao interior da família, ao estabelecer que a população possuísse uma lógica e regularidade próprias que podem ser medidas, anotadas, modificadas e reguladas (2011, p.21)”. O conceito de população e a estatística permitem assim uma administração governamental que se resume a normas e padronizações. Apresentar,

portanto, essa noção de população conhecida pelo governo através da estatística é muito mais esclarecedora se avistarmos o *homo oeconomicus* compondo essa sociedade. Comungam entre si, por conseguinte, discursos de verdade – a saber: sobre a população e sobre o sujeito de interesse – que acabarão por nortear o modo como o governo deve gerir suas ações pelo modo como esse grupo de pessoas sob sua gerência se comportam. Apresenta-se um modo de ser do *homo oeconomicus* como o padrão a ser buscado e o Estado irá governar para esse tipo de indivíduo. Esse modo biopolítico e liberal de governar pode então revelar possíveis ações do governo muito perigosas como veremos adiante, a exceção.

O próprio termo economia ademais, podemos notar, se define na passagem acima como um saber científico que busca compreender as variáveis de um ambiente e a conduta dos homens diante de tal conjunto de variáveis. Temos um discurso de verdade dentro do campo político-econômico que já considera como natural ao **gênero humano uma conduta econômica**. Já a economia enquanto ciência tentará presumir uma sistematicidade nas respostas que o ser humano pode dar diante de certas variáveis. Afinal, parte-se do entendimento que o único modo de ação na vida humana é o da lógica econômica. A economia é vista, portanto, como a responsável por possibilitar uma análise da sistematicidade presente nas **ações que o ser humano autointeressado realiza** e, a partir desse ponto, estabelece até mesmo uma crítica da razão governamental. Com essa máxima de que todo indivíduo quando age, assim o faz com a intenção de conseguir desfrutar de algo que lhe causa prazer ou, num movimento oposto, fugir de qualquer coisa que lhe cause dor, os utilitaristas deram certo tipo de fôlego para a máquina governamental. Construiu-se mesmo um discurso de verdade que orienta a mecânica das ações do governo.

No liberalismo Foucault observa, portanto, que a vida humana é **avaliada como** uma natural busca pela satisfação de desejos, o que gera prazer, e um natural repúdio a tudo o que cause incômodo, que promove o desprazer. O indivíduo então se guia por essa lógica econômica liberal e a compreende como sendo típica, isso quer dizer, fundamental ao gênero

humano e não a apenas alguns ou a maioria. Esse *homo oeconomicus* que se desenrola até os nossos dias age avaliando o meio de um modo tal para que sua ação gere, pelas variáveis postas no ambiente, satisfação a ele. Esse é o aspecto da irreducibilidade da ação humana para além do prazer ou da dor que os utilitaristas apontam como sendo fundamental a todos os seres humanos. Cito as próprias palavras de Foucault sobre essa lógica utilitarista:

O caráter doloroso ou não-doloroso da coisa constitui, em si, um motivo de opção além do qual não se pode ir. A opção entre o doloroso e o não-doloroso constitui um irreducível que não remete a nenhum juízo, que não remete a nenhum raciocínio ou cálculo. É uma espécie de limitador regressivo na análise (FOUCAULT. P.371).

A irreducibilidade na lógica econômica de que fala Foucault nesse trecho, leva o *homo oeconomicus* a compreender a opção entre o que faz mal e o que não faz mal, entre o que traz prazer e o que causa desprazer como o parâmetro máximo que o ser humano pode utilizar para realizar sua ação. Na concepção liberal **não há**, portanto, como o indivíduo querer escolher para além da distinção entre aquilo que consiste em prazer e aquilo que representa uma dor para ele. O *homo oeconomicus* torna-se um obsessivo na busca de suas satisfações e no horror que sente da sensação de insatisfação. Por outro lado, Foucault ainda destaca, além do aspecto irreducível, o intransmissível dessa lógica econômica. Em curtas palavras, essa intransmissibilidade consiste no fato de que a ação depende exclusivamente da motivação que o sujeito interessado na ação possui. A iniciativa de definição de que algo vale a pena ser buscado ou repudiado, graças ao prazer ou ao desprazer que provoca, cabe apenas ao sujeito que realizará a ação e a ninguém mais.

“Esse princípio de uma opção individual, irreducível, intransmissível, esse princípio de uma opção atomística e incondicionalmente referida ao próprio sujeito – é isso que se chama interesse (FOUCAULT. 2008, p. 372)”. Definir o ser humano como naturalmente interessado, isto é, essencialmente como um sujeito que busca sua satisfação pessoal acima

de qualquer outra coisa já pode apontar para uma primeira relação do *homo oeconomicus* com o estado de exceção. O que se pode começar a perceber nesse ponto é que indivíduos que se utilizam da lógica econômica para o seu agir poderiam aceitar tranquilamente a exceção enquanto mecanismo de governo caso essa seja capaz de salvaguardar um resultado satisfatório no cálculo de interesse desse sujeito. Não é difícil imaginar um momento político em que o *homo oeconomicus* entenda a exceção como algo não só aceitável, mas até mesmo desejável. Desde que ele se encontre, claro, diante de um determinado conjunto de variáveis onde a exceção seria decisiva para sua lógica econômica pender para a promoção do prazer, afastando-o da dor, do desprazer. Mais adiante se apresenta melhor a definição de estado de exceção para que possamos observar mais detalhadamente essa relação.

A caracterização desse homem autointeressado também é pensada por Foucault através da oposição em relação ao sujeito jurídico, o que revela, para o autor, a maneira desse sujeito lidar com o âmbito do Direito. O sujeito jurídico, de acordo com o pensador, é o indivíduo que dentro do âmbito social se proclama detentor de direitos naturais para em seguida renunciar a esses direitos a fim de consolidar o contrato com todos. Ele aceita ver seus direitos sobrepostos por um poder maior e se pauta, portanto, dirá Foucault, pela negatividade, ou seja, pelo não poder. Por outro lado, em oposição radical, o sujeito de interesse não aceita ver a sua vontade renunciada ou suprimida por algo exterior, como um sistema jurídico. Penso que podemos aproveitar o que o próprio Foucault observa sobre a lógica econômica e avaliar o próprio movimento de consolidação de um contrato - como os jusnaturalistas e os contratualistas pensaram na modernidade europeia - não como o pensador francês vislumbrou, mas de outro modo. Apesar, portanto, de toda distinção interessante entre o que seria um sujeito do ordenamento jurídico e um sujeito do interesse, podemos também avaliar desse outro modo, a saber: o sujeito autointeressado que aceita o corpo social na medida, e somente na medida em que o mesmo represente uma situação que traga mais prazer do que dor. Afinal, o *homo oeconomicus* não aceitaria estabelecer um regime de

vida onde ele tem mais chances de mergulhar no desprazer do que na satisfação de seus interesses.

O *homo oeconomicus* que Foucault nos apresenta em suas obras revela, assim, uma política que desde o século XVI vai sendo exercida por agentes autointeressados. O termo *iustitium* e a zona de anomia de que nos fala Agamben apontam, nessa pesquisa, para um modo de lidar com o âmbito jurídico que o sujeito de interesse aceitaria caso a mesma represente, em sua lógica econômica, um resultado de prazer. Devo realçar nesse ponto mais uma vez que os contextos das discussões de Foucault e Agamben são bem distintos. Enquanto um está preocupado com a política e o sujeito frente ao âmbito do poder político-econômico, o outro se volta para o campo do jurídico. Mesmo assim observo uma relação tão interessante quanto perigosa entre o *homo oeconomicus* que Foucault revela como a base sobre a qual se assenta a política desde a modernidade e o estado de exceção que Agamben observa como o paradigma das sociedades da atualidade.

Erika Gomes Peixoto bem observa essa distinção básica entre os campos de pesquisa tanto de um quanto do outro. Segundo a autora Foucault “teria se centrado na análise de como o poder penetra no próprio corpo dos sujeitos e em suas formas de vida, em como o poder se consolida através de uma rede de dispositivos que investem o vivente (2012, p.2)”. Pelo contrário, afirma Erika Peixoto, Agamben, de modo inverso a Foucault, busca analisar o estatuto do poder soberano em relação à norma jurídica, questionando os limites da estrutura jurídico-política originária do Ocidente. A proposta é justamente pensar como o modo de vida do *homo oeconomicus* é passível de ser justificativa para o movimento do campo jurídico que Agamben denominou como estado de exceção.

Apesar dessa distância que há entre os autores, percebo justamente um elo no conceito de *homo oeconomicus* com sua lógica de ação e o estado de exceção. O elo que se chama interesse e que permite a esse indivíduo utilizar a exceção como ferramenta para a sua própria satisfação. Cito o

trecho de Nissen do qual Agamben faz uso para explicar a carga conceitual do termo *iustitium*, a fim de esclarecer o que pode ser considerado um ponto de encontro entre as teorias de Foucault e Agamben:

Quando o direito não estava mais em condições de assumir sua tarefa suprema, a de garantir o bem comum, abandonava-se o direito por medidas adequadas à situação e, assim como, em caso de necessidade, os magistrados eram liberados das obrigações da lei por meio de um *senatus-consulto*, em caso extremo também o direito era posto de lado. Quando se tornava incômodo, em vez de ser transgredido, era afastado, suspenso por meio de um *iustitium* (*O Estado de Exceção*, p.73).

Iustitium revela, portanto, um modo de fazer política onde o Direito, enquanto ordenamento jurídico é passível de ser suspenso tendo em vista a garantia do bem comum ou, por vezes, a manutenção do próprio Estado. O que gostaria de destacar com esse trecho, portanto, é o fato de que o Direito pode ser considerado incômodo a ponto de ser colocado de lado, de ser suspenso. Pensando justamente esse aspecto, o *homo oeconomicus* se encaixa perfeita e incomodamente como o sujeito que é capaz de reclamar uma suspensão da ordem jurídica quando perceber a mesma como um entrave para a atuação satisfatória da sua lógica econômica. O modo como esse sujeito de interesse encara a política e, nesse caso o ordenamento jurídico, aponta para um cidadão que parece manter uma relação de promiscuidade com tudo. No sentido de que não sendo sua preocupação o bem comum, mas apenas sua própria satisfação, esse indivíduo parece ser capaz de qualquer coisa para conseguir sua satisfação. O próprio bem comum, se o interessa, só é buscado na medida em que ele represente uma variável que leve a um resultado positivo no seu modo de agir. A única e verdadeira ansiedade do *homo oeconomicus* está em saber se o seu modo de ação será respeitado, ou seja, se ele poderá com tranquilidade continuar buscando aquilo que considera prazeroso para si e evitando tudo o que lhe provoque insatisfação. Afinal, pensa ele, é assim que a própria vida humana se manifesta, num constante estar entre o prazer e a dor.

A genealogia do termo *iustitium* que Agamben faz é interessante para que notemos que “o estado de exceção não é uma ditadura (constitucional ou inconstitucional, comissária ou soberana), mas um espaço vazio de direito, uma zona de anomia em que todas as determinações jurídicas [...] estão desativadas.” (Agamben. data P.78). A compreensão que tenho é que o *homo oeconomicus* é capaz de aceitar essa desativação das normas jurídicas na medida em que represente algum benefício para ele. Claro que o *homo oeconomicus* não seria capaz de aceitar uma tirania que fosse sinônimo de desprazeres para ele, mas uma exceção que cheire a promessa de salvaguardar sua lógica econômica, ele não só aceitaria como reivindicaria. Impedir que a ideia de exceção se confunda com a ideia de uma ditadura absoluta é fundamental para que se note a exceção não como uma oportunidade para um soberano com plenos poderes assumir o comando da sociedade e governar tal como deseja, mas para que se perceba o quanto ainda há uma finalidade bem definida na exceção que o *homo oeconomicus* pode um dia defender.

De acordo com Candiottto, “no entender de Agamben, o *deixar* morrer a que refere Foucault pode ser caracterizado a partir do relacionamento político-jurídico originário do *bando* (2011, p.86)”. Observo nesse ponto, a lógica de ação do *homo oeconomicus* como sendo uma boa engrenagem nesse processo de excluir determinados indivíduos desde que essa exclusão resulte em algum fim prazeroso. Em outras palavras, o *homo oeconomicus* é a conceituação do tipo de sujeito que é capaz de corroborar com o “direito do Estado nacional de *banir* determinados indivíduos, no sentido de que, após abandonados, sejam suspensas suas garantias previstas no ordenamento jurídico vigente (2011, p.86)”.

Portanto, “dizer que o poder soberano é a instância capaz de determinar e traçar o limite entre a vida protegida e a vida exposta à morte, realizando a politização da vida biológica e produzindo uma vida nua (PEIXOTO. 2012, p.3)” é algo que o *homo oeconomicus* é capaz de defender que se aplique essa lógica à política ou realiza-la ele mesmo. Desde que o sujeito de interesse esteja, de fato, diante de uma variável que

gere prazer em sua lógica de ação, ele se apresenta então indiferente a todo o resto e completamente disposto a realizar sua ação. A exclusão de uns e/ou o extermínio de outros pode significar para o *homo oeconomicus* apenas uma questão de variável em sua lógica, passível de levá-lo a um resultado prazeroso.

Quando Sandro Bazzanella e Selvino Assmann (2012) apontam que o fator crucial na análise que Agamben faz sobre a biopolítica é concebê-la a partir de uma matriz jurídica que relaciona direito e vida, eles mostram como o viver foi apropriado como fim do Estado. A colocação da vida como objeto de gerenciamento por parte do governar do Estado acarreta algumas colocações importantes, pois a própria vida passa a ser pensada como variável disponível no funcionamento da mecânica do interesse. O *homo oeconomicus* inserido numa biopolítica percebe então o próprio viver como algo que pode ser utilizado para se alcançar a satisfação que ele pensa dever estar no fim de todas as suas ações. **O próprio Estado pode trabalhar com essa dinâmica e estabelecer forças nas sociedades atuais para que se estabeleça até mesmo a produção e o consumo de nosso mundo globalizado. A vida torna-se peça chave para a manutenção das energias do próprio sistema e quando ela não mais servir poderá ser dispensada coerentemente nessa lógica biopolítica.**

Nesse sentido, quando Assmann e Bazzanella afirmam que toda constituição política e jurídica do Ocidente remete a uma relação do direito com a vida, penso o *homo oeconomicus* como o impulsionador primeiro desse tipo de política. Assim, “essa zona de indiscernibilidade entre fato e direito (2012, p.10)” onde o poder político é capaz de determinar as situações de exclusão e inclusão da vida, a lógica de ação do *homo oeconomicus* **já parece estar em funcionamento. Isso porque para determinar que vida vale a pena ser vivida e qual deve ser excluída, o Estado soberano deverá ter um padrão de análise. Essa referência é justamente a economia, ou seja, uma lógica que visa, pelas variáveis disponíveis no meio, a satisfação e o prazer. As sociedades ocidentais com esse seu modelo de governo é, na verdade, um aglomerado de sujeitos de interesse que tentam a todo**

instante constituir momentos de prazer para si próprios. A exceção está, portanto, posta como ferramenta para que o *homo oeconomicus* consiga alcançar seus interesses.

As leis e as normas serão, portanto, respeitadas por esse *homo oeconomicus* na medida e, somente na medida, em que as mesmas se apresentarem vantajosas. O desrespeito à lei ou o colocar o Direito em suspensão estará justificado para esse sujeito quando o ordenamento lhe causar qualquer tanto de desprazer ou insatisfação que ultrapasse o quanto de prazer que o respeitar e o manter em vigência essa lei proporcionaria. É um cálculo simples do qual o *homo oeconomicus* lança mão para manter sua lógica utilitarista de ação com resultados positivos para si.

Temos como último aspecto condizente ao *homo oeconomicus* a ser levantado nesse artigo, a presença ainda de algo interessante que Foucault observa permear essa lógica econômica, e que casa muito bem com um estado de exceção agambeniano, a saber: a questão do duplo involuntário. O que o autor busca expressar é que por mais que esse sujeito de escolha esteja organizado para buscar aquilo que deseja enquanto prazer - considerando as variáveis do meio - ele ainda se vê submetido a duas situações que lhe fogem ao controle, mas que estão presentes significativamente em sua lógica: o involuntário dos acidentes da vida e o involuntário do ganho que se produz aos outros.

Em relação ao primeiro involuntário, Foucault afirma que o *homo oeconomicus* não possui condições para conhecer de maneira totalizadora os acidentes que lhe pode suceder ao longo da vida. O mundo por assim dizer, insere de maneira arbitrária variáveis em nossas vidas de tal forma que pode provocar grandes alterações em nossas pré-programações. São acontecimentos que acometem o *homo oeconomicus* de maneira profunda e podem alterar os resultados que ele buscava, mas são fatos que não estão sob seu controle.

O mais interessante, no entanto, é notar o segundo involuntário que o filósofo expõe em sua aula e que se refere à capacidade que o *homo*

oeconomicus possui de produzir prazer para outros em decorrência de sua lógica econômica. O que se deve especialmente perceber é que esse ganho não é produzido por ele de maneira deliberada ou intencional, mas é um ganho que ocorre como consequência não esperada. O bem que o *homo oeconomicus* acaba construindo para outro não lhe pode ser atribuído como um fim. Deve, porém, ser entendido como um produto inesperado da lógica exercida por ele. O que revela o egoísmo e o egocentrismo típicos do *homo oeconomicus*. Cito Foucault:

esses indefinidos fundam de certo modo o cálculo propriamente individual que ele faz, dão-lhe consistência, dão-lhe efeito, inscrevem-no na realidade e o ligam da melhor maneira possível a todo o resto do mundo. Temos, portanto, um sistema em que o *homo oeconomicus* vai dever o caráter positivo do seu cálculo a tudo o que, precisamente, escapa do seu cálculo. (FOUCAULT. 2008, p.378)

O que se poderia considerar como o exercício de algo positivo para outrem, não ocorre voluntariamente no sujeito de interesse. Pode-se pensar assim uma interação global, onde todo o bem que é produzido para o benefício de alguém, na verdade não passa de uma consequência inesperada ou imprevista das ações de sujeitos que apenas buscam alcançar as coisas que lhe interessam. Forma-se assim um sistema onde não se é capaz de compreender ou abarcar conscientemente os benefícios que se é produzido através de suas ações. Um mundo onde não se prevê, porque não interessa prever tais coisas. As coisas positivas que ocasionalmente o *homo oeconomicus* produz para o outro ou o todo de que faz parte é um efeito colateral de sua lógica. Todo o bem que o sujeito de interesse buscaria exercer, portanto, para outra pessoa de modo deliberado significaria, com certeza, algum tipo de prazer para ele. Seria, definitivamente, algum benefício ou satisfação enquanto motivação que o faria almejar e realizar tal ação.

O estado de exceção poderia ser mesmo considerado como algo de positivo na manutenção da lógica econômica do sujeito de interesse e ser querido por ele independente do que o mesmo possa acarretar para

os outros. O bem ou o mal que o *homo oeconomicus* é capaz de promover a outrem só lhe interessa na medida em que significa um prazer ou um desprazer para si mesmo. Por conseguinte, a máxima agambeniana que afirma ser o estado de exceção o paradigma dos organismos políticos contemporâneos pode ser tranquilamente compreendido por uma sociedade de *homo oeconomicus*. Desde que esses vissem em qualquer das inúmeras formas de exceção uma maneira de produzir um resultado positivo dentro do seu modo de agir, eles apoiariam situações como as do campo de concentração, por exemplo. Usar a palavra “extermínio” poderia até ser visto como inadequado, afinal o que o sujeito de interesse faz é simplesmente um cálculo de prazer e de dor. Se a detenção, a reclusão ou mesmo a eliminação de um determinado grupo de pessoas representarem uma variável capaz de trazer um resultado positivo, penso que o *homo oeconomicus* com certeza adotaria tal tipo de medida.

Tudo para o sujeito de interesse que Foucault nos descreve é pensado enquanto variável, pesando o prazer de um lado e a dor de outro. Não seria diferente com a exceção e o que isso pode acarretar enquanto suspensão do Direito. A lógica econômica, enquanto parâmetro de ação revela um modo de compreender a vida humana que é capaz de aceitar o modo peculiar de fazer política pela exceção. O bem comum já não é mais interessante. Cabe ao *homo oeconomicus* reclamar ao Estado os bens que ele almeja para si próprio. Unir-se a quem possui desejos semelhantes e ser uma demanda que pede no âmbito político para ser assistida, satisfeita. Na medida, no entanto, em que o meio se tornar um problema para a execução de sua lógica ele aceitará trabalhar com variáveis que reverta a sua lógica de ação a seu favor. Como, por exemplo, a adoção do Patriotic Act I e o Patriotic Act II, promulgados nos EUA garantindo a possibilidade de se retirar os direitos civis de um suspeito de terrorismo ou associação ao terrorismo. Em outras palavras, é o que Agamben chama de vida nua sendo reivindicada como mecanismo de governo. A própria ordem jurídica da maioria dos países latino-americanos também prevê uma série de medidas que podem ser tomadas extra-judicialmente em casos de extrema comoção interna ou em guerra com outros países. Uma

sociedade de sujeitos de interesse acaba corroborando com o mecanismo da exceção graças ao discurso utilizado nesses regimes de que a manutenção do Estado depende da suspensão da norma e de ser necessário um regime de exceção para se efetivar as condições mínimas, para que permaneça o desfrute normal de seus desejos.

O *homo oeconomicus* está inserido num processo que apenas ele pode ser considerado racional. Em outras palavras, não há uma racionalização total acerca do processo econômico que o sujeito de escolha exerce na contemporaneidade. No sentido de que é impossível colocar em termos explicativos para outrem a condução que um sujeito fez de sua lógica econômica. Não só a questão do duplo involuntário revela isso, como a própria irredutibilidade da explicação da opção escolhida pelo indivíduo, de que fala Foucault, revela a impossibilidade de se compreender de maneira totalizadora o jogo econômico no qual ele está inserido como agente, mas também como paciente. A situação do *homo oeconomicus* descrita por Foucault revela, portanto, uma inacessibilidade argumentativa quanto às decisões tomadas na sua lógica de agir.

O *homo oeconomicus* me parece capaz de legitimar a exceção em um Estado exatamente quando o mesmo representa algo de positivo para ele. Esse sujeito de interesse, na verdade, já permite que a exceção se instale e funcione como ação de governo não apenas através da formação dos campos, mas nos mínimos detalhes permeada por toda a estrutura governamental. Um bom exemplo são as áreas reservadas em aeroportos para a revista de pessoas suspeitas e que já são, portanto, vida nua. Adentrar então essas zonas de detenção dos aeroportos internacionais é carregar a marca do *homo sacer* e a angustiosa dúvida se você voltará à condição anterior a entrada ali ou se sua vida será descartada por ser uma vida ausente de direitos.

Observando, por outro lado, que os benefícios ou malefícios que sua lógica econômica produz são feitos colateralmente, pode se perceber sua capacidade de apoiar determinados regimes governamentais que

provoquem algum tipo de violência a outras pessoas, visto que eles próprios estão indiferentes a isso. Todo o mal ou todo o bem que o *homo oeconomicus* produz a alguém é um involuntário na sua lógica. Consequentemente, todo malefício que um governo apoiado por esse sujeito de interesse inflige a outro, de fato, **não lhe interessa**.

Essa relação entre o *homo oeconomicus* e o estado de exceção, pode auxiliar a se pensar, por exemplo, como um governo nazista pôde perdurar por tantos anos e como pôde ser tão forte enquanto estrutura governamental. A construção de uma sociedade nazista não pode ter acontecido à revelia de todo um povo. Pelo contrário, revela o quanto as pessoas que compunham o quadro social apoiaram e reproduziram tais ideais, por verem nelas algum resultado positivo para a sua própria lógica simplista.

A figura do sujeito de interesse que Foucault aponta pode ser vista como a reveladora de um indivíduo que compreende a política dentro de sua lógica econômica. Em outras palavras, a própria política será, para o *homo oeconomicus*, um meio de satisfazer suas vontades e fugir de qualquer coisa que lhe cause dor. Não haverá bem comum ou “res-pública” para esse sujeito a não ser que isso represente de alguma forma um bem para ele. Qualquer sociedade formada por pessoas que mantenha esse modo de ação é passível de assumir uma forma excepcional de administração, tendo em vista sua busca por resultados prazerosos em sua lógica econômica. Se a exceção enquanto forma de governo representa uma salvaguarda do estilo de vida defendido pelo *homo oeconomicus*, esse não terá nenhum problema em aceitá-la, desde que nos resultados represente um tanto de prazer maior que o tanto de dor. O nazismo, por exemplo, poderia entrar nessa conta e o sujeito autointeressado aceitá-lo-ia com todas as suas condições administrativas, como ele aceitaria qualquer outro regime ou sistema, desde que resulte em algo de positivo para ele.

O modo de fazer política desse *homo oeconomicus*, nesse primeiro momento de pesquisa, revela, portanto, um autointeresse de tal forma

tão estrutural nesse sujeito que o mesmo é capaz de conceder ao Estado o direito de provocar danos a determinados grupos sociais, caso isso represente benefícios a ele. Causar dor a terceiros ou mesmo descartá-los sem que isso não constitua um mínimo de escândalo representa apenas uma questão de variável no modo econômico que se conduz. Afinal, ele pode ver na própria violência do Estado um modo de manter positivo o resultado final de sua lógica econômica. Assim, quando uma política do Terceiro Reich estabelece todo um programa de seleção dos cidadãos com a intenção de fazer uma purificação ou melhoria da raça, estamos observando justamente uma política de exceção apoiada por sujeitos de interesse.

A exceção seria, desse modo, uma ferramenta posta para o funcionamento de uma política realizada por sujeitos de interesse. Ele então a utilizaria – e qualquer outra coisa – desde que a mesma represente uma salvaguarda do seu prazer, da satisfação de seus interesses. Em outras palavras, para o *homo oeconomicus* a violência bem como a morte não só podem como devem ser utilizadas pelo Estado enquanto ferramenta governamental, pois as mesmas podem viabilizar a natural vida econômica desse indivíduo e sua meta de realização de interesses pessoais deve sobressair a qualquer custo. Susel Oliveira da Rosa afirma que o próprio “racismo do século XX já não pode ser encarado meramente como fruto do ódio entre as raças, mas como uma doutrina política estatal a justificar a atuação violenta dos Estados modernos (2007, p.3)”.

Conhecer esse *homo oeconomicus* que Foucault observou tão bem se constitui numa questão de urgente importância, tendo em vista que seu egocentrismo é capaz de qualquer barbárie para conseguir a realização de suas vontades. Observar o vínculo com a ideia de estado de exceção de Agamben revela-se, portanto, uma tarefa já tardia se observadas as situações extremamente delicadas postas para um governo que está diante das exigências de uma sociedade formada por esses sujeitos de interesse. Sujeitos indiferentes aos efeitos colaterais provocados por suas decisões egoístas. Sujeitos obcecados para desfrutarem de seus prazeres.

Quando Daniel Wunder Hachem e Saulo Lindorfer Pivetta discutem em um artigo (2011) o que significa biopolítica para Foucault e para Agamben, eles observam interessantes relações e também diferenças. Uma importante discussão que eles apresentam e que trago integralmente a fim de esclarecer ainda mais os riscos que um modo *homo oeconomicus* de ser proporciona. Cito:

Por outro lado, a obra de Agamben, para os objetivos ora propostos, é profícua notadamente quanto à localização do espaço da biopolítica, qual seja, entre o poder soberano e a vida nua. Poder soberano que, em tempos hodiernos, mostra-se cada vez mais descentralizado, situando-se em centros de poder que frequentemente são de difícil localização. Contudo, no esquema teórico de Agamben, ainda é tributária do soberano a prerrogativa de delimitar as fronteiras que separam a vida digna da vida indigna de ser vivida (vida nua). Em outros termos, permanece na mão do soberano o poder de escolha sobre a vida jurídica e politicamente relevante (p.16).

Ao afirmarem que a soberania ainda é responsável por apontar quem é a vida nua eles bem realçam que a mesma não está mais vinculada à figura de um rei, mas é uma soberania que circula entre toda a sociedade. Essa delimitação do poder soberano através de seus micropoderes revela o quanto a vida nua pode ser revelada pelo aparato estatal a qualquer momento e em qualquer situação. A sociedade biopolítica, formada por *homo oeconomicus*, aceitará, portanto, que as próprias ações governamentais atinjam então essas vidas nuas matáveis e insuscetíveis, por considerar tal ato uma variável positiva para a sua lógica de ação. Um exemplo bem rasteiro é o famoso jargão “bandido bom é bandido morto” enquanto justificativa para uma ação violenta do mecanismo governamental polícia.

Cabe, portanto, à crítica filosófica a responsabilidade de desvelar a lógica de ação do *homo oeconomicus* como uma possível ameaça à vida em grupo, pois o outro pode facilmente ser apreciado como um meio para o prazer. Cabe à filosofia apontar para essa mutação que o Estado acaba por produzir nos indivíduos quando parte de uma compreensão econômica da natureza humana, forçando as pessoas a se adaptarem a esse modo

de agir, a esse discurso de verdade. A política como tarefa singular à vida humana não pode ser manipulada como uma variável nessa lógica, mas deve reclamar para si o seu caro objetivo de manter os homens unidos entorno de uma comunidade, de um comum. A política não pode ser uma mera administradora de desejos e prazeres como vem sendo atualmente.

Abstract: The *homo oeconomicus*' concept that Foucault introduces us in *Nascimento da Biopolítica* has an economic logic that he uses to act in the world and with another people and for that deserves a special attention in this article. The search for personal satisfaction directs this *homo oeconomicus* in such a way that politics itself is seen like a means to become true his interests more private. The relation that I see between *homo oeconomicus* and the idea of exception from Agamben is try to show, in this primary moment of the research, that the *homo oeconomicus* is capable to analyze the exceptionality of a government like an apparatus to obtain positive results in his economic logic. The state of exception and the *homo oeconomicus* are liable of an interaction that results in a way to think politics where violence and the suspension of legal order became tools to the confection of particularly wishes.

Key-words: *homo oeconomicus*; economic logic; person of interest; anomia; *insititit*; State of exception.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ASSMANN, Selvino; BAZZANELLA, Sandro. A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua. In: LONGHI, Armindo (org). *Filosofia, política e transformação*. SP: LiberArs, 2012.
- AUGUSTO, Acácio. Política e Polícia. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo (organizadores). *Foucault: Filosofia e Política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Estudos Foucaultianos). p. 19-35.

CANDIOTTO, Cesar. Cuidado da vida e dispositivos de segurança: a atualidade da biopolítica. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo (organizadores). *Foucault: Filosofia e Política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Estudos Foucaultianos). p. 81-96.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Edição estabelecida por Michel Senellart. Trad. Eduardo Brandão. Revisão Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos)

HACHEM, Daniel Wunder; PIVETTA, Saulo Lindorfer. A biopolítica em Giorgio Agamben e Michel Foucault: o Estado, a sociedade de segurança e a vida nua. In: *Revista de Direitos Fundamentais e Democracia*. Curitiba, v.10, n.10, p.340-361, jul/dez. 2011.

LEMKE, Thomas. *A Zone of Indistinction – A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics*. Blobs Leben in der globalisierten Moderne. Eine Debatte zu Giorgio Agamben's Homo Sacer. Hannover: University of Hannover, 2003.

PEIXOTO, Erika Gomes. Estado de exceção e a biopolítica: as metamorfoses da soberania em Giorgio Agamben. Disponível em: http://semanaecopol.files.wordpress.com/2013/01/c3a9rika-gomes-peixoto-estado-de-excec3a7c3a3o-e-biopolc3adtica_as-metamorfoses-da-soberania-em-giorgio-agamben-gt2.pdf.

ROSA, Susel Oliveira da. *Fazer viver é deixar morrer*. Revista Aulas - Dossiê Foucault, (Organização: Margareth Rago & Adilton L. Martins), Campinas, n.3, dezembro 2006/março 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/pdf3/28.pdf>



ESPÍRITO E CONSCIÊNCIA
NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

Leonardo Araújo Oliveira¹

Resumo: O presente artigo visa abordar, a partir da obra *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, o movimento dialético (necessário) de superação e conservação da consciência em suas sucessivas etapas; bem como sua relação com a formação do espírito em direção ao absoluto.

Palavras chave: Hegel; Fenomenologia do Espírito; Consciência; Absoluto.

¹ e-mail: leovash5@gmail.com.

INTRODUÇÃO

As três primeiras figuras da consciência (certeza sensível, percepção e entendimento), se detêm – no processo gnosiológico – ao objeto, mas já fazem parte, desde sua primeira etapa, do caminho da consciência em seu acesso ao saber em direção ao absoluto. Mas nesse primeiro movimento, a consciência ainda não toma conhecimento de si própria, pelo seu caráter objetivista, isto é, por *certeza sensível, percepção e entendimento* se definirem pela ligação do sujeito do conhecimento com, respectivamente, o *dado*, a *coisa* e a *força*, relacionando-se essencialmente com algo de ordem exterior a si próprio. A sucessão de figuras a partir da consciência-de-si é que evidenciará esse processo de conhecimento do próprio ato de conhecer, na medida em que se libera do objeto e se centra no sujeito – o que configura um avanço, pois se pretende identificar a realidade não somente como substância, mas também como sujeito. Assim, elaboraremos mais profundamente as etapas da consciência a partir da consciência-de-si, não ignorando as etapas anteriores, mas evidenciando-as como um processo que ainda não toma o homem e o espírito como centro (e um dos objetivos desse texto é mostrar como as etapas da consciência fazem parte de uma formação do espírito), mas que no fim, através do movimento dialético de superação e conservação, se unirá com as etapas da consciência de caráter mais subjetivista, na síntese do saber absoluto e na preparação do trono para o espírito absoluto.

Será também a partir da consciência-de-si que se formará o idealismo. Tal idealismo, quando não é absoluto (ou seja, quando não é o idealismo que Hegel toma para si) se contradiz, pois se prende ao visar e ao perceber (o idealismo atribuído a Kant), já que tal doutrina postula uma verdade, mas uma verdade incognoscível, de modo que o sujeito possa conhecer apenas o fenômeno. E o sistema de Hegel não se adéqua a uma filosofia que negue ao espírito o acesso ao absoluto.

Para Hegel, a filosofia deve acompanhar a apresentação do saber em seu processo de aparição, verificando, em que medida, o saber

absoluto se expõe no saber imediato, ou seja, se distanciando de Kant, pensa-se não em uma separação clara entre o fenômeno e coisa em si, mas uma participação do absoluto no próprio conhecimento fenomenal. A *Fenomenologia do espírito* é uma obra inserida nesse projeto, em que interessa não somente o objeto conhecido pela consciência, mas também e principalmente, os modos pelos quais a consciência conhece o mundo e a si mesma. Se nessa obra Hegel pretende fazer uma fenomenologia é porque busca compreender as maneiras de aparição do espírito, através das etapas da consciência. O saber absoluto é a última figura da consciência. Essa é a razão pela qual, nessa obra, o absoluto na forma do saber é mais bem desenvolvido do que na forma do espírito, que por sua vez, será melhor desenvolvida na *filosofia do espírito*, presente no último volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas*². Mas, como indica Hegel (1992b, p.220), nas últimas palavras do texto o saber absoluto, enquanto a totalidade do processo, ainda está em movimento na forma da re-memoração e seu movimento implica a preparação para o estabelecimento da efetividade do Espírito absoluto.

HEGEL E O PROBLEMA DO ACESSO AO ABSOLUTO LEGADO POR KANT

A filosofia de Hegel e tudo o que é correntemente denominado de idealismo alemão, pode ser também caracterizada como pós-kantismo, na medida em que partem de resoluções e principalmente problemas deixados por Kant, ao se realizar a chamada revolução copernicana no campo da filosofia. Tal revolução consistia em fixar a razão como centro dos problemas gnosiológicos e das relações entre sujeito e objeto.

A crítica Kantiana estabelecia um tribunal da razão no domínio do pensamento, ao negar uma investigação que tivesse por objeto obstáculos

² O sistema da filosofia de Hegel pode ser dividido em três grandes eixos: Ciência da Lógica; Filosofia da Natureza; Filosofia do Espírito. A *Fenomenologia do Espírito* se enquadra nessa última parte, dentro do campo de investigação do Espírito subjetivo (pois o Espírito pode também ser tomado em sua face objetiva e em seu estágio absoluto), por isso a temática do Espírito absoluto só é desenvolvida no último volume da *Enciclopédia*, intitulado *A Filosofia do Espírito*, embora já tenha sua preparação na *Fenomenologia do Espírito*.

exteriores à razão, efetuando a crítica de um ponto imanente ao exercício dela própria; ou seja, não se buscava identificar inimigos do pensamento fora da razão ou através da experiência sensível (nas paixões do corpo, por exemplo), mas sim, se procurava verificar as ilusões – naturais e inevitáveis – que a razão engendra internamente³ (Cf. Kant, 2001, p. 297). Kant propõe seu projeto crítico, no prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*:

Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios (KANT, 2001, p. 6, grifos do autor).

Porém, como evidencia o filósofo de Königsberg, estabelecer o tribunal da razão implica em estabelecer os limites da própria razão e, com isso, os limites do conhecimento humano. Para Kant, o conhecimento humano se limita a ter acesso ao *fenômeno*, enquanto o *noumeno* – a *coisa em si* – não pode ser conhecida, mas que, também, não se pode evitar pensar a seu respeito, ou seja, permanece como um ideal da razão. Nessa instância é que se apresenta o problema para os pós-kantianos; e também, onde se situa o ponto de rompimento entre o idealismo posterior a Kant e a própria filosofia kantiana. Pois Hegel, como veremos, procurará, dialeticamente, destravar os obstáculos colocados ao espírito humano, através do movimento de sucessão das figuras da consciência, em vistas de possibilitar seu acesso ao absoluto.

Mas o que os filósofos posteriores a Kant lhe devem, em maior grau, é no que diz respeito ao postulado do Eu como condição primeira da relação entre pensamento e ser, pois a crítica implica como

³ Como argumenta Lebrun, ao comentar a filosofia de Kant: “é preciso parar de considerar o erro como um brusco acesso de loucura ou como a irrupção, no encadeamento das verdades, de uma causalidade fisiológica contingente, e desenterrar o seu germe na junção tenebrosa da *natureza* e da *ilusão*” (LEBRUN, 1993, p.60).

desdobramento, o retorno ao “eu penso” como instância seminal na relação entre consciência e ser. Mas a diferença do *cogito* kantiano para o cartesiano, reside precisamente na quebra de uma relação direta entre pensamento e ser – que Hegel procurará restituir (ainda que, no caso de Hegel, não seja só a restituição da relação direta, mas também da relação mediada entre pensamento e ser) – já que, para Kant, a verdade absoluta não pode ser conhecida pelo espírito humano, de modo que o acesso ao absoluto se efetue apenas pelo caminho da razão prática, como ratifica Lima Vaz: “O absoluto só se apresenta para Kant no domínio da Razão prática como postulado de uma liberdade trans-empírica, fora do alcance de uma ciência do mundo” (VAZ, 1992, p.10). A distinção se faz, então, no âmbito das formas puras da intuição, pois Kant introduz no “eu penso” as categorias do tempo e do espaço, o que delinea os limites do cogito.

Hegel também se atentará, em primeiro plano, ao problema do Eu, na esteira de Kant e de Fichte. Porém, enquanto Fichte, mesmo não reduzindo o mundo a uma unidade que se configura como indiferença absoluta (pois é Sujeito), ainda se detém nos limites do conhecimento intuitivo – Hegel recorrerá, para além da intuição, à forma do conceito. Mas no que diz respeito ao espírito, Hegel, acompanhando um movimento já iniciado por Fichte, ao se desvencilhar de Kant, busca reconhecer a realidade absoluta, não como coisa em si incognoscível, pois não a identifica apenas enquanto substância (como já estabelecera Spinoza), e sim, como sujeito.

A questão do Eu como problema da formação do Espírito em direção ao absoluto, através da sucessão das etapas da consciência, é posta em maior evidência no início do quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel trata da dependência e da independência da consciência-de-si (Cf. HEGEL, 1992a, p.126). O Homem se diferencia do animal, fundamentalmente, por ser consciente de si próprio, de sua realidade e de sua dignidade. Tal consciência vem à tona, primeiramente, pela forma do Eu: “De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto

absoluto é o Eu” (HEGEL, 1992a, p. 128). Esse Eu é devir e o seu Ser é ação, que será no *futuro* a sua própria obra, através da negação *presente* do que foi no *passado* (Cf. Kojève, 2002, p.12).

A *Fenomenologia do Espírito* se insere no projeto hegeliano de, através da apresentação do processo de sucessão das etapas da consciência, apontar para a formação do espírito – tomado em seu devir –, pela ação e pelo conceito, no movimento dialético de retorno às figuras da consciência, possibilitando, ao espírito, o acesso ao absoluto.

Contudo, o suceder da consciência ocorre somente por um processo em que, o movimento de transcendência daquilo que é limitado, lhe é imanente. Nesse sentido, a necessidade de ultrapassar a si mesma vem da própria consciência: “Essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda a satisfação limitada – vem dela mesma” (HEGEL, 1992a, p. 68). O movimento dialético da consciência é o devir da consciência, que se especifica em diferentes momentos de aparição, experimentando diferentes níveis de conhecimento, segundo suas diversas figuras.

O MOVIMENTO DE SUCESSÃO DAS ETAPAS DA CONSCIÊNCIA

A *Fenomenologia do Espírito* demonstra como o conhecimento sensível se eleva a condição de Ciência, através do processo das figuras da consciência: “A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência” (HEGEL, 1992a, p.67). A *Ciência* deve mostrar à *consciência-de-si* – potencial essencial do homem – que a efetividade lhe pertence, pois é princípio intrínseco à consciência.

Hegel se preocupa em mostrar a formação do espírito, demorando-se em cada etapa da consciência, pois busca uma concepção de filosofia que esteja intrinsecamente ligada ao processo demonstrativo. Diferente de outros tipos de conhecimento, como o matemático (de onde se retira uma crítica a Spinoza, por aplicar o método geométrico à exposição filosófica), o conhecimento filosófico se relaciona com a verdade por uma interação

onde o processo não desaparece. No interior do conhecimento filosófico, o processar tem sua importância assim como o resultado; a prova de onde se tira um produto lhe é inerente e não é posta de lado:

Nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência (HEGEL, 1992a, p. 23).

A filosofia, ao lidar com o real efetivo (não se limitando à abstração) lida com o movimento, pois o efetivo é a totalidade do processo, o resultado somado a seu vir-a-ser. O real é o todo e não se chegará ao verdadeiro sem que o movimento esteja completo. O verdadeiro é o Sujeito que, enquanto movimento dialético, é movimento que produz a si mesmo e retorna a si durante o processo. Por isso, não se permite apartar a dialética da demonstração.

A *Fenomenologia do Espírito* apresenta o caminho da consciência ao sofrer o impulso em direção ao verdadeiro saber; o caminho de elevação da alma ao espírito; conhecendo a si mesma, através da experiência completa de si mesma.

A consciência em seu estágio inicial, ou seja, a *consciência natural*, provará para si mesma ser um saber não-real, pois se evidenciará a si própria como, apenas, o ‘conceito’ do saber. Com isso, a consciência perde a sua verdade, traçando o caminho da dúvida e do desespero. A dúvida surge como a conscientização, como a descoberta da consciência de que, no interior do saber fenomenal (que toma o conceito não-realizado como verdade suprema), ela se encontra no âmbito da não-verdade. Forma-se o *ceticismo*.

O ceticismo (categoria que será ainda retomada aqui), em seu caráter mais comum, representa a si, em um primeiro momento, enquanto uma etapa da consciência imperfeita e não-verdadeira, como uma figura totalmente negativa, contemplando o resultado como algo puramente

vazio, como um nada de onde não se vislumbra saída. Mas, a consciência, ao notar que o *nada* é sempre *negação*, ou seja, que para se chegar ao resultado do nada, o processo correspondente é o de negar alguma coisa, e que, assim sendo, possui conteúdo e determinação, transmuta-se em outra forma, liberando o caminho para a completa sucessão das figuras da consciência. Dessa maneira se pode vislumbrar uma face positiva para o ceticismo: “o ceticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais” (HEGEL, 1992a, p. 67).

O ceticismo serve como purificador do espírito, na medida em que limpa o percurso de sua formação em direção à verdade. Tal limpeza é efetuada, principalmente, com a preocupação de se manter as opiniões fora do campo da filosofia, pois, como afirma Hegel em sua *Introdução à história da filosofia*: “O que logo se coloca diante da opinião é a verdade. Diante dela a opinião empalidece” (HEGEL, 1983, p.17). Não importa se o pensamento é próprio ou alheio, se estiver sob a forma da opinião, embarçará a consciência e a tornará incapaz de empreender sua busca.

Alcança-se o resultado do processo quando o saber se encontra a si mesmo. O que difere a consciência – enquanto potência humana – das faculdades dos demais entes, ou seja, das coisas naturais, é que enquanto estes não podem superar a si próprios, senão pela morte, aqueles, enquanto determinados a chegar ao fim do processo, não podem se fixar em nenhuma das etapas e estagnarem-se. A consciência, enquanto atuante e formando-se como o próprio ato de superar o limitado e de superar a si mesma, causa angústia, pois entra em um processo em que o desejo nunca se satisfaz, mas onde essa própria insatisfação é condição para a não conformidade com toda limitação:

A angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder. Mas não poderá achar nenhum descanso: se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência-de-pensamento, e seu

desassossego estorva a inércia (HEGEL, 1992a, p. 68).

Daí a necessidade da consciência, de ultrapassar-se a si mesma, conservando-se, no entanto, pois permanece como consciência, superando apenas a forma do que é limitado.

No que diz respeito às figuras da consciência, interessa aqui partir da consciência-de-si – quando a consciência sabe que sabe a si mesma –, que caracteriza a diferença última do homem e a própria verdade das figuras da consciência anteriores: *certeza sensível*, *percepção* e *entendimento*.

Em síntese, nas figuras da consciência anteriores à consciência-de-si, a consciência tinha sempre algo de ordem exterior como objeto de conhecimento, seja na figura da *certeza sensível*, onde o objeto é o *dado*, seja na figura da *percepção*, onde a *coisa* é o que entra em contato com a consciência (Cf. HEGEL, 1992a, p.86); ou também, seja na figura do *entendimento*, que tem como objeto a *força* (Cf. HEGEL, 1992A, p. 119). A diferença é que, no estágio da consciência de si, a investigação que faz a consciência reside no seio de sua própria certeza. Como ratifica Paulo Menezes:

Agora, a consciência examina sua própria certeza: seu objeto coincide com sua verdade. Com efeito: sendo o objeto ‘aquilo que é para o outro’, quando a consciência é objeto para si mesma, nesse caso coincidem ser-para-outro e ser-em-si. O Eu é o conteúdo da relação, como também o relacionamento; o que se opõe ao outro e o que ultrapassa; só que então é a si mesmo que se opõe e que ultrapassa (MENEZES, 1992, p. 56).

Objeto e verdade coincidem, pois, se se designa o objeto como algo que ‘é para outro’, une-se *ser-em-si* e *ser-para-outro* em uma identidade. Assim, o Eu surge dessa relação e é ela própria, opondo-se e ultrapassando o outro, que é também o si mesmo. O Eu, relacionamento entre ser-para-outro e ser-em-si, ultrapassa e conserva a si mesmo no mesmo movimento de ultrapassar e conservar o outro.

Ao tentar superar o outro, negando-o, a consciência reproduz

o outro como existência independente, reproduzindo a si mesma como desejo, mas desejo ininterrupto. A satisfação da consciência só viria então quando o objeto negado realizasse sua própria negação, de seu lado, como ser para-si e não somente ser em si. A satisfação se efetivaria então no encontro de duas consciências, uma vez que o desejo de uma consciência reside na busca por outra consciência, o que implica uma busca pelo *reconhecimento*. Como estabelece Lima Vaz: “a dialética do desejo deve encontrar sua verdade na dialética do *reconhecimento*” (VAZ, 1992, p.17). Assim, a consciência-de-si será apenas, em-si e para-si, segundo o reconhecimento de outra consciência-de-si.

Notar-se-á então que o ser-para-si não é diverso da consciência. A consciência-de-si é também para-si. O filósofo pode constatar tal identidade, enquanto se distancia para investigar. A consciência poderá aparecer, então, sob outra forma, ao abstrair-se de si mesma. Uma nova figura da consciência – como desdobramento da consciência-de-si – surge: a *consciência que pensa* (Cf. MENEZES, 1992). O pensamento, não enquanto representação, mas enquanto conceito possibilita ao Eu (relação) sua objetivação. Enquanto que as representações formam um outro para a consciência, a relação desta, ao contrário, com o conceito, se faz por uma identificação direta. O pensamento permite que o Eu exerça sua liberdade de mover-se dentro dele, conceitualmente, pois se identifica com seu objeto. Para Hegel, na história das ideias, essa liberdade pode ser encontrada no *estoicismo*:

Como é sabido, chama-se estoicismo essa liberdade da consciência-de-si, quando surgiu em sua manifestação consciente na história do espírito. Seu princípio é que a consciência é essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, à medida que a consciência aí se comporta como essência pensante. (HEGEL, 1992a, p. 135).

Mas Hegel criticará o estoicismo; basicamente, em três pontos: por seu abstracionismo, onde a consciência põe sua essência em abstrações; seu formalismo, pois o indivíduo não demonstra sua vida pela

ação, bem como não compõe um sistema através do pensamento; e por sua inacabada negação, pois não negando absolutamente o ser-outro, cai novamente em uma liberdade puramente abstrata.

A liberdade efetiva do pensamento, se não pode ser efetuada no estoicismo, encontra sua forma adequada no ceticismo. Nesse âmbito, não mais há abstração em relação às diferenças fora da consciência, mas sim a própria incorporação das diferenças, como pensamento em ato: “O ceticismo é a realização do que o estoicismo era somente o conceito; - e a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento: liberdade que em-si é o negativo” (HEGEL, 1992a, p.137). É eliminada a relação entre a consciência e a objetividade, tanto externa como internamente, pois não há nada de imutável e que não entre em movimento, buscando-se apenas a certeza da liberdade.

Porém, para Hegel, o ceticismo também comporta uma série de limitações; essas residem na confusão de onde tal doutrina é gerada e que também gera, qual seja: necessitando manter a certeza por trás da incerteza que afirma, pronuncia o nada no âmbito do conhecimento e da moral, mas se guia por valores e por uma certeza: a da negação completa – o que configura uma consciência dupla e contraditória: “No ceticismo a consciência se experimenta em verdade como consciência em si mesma contraditória; e dessa experiência surge uma nova figura que rejunta os dois momentos que o ceticismo mantém separados” (HEGEL, 1992a, p.140). Ao se reconhecer como dupla e incapaz de reconciliar o que se separa em seu interior, a consciência se torna, então, *consciência infeliz*, pois “a consciência infeliz é a consciência-de-si como essência duplicada e somente contraditória” (HEGEL, 1992a, p.140).

A consciência infeliz ainda mantém como representação do ‘em-si’, um além de si, negando. Mas, ao negar a si própria, subsume sua singularidade no negativo da consciência, chegando, assim, no universal – pois se eleva ao universal com a supressão do singular. Mas é a própria submissão ao universal que traz à consciência a assunção de

sua singularidade, pois a consciência pode chegar, assim, a se reconhecer como a própria verdade, como expressão mental de toda realidade efetiva. Desse modo a consciência pode encontrar-se identificada no *idealismo*.

No idealismo, é a ‘certeza da consciência de se identificar com a realidade efetiva imediatamente’ que define o conceito de Razão. Como evidencia Paulo Menezes:

Pois o Idealismo é o *resultado* que todo o movimento dialético, percorrido até aqui, produz e demonstra: No decurso das etapas da ‘certeza sensível’, da ‘percepção’ e do ‘entendimento’, o ser-outro foi esvaziado como *ser-em-si*. Em seguida, nas etapas da consciência- de-si, a demonstração se completou: o ser-outro deixou de ser real também *para-a-consciência* [...]. Foram duas fases e duas faces: na primeira, a verdade ou a essência era posta no ser, ou em-si; na segunda, ela se determinava somente para a consciência. Eis que agora se reduzem a uma verdade única, onde o que é em-si é apenas enquanto é para-a-consciência; e vice-versa (MENEZES, 1992, p. 79, grifos do autor).

Hegel demonstra também como esse idealismo precisa ser superado, pois não é absoluto e, sim, parcial. Aqui parece situar-se o ponto central do rompimento com Kant, pois, como afirma Hegel, o idealismo que se liga à razão pura, para chegar ao Outro que é em-si – que a razão não tem em si mesma, mas que lhe é essencial, pois não recua em pensá-lo – revela-se contraditório:

A Razão pura desse idealismo é remetida a esse saber do verdadeiro. Ela assim se condena, sabendo e querendo, a um saber não-verdadeiro; e não pode desprender-se do ‘visar’ e do perceber, que para ela própria não têm verdade nenhuma. Encontra-se numa contradição imediata, ao afirmar como essência algo que é duplo, e pura e simplesmente oposto (HEGEL, 1992a, p.158).

Tal idealismo não pode separar-se da percepção, que, no entanto, não lhe dá a verdade, pois é apenas fenômeno e não coisa-em-si. A contradição surge ao se afirmar um conceito abstrato da razão como verdadeiro. A realidade aparece como algo que não é realidade da própria

razão, quando “a razão deveria ser toda a realidade” (HEGEL, 1992a, p.158). Assim, a razão se declara como um permanente buscar que reconhece como impossível aquilo que busca.

A consciência tornada razão, retornando à percepção e à certeza sensível, regressa modificada – buscará, agora não mais a certeza do ser do outro, e sim, ao invés, no outro, buscará a certeza de si mesma. A consciência deixa então de apenas recolher impressões e passa a realizar a efetiva observação.

A *razão observadora* levará a consciência-de-si a encontrar a si própria como *coisa*, pois identificará a coisa como a si mesma. A consciência-de-si sabe que o objeto também é consciência-de-si, que é independente como coisidade, portanto, que também lhe reconhece como consciência-de-si que, por sua vez, se reconhece como consciência observada e observadora. Reside nesse ponto uma unidade no desdobramento das duas consciências, que é efetivada segundo o reconhecimento mútuo; ou seja, reside aí uma certeza da unidade que já é *espírito*, onde a razão escapa à condição de observadora, movimentando para a condição de *razão que-opera*.

O espírito é a ideia que alcançou o em-si e o para-si de sua existência; o conceito concreto; o sujeito na história. Ao realizar sua “filosofia do espírito”, na última parte do projeto da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – dividida em Ciência da Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito - Hegel propõe mais uma vez a divisão triádica que lhe é cara:

O desenvolvimento do espírito é este:

1º) O espírito é na forma da *relação a si mesmo*: no interior dele lhe advém a totalidade *ideal* da ideia. Isto é: o que o seu conceito é, vem-a-ser para ele; para ele, o seu ser é isto: ser junto de si, quer dizer, ser livre. [É o] *espírito subjetivo*.

2º) [O espírito é] na forma da *realidade* como [na forma] de um *mundo* a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] *espírito objetivo*.

3º) [O espírito é] na unidade – *essente em si e para si* e produzindo-se eternamente – da objetividade do espírito e de sua idealidade, ou de seu conceito: o espírito em sua verdade absoluta. [E] *o espírito absoluto*. (HEGEL, 1995, p.29, grifos do autor).

O espírito será dividido, então, em: *espírito subjetivo*, quando busca seu autoconhecimento e sua auto-realização, elevando-se à vontade e à liberdade na vida interior individual; *espírito objetivo*, quando o espírito se auto-concretiza como liberdade plena, através da realização de sua vontade situada na história – encontrando sua forma concreta no estado, que assegura a passagem do universal ao individual; *espírito absoluto*, quando subjetividade e objetividade são superadas e ocorre a reunião substancial dos dois, que antes eram tomados como pontos de vistas separados. O espírito torna-se, então, em-si e para-si e é elevado ao absoluto.

A FORMAÇÃO DO ESPÍRITO E SEU ESTÁGIO ABSOLUTO

Embora a alma (*Seele*) viesse a ser desenvolvida como tema filosófico apenas na *Enciclopédia* (na parte da “Antropologia”, que junto à “Fenomenologia” e à “Psicologia”, compõe o eixo do espírito subjetivo), Hegel já estabelece, na introdução à *Fenomenologia do Espírito*, que busca demonstrar um movimento que parte da alma ao espírito, isto é, da alma em sua imediatidade, e do espírito em sua ciência:

Já que esta exposição tem por objeto exclusivamente o saber fenomenal, não se mostra ainda como ciência livre, movendo-se em sua forma peculiar. É possível, porém tomá-la, desse ponto de vista, como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma (HEGEL, 1992a, p.66).

Esse processo, que é formado através da sucessão de etapas

da consciência, tem também um caráter pedagógico⁴, pois evidencia o processo de formação da consciência. Nesse âmbito, o da formação do espírito, Hegel acompanha as ideias do romantismo alemão, pois a noção de “formação” (*Bildung*) é característica dos romances desse período, como por exemplo, a obra de Goethe *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Em tal romance, o herói percorre diversas experiências, em que prevalece a negação das mesmas, onde o caráter pedagógico se revela pelo aprendizado através do erro, como ratifica Barbosa: “A experiência de *Wilhelm Meister* é posta como uma pedagogia do erro, uma autoeducação que traz a formação pelo próprio erro” (BARBOSA, 2010, p.68). Como anunciou a personagem do pároco rural, criada por Goethe: “não é obrigação do educador de homens preservá-los do erro, mas sim orientar o errado; e mais, a sabedoria dos mestres está em deixar que o errado sorva de taças repletas seu erro” (GOETHE, 2006, p.470).

Na *Fenomenologia*, Hegel descreve precisamente o retorno da consciência às etapas imprescindíveis para a formação do espírito, que no fim se revela como efetiva pela forma da *re-memoração*, evidenciando o percurso da consciência pelas etapas que eram tomadas como verdadeiras, mas que seriam provadas como verdades parciais, se revelando então, ao fim do percurso, não como mentiras, mas como não-verdades. É assim que a consciência aprenderá com os seus erros, reconhecendo que a negação do que era tomado como verdade, já traz, por um movimento dialético, uma nova verdade a ser percorrida.

O espírito que aparece na certeza da unidade no desdobramento

⁴ No que diz respeito ao caráter pedagógico da *Fenomenologia do Espírito*, além da influência do ambiente romântico na literatura vigente em sua época, outra experiência marcante para Hegel, nesse âmbito, teria sido a leitura do *Emílio*, de Rousseau. Alguns interpretes, como Leandro Konder, comentam essa influência: “Hegel leu o *Emílio*, de Rousseau, que representa o movimento pelo qual um educador ideal ajuda um jovem ideal a amadurecer. O livro lhe causou forte impressão. Foi então que lhe veio a ideia de descrever, no plano filosófico mais abstrato, as ‘figuras’ correspondentes aos momentos mais significativos do movimento “necessário” da consciência, desde seu despertar inicial até a conquista de uma situação na qual esse movimento coincide com o movimento da essência da realidade” (KONDER, 1991, p.27).

da consciência, ainda não é elevado da certeza para a verdade. Apenas se eleva à condição de verdade quando, efetivamente, o espírito se tornar substância, fazendo com que a razão que opera retorne às outras etapas da consciência, e também, quando se formar como essência espiritual simples, ou seja, transparente à consciência. Mas, para tanto, necessita de atravessar duas etapas anteriores, em que, primeiramente, enquanto indivíduo, busca sua efetividade no ser outro, e em um segundo momento, enquanto consciência-de-si que se unifica como razão universal. Essa verdade alcançada é a substância ética, que forma o todo das leis e dos costumes de um povo: “A totalidade dos costumes e das leis é uma substância ética *determinada*, que só se despoja da limitação no momento superior, a saber, *a consciência a respeito de sua essência*” (HEGEL, 1992a, p.224, grifos do autor).

A substância ética é a ‘Coisa Mesma’, a multiplicidade da consciência onde o espírito absoluto se realiza: “Assim, a substância ética é nessa determinação a substância *efetiva*, o espírito absoluto *realizado* na multiplicidade da *consciência* aí-essente” (HEGEL, 1992b, p.11). Ao experimentar a Coisa Mesma, a consciência experimenta uma essência que é também Sujeito, cuja operação é imediatamente para os outros e que é o Universal, cujo ser é o agir de todos e de cada um em sua individualidade; é também efetividade, pois a consciência que a experimenta a reconhece como tal ser efetivo singular, que é também, imediatamente, efetividade para todos.

O espírito é o Todo, o movimento do conhecer, em que a substância se transforma em sujeito; e o em-si, em para-si; e o objeto da consciência, em objeto da consciência-de-si, ou seja, em conceito. A força do saber de si nasce do trabalho do espírito na História. É na História que, no plano do espírito objetivo, a Ideia se realiza como liberdade, o que permitirá o autoconhecer-se absoluto, no retorno a si próprio. Porém, segundo a filosofia do espírito, o autoconhecimento do espírito tem que passar ainda por três formas: a arte, a religião e a filosofia – como estabelecido no terceiro volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

A arte apresenta a verdade à consciência através da intuição sensível. A religião ultrapassa a arte; e assim como as figuras da consciência – na *Fenomenologia* –, a partir da consciência de si, se diferem em maior grau das etapas da certeza sensível, da percepção e do entendimento, a religião se diferencia da arte – na *Enciclopédia* –, no que diz respeito à relação entre sujeito e objeto. Pois no plano artístico, o absoluto, se apresentando pela via da forma sensível, centra-se no objeto, enquanto que na religião, pelo caminho da interioridade transfere o absoluto para o sujeito. A filosofia é a terceira forma do Espírito absoluto, onde ocorre a síntese entre a objetividade artística e a subjetividade religiosa, pois:

Essa ciência é a unidade da arte e da religião, enquanto o modo de intuição da arte, exterior quanto à forma, o seu produzir subjetivo e o fracionar do conteúdo substancial em muitas figuras autônomas são reunidos na *totalidade* da religião; e o dispersar-se que se desdobra na representação da religião e a mediação dos [elementos] que se desdobram não só são recolhidos em um todo, mas também unidos na intuição espiritual simples, e elevados depois ao *consciente-de-si*. Por isso esse saber é o conceito, conhecido pelo pensamento, da arte e da religião, em que o diverso no conteúdo é conhecido como necessário, e esse necessário como livre (HEGEL, 1995, p.351, grifos do autor).

A filosofia requer o conceito, expressão concreta do pensamento⁵. O livre-pensamento, mais que o sentimento artístico e a interioridade religiosa, é a forma pura do saber. O pensamento pode ser reconhecido então, tanto como a subjetividade mais íntima, quanto como a exterioridade mais objetiva e universal.

⁵ Gilles Deleuze e Félix Guattari souberam reconhecer em Hegel, bem como em Schelling, esse trabalho de configuração do conceito como uma realidade filosófica concreta, que no autor da *Ciência da lógica*, não aparece sem o processo necessário de sucessão das etapas da consciência pela formação do espírito: “Hegel definiu poderosamente o conceito pelas Figuras de sua criação e os Momentos de sua auto-posição: as figuras tornaram-se pertencas do conceito, porque constituem o lado sob o qual o conceito é criado por e na consciência, [...] enquanto os momentos erigem o outro lado, pelo qual o conceito se põe a si mesmo e reúne os espíritos no absoluto de Si. Hegel mostrava, assim, que o conceito nada tem a ver com uma idéia geral ou abstrata, nem tampouco com uma Sabedoria incriada, que não dependeria da própria filosofia” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.20).

Mas se Hegel só aprofunda a ideia de *espírito absoluto* em sua *filosofia do espírito* – que compõe a *Enciclopédia das ciências* – é porque na *Fenomenologia do espírito* sua preocupação maior, como indica o próprio título, são os modos de aparecimento do espírito, através das figuras da consciência. E não poderia se falar do Espírito absoluto sem passar pela figura do Saber Absoluto, enquanto puro saber de si-mesmo: “O espírito absoluto só entra no ser-aí no ponto culminante, onde seu puro saber de si mesmo é a oposição e permuta consigo mesmo” (HEGEL, 1992b, p.141).

No entanto, é preciso alertar que o Saber absoluto, sendo o último estágio da consciência, não se identifica com a quietude. Ao contrário, é o saber absoluto que possibilita a re-memoração, enquanto consciência do movimento realizado pelo sujeito humano, ao recordar os momentos cruciais que compõem a totalidade de sua experiência, mas podendo transcendê-las com sua liberdade. Hegel explica esse processo de recordação, nas últimas linhas da *Fenomenologia do espírito*, ao marcar a necessidade de união entre a história (pelo lado da contingência) e da ciência (pelo lado do conceito), se preocupando menos com a perspectiva do movimento da consciência do que com a formação mesma do espírito; o que aponta para seu cuidado, nessa obra, com a ideia de Espírito absoluto (não parece uma escolha arbitrária concluir o livro falando de tal ideia) – mesmo ela sendo mais profundamente desenvolvida apenas posteriormente:

A meta - o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito - tem por seu caminho a recordação dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização de seu reino. Sua conservação, segundo o lado de seu ser-aí livre que se manifesta na forma da contingência, é a história; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a ciência do saber que se manifesta. Os dois lados conjuntamente - a história conceituada - formam a recordação e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria a solidão sem vida (HEGEL, 1992b, p.220).

CONCLUSÃO

A consciência precisa atravessar uma sucessão de figuras de si mesma, segundo uma ordem sistemática necessária, pois o processo pelo qual passa a consciência não aparece à consciência fenomenal, como se a consciência passasse, de maneira contingente, de um objeto a outro que a faz mudar. Ao verdadeiro filósofo, cabe reconhecer que a sucessão de etapas da consciência se realiza, dialeticamente, não por contingência, mas por uma necessidade interna, imanente ao processo da mudança.

O espírito alcança, no saber, realizando o movimento da sucessão de figuras da consciência, a pureza do seu ‘ser-aí’, que é o conceito. Seu ‘ser-aí’ se expande e as figuras são apresentadas como conceitos. Mas o movimento apenas se completa quando o saber reconhece o seu limite; quando seu ‘ser-aí’ for situado no tempo e no espaço, ou seja, na História e na Natureza. A natureza é o devir do espírito se reintegrando como sujeito; enquanto a História é o reencontrar-se do espírito consigo próprio, é a recuperação da perda de si no tempo.

Mas o Espírito só entra novamente em movimento quando se encontra em um nível mais alto. Assim, encontra sua forma superior na *re-memoração*. O espírito que se sabe como tal encontra sua meta no saber absoluto. Chegar-se-á ao saber absoluto pela rememoração dos espíritos na História, pelo agir livre na contingência. Mas pela forma conceitual, a via de acesso ao absoluto no saber é a Ciência do saber fenomenal. Através da reunião dos dois planos, entre a ação e o conceito, entre a História e a Ciência, chega-se a re-memoração, estabelecendo a efetividade, a verdade e a certeza do Espírito Absoluto.

Résumé: Cet article vise à présenter, à partir de l'oeuvre *Phénoménologie de l'esprit*, de Hegel, le mouvement dialectique (nécessaire) à la fois de dépassement et de conservation de la conscience à travers ses étapes successives, et de la relation de la conscience avec la formation de l'esprit vers l'absolu.

Mots-clés: Hegel ; Phénoménologie de l'esprit ; Conscience ; Absolu.

Referências

BARBOSA, Alexandre de Moura. *Ciência e experiência: um ensaio sobre a Fenomenologia do espírito* de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio III: A filosofia do espírito*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992a. (Vol. I).

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992b. (Vol. II).

_____. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Hemus, 1983.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5ª Edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002.

KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MENEZES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992.

VAZ, Henrique C. de Lima. A significação da Fenomenologia do Espírito. In: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992. (Vol.1).



A CONVERGÊNCIA DAS RESPONSABILIDADES PARENTAL E POLÍTICA NA TEORIA ÉTICA DE HANS JONAS

Mayra Rafaela Closs Bragotto Barros Peterlevitz¹

Resumo: Defrontando-se com os avanços da ciência e da tecnologia, Hans Jonas acredita que as teorias éticas tradicionais sejam insuficientes para orientar as ações do homem contemporâneo. Para formular sua própria teoria, o filósofo toma como base as responsabilidades dos pais em relação aos filhos e aquela do homem público em relação a sua comunidade. A despeito de suas diferenças, estas formas de responsabilidade se interpenetram e complementam. Surgem então na teoria jonasiana os conceitos de totalidade, continuidade e futuro, os quais abordaremos seguindo o pensamento do filósofo.

Palavras-chave: Hans Jonas; ética; responsabilidade.

¹ Graduada em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Foi bolsista de Iniciação Científica na modalidade FAPIC/Reitoria sob orientação do Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben com o projeto: A Ética da Responsabilidade na Avaliação Ética das Tecnociências. E-mail: mayra.violinista@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Em sua mais importante obra, o filósofo alemão Hans Jonas (Alemanha, 1903 – Estados Unidos da América, 1993) propõe uma teoria ética que visa orientar o homem contemporâneo perante o cenário inédito no qual ele foi inserido pelos avanços científicos do último século e pelo advento da tecnologia. De modo algum o filósofo pretende excluir os tradicionais valores de respeito ao próximo, caridade, humildade, justiça; porém, ele crê que o contexto atual exige que a ética vá além destas prescrições, as quais são cabíveis apenas para uma esfera mais restrita da interação entre os homens (JONAS, 2006, p. 39).

As éticas tradicionais expressam em suas formulações a preocupação voltada para relações pessoais imediatas (o ofensor e o ofendido) e para o tempo presente ou, no máximo, o futuro próximo. A responsabilidade de um ato aparece como imputada ao agente, cabendo somente a ele a reparação dos danos causados à vítima, em uma equação simples. Tais éticas foram sistematizadas em épocas nas quais os problemas enfrentados atualmente não eram tangíveis, nem mesmo imagináveis. E, embora conserve seu valor próprio, elas não conseguem “dar conta” das novas questões.

Na contemporaneidade, a ética precisa englobar em suas orientações as novas dimensões do agir humano: é imprescindível considerar que o homem agora pode alterar toda a biosfera, com consequências a prazos indeterminados, uma vez que a tecnologia modificou o “alcance dimensional das possíveis ações humanas, estendendo as consequências de nossas decisões espaciais, temporais, e mesmo ontologicamente a regiões que anteriormente estavam além da interferência ou do controle humanos” (LEVY, 2002, 83-84) 2. Para tanto, Jonas nos apresenta uma ética da responsabilidade, cuja formulação tem em vista os riscos do uso mal informado ou perverso das tecnociências, que colocam em

2 Tradução nossa. No original lê-se: “dimensional range of possible human actions, extending the consequences of our decisions spatially, temporally, and even ontologically into regions that previously lay beyond human interferences or control.”

xeque o destino do homem. Podemos resumi-la na forma do seguinte imperativo: “Age de modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a Terra” ou em sua forma negativa: “Não ponhas em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra” (JONAS, 2006, p. 47-48). A responsabilidade na qual se baseia a ética jonasiana não se restringe à imputabilidade, nem diz respeito aos atos somente após sua consumação. Ela é, ao contrário, uma responsabilidade providente, que está ligada à determinação, à escolha do modo de agir. E ainda nos cabe dizer (mesmo que já tenha ficado subentendido): nesta concepção, o poder traz consigo conteúdos de dever.

A responsabilidade providente que está inserida nesta teoria ética não se dá por uma simples autorreferência, uma vez que os efeitos da ação tem um alcance que vai além do próprio agente. Há duas formas de engajamento nas ações responsáveis: a que se dá por um contrato e a que se dá pelo reconhecimento do bem intrínseco ao objeto. Na primeira, o agente aceita se responsabilizar por determinado objeto durante um período estabelecido (como um capitão que aceita a responsabilidade de transportar os passageiros de um navio por um dado percurso); na segunda, há o dever-ser do objeto e em seguida o dever-agir do sujeito que é chamado a cuidar dele (como o cuidado incondicional dispensado a uma vida vulnerável). Nesta responsabilidade, unem-se a insegurança e a precariedade do objeto à consciência do poder que sente o peso de sua causalidade.

A responsabilidade contratual pode ser exemplificada de diversas formas, tendo como características marcantes a objetividade dos termos nos quais se estabelece (como sugere propriamente sua denominação) e a possibilidade de revogação. Já a responsabilidade que reconhece o bem intrínseco do objeto é mais rara, tendo como exemplo eminente a responsabilidade parental – também nomeada por nosso filósofo como natural. Opondo-se ao caso contratual, não há aqui possibilidade de revogação e mesmo que haja a expectativa de que os filhos venham a

emancipar-se dos cuidados paternos ao atingirem a idade adulta, não há propriamente um prazo fixado para que os filhos se tornem independentes de seus progenitores.

Existe ainda outra forma de responsabilidade importante para a teoria de Hans Jonas, a qual, ao mesmo tempo em que comporta a objetividade contratual, é assumida pelo reconhecimento do valor intrínseco de seu objeto: trata-se da responsabilidade do homem público (ou político³). Neste caso, o político sente-se chamado a cuidar de sua comunidade de origem, não por sentir-se como seu “pai”, mas por compreender a necessidade de gerir os negócios públicos visando à manutenção da ordem mais conveniente aos homens que compõem esta coletividade. Precisamos aqui notar que não negamos que haja atratividade no poder e no exercício dos cargos políticos, mas trabalhamos com uma concepção mais idealizada, a qual é tomada por nosso filósofo como sendo a do “autêntico homem público”.

Nos exemplos da responsabilidade parental e da responsabilidade do homem público, vemos o traço comum da fragilidade de seus objetos, os quais geram uma obrigação de cuidado pelo simples fato de existirem. A sobrevivência e o crescimento tanto do indivíduo quanto da coletividade dependem daqueles que assumem a responsabilidade. Tomando estes dois casos, podemos fazer a generalização da responsabilidade que o homem tem pelo próprio homem. A humanidade é perecível, a vida humana em geral é constantemente submetida a provas, sejam em forma de fenômenos naturais, sejam em forma das ameaças que o homem traz a si próprio. Além disso, os seres humanos ultrapassam a dimensão biológica da vida, o que faz com que cada indivíduo, ao mesmo tempo em que é objeto de responsabilidade, também seja um potencial sujeito de responsabilidade.

³ Em nota, Hans Jonas aponta que “o cargo “público”, também chamado “político” (deputado, ministro, presidente), deve ser diferenciado do cargo técnico do funcionário. Trata-se da distinção entre o governo e a administração, e os processos eleitorais têm a ver com o primeiro” (JONAS, 2006, p. 172).

PAIS E HOMENS DE ESTADO: COMPARANDO RESPONSABILIDADES

Na teoria ética formulada por Hans Jonas, as características comuns entre as responsabilidades parentais e do homem público podem se resumir a três conceitos, quando se referem à existência e sorte do homem: “totalidade”, “continuidade” e “futuro”. Antes de tratarmos estes conceitos, cabem algumas considerações de nosso filósofo sobre o ser humano.

O homem, assim como todos os seres vivos, é vulnerável, precário, e isso já o transforma em um objeto digno de proteção. Mais: cada homem partilha de uma mesma comunidade do *humanum* que tem um direito originário sobre ele. “Todo o Ser vivo é seu próprio fim, e não tem necessidade de outra justificativa qualquer” (JONAS, 2006, p. 175). Tomando por este lado, o ser humano não tem, sobre os outros vivos, vantagem alguma, a não ser o fato de que ele pode assumir não somente a responsabilidade sobre si, mas também sobre os demais seres, garantindo seus fins próprios.

A afinidade entre sujeito e objeto na relação de responsabilidade é fundada na natureza das coisas; no modelo traçado por nosso filósofo, é evidente a ligação do ser vivo com a responsabilidade, pois somente o vivo, em sua existência carente e arriscada, pode ser objeto de responsabilidade. Como o único ser capaz de assumir responsabilidades, o homem tem o dever de responsabilizar-se por seus semelhantes, uma vez que, segundo considera Hans Jonas, a faculdade de ser responsável já é condição suficiente para sua efetividade. Mesmo que o homem não reconheça, esta faculdade lhe é tão intrínseca quanto sua “natureza” de ser falante.

Existe no Ser do homem um dever concreto de responsabilidade externa, que vem de sua capacidade de causalidade. Isso, porém, não significa que ele já seja um ser moral, apenas que ele é um ser capaz de tornar-se moral ou imoral. Assim também, certas responsabilidades particulares não são iguais, pois cada uma carrega respectivos deveres,

além do “dever abstrato que decorre da reivindicação ontológica da ideia de homem (...) e que se dirige secretamente a todos, buscando entre eles o seu executante ou guardião” (JONAS, 2006, p. 176). A primazia do homem como ser de responsabilidade não depende de seu desempenho na Terra: a um conjunto da obra admirável como uma vida socrática ou as sinfonias compostas por Beethoven podemos contrapor atrocidades cometidas por homens que envergonhariam os animais mais selvagens, e dependendo do juiz, esses fatos poderiam tornar negativa a balança humana. De qualquer forma, a aventura da vida humana tem um preço alto, e a mesquinhez do homem é ao menos tão notável quanto sua grandeza de espírito. Em sua totalidade, a tarefa de um homem que se põe a defender a humanidade é árdua.

Porém, afirma Jonas que a questão ontológica não se relaciona a essas avaliações nem a comparações entre prazeres e sofrimentos. Ao falarmos da “dignidade humana” como tal, ela deve ser compreendida em seu sentido potencial, pois em outro sentido, o discurso pode expressar uma vaidade injustificável. Em contraposição aos negativismos, ainda assim a vida humana é prioridade, sem importar seus possíveis méritos em virtude do passado ou de uma continuidade provável. Graças ao fato de que a humanidade continua a existir, a possibilidade transcendente precisa ser mantida; o dever de existir é exatamente preservarmos a possibilidade desta existência como uma responsabilidade cósmica. Em uma colocação sucinta, o filósofo alemão diz “que a primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de que haja responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 177).

O fato ôntico da existência do homem se impõe a ele como o imperativo de continuar a existir como tal. Sua execução imediata se confia ao instinto de procriação, o que pode ajudar a mantê-lo oculto sob imperativos particulares da vida humana, e somente em circunstâncias especiais o imperativo primeiro se manifesta explicitamente. Mesmo que a humanidade tenha surgido de uma sorte cega, o imperativo do Ser surgido na forma dos entes institui no mundo uma causa fundamental, diante da

qual a humanidade se torna responsável.

Apesar das diferenças, as responsabilidades tratadas por nosso filósofo – a que se refere ao mais singular e a que se diz de uma ampla generalidade – se interpenetram notavelmente. Primeiramente pelo objeto: ao educarmos uma criança, a introduzimos ao mundo dos homens, a partir da linguagem, e posteriormente pela transmissão dos costumes e crenças da sociedade de modo mais amplo. É uma abertura do âmbito privado ao âmbito público, incorporando-o; pode-se dizer inclusive que o “cidadão” é um objetivo imanente da educação.

Assim como os filhos são educados “para o Estado”, a educação das crianças também é função deste Estado. A fase primordial da educação é de responsabilidade da família, mas em diversas sociedades, as fases posteriores da educação são confiadas à supervisão e assistência estatal, havendo, pois, uma “política educacional”. O Estado não se reduz a receber pessoas formadas, ele participa desta formação, podendo até mesmo assumir a defesa de uma criança contra pais que não cumpram com seus deveres desde a formação mais básica, que se confina ao ambiente familiar. Contudo, o exemplo máximo da intervenção estatal sobre a formação da pessoa é a educação obrigatória, pois – mesmo que se negue – os conteúdos pedagógicos que se transmitem não se dissociam de uma doutrinação ideológica, que faz parte da capacitação que o indivíduo deve ter durante seu processo de inserção social.

É no âmbito educacional que, segundo a teoria jonasiana, vemos melhor a interpenetração e a complementaridade entre as responsabilidades dos pais e do Estado, na totalidade de seus objetivos. Porém, se tratarmos do caso de uma coletivização extrema, a totalidade pode ser estendida pelo público a ponto de haver uma abolição da esfera privada e da responsabilidade parental. Uma sociedade assim estaria no lado oposto àquelas cuja organização é arcaica e o poder da família está a salvo de interferências que não sejam de algumas tradições poderosas. Nos dias atuais não nos é possível prever o que resultaria de uma coletivização

extrema que abolisse a família de sua função de formadora básica, contudo, imaginamos que as esferas privada e pública se misturariam até o ponto que não haveria mais o privado. Neste caso, o “homem público” teria a função de cuidar de tudo, em um sentido de “totalitarismo” que parece indissociável de um comunismo extremado – e, afirma Jonas, um caso assim só vem reforçar suas colocações sobre o parentesco que existe entre as responsabilidades. Destas considerações, acrescentadas de um olhar histórico, ainda extrai o filósofo que gradualmente o Estado se tornou mais “paternalista”, à medida que a responsabilidade parental foi transformada em estatal em diversas fases da formação e educação do indivíduo.

Na teoria aqui estudada, não é apenas a condição do objeto que se assemelha nas duas responsabilidades “totais”, mas também a do sujeito. No caso dos pais as condições subjetivas são, por exemplo, a consciência de gerar uma nova vida, o apelo da criança indefesa, o amor espontâneo – primeiramente um amor “cego” e compulsivo, posteriormente, mais lúcido e pessoal. A relação entre os pais e os filhos não pode ter nem suas condições subjetivas nem as objetivas reproduzidas por qualquer outra relação, e, portanto, ela acaba gozando de primazia diante de outras relações humanas na questão da evidência e da responsabilidade.

No caso do homem público, ele não é “pai” da coletividade sobre a qual ele pretende responsabilizar-se, em verdade é o fato de esta coletividade já existir que lhe permite buscar o poder que trará a responsabilidade almejada. Ele não é a fonte que nutre esta coletividade (como a mãe o é para o bebê), mas para Hans Jonas, pode ser considerado seu guardião e organizador. O homem público lida com outros que, em caso de necessidade podem sobreviver sem sua ajuda, que são autossuficientes. Talvez não seja possível afirmar que haja uma relação de “amor” neste cenário não individualizado, mas um afeto do homem pela coletividade pela qual ele pretende se responsabilizar. Como membro desta coletividade, nela ele surgiu e se tornou o que é, sendo como um filho de sua terra e como um irmão de seu povo, por isso seu sentimento

não é uma simples obrigação, mas uma identificação solidária.

Na ótica jonasiana, é praticamente impossível assumir uma responsabilidade pelo que não é amado, sendo mais fácil gerar em si um amor pelo dever a ser cumprido do que tentar cumpri-lo sem inclinação qualquer. A parcialidade do amor muitas vezes comete injustiças perante a extensa gama das responsabilidades, que se encontra além dele, mas a aceitação de uma responsabilidade é uma escolha, uma seleção do que nos é mais próximo e que corresponde à finitude de nossa natureza. Há, pois, no trabalho do homem público um elemento natural, que se apresenta quando ele se destaca de sua comunidade e assume um papel solidário, uma espécie de paternidade artificial.

De modo objetivo não podemos julgar se o homem público que toma as rédeas da situação tem razão em se acreditar como o mais apto, mas de modo subjetivo essa crença é indissociável de sua natureza responsável, quando ele responde à necessidade comunitária. E agora encontramos uma diferença entre o homem público e os pais, porque, uma vez inserido na comunidade, o homem público partilha de suas necessidades, enquanto os pais não partilham da necessidade do filho, mas já as superaram e por isso mesmo podem saná-las. Aliás, somente a superação de certas necessidades já é suficiente como competência aos pais, enquanto o homem público necessita de competências especiais.

Não se encontram no âmbito político uma relação unilateral e absoluta como a parental, que fundamenta o dever de assumir a responsabilidade, não há um sentimento semelhante a esse na responsabilidade política. Mesmo que se considere um “fundador” da comunidade, o homem público não será jamais seu criador, ele é apenas uma das criaturas da sociedade que tomou em suas mãos os negócios de interesse comum. Seu comprometimento não é com o que ele próprio fez,

mas com os que o fizeram – com os antepassados, que permitiram que a comunidade chegasse ao tempo presente, com os seus contemporâneos, que herdaram essa comunidade e que são seus mandatários imediatos, e com a continuação

dessa herança, em um futuro indeterminado (JONAS, 2006, p. 184).

Também os pais partilham desta situação de comprometimento, porém, eles possuem a peculiaridade de terem gerado a nova vida com a qual têm um compromisso.

TOTALIDADE, CONTINUIDADE E FUTURO

As responsabilidades parental e do homem público, na concepção jonasiana, possuem características que explicitam a essência da responsabilidade: a “totalidade”, a “continuidade” e o “futuro”. O conceito de “totalidade”, segundo o filósofo alemão, expressa que a responsabilidade engloba o Ser total de seu objeto, de sua existência aos seus interesses mais eminentes. Na responsabilidade dos pais, que já foi afirmada como o arquétipo de qualquer responsabilidade, fica explícita a questão da totalidade: seu objeto, a criança, não é vista apenas em suas carências imediatas, mas como um todo permeado de possibilidades. De início importa mais o âmbito físico da relação, mas com o passar do tempo surgem as obrigações com sua educação, ou seja, os ensinamentos relativos ao desenvolvimento de habilidades intelectuais, ao comportamento, ao caráter etc. Em suma, a responsabilidade dos pais visa primeiro à simples existência, e depois a transformar essa criança no melhor dos seres. Uma comparação que talvez seja cabível neste caso é a ideia de Aristóteles sobre a *ratio essendi* do Estado: ele surge visando possibilitar a vida humana e continua a existir visando possibilitar que essa vida seja boa – e o verdadeiro homem público tem exatamente essas preocupações.

O “homem público” assume ao longo de sua gestão a responsabilidade pela vida da comunidade em seu total, aquilo que chamamos muitas vezes de bem público. O modo como um governante ascende ao poder é uma questão à parte para nosso filósofo, pois, em sua visão, mesmo uma desonesta usurpação traz responsabilidade, juntamente com seu poder. No caso de um golpe de Estado, mesmo que este seja realizado pelo mero desejo de poder, ainda assim ele acarreta

objetivamente responsabilidades⁴.

Segundo Jonas, a continuidade deriva da responsabilidade de modo quase tautológico, dado que o exercício da responsabilidade não deve ser interrompido. Tanto os pais quanto os governos não entram em recesso, dado que as demandas vindas de seus objetos continuam a aparecer. A continuidade da existência pela qual se presa é uma preocupação a ser considerada a cada oportunidade de atuação, pois as responsabilidades se inscrevem no período de uma existência. Na função de um capitão, por exemplo, não está incluso o interesse por aspectos como o passado dos passageiros, os motivos pelos quais estes empreendem uma viagem ou o futuro destes após a chegada ao destino; cabe ao capitão apenas cumprir sua responsabilidade de transportar seguramente os contratantes do serviço pelo trajeto previamente combinado, ou seja, sua responsabilidade se encerra temporalmente na presença dos passageiros no navio.

No caso de uma responsabilidade total, ela se preocupa com o presente e o futuro, e a ligação que surge entre eles e o passado. A responsabilidade total age “historicamente”, e esse é precisamente o sentido de sua “continuidade”; assim, também a responsabilidade política tem sua preocupação com o passado e o futuro de sua comunidade, pois as ações presentes do homem público decorrem de um processo já existente e contribuem para o que ainda virá. “Da continuidade através do tempo há uma identidade a ser garantida, que integra a responsabilidade coletiva” (JONAS, 2006, p. 185).

Para a responsabilidade paternal, com um objeto tão particular, o horizonte é duplicado. Pela teoria aqui estudada, tem-se um horizonte mais estreito, abarcando o devir individual do infante, com sua historicidade e sua aquisição de uma identidade. Além disso, há também a comunicação de uma tradição coletiva, a linguagem, que surge nos primeiros sons que a criança emite e que serve como porta de entrada na sociedade. Assim, o

⁴ Esclarecemos que, com este exemplo, não pretendemos excluir a possibilidade de que um golpe seja dado porque seus articuladores de fato almejam se responsabilizar pelo Estado de forma altruísta, e não por motivos puramente egoístas.

horizonte da continuidade estende-se para o mundo histórico, e com isso a responsabilidade educativa, mesmo no âmbito privado, tem um vínculo com o âmbito político.

O filósofo alemão considera em sua teoria que, mais do que com o presente imediato, a responsabilidade pela vida (seja individual ou coletiva) se preocupa principalmente com o futuro. Na responsabilidade “total” a temporalidade tem uma função fundamental, pois nela todos os atos singulares voltados às necessidades mais imediatas são complementados pela consciência do futuro da existência inteira, até mesmo além da influência direta do responsável. As necessidades mais imediatas estão no campo das previsões possíveis, mas existem também incógnitas na constituição das circunstâncias objetivas e mesmo pela liberdade e espontaneidade próprias da vida em questão, ou seja, são aspectos e efeitos pelos quais o responsável já não pode responder, uma vez que “a causalidade autônoma da existência protegida é o derradeiro objeto do seu cuidado” (JONAS, 2006, p. 185). Mesmo a responsabilidade total não podendo almejar um papel de dominação neste horizonte transcendente, mas pode abrir o caminho para que ele exista.

A RESPONSABILIDADE E O FUTURO: APROFUNDAMENTO

A responsabilidade paterna, de modo geral, diz respeito a seres cujo devir é tornarem-se adultos. Cada fase da caminhada rumo a tal destino ocorre em seu tempo determinado e tem um momento para se encerrar, dando lugar à fase posterior. Ao final da última fase do desenvolvimento que culmina com a chegada à idade adulta, o pai deixa de ser responsável por seu filho (no presente estudo, não é de interesse especular quais acontecimentos se sucedem na vida adulta da pessoa enquanto “filho”). Estes fatos são conhecidos e desejados, e a parte correspondente à educação neste processo é exatamente ajudar o indivíduo a tornar-se autônomo e responsável; o tempo para que a atividade educacional exerça seu papel e alcance seus objetivos é definido pela lei de cada país, sendo que não cabe ao educador prorrogar esse tempo, mesmo que o acredite

necessário. Após o tempo determinado pela natureza, dentro do qual devem reunir-se os esforços de pais e educadores, aquele que fora objeto de responsabilidade torna-se ser de responsabilidade. Embora possam os pais ainda sentir-se responsáveis por seus filhos já em idade adulta, nosso filósofo frisa que essa possível responsabilidade já não existe mais como tarefa, pois seu cumprimento se dobrou ao desenvolvimento orgânico que agora é pleno.

Ao contrário da responsabilidade paterna, a responsabilidade política não tem um final preestabelecido pela natureza de seu objeto. A responsabilidade política tem o ônus de arcar com mais consequências do que lhe deveriam ser imputadas formalmente, pelo fato de que os resultados causais advindos de suas ações acabam pesando muito mais do que o conhecimento prévio que o homem político tenha.

Para Jonas, cabe àquele que detém o poder político preservar a possibilidade da existência futura da arte de governar. Este princípio é digno de não ser deliberadamente violado, exatamente porque o conteúdo de seu enunciado não é trivial: toda responsabilidade integral tem entre suas tarefas particulares não apenas o seu próprio cumprimento, mas a garantia de que no futuro também seja possível um agir responsável.

Uma observação importante para a ética aqui estudada, ainda sobre a extensão de tempo da responsabilidade política, é que as ações políticas também têm uma amplitude de visão, que se dá em dois horizontes: o mais próximo, no qual se calcula (dentro do conhecimento disponível e das extrapolações possíveis) as consequências que uma atitude isolada terá para além de seu momento imediato; e o mais amplo, que vê as interações dos resultados aqui acumulados com todos os fatores que compõem a condição humana, podendo extrair apenas duas conclusões (dadas as muitas incógnitas e variáveis características do homem): algumas eventualidades causais que são passíveis de escapar ao controle, e a colossal ordem de grandeza destas eventualidades, que são suficientemente importantes para afetar toda a humanidade.

Em uma visão histórica comentada por nosso filósofo, o horizonte imediato da ação na atualidade, tem um alcance muito mais extenso do que no passado. Comparando-nos aos pré-modernos, simultaneamente sabemos mais sobre o futuro por causa de nosso conhecimento analítico-causal e seu emprego; ao mesmo tempo sabemos menos que nossos antepassados sobre o futuro, pois outrora, o mundo era mais estático, já que os costumes e as relações e perspectivas do poder e da economia variavam pouco de geração para geração. Porém, na contemporaneidade vivemos na dinâmica da constante mudança, que é “propriedade imanente desta época e, até nova ordem, o nosso destino” (JONAS, 2006, p. 203)⁵. Ou seja, embora não possamos calcular as novidades que estão por vir, devemos contar com elas, não sabemos quais mudanças ocorrerão, mas devemos estar certos de que elas podem vir a revolucionar nossa vida. Se não nos atentarmos a isso, corremos o risco de “emergir do outro lado de uma grande linha divisória entre história humana e pós-humana sem nem mesmo perceber que o divisor de águas fora rompido porque teríamos sido cegos ao que era essa essência [humana].” (FUKUYAMA, 2003, p. 111)

O desconhecimento de um x dentro das equações sobre o futuro nos obriga a sempre deixar questões em aberto, por mais precisos e amplos que sejam nossos métodos e instrumentos de predição. Os cálculos apresentam seus resultados como passíveis de variações (para melhor ou pior) dependendo do desenvolvimento ou não de novas técnicas e da melhoria ou não de condições climáticas. Por exemplo: a distribuição de energia elétrica para o ano de 2100 é tal, porém, pode ser melhorada com um domínio mais eficiente da energia atômica ou pode sofrer uma piora no caso de extensos períodos de seca.

É interessante a observação de nosso filósofo de que se a experiência mostrar chances razoáveis de progresso em uma determinada

⁵ Quando Jonas afirma que seja “nosso destino”, ele não quer dizer que seja próprio da condição humana, trata-se de um fenômeno histórico, cf. nota p. 203 de seu *Princípio Responsabilidade*.

técnica, isso pode ser usado para justificar um empenho para sua realização e os custos de um eventual fracasso. Assim, uma predição pode se tornar uma política prática, favorecendo a concretização. Entretanto, esta “abertura” é limitada pela recomendação de que se confira importância maior à prevenção advinda de uma predição do que às promessas que dela vêm. “A profecia do mal é feita para evitar que ele se realize; e seria o máximo da injustiça zombar de eventuais alarmistas, pois o pior não aconteceu: ter se enganado deveria ser considerado como um mérito” (JONAS, 2006, p. 204).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria aqui estudada considera que a questão dos cálculos sobre o futuro nos coloca em uma penumbra, pois se o limite entre lícito e ilícito não for claro nunca teremos plena certeza sobre as responsabilidades que assumimos. Em campos do conhecimento científico, há quase uma metodologia do progresso, que é parte constituinte do complexo científico e tecnológico, o qual pode ser estimulado de modo consciente em uma determinada direção. A história mostra que as ciências sofrem “rupturas” ocasionalmente, porém, por definição não se pode incluí-las em planejamentos – apenas em avaliações filosóficas podem-se manter as apostas em “rupturas”. Quanto ao homem público, mesmo que em casos particulares ele acredite em apostas, é necessário que, no exercício de sua função, ele se esforce por evitá-las ou no máximo inclua em suas providências o que possa ter chances de concretização. Mesmo assuntos que não deveriam ser alvos de aposta podem tornar-se objetos de proteção em ações políticas de cunho previdente. Ou, olhando de outra forma, a aposta pode ser feita com recursos excedentes, e não com os bens essenciais do planejamento público. Há, inclusive, um instrumento teórico criado por Jonas para auxiliar na tomada de decisões que envolvam a tecnologia e o nosso futuro: a “heurística do medo”, que consiste em uma prescrição de ação na qual se dá especial atenção aos maus prognósticos. Desta forma, as decisões são tomadas somente depois de conferido maior peso às possibilidades de fracasso do que de sucesso.

Na ótica de Hans Jonas, jamais devemos apostar nossas fichas na expectativa de milagres, fruto da necessidade ou do desejo e alimentada por crenças irrealistas no poder da ciência, como por exemplo, na esperança cega de que sempre existirão boas surpresas do progresso, nos livrando continuamente de um destino cruel. Não que essa hipótese deva ser excluída, porém, é irresponsável tomá-la como certa. Do mesmo modo, não deveríamos manter a crença de que o homem pode se adaptar a quaisquer condições de vida, pois a questão não é se ele de fato se adaptará, mas se ele deveria se adaptar a uma nova ordem instaurada, por exemplo, por transformações tecnológicas. Os questionamentos concernentes a futuras adaptações às quais o homem poderia ter de se sujeitar mexem com a própria ideia de homem, e fazem, sim, parte da agenda de responsabilidades do homem público.

Abstract: Facing the progress of science and technology, Hans Jonas believes that traditional ethical theories are insufficient to guide the actions of contemporary man. To formulate his own theory, the philosopher takes as its basis the responsibilities of parents towards their children and the one the public man has in relation with his community. Despite their differences, these forms of liability are intertwined and complementary. Then arise in Jonas' theory the concepts of wholeness, continuity and future, which will cover following the thinking of the philosopher.

Key-words: Hans Jonas; ethics; responsibility.

Referências

JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro, RJ; Contraponto, 2006.

FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano*: consequências da revolução da biotecnologia. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 2003, p. 53-112.

LEVY, David J. *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*. Columbia:

University of Missouri Press, 2002.



PENSAR O ACOLHIMENTO:
UMA LEITURA DA FILOSOFIA DE JACQUES DERRIDA

Pedro Fornaciari Grabois¹

Resumo: O presente artigo pretende fornecer uma abordagem introdutória do pensamento de Jacques Derrida, em seu aspecto ético e político, procurando também relacionar sua filosofia com a de Emmanuel Lévinas. Analisamos noções como hospitalidade, acolhimento, cosmopolitismo, articulando-as em torno da questão filosófica da alteridade, da relação com outrem. Mostramos como a ética é pensada em Derrida a partir de sua leitura de Lévinas e do acontecimento da desconstrução, que se dá enquanto experiência do radicalmente outro, isto é, de outro que já não se refere a uma identidade.

Palavras-chave: acolhimento; desconstrução; ética; hospitalidade.

¹ Estudante da linha de Ética e Filosofia Política do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGFIL-UERJ). E-mail: pedrograbois@gmail.com.

Pretendemos, neste artigo, pensar de forma crítica e problematizadora as relações com os outros em seu aspecto ético e político, a partir da relação entre os pensamentos de Jacques Derrida e Emanuel Lévinas.

Estamos distantes de uma atitude ética individualista, mas estamos longe também de acatar os constrangimentos do poder político, que ligam o indivíduo ao mesmo tempo à sua própria identidade e a um determinado tipo de pertencimento social. É neste sentido que podemos tomar a afirmação de Duque-Estrada:

A argumentação de Derrida nos leva [...] à seguinte proposição: se, por um lado, é fato que toda e qualquer discussão ético-política sempre se dá na ambiência de um suposto “nós” reunidor, congregador, unificador, comunitário, identitário; um “nós” nacional, cultural, linguístico, etc.; por outro lado, é preciso sempre resistir à adesão imediata, não problematizadora, deste “nós”, e abrir um espaço para interrogar “nós quem?”, “quem diz ‘nós?’”, “com base em quê, ou com vistas a quê se diz ‘nós?’”, “quem responde e quem diz o que quanto ao ‘nós?’” etc. Com este tipo de indagação, Derrida não quer ignorar ou invalidar teoricamente qualquer experiência de um “nós”, e muito menos impedir qualquer responsabilidade ética, jurídica ou política. Ao contrário, ele quer pensar a experiência do “nós”, bem como a exigência de responsabilidade intrínseca a esta mesma experiência, *de um outro modo*, para além do paradigma do todo e da reconciliação (DUQUE-ESTRADA, 2008, pp. 21-22).

A título de primeira aproximação do pensamento de Derrida pretende-se, aqui, tão somente apontar algumas questões éticas e políticas por ele abordadas. É possível, por exemplo, encontrar uma espécie de retorno a Kant, uma certa vinculação a seu pensamento que, no entanto, sempre se resguarda de aceitar seus pressupostos ligados aos universais. É preciso, então, deixar claro, que ao contrário de uma ética formal, universal, normativa, etc., Derrida propõe antes uma reflexão filosófica que vem precisamente contestar essa pretensão à universalidade e à necessidade da ética e do pensamento mesmo. Sua perspectiva é, portanto, irreduzível a um sistema, a uma lei geral que pudesse fazer regular os comportamentos

humanos. De certo modo, a caracterização que Derrida faz da ética em Lévinas contribui para qualificar sua própria reflexão:

A Ética, no sentido de Lévinas, é uma Ética sem lei, sem conceito, que só conserva sua pureza, não-violência antes de sua determinação em conceitos e leis. [...] Lévinas não nos quer propor leis ou regras morais, não quer determinar *uma* moral, mas a essência da relação ética em geral (DERRIDA, 2009, p. 158).

O que é característico do pensamento de Derrida é sua forma de operar a partir daquilo que vem sendo chamado de *desconstrução*. Derrida deixa bastante evidente, em suas reflexões, sua preocupação com “uma desconstrução que desejaria, para ser consequente com relação a ela mesma, não permanecer fechada em discursos puramente especulativos, teóricos e acadêmicos” (DERRIDA, 2010, p. 14). Esta desconstrução pretenderia “*mudar as coisas e intervir de modo eficiente e responsável [...] naquilo que chamamos a cidade, a *pólis* e, mais geralmente, o mundo*” (DERRIDA, 2010, p. 14, grifos do autor). Esta mudança não se operaria como uma intervenção calculada, deliberada e estrategicamente controlada, mas antes a partir da “intensificação máxima de uma transformação em curso, a um título que não é o do simples sintoma, nem o de uma simples causa” (DERRIDA, 2010, p. 14).

Derrida defende que “*é preciso*” operar “para além do lugar em que nos encontramos e para além das zonas já identificadas da moral, da política ou do direito, para além da distinção entre o nacional e o internacional, o público e o privado etc.” (DERRIDA, 2010, p. 56). Ao tratar das implicações ético-políticas da desconstrução enquanto acontecimento, Dirce Solis nos lembra de que embora a desconstrução não seja “uma tomada de posição em relação às estruturas político-institucionais, que constituem e regulam nossa prática, nossas competências e nossas performances” (DERRIDA *apud* SOLIS, 2009, p. 47), é preciso uma postura ético-política de “responsabilidade” que, livre dos “códigos tradicionais herdados do político e do ético” (DERRIDA *apud* SOLIS, 2009, p. 47), relacione a desconstrução a uma problemática político-institucional.

Reduzir a justiça a algo calculável poderia ser associado ao erro da filosofia em tentar inserir o Outro na lógica do Mesmo, erro que acaba por levar o pensamento à própria falência. No entanto, como bem observa Rafael Haddock-Lobo,

ainda que falido, o pensamento torna-se uma constante tarefa de, nessa forma sempre injusta, responder a esse chamado de resposta. O que quer dizer que, em sua falibilidade, o pensamento nunca cessa de ser responsável. É-se infinitamente responsável por responder por essa alteridade demandante, que sempre escapa e à qual nunca se fará justiça (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 149).

As questões éticas e políticas em Derrida – na verdade toda a sua filosofia – fazem constante referência a uma possibilidade de abertura a uma alteridade radical. É a partir do pensamento da desconstrução que Derrida lida com a alteridade. Ressaltamos que quando se fala de desconstrução em Derrida, não se trata nem de método nem de crítica sistemática. A desconstrução “se pretende afirmativa na medida em que questiona as estruturas binárias de oposição da metafísica ocidental sem, porém, destruí-las” (SOLIS, 2009, p. 40) e acontece como abertura ao outro, ao totalmente outro, como uma certa experiência do impossível, como uma experiência do outro como única invenção possível (DERRIDA, 1987). A questão da hospitalidade, tão importante para Derrida, aparece nesse contexto também, como algo possível a partir de sua “im-possibilidade”. Para Dirce Solis (2009, p. 152), a hospitalidade diz respeito “às diferenças enquanto diferenças. A desconstrução sob esse ponto de vista é uma forma de ‘hospitalidade’, enquanto um acolher, um receber o outro”; é, portanto, uma forma de política. É no âmbito da desconstrução que é preciso, então, compreender a leitura derridiana do pensamento de Emmanuel Lévinas.

Jacques Rolland concorda com a afirmação de Derrida segundo a qual ética e moral não se confundem em Lévinas. A dimensão propriamente ética da pesquisa de Lévinas se afirmaria justamente com a irrupção de outrem (ROLLAND, 1998). A relação ética não se definiria por um “Tu deves”, mas se estabeleceria por um “É preciso”, constituindo-se enquanto

pensamento “daquilo que é” em sua necessidade e não repousando sobre um voluntarismo moral (ROLLAND, 1998, p. 61). A ética, para Lévinas, é a *relação* com o Outro.

Para Lévinas (1998), ter de responder de seu *direito de ser* não se refere à abstração de qualquer lei anônima ou entidade jurídica, mas se dá no *temor por outrem*, isto é, temor por tudo o que o meu existir pode realizar de violência e assassinio, temor que me vem do rosto de outrem, de sua mortalidade. A morte do outro homem, que ele mesmo não pode ver, me coloca em questão, me tornando, em certo sentido, cúmplice de sua morte. A mortalidade de outrem me chama à responsabilidade e é neste sentido que se dá a proximidade do outro. Esta responsabilidade da qual fala Lévinas está para além do que eu posso ter cometido ou não em relação a outrem, ela se dá como se eu me dedicasse ao outro homem antes de me dedicar a mim mesmo ou como se eu tivesse que responder da morte do outro antes de ter que *ser*.

“A proibição de matar – o ‘*tu não matarás*’ em que, diz ele [Lévinas], se concentra ‘toda a Torá’ e ‘*que é significado pelo rosto do outro*’ – é a origem da ética para Lévinas”, escreve Derrida (2008, p. 110). Para Lévinas (1998, p. 98): “a responsabilidade pelo próximo é antes da minha liberdade num passado imemorial – não representável, num passado que não fora jamais presente – mais antigo que toda consciência de...”. Trata-se de uma “responsabilidade pelo próximo, pelo outro homem, pelo estrangeiro” (LÉVINAS, 1998, p. 98) sem culpabilidade e que não é obrigada por nada, isto é, que não apresenta uma causalidade por detrás. Esta responsabilidade é an-árquica, sem origem, refere-se a uma liberdade imemorial mais antiga que o ser, a decisão e os atos.

Ao abordar direta e extensamente a filosofia de Lévinas, Derrida explicita sua preocupação com a seguinte pergunta: “Como interpretar, em nome de Lévinas, essa hospitalidade? Como ensaiar isso falando não em seu lugar e nem em seu nome, mas com ele, falando-lhe também, em primeiro lugar escutando-o hoje [?]” (DERRIDA, 2008, p. 36).

Derrida defende que não é possível procurar na *ética da hospitalidade* de Lévinas um fundamento para uma política e um direito que se colocariam “para além do domicílio familiar, no espaço social, nacional, estatal ou estado-nacional” (DERRIDA, 2008, p. 37). Segundo Derrida, não se trata de uma derivação ou de uma fundação de uma política da hospitalidade a partir de “uma ética ou uma filosofia primeira da hospitalidade” (DERRIDA, 2008, p.37). O hiato que há entre ética, por um lado e por outro, o direito e a política – isto é, a impossibilidade de fundar uma política universal a partir de uma ética – apontaria justamente para a necessidade de *pensar diferentemente* o direito e a política. Segundo Derrida (2008, p. 38),

a ausência de um direito ou de uma política, no sentido estreito e determinado destes termos, não passaria de uma ilusão. Para além desta aparência ou desta comodidade, um retorno se imporia às condições da responsabilidade ou da decisão, entre ética, direito e política.

Nesta perspectiva, a hospitalidade, assim como o rosto que acolhe e é acolhido, deve escapar a toda tematização: “essa irreducibilidade ao tema, aquilo que excede a formalização ou a descrição tematizantes, é precisamente o que o rosto tem em comum com a hospitalidade” (DERRIDA, 2008, p. 39). Derrida ressalta que Lévinas não somente distingue a hospitalidade da tematização, mas que este último chega a opor explicitamente uma à outra. Derrida cita Lévinas: “Ela (a intencionalidade, a consciência-de)... é *atenção à palavra* ou *acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização*” (DERRIDA, 2008, p. 40) e, em seguida, comenta:

A palavra “hospitalidade” vem aqui traduzir, levar adiante, re-produzir as duas palavras que a precederam: “atenção” e “acolhimento”. Uma paráfrase interna, também uma espécie de perífrase, uma série de metonímias expressam a hospitalidade, o rosto, o acolhimento: tensão em direção ao outro, intenção atenta, atenção intencional, *sim* ao outro (DERRIDA, 2008, p. 40).

Ainda sobre a questão do acolhimento, Derrida declara: “Se é tão somente o Outro que pode dizer sim, o ‘primeiro’ *sim*, o acolhimento é

sempre o acolhimento *do* outro” (DERRIDA, 2008, p. 42). Mais operatória do que a temática, a noção de acolhimento está ligada a um “receber”, a uma “receptividade do receber como relação ética” (DERRIDA, 2008, p. 43), a um receber ou acolher que “recebe para além da capacidade do eu” (DERRIDA, 2008, p. 43). Segundo Derrida, no pensamento lévinasiano, “o acolhimento acolhe para além dele-mesmo, *deve* na verdade acolher sempre mais do que ele pode acolher” (DERRIDA, 2008, p. 78). Na sequência de sua série de conferências, Derrida faz referência ao que Lévinas entende por terceiro. Para Lévinas, o terceiro seria, ao mesmo tempo, outro que o próximo, um outro próximo, um próximo do outro e não apenas semelhante do próximo. Segundo Derrida (2008, p.46): “a eleidade do terceiro não é nada menos para Lévinas que o começo da justiça, ao mesmo tempo como direito e para além do direito, no direito para além do direito”.

A justiça como questão é a primeira coisa que se coloca a partir da relação entre os homens, diria Lévinas. “O terceiro configura a própria ética [...] é o que impede que se coroe o egoísmo do amor e o que obriga a olhar para o Outro, que não é mais o ‘Tu’, mas o próximo” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 146). “Ele”, a “eleidade” já estaria participando da relação antes mesmo do encontro entre “Eu” e “Tu”. A “eleidade” em Lévinas é a possibilidade da alteridade mesma, da dissimetria absoluta. O Outro, para permanecer Outro, é indizível, intematizável, incompreensível, inapreensível, em uma palavra, não pode ser enclausurado (HADDOCK-LOBO, 2008).

No pensamento lévinasiano, está também presente uma relação entre acolhimento e recolhimento. A intimidade da casa, os lugares da interioridade e do recolhimento são também lugares de acolhimento hospitaleiro. A mulher é indicada como o Outro a partir do qual se dá o acolhimento hospitaleiro por excelência; o recolhimento, a interioridade, a Casa e a habitação remetem assim a uma “alteridade feminina”.

Derrida explica que é a partir da feminilidade que Lévinas

define “o acolhimento por excelência, o acolher ou a acolhida da hospitalidade absoluta, absolutamente originária, pré-originária mesmo”; no ser feminino estaria “a origem pré-ética” de uma “ética emancipada da ontologia” (DERRIDA, 2008, p. 60). Derrida torna ainda mais nítido o que quer dizer: “o acolhimento, origem an-árquica da ética pertence à *‘dimensão de feminilidade’* e não à presença empírica de um ser humano do ‘sexo feminino’” (DERRIDA, 2008, p. 60). Sobre a relação entre a hospitalidade e o feminino, Derrida coroa com a seguinte afirmação:

seríamos assim remetidos a esta implacável lei da hospitalidade: o hospedeiro que recebe (*host*), aquele que acolhe o hóspede, convidado ou recebido (*guest*), o hospedeiro, que se acredita proprietário do lugar, é na verdade um hóspede recebido em sua própria casa. Ele recebe a hospitalidade que ele oferece *na* sua própria casa, ele a recebe *de* sua própria casa – que no fundo não lhe pertence. O hospedeiro como *host* é um *guest*. A habitação se abre ela mesma, a sua “essência” sem essência, como “*terra de asilo*”. O que acolhe é sobretudo acolhido em-si. Aquele que convida é convidado por seu convidado. Aquele que recebe é recebido, ele recebe a hospitalidade naquilo que considera como sua própria casa, até mesmo em sua própria terra. [...] O dono da casa, “o senhor do lugar” já é um hóspede *recebido*, o *guest*, em sua própria casa. Esta precedência absoluta do acolhimento, do acolher ou da acolhida seria precisamente a feminilidade da “Mulher”, a interioridade como feminilidade – e como “alteridade feminina” (DERRIDA, 2008, pp. 57-59).

Hospitalidade supõe a separação radical como experiência da alteridade do outro, como relação ao outro: “a separação que se marca aí é a condição do acolhimento e da hospitalidade oferecida ao outro [assim] não haveria nem acolhimento nem hospitalidade sem esta alteridade radical que supõe ela mesma a separação” (DERRIDA, 2008, p. 111). A “metafísica” em Lévinas, que não se confunde com ontologia, é uma experiência da hospitalidade, é a própria ética como filosofia primeira (DERRIDA, 2008, 64).

Sempre a partir da leitura que Derrida faz de Lévinas, a hospitalidade se coloca não como uma região da ética ou um problema de direito e de política, mas como “a eticidade propriamente dita, o todo e o princípio da

ética” (DERRIDA, 2008, p. 67). Neste sentido, “a hospitalidade não tem contrário algum” (DERRIDA, 2008, p. 67) e fenômenos como alergia, rejeição, xenofobia, a própria guerra e a hostilidade testemunhariam a hospitalidade. “A hospitalidade não é uma interrupção de si?”, provoca o filósofo (DERRIDA, 2008, p. 68). Para compreender algo da ética da hospitalidade é preciso entendê-la como interrupção da fenomenologia tradicional e como interrupção de si por si mesmo como outro. Não se coloca mais apenas o “ser ‘hóspede’” do sujeito em questão, mas também o seu “ser ‘refém’”:

o hóspede é um refém enquanto é um sujeito colocado em questão, obcecado (portanto, sitiado), perseguido, no próprio lugar em que ele tem lugar, lá onde, emigrado, exilado, estrangeiro, hóspede sempre, ele se encontra domiciliado antes de eleger domicílio (DERRIDA, 2008, p. 73).

A interrupção de *si na* fenomenologia *pela* própria fenomenologia traduz-se no que Derrida aponta em Lévinas como um excesso de ética sobre o político, uma ética para-além do político, que é um para além do político *no* político e ainda para além do Estado no Estado², uma transcendência na imanência (DERRIDA, 2008).

Para Derrida, ler Lévinas e compreender suas preocupações éticas, bem como sua crítica a Heidegger que se funda “no fato de que não seriam preocupações menos importantes ou de menor ‘dignidade filosófica’ a vontade de alimentar quem tem fome e vestir quem está nu” (HADDOK-LOBO, 2008, p. 131), torna-se ainda mais importante por causa dos “crimes contra a hospitalidade que sofrem os hóspedes e os reféns de nosso tempo, dia após dia, encarcerados ou expulsos, de campo de concentração em campo de retenção, de fronteira em fronteira, perto ou longe de nós” (DERRIDA, 2008, p. 92). Esta leitura articula-se com um elemento importante que aparece no texto derridiano, qual seja, sua crítica à ideia de tolerância:

² Sobre esta questão cf. o interessante ensaio de Lévinas intitulado “Para além do Estado no Estado” (LÉVINAS, 2002, p. 43-77).

Que um povo, enquanto povo, “*aceite aqueles que vêm instalar-se em seu seio, por mais estranhos que sejam*”, eis a aposta de um engajamento popular e público, uma *res publica* política que não se reduz a uma “tolerância”, a menos que esta tolerância não exija de si-mesma a afirmação de um “amor” sem medida (DERRIDA, 2008, p. 92).

Portanto, segundo a perspectiva derridiana, “é preciso acolher o outro em sua alteridade, sem esperar, e, portanto não se deter para reconhecer seus predicados reais”, não podendo haver “hospitalidade sem essa implicação da espectralidade”, considerando que “a espectralidade não é nada, ela excede e, portanto, desconstrói todas as oposições ontológicas, o ser e o nada, a vida e a morte” (DERRIDA, 2008, p. 131).

Fernanda Bernardo, ao tratar da relação entre o pensamento de Lévinas e o de Derrida, resume de forma bastante interessante:

ninguém melhor do que Derrida nos terá feito compreender que a ética levinasiana – cuja estrutura se manifesta precisamente no contato como *modus* da proximidade, da sensibilidade, da significação, do Dizer, da vulnerabilidade e da responsabilidade, – a ‘ética’ que falta e uma ‘ética’ sempre em falta, uma ‘ética’ entendida como “relação metafísica” ou como “relação sem relação” ao outro, é impossível. Que ela não é possível senão como impossível. E que assim *deve ser*. E que im-possível *é preciso*, e absolutamente, que ela seja (BERNARDO, 2008, pp.168-169).

No texto *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* – originalmente proferido em forma de conferência no primeiro congresso sobre a questão das cidades-refúgio do Conselho de Escritores da Europa em 1996, em Strasbourg –, encontramos mais uma vez importantes reflexões de Derrida sobre a questão da hospitalidade. O filósofo franco-argelino começa sua reflexão se perguntando se é possível na atualidade uma distinção decisiva entre as duas formas da *polis* que são a Cidade [*la Ville*] e o Estado (DERRIDA, 1997). Derrida demarca sua preocupação com o estrangeiro em geral, o imigrante, o exilado, o refugiado, o deportado, o sem-pátria, ou a pessoa deslocada de sua terra, numa tentativa de empreender uma reflexão teórica indissociável de iniciativas práticas que têm por objetivo

repensar a política da hospitalidade não mais a partir de uma centralidade da figura do Estado, mas a partir da Cidade.

Na perspectiva derridiana, as cidades-refúgio podem mudar a direção da política dos Estados, transformar e refundar as modalidades de pertencimento da cidade ao Estado. Derrida toma a cidade como referência, esperando de uma nova figura desta aquilo que ele quase renuncia esperar do Estado e se pergunta se a Cidade – o direito das cidades, uma nova soberania das cidades – abriria um espaço original que o direito internacional entre os Estados falhou em abrir. Ele afirma que sua ambição última, que dá sentido a seu projeto, não é tomar simplesmente aquilo que denominou de “cidade-refúgio” por um dispositivo de novos atributos ou de novos poderes ou ainda de novos predicados que seriam acrescidos a um conceito clássico e inalterado da cidade. Derrida diz antes sonhar com um outro conceito, com um outro direito, com uma outra política da cidade (DERRIDA, 1997)³.

A hospitalidade das cidades levanta a seguinte questão: uma cidade pode elevar-se acima dos Estados-nação no sentido de oferecer hospitalidade e refúgio constituindo-se enquanto cidade franca (*ville franche*)? Ao pensar essa questão do acolhimento do estrangeiro, Derrida denuncia que, embora a França desde sua Revolução tenha se mostrado mais aberta aos refugiados políticos que outros países europeus, nem sempre as motivações desta hospitalidade são de fato éticas, sendo sempre possível perceber

uma lacuna considerável entre a generosidade dos grandes princípios de direito de asilo herdados das Luzes ou da Revolução francesa, e de outro lado, a realidade histórica ou a implementação efetiva desses princípios (DERRIDA, 1997, p. 30).

A tradição jurídica permaneceria mesquinha e restritiva por ser

³ Não nos detivemos, no presente artigo, em um aspecto interessante de seu pensamento que é o da referência ao “espírito das Luzes” e a Kant, que procurou compreender o direito cosmopolítico como estando restrito às condições da hospitalidade universal, que, por sua vez, apresentaria ela mesma alguns limites.

comandada por um interesse demográfico-econômico do Estado-nação que acolhe e dá asilo, fazendo-se necessário prestar atenção sem cessar nas distinções entre o estatuto do refugiado, do imigrante político e do imigrante em geral, ainda mais num tempo em que a fronteira entre o econômico e o político se apresenta de forma tão problemática. Sem pretender o fim da instituição policial, Derrida denuncia, fazendo referência ao texto de Benjamin intitulado *Zur Kritik der Gewalt* (*Para uma crítica da violência*), o caráter onipresente e espectral da polícia nos Estados ditos civilizados no momento em que esta faz a lei no lugar de contentar-se em aplicá-la ou fazer-se observar. Derrida pretende, assim, levantar a questão dos limites da competência policial e das condições na qual esta se exerce, sobretudo quanto aos estrangeiros (DERRIDA, 1997). A referência a uma espécie de soberania da cidade na tradição medieval é também importante para Derrida. A cidade

podia ela mesma tomar decisões a respeito das leis da hospitalidade, dos artigos de lei determinados, plurais e restritivos, portanto, pelos quais ela compreendia condicionar. A grande Lei da hospitalidade, esta Lei, ao mesmo tempo, incondicional, singular e universal, que ordenaria abrir as portas a cada um e a cada uma, a todo outro, a todo aquele que chega, sem questão, sem nem mesmo identificação, de onde quer que venha e quem quer que seja (DERRIDA, 1997, p. 46).

A intenção do presente texto foi a de apresentar, ainda que de forma breve, algumas questões presentes na filosofia de Derrida, sobretudo em suas reflexões explicitamente éticas. Escolheu-se aqui mostrar a importância de Lévinas para Derrida, apontando a relação entre as preocupações éticas de cada um.

A partir de todos os pontos acima elencados, é possível perceber a grande contribuição do pensamento de Jacques Derrida para uma reflexão crítica sobre a atualidade e sobre os problemas concretos de injustiça e negação de direitos. Para ficarmos apenas com um exemplo, pensemos na negação do acolhimento vivido pelas grandes cidades.

Basta olhar, ainda que de forma bastante imediata, para situações como as que a cidade do Rio de Janeiro passa hoje, para perceber o quanto as medidas tomadas para promover um suposto “acolhimento do estrangeiro” – medidas estas tomadas em função dos mega-eventos esportivos que terão lugar nos próximos anos – acabam ocasionando, em contrapartida, o não-acolhimento de muitos habitantes da própria cidade, que ao serem brutalmente removidos de suas próprias casas para dar lugar a supostas melhorias na mobilidade urbana, veem um de seus direitos mais fundamentais – o direito à habitação – comprometido.

A ética de Derrida relaciona-se, portanto, a estas e outras questões da atualidade, questões relativas a uma *justiça por vir*⁴, questões relativas à possibilidade da justiça a partir de sua im-possibilidade:

“Talvez”, é preciso sempre dizer *talvez* quanto à justiça. Há um porvir para a justiça, e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações etc. A justiça como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história. [...] Esse excesso de justiça sobre o direito e sobre o cálculo, esse transbordamento do inapresentável sobre o determinável, não pode e não deve servir de alibi para ausentar-se das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições e entre Estados (DERRIDA, 2010, p. 55).

Résumé: Cet article se propose d'introduire la pensée de Jacques Derrida, dans son aspect éthique et politique, en cherchant aussi à lier sa philosophie avec celle d'Emmanuel Lévinas. Nous présentons et analysons des notions comme “hospitalité”, “accueil”, “cosmopolitisme”, parmi d'autres, en les articulant autour de la question philosophique de l'altérité, de la relation avec autrui. Nous essayons de montrer comment l'éthique élaborer en Derrida, dès sa lecture de Lévinas et penser a partir de l'événement de la

⁴ Esta *justiça por vir* difere de uma justiça futura. O *por vir* desta justiça pode ser compreendido como a promessa de algo que nunca irá se concretizar nisto que concebemos como justiça. Esta justiça, pensada a partir do acontecimento e da desconstrução, requeria uma pesquisa própria.

déconstruction, se réalise à titre d'expérience du "radicalment autre", c'est à dire, d'un autre qui ne se réfère plus à une identité.

Mots-clés: accueil; déconstruction; éthique; hospitalité.

Referências

BERNARDO, Fernanda. Lévinas e Derrida: ponto(s) de (não)-contato. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (org.) *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU Editora/Ed. PUC-Rio, 2008, pp. 157-211.

DERRIDA, J. Du droit à la philosophie. Paris: Galilée, 1990, p. 424. *apud* SOLIS, D. E. N. *Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Uapê/Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas, 2009, p. 47.

_____. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

_____. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Éditions Galilée, 1997.

_____. *O animal que logo sou (A seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. *Adens a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria B. M. Nizza, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 111-225.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

DUQUE-ESTRADA, P. C. Sobretudo... o perdão (im)possibilidade, alteridade e afirmação. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (org.) *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU Editora/Ed. PUC-Rio, 2008, pp. 13-38.

FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Seuil/Gallimard, 2008.

HADDOCK-LOBO, R. Percursos do outro: ontologia, ética e desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (org.) *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU Editora/Ed. PUC-Rio, 2008, pp. 121-154.

LÉVINAS, E. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Éditions Payot et Rivages, 1998.

_____. Para além do Estado no Estado. In: LÉVINAS, E. *Novas interpretações talmídicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 43-77.

ROLLAND, J. Préface: surenchère de l'éthique. In: LÉVINAS, E. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Éditions Payot et Rivages, 1998, pp. 7-63.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Uapê/Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas, 2009.



DISCIPLINA, CONTROLE E AS NOVAS SERVIDÕES E SUJEIÇÕES DO CAPITALISMO

Vladimir Moreira Lima Ribeiro¹

Resumo: Este trabalho tem o intuito de discutir a relação entre capitalismo e subjetividade na atualidade. Assim, a proposta é realizar um percurso marcado por dois grandes momentos do capitalismo observando a relação retroalimentar que este teceu com os processos de subjetivação. De início, caberia explorar as análises de Michel Foucault no que diz respeito ao momento de consolidação do capitalismo, isto é, sua necessidade de se constituir como uma “sociedade disciplinar” e de funcionar hegemonicamente a partir de uma nova tecnologia de poder designada como “biopoder”. Num segundo momento, acreditamos ser importante analisar a mutação sofrida pelo capitalismo. Com esse objetivo, recorreremos às considerações do filósofo Gilles Deleuze quando este marca a passagem das sociedades disciplinares diagnosticadas por Foucault para as “sociedades de controle” que cada vez mais estariam se consolidando. Nesse novo momento, constituinte de nossa atualidade, o capitalismo se apresentaria, escrevem Deleuze e Guattari em *Mil platôs*, como uma espécie de “empresa mundial de subjetivação” que estabelece dois regimes coexistentes de funcionamento na relação entre capitalismo e processos de subjetivação: “servidão maquínica” e “sujeição social”. São estas questões que gostaríamos de apresentar, desenvolver e discutir neste trabalho.

Palavras-chave: capitalismo; subjetividade; disciplina; controle.

¹ Mestrando em Filosofia – PPGF / UFRJ, bolsista da CAPES-CNPq. E-mail: anarqvlad@hotmail.com.

O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas.

Michel Foucault

O propósito deste artigo é problematizar as relações retroalimentares entre capitalismo e subjetividade na atualidade. Para isso, gostaria de utilizar dois conceitos apresentados por Gilles Deleuze e Félix Guattari, presentes no platô intitulado “*Aparelho de Captura*” que faz parte do segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia, Mil Platôs*, em que acreditamos encontrar um sintoma da maneira com que a subjetividade e o capitalismo se entrecruzam na atualidade. Estamos falando dos conceitos de servidão maquínica e sujeição social. Para entender em que situação estes conceitos estão inseridos, sugerimos a hipótese de que é à luz do diagnóstico realizado por Deleuze em seu texto “*Post-Scriptum as sociedades de controle*” que talvez possamos entender a força destes conceitos e o quanto eles se apresentam como duas tecnologias de poder deste novo momento do capitalismo. Porém, o capitalismo nem sempre funcionou como uma sociedade de controle, mas desde seu início teceu uma relação muito particular com o território da subjetividade. Na sua emergência, ele apresentava um determinado tipo de configuração social própria de uma sociedade disciplinar que, após certas mutações do próprio capitalismo, o transformará muito mais em sociedade de controle. São estas passagens que é preciso se ater. Desse modo, torna-se importante falar também deste tipo de formação social e de tecnologia de poder subsequente que surge com o capitalismo em relação com os processos de subjetivação. Até porque, cabe lembrar, as sociedades de controle não são um desenvolvimento linear das sociedades disciplinares. Há um corte e ao mesmo tempo uma atualização das tecnologias de poder das sociedades disciplinares que culminará na formação do conceito de sujeição social. Assim como o conceito de servidão maquínica é um signo da atualização feita pelas sociedades de controle de uma dinâmica do poder presente nas

formações dos Estados arcaicos, pré-capitalistas, que funcionavam sob a ótica do poder soberano, que também é preciso explicar.

Desse modo, para chegar até as servidões maquínicas e as sujeições sociais próprias do funcionamento do capitalismo hoje, se faz necessário levantar algumas questões: como o capitalismo surge e tece sua relação com o território da subjetividade? O que ele promove de novo que é, no essencial, distinto de outro tipo de formação social? E principalmente, o que é isto que designamos como território da subjetividade?

Pois bem, quanto a esta última questão, é fundamental perceber que colocar o problema em termos de subjetividade, como fazem Foucault, Deleuze e Guattari, é recusar uma concepção de um sujeito humano, dotado de uma consciência atemporal, que comporta estruturas, anterior a qualquer experiência e que não variam essencialmente conforme o tempo. Colocar a questão dos processos de subjetivação é abandonar a crença de que as modificações que percebemos ao longo da história, das diferentes configurações dos sujeitos humanos, são apenas impressões em que a cultura, a economia, ou, por exemplo, os modos de produção de uma determinada sociedade que se condensam e marcam este sujeito humano.

No entanto, com o conceito de subjetividade o que se quer é justamente se afastar do conceito de sujeito como algo previamente dado. Para Deleuze, Guattari e Foucault, todo sujeito é algo que emerge de uma prática. Trata-se de marcar que um sujeito, à maneira pela qual nos tornamos sujeitos, assinala a emergência de uma forma em um campo intensivo de forças que, não só nunca se deslocam deste sujeito como podem sempre desestabilizá-lo. Evidenciando assim, o quanto ele é constantemente trabalhado, maquinado e investido de diferentes formas por diferentes forças em diferentes formações sociais. Esse campo intensivo de forças, essas relações de forças, nada mais são do que o material bruto que agita o que podemos chamar, mais apropriadamente, de processos de subjetivação.

Quando Foucault em *O sujeito e o poder*, texto de 1982, diz que nos

últimos vinte anos seu trabalho foi “produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura” (FOUCAULT, 2001, p. 1042; tradução nossa), ele pretendeu perceber e olhar não para os sujeitos, mas para as forças que ali trabalharam para que estes sujeitos pudessem se tornar o que eles se tornaram. Quis cartografar o mapa de intensidade de uma formação social, realizar um diagrama das virtualidades, isto é, das relações de forças. Como escreve Deleuze em seu livro sobre Foucault:

As relações de força ou de poder são apenas virtuais, potenciais, instáveis, evanescentes, moleculares, e definem apenas possibilidades, probabilidades de interação, enquanto não entram num conjunto macroscópico capaz de dar forma à sua matéria fluente e à sua função difusa (DELEUZE, 2008, p. 46-47).

É concebendo o poder em termos de força que Foucault poderá renovar completamente este conceito. O poder não é propriedade de uma classe que o teria conquistado. Não está localizado no aparelho de Estado. Não está subordinado a um modo de produção ou mesmo a uma infraestrutura. Não tem seu exercício necessariamente na violência da ideologia ou da repressão. Não se exprime somente através da lei e, portanto, não é uma essência que possui um atributo em que qualifica aqueles que o possuem (dominantes) e aqueles sob o qual é exercido (dominados)². O poder é relação de força. O poder não é mais apreendido após a pergunta “o que é o poder?” e sim pela questão “como o poder se exerce?”, cuja resposta é: em termos de relações de forças, em que uma força afeta outra força e que nunca estão sozinhas, relações de dominações são sempre reconstituíveis e reversíveis. O poder é a ação, sempre relacional, da interação das forças sobre ações eventuais, ações atuais, ou mesmo futuras. O poder é “um conjunto de ações sobre ações possíveis” (FOUCAULT, 2001, p. 2056; tradução nossa).

Desse modo, com a molecularização do conceito de poder e

² Trata-se de uma referência aos seis postulados do poder identificados por Deleuze (DELEUZE, 2008, p. 34-35) na sua leitura de Foucault.

com seu novo estatuto positivo, que incita mais do que reprime, Foucault pôde captar os mais ínfimos movimentos do funcionamento do poder no surgimento do capitalismo. E, diga-se de passagem, é analisando as tecnologias de poder específicas do capitalismo que Foucault precisa reformular a categoria de poder. Nesse ponto, Foucault é extremamente deleuziano, pois trata o conceito de poder como um todo fragmentado e que só vale por suas variantes. Foucault não renova o conceito de poder para engessá-lo sob a forma de sua materialidade no capitalismo, mas precisou fazer por acreditar que as análises sobre o capitalismo, de certa maneira, tomavam o poder segundo o modelo da repressão, da aniquilação, da posse, ou seja, da soberania. No capitalismo, o poder só reprime quando ele falha, pois, no momento em que reprime se torna facilmente localizável. Para sua eficácia e produtividade ele se moleculariza, funcionando nas dobras do corpo, incitando e promovendo mais do que restringindo, constituindo cada percepção, sentimento, desejo e pensamento, ele se torna uma malha que constitui efetivamente o exercício do poder político.

Trata-se, em suma, de orientar, para uma concepção do poder que substitua o privilégio da interdição pelo ponto de vista da eficácia tática, o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de correlações de força, onde se produzem efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis, de dominação. O modelo estratégico, ao invés do modelo do direito. E isso, não por escolha especulativa ou preferência teórica; mas porque é efetivamente um dos traços fundamentais das sociedades ocidentais o fato de as correlações de força que, por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de expressão na guerra, em todas as formas de guerra, terem-se investido, pouco a pouco, na ordem do poder político (FOUCAULT, 1982, p. 97).

Sob estas condições é que podemos falar de um biopoder. De um poder que toma a vida como alvo, no seu aspecto intensivo, disforme, percorrendo uma multiplicidade de correlações de forças. Contudo, como Foucault chega a conceber essa microfísica do poder? Porque ela foi indispensável para o surgimento e desenvolvimento do capitalismo? E porque, para afirmar esta microfísica do poder Foucault precisa recusar o

modelo de análise do poder, muito presente na filosofia política moderna, calcada na soberania? Do que se trata, afinal, o poder soberano?

Ao invés de incidir sobre a vida, de fazer viver, o poder soberano possuía sua potência em fazer morrer. Próprio das formações imperiais, da realidade dos feudos e das monarquias administrativas ou parlamentares, assinala Foucault que “o poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (FOUCAULT, 1982, p. 128). A soberania investia a vida no sentido de deixá-la acontecer caso não atrapalhasse o exercício de seu funcionamento. Este exercício fundava-se na morte como limite, em que se mistura um castigo e uma estratégia para a reprodução de determinada formação social. O soberano marca seu poder na vida pela morte. É o corpo do soberano que está em jogo, seja ele um rei ou uma casta extremamente restrita. Mas é preciso salientar, não se trata de uma população, nem de uma classe. A teoria da soberania centrou-se na análise da figura do rei, isto é, de uma unidade transcendente, seja para observar seus direitos de intervenção adquiridos pretensamente pela forma do contrato ou para limitar seu alcance e arbitrariedade derivados do mesmo modo deste suposto contrato social. O rei é a lei, a proibição e a repressão transcendente. Toda análise em termos de soberania política não pode captar um tipo de investimento e de funcionamento do poder que não é primordialmente definido pela lei, mas pela norma. É essa mudança que está em jogo para Foucault quando diz em *A vontade de saber* que:

Uma outra consequência deste desenvolvimento do bio-poder é a importância crescente assumida pela atuação da norma, à expensas do sistema jurídico da lei. A lei não pode deixar de ser armada e sua arma por excelência é a morte; aos que transgridem, ela responde, pelo menos como último recurso, com esta ameaça absoluta. A lei sempre se refere ao gládio. Mas um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá a necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se

manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma. Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida (FOUCAULT, 1982, p. 135).

A lei é uma prática de sobrecodificação do Estado. Já a norma é uma prática de descodificação do capitalismo em que o Estado só funciona como agente de recodificação sempre parcial. Porque dissemos isso? Neste ponto, propomos uma aproximação com a genealogia do Estado feita no platô “*Aparelho de captura*” por Deleuze e Guattari: o exercício da soberania diz respeito ao imperador-déspota, o soberano, marcado pelo surgimento do Estado em que se realiza uma sobrecodificação das forças intensivas que atuam nos processos de subjetivação. Os sujeitos se constituem a partir de referências múltiplas e outras (relação com a natureza, com os animais, com as ferramentas³), e, no entanto, este poder soberano remete todos os códigos destas referências para um poder central e real. O poder, do ponto de vista legal do direito real, não constituía nem investia nestas subjetividades, não individualizava. Servia-se dos homens como peça para uma megamáquina. Não fazia com que a vida cotidiana e molecular de cada sujeito pertencesse à constituição geral da máquina. Porém, escrevem Deleuze e Guattari, que este sujeito será submetido

ao poder de um imperador-déspota, proprietário público único e transcendente, mestre do excedente ou do estoque, organizador dos grandes trabalhos (sobretalho), fonte de funções públicas e de burocracia. É o paradigma do laço, do nó. Tal é o regime de signos do Estado: a sobrecodificação ou o Significante. É um sistema de servidão maquina: a primeira “megamáquina” propriamente dita, como assinala Mumford (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.116).

3 Para mais detalhes desta ação de sobre codificação de referências múltiplas, ver: “*Aparelho de Captura*”, p. 156.

A partir do final do século XVII, analisa Foucault, começa a se consolidar uma nova tecnologia do poder em que o modelo da soberania em suas duas características mais marcantes, isto é, a centralização das análises na figura do rei ou qualquer outra unidade transcendente e seu direito de fazer morrer e deixar viver, não permitiria captar a novidade de uma nova tecnologia de poder que se anuncia conjuntamente com um novo de tipo de formação social. Trata-se agora de um “poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las” (FOUCAULT, 1982, p. 128). Esse poder que produz realidades e sujeições agirá em dois pólos distintos que se entrecruzam indistintamente: um pólo individualizante e outro totalizante, designados respectivamente por Foucault como disciplinar, que atua sobre o corpo, e outro regulador, que atua sobre a população. Vemos que agora, não se trata da distinção entre o soberano e os súditos, mas entre governantes e populações formadas por indivíduos. Trata-se de uma anátomo-política do corpo humano e de uma biopolítica das populações. Estas são as duas asas de uma formação social que será definida como uma sociedade de normalização. Como escreve Foucault:

A velha potência da morte em que se simbolizava o soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Desenvolvimento rápido, no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas – escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era de um “bio-poder” (FOUCAULT, 1982, p. 131-132).

É neste momento que há a ascensão da burguesia e a consolidação do capitalismo. O capitalismo não sobrecodifica os sujeitos como as formações soberanas, mas os constitui através da intervenção em todos os processos que dizem respeito à vida. Assim, ele precisa decodificar qualquer signo que lhe escape para reintegrá-lo. Ele não se exerce mais em uma unidade transcendente que fabrica suas relações de poder de cima

para baixo, mas conquista um campo de imanência em que age e se torna muito mais perspicaz em termos de dominação. Para Foucault:

Este bio-poder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu reforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de bio-política, inventados no século XVIII como técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizado por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em tais processos e os sustentam; operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e repartição diferencial do lucro, foram em parte, tornados possíveis pelo exercício do bio-poder com suas formas e procedimentos múltiplos. O investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento (FOUCAULT, 1982, p. 132).

No capitalismo, a subjetividade torna-se um imperativo da composição política do poder. Vemos surgir o assujeitamento, como se referia Foucault ou, a sujeição social, na formulação de Deleuze e Guattari.

Há sujeição quando a unidade superior constitui o homem como um sujeito que se reporta a um objeto tornado exterior [...] o homem, então, não é mais componente da máquina, mas trabalhador, usuário..., ele é sujeito à máquina, e não mais submetido pela máquina (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 156).

É preciso observar que todas estas análises não representam uma espécie de evolucionismo sociológico, ou mesmo descontinuidades puras, mas são análises que cartografam singularidades que emergem em determinado momento. É sob o signo da novidade que podemos pensar, inclusive, uma coexistência de diversas tecnologias de poder. Exemplifiquemos de dois modos, primeiro: o poder soberano de matar não desaparece na era do biopoder, porém, também não existe da mesma maneira com que era configurado na “sociedade de soberania”. Ele é atualizado pelo biopoder e todo processo de atualização passa por uma diferenciação. O velho poder de matar soberano é o racismo inerente ao funcionamento do biopoder: racismo de Estado.

Para ver este fenômeno basta pensarmos a cidade, por exemplo, a do Rio de Janeiro, no que toca aos mecanismos reguladores e biopolíticos que incidem sobre o problema da habitação. O que se passa? Com a valorização do Centro comercial e político da cidade, por conta da especulação imobiliária, provida pelo capital internacional em razão dos mais variados motivos, como a realização da Copa do Mundo e outros megaeventos, a valorização econômica e empresarial deste Centro demandou uma “revitalização” de áreas que há muito tempo são ocupadas pelas classes populares. Mas nesse projeto de cidade “revitalizada”, estas classes populares não possuem lugar a não ser como trabalhadores superexplorados. Todavia, para isso, não precisam habitar este centro valorizado, podem ser escoados para os subúrbios e periferias. Desse modo, precisa-se abrir espaço para a hipervalorização destes territórios. Inicia-se então uma verdadeira guerra declarada contra os habitantes das favelas e das ocupações urbanas que existem neste Centro através de remoções violentas e contínuos extermínios. Ora, observamos aqui o racismo de Estado atuando na forma do Biopoder. Pela polícia carioca, fascista e exterminadora, uma “limpeza” étnica é engendrada na cidade. Mas não se extermina, reprime e mata porque os favelados são uma ameaça ao regime do soberano, de um governante, de um empresário, ou qualquer perfil parecido. Reprime-se e mata-se em nome da vida da população. Em nome do desenvolvimento produtivo e sobreprodutivo

da cidade. Mata-se em nome da vida da cidade. De um tipo particular de cidade que atende a constituição de determinada parcela dessa população. Vemos aí, o racismo de Estado atualizado para e pelo funcionamento do Biopoder.

O segundo modo que evidencia a coexistência de diversas tecnologias de poder é a servidão maquínica própria do poder soberano, da articulação política dos Estados arcaicos que não desaparecem na era da sujeição social dos Estados-nação da biopolítica e das sociedades de controle. Não deixamos de ser peça da máquina só porque agora somos constituídos por ela. Como diz Deleuze e Guattari, “temos o privilégio de nos submeter, através das mesmas coisas e dos mesmos acontecimentos, às duas operações ao mesmo tempo” (1997, p. 159). No entanto, assim como o biopoder atualiza o poder soberano diferenciando-o da servidão maquínica na descodificação capitalista, na imanência dos fluxos descodificados, também é atualizada diferenciadamente. Mas como? No platô “*Aparelho de captura*”, escrevem Deleuze e Guattari:

Dir-se-á mesmo que um pouco de subjetivação nos distanciava da servidão maquínica, mas que muito nos reconduz a ela. Sublinhou-se recentemente a que ponto o exercício do poder moderno não se reduzia à alternativa clássica “repressão ou ideologia”, mas implicava processos de normalização, de modulação, de modelização, de informação, que se apóiam na linguagem, na percepção, no desejo, no movimento, etc., e que passam por micro-agenciamentos. É esse conjunto que comporta ao mesmo tempo a sujeição e a servidão, levadas aos extremos, como duas partes simultâneas que não param de se reforçar e de se nutrir uma à outra. Por exemplo: somos sujeitos à televisão na medida em que fazemos uso dela e que a consumimos, nessa situação muito particular de um sujeito de enunciação que toma mais ou menos por um sujeito de enunciação (“os senhores, caros telespectadores, que fazem a televisão...”); (...) Mas somos submetidos pela televisão como máquina humana na medida em que os telespectadores são não mais consumidores ou usuários, nem mesmo sujeitos que supostamente a “fabricam”, mas peças componentes intrínsecas, “entradas” e “saídas”, *feed-back* ou recorrências, que pertencem à máquina e não mais à maneira de produzi-la ou de se servir dela. Na servidão maquínica há tão-somente transformações ou trocas de informação das

quais umas são mecânicas e outras humanas (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.158-159).

Curioso observar, arriscaríamos dizer, como a servidão maquínica e a sujeição social diagnosticadas por Deleuze e Guattari e o racismo de Estado que mostra a presença do velho poder soberano de matar no interior do biopoder analisado por Foucault, aparecem em um campo de ressonância, coexistência e de interação com o problema da expulsão e do extermínio das classes populares realizada pelo Estado, pela polícia, e é preciso acrescentar, pela televisão e também pela internet ou mídias de comunicação instantânea na cidade do Rio de Janeiro. Não se trata mais de marginalizar e excluir da televisão o tipo de vida das classes populares, mas de tratá-los e de constituí-los, inclusive convidando-os para participar em uma simbiose em que os valores morais capitalistas sempre se sobrepõem. A televisão e a internet são responsáveis pela entrada da polícia na favela antes mesmo dos policiais enquanto máquinas humanas pisarem nos morros. Toda uma série conjugada de condicionamento e constituição subjetiva que não reprime, mas incita-nos a acreditar que o policial é o herói brasileiro. Na famigerada invasão do Morro do Alemão, o jornal local realizou uma cobertura do “acontecimento” como se fosse um evento esportivo, com especialistas comentando e com uma duração que tomava a tarde inteira. Mostravam-se as pessoas da favela dizendo o quanto os policiais levaram a paz e a tranquilidade para o local, conjurando qualquer possibilidade de pensar o problema da violência social para além de bandidos malvados e policiais bonzinhos. Ao mesmo tempo em que isso ocorria, assistia-se via *Facebook*, *Twitter* e etc., a disseminação de produções de comentários e desejos fascistas em que preto, pobre, favelado, bandido, viciado em crack e tudo que participa desta tipologia, deve mesmo e precisa ser internado compulsoriamente ou assassinado para que haja o triunfo da cidade perfeita e limpa. As disciplinas do corpo, as regulações da biopolítica das populações, as sujeições sociais e as servidões maquínicas, atravessando e moldando as forças que atuam nos processos de subjetivação dentro do capitalismo, estão cada vez mais sob a força de um poder que não é de soberania, por mais que este esteja

presente na forma do racismo de Estado. De um poder que também não é disciplinar ou somente biopolítico, mesmo que estas tecnologias estejam inteiramente presentes e ainda reverberando no terceiro mundo. Nota-se, então, a ascensão de um tipo de poder que anuncia uma mutação no capitalismo e caracteriza, cada vez mais, um tipo específico de formação social. Trata-se, segundo Deleuze, de uma sociedade de controle na qual não temos somente “uma evolução tecnológica sem ser, mais profundamente, uma mutação do capitalismo” (DELEUZE, 2010, p. 227).

Isto é a sociedade de controle. A coexistência de diversas tecnologias de poder atualizadas pelas máquinas cibernéticas, pela comunicação instantânea, pela informática, pela telemática, ou seja, pela comunicação. Deleuze assinala que neste momento “não há necessidade de ficção científica para se conceber um mecanismo de controle que dê, a cada instante, a posição de um elemento em espaço aberto, animal numa reserva, homem numa empresa” (2010, p. 228-229).

A sociedade de controle conjuga a servidão maquínica com a sujeição social quando reinstala um Estado arcaico em que os sujeitos tornam-se peças servis conectadas com as máquinas. Se as sociedades disciplinares realizam uma moldagem do sujeito e de seu corpo dentro da fábrica, por exemplo, e mesmo que ele fosse remodelado e enclausurado em outro espaço de confinamento, nada se compara com a modulação do espaço aberto das sociedades de controle sob o modelo da empresa. Ilusão de liberdade de um trabalhador que pensa ter autonomia para trabalhar em casa, quando, assim, ele pode ser ativado e cobrado pelo seu gerente - nova forma do patrão - a produtividade a qualquer hora do dia, de um feriado ou domingo. O controle se dá em um espaço aberto. Preso ao ar livre. Preso em uma eterna formação para se tornar cada vez mais competitivo com o intuito de ter acesso a um salário maior, também modulado e cambiante. Como escreve Deleuze em *“Post-scriptum sobre as sociedades de controle”*:

Sem dúvida a fábrica já conhecia o sistema de prêmios, mas a empresa se esforça mais profundamente em impor

uma modulação para cada salário, num estado de perpétua metaestabilidade, que passa por desafios, concursos e colóquios extremamente cômicos. Se os jogos de televisão mais idiotas têm tanto sucesso é porque exprimem adequadamente a situação da empresa [...] a empresa introduz o tempo todo uma rivalidade inexprimível como sã emulação, excelente motivação que contrapõe os indivíduos entre si e atravessa cada uma, dividindo-o em si mesmo (DELEUZE, 2010, p. 225).

O capitalismo também não abre mão de seu papel assujeitador. A sujeição social atua em escala global na difusão de um padrão, um modelo, uma constante que norteia, nivela, avalia e julga a existência. É aí que ele se torna, segundo a expressão de Deleuze e Guattari, uma “empresa mundial de subjetivação” (1997, p. 157). Na descodificação generalizada dos fluxos em espaço aberto da servidão maquínica e da sujeição social encontramos este axioma-modelo que constitui nossa mais ínfima modernidade, a saber, o homem, branco, heterossexual, morador da cidade, falante de uma língua padrão, democrata, capitalista, com mais de 35 anos, europeu etc.

Contudo, este diagnóstico não deve servir para nos desesperar. Ao contrário, a tarefa crítica da filosofia política não só não se separa de uma tarefa criadora como está subordinada a ela. E o que é criar se não resistir? Repetimos o que Deleuze assinalava de maneira contundente: “não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas” (2010, p. 224). A sociedade de controle com todo seu processo de captura, domesticação, servidão e assujeitamento enfrenta muitos desafios, já que,

O capitalismo manteve como constante a extrema miséria de três quartos da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento: o controle terá que enfrentar não só a dissipação das fronteiras, mas a explosão dos guetos e das favelas (DELEUZE, 2010, p. 228).

Mas como resistir, como criar novos modos de existência, como engendrar outros processos de subjetivação? Aqui, todo cuidado é necessário para não cair no tom prescritivo em que apresentaríamos a

receita de bolo ou o caminho ideal para se alcançar a liberdade. Não se trata disso. Se criar é resistir, cabe à experimentação engendrar devires, promover singularidades para produzir uma vida mais livre e alegre. Não é da ordem de um pensamento estabelecer como se cria, mas enquanto ele cria, com suas forças, entrar em ressonância com outros criadores e outras criações. Fazendo com que os movimentos de outras criações entrem no pensamento, e assim, com que o pensamento e a filosofia pertença e não se dissocie de uma prática ético-política de resistência.

Há um devir que não pertence à história e que não permite que os modelos de existência e as opressões sejam a única fonte de subjetivação, de constituição. Há uma guerra, generalizada, entre as forças da vida, da metamorfose, da invenção e da criação e as forças reativas e conservadoras da sobrevivência. Para que este confronto ganhe um pouco de visibilidade, basta pensar nos movimentos de ocupações urbanas no Rio de Janeiro que enfrentam a força do racismo de Estado da polícia carioca através dos próprios atos de ocupações, de desajolos e pressões diversas, fazendo valer a potência de uma minoria pobre demais para a dívida e numerosa demais para o confinamento. Basta pensar também nos zapatistas do México com seus vacúolos de não comunicação e de silêncio que ecoam outras maneiras de se organizar socialmente pelos municípios autônomos rebeldes. Basta pensar nos anarquistas insurreccionários gregos, trabalhadores sem trabalho, sobrevivendo na ponta do endividamento social, que explodem muito mais do que agência de bancos, mas sim valores de exploração, dominação e opressão capitalista. Ou ainda pensar nos índios *Guarani-Kaiowá*, para ficar no presente, porque poderíamos continuar a falar de inúmeros atos de resistência travados pela história e que, no entanto, escapam dela. Dos anarquistas do século XIX aos situacionistas do século XX, dos panteras negros à *Stonewall*, dos maios de 68 pelo mundo inteiro e das milhares de vidas anônimas, infames, de todos aqueles e aquelas que ousaram afirmar outros processos de subjetivação aliados com uma força de vida e de liberdade inigualáveis. E o que é esta força de vida? Concluímos com o que pensamos ser a resposta para tal pergunta. Retirada de um texto de Foucault, “*A vida dos homens infames*”, a resposta é que esta força de vida

constitui “o ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas” (2001, p. 241; tradução nossa).

Résumé : Ce texte a l'intention de discuter la relation entre capitalisme et subjectivité dans l'actualité. Ainsi, la proposition consiste à effectuer un parcours qui passe par deux grands moments du capitalisme où nous pouvons observer la relation d'alimentation mutuelle entre les processus de subjectivation avec le capitalisme lui-même. Tout d'abord, nous ferons une approche des analyses de Michel Foucault sur le moment de consolidation du capitalisme qui a besoin de se construire comme une « société disciplinaire », qui est née conjointement avec une nouvelle technologie de pouvoir qui a été désignée comme « biopouvoir ». Dans un deuxième moment, nous jugeons qu'il est très important analyser la mutation que le capitalisme a souffert. Avec cet objectif, il est nécessaire d'aller jusqu'aux considérations du philosophe Gilles Deleuze quand il présente le passage de la société disciplinaire à la « société de contrôle » qui serait de plus en plus dans un mouvement de consolidation. Dans ce nouveau moment, constitutif de notre actualité, le capitalisme apparaît, selon Deleuze e Félix Guattari en *Mille Plateaux*, comme une espèce d'« entreprise mondiale de subjectivation » qui établit deux régimes coexistants d'opération dans la relation entre capitalisme et subjectivité: « asservissement machinique » et « assujettissement social ». Ce sont des questions que nous aimerions poser, développer et discuter dans cet article.

Mots-clés : Capitalisme; subjectivité; discipline; contrôle.

Referências

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins, São Paulo: Brasiliense, 2008.

_____. “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações*. 2ª edição. Tradução de Peter Pál Pelbart, São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G e GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa, São Paulo: Editora 34, 1997.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 4ª edição. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 1982.

_____. “La vie des hommes infâmes”. In: DEFERT, D. e Ewald, F. *Dits et écrits* II. Paris: Gallimard, 2001.

_____. “Le sujet et le pouvoir”. In: DEFERT, D. e Ewald, F. *Dits et écrits* II. Paris: Gallimard, 2001.



A RECEPÇÃO E A INFLUÊNCIA DA TEORIA FRANCESA

Vinicius Oliveira Sanfelice

Resenha de CUSSET, François. *Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & Cia.* Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008. 312 p.

INTRODUÇÃO

São cada vez mais frequentes as discussões midiáticas e polêmicas públicas que habitam termos e conceitos importados de outros contextos teóricos. Expressões, que não são apenas expressões, como “multiculturalismo” e “politicamente correto” já fazem parte do nosso cotidiano há muito tempo. Mas se é o uso que cria o contexto, alçando os termos a uma independência local, os benefícios de conhecer a história deles é grande. Principalmente quando compreendemos que o que parece no cotidiano tão extremo e utópico, muitas vezes cresceu numa sala de aula universitária, em inglês, mas com sotaque francês. As histórias que François Cusset nos conta enriquece a compreensão do momento único, em termos de coesão educacional, em que começamos a suspeitar da História. O livro de Cusset tem a virtude de informar o local de nascimento, as várias paternidades, e o contexto histórico desse parto acadêmico que trouxe à luz um bebê estridente e de feições sempre indefinidas. A *Teoria Francesa* nasceu num colóquio na Universidade John Hopkins (18 a 21 de outubro de 1966: “The Language of Criticism and the Sciences of Man”) onde se reuniram os pensadores franceses Barthes, Derrida, Lacan, René Girard, Jean Hyppolite, Todorov, entre outros menos célebres. Richard Macksey e Eugenio Donato, os organizadores, no discurso de abertura identificaram os participantes como herdeiros de Nietzsche: “nas obras recentes de Foucault, Derrida, Deleuze, tudo, incluídas as sombras, a genealogia, os espaços vazios, pertence a Nietzsche”. A ironia desse nascimento é que a reunião destinada à apresentação do estruturalismo em terras americanas se transformou em palco de discordâncias entre os participantes, e acusações contra o método de Lévi-Strauss. O texto principal dessa crítica é um chamado pelo abandono do estruturalismo, foi escrito por Derrida¹ e pode ser considerado o texto inaugural do pós-estruturalismo. Nele se critica a “face negativa, nostálgica, culpada do pensamento

1 Cf.: DERRIDA, Jacques. *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*. In: Conférence prononcée au Colloque international de l'Université Johns Hopkins (Baltimore) sur Les langages critiques et les sciences de l'homme, le 21 octobre 1966.

do jogo” e se propõe a adoção de uma faceta nietzschiana, alegre, simples “afirmação de um mundo de signos sem erro, sem verdade, sem origem”:

[...] entre as ‘duas interpretações da interpretação’, Derrida conclui em um tom programático que é urgente trocar aquela que ‘deseja decifrar uma verdade [...] escapando do jogo’ por aquela que, ao contrário, ‘afirma o jogo e tenta ir além do homem e do humanismo’. Eis como a coisa é entendida: esse estruturalismo altivo com suas velhas questões, do qual a universidade americana conhece apenas a vertente narratológica (Genette e Todorov), deveria de fato ser ultrapassado por um pós-estruturalismo mais regozijante. A expressão só aparecerá no início dos anos de 1970, mas todos os americanos presentes na John Hopkins em 1966 imaginaram ter assistido, ao vivo, seu nascimento público. Assim, o colóquio que deveria apresentar o estruturalismo aos americanos serviu na verdade para inventar, com alguns anos de intervalo, seu sucessor aberto, mais maleável, que apresenta a dupla vantagem de permitir uma definição mais flexível... (CUSSET, 2008, p. 38).

A Teoria, sem dúvida, é uma escola hiperbólica da suspeita – acentua e desvirtua para uso próprio esta tradição em que Nietzsche é mestre. Esse modo de explicar tudo através da denúncia tem consequências:

O resultado é uma ampliação ad infinitum da própria categoria de literatura, que permaneceu deliberadamente imprecisa, tornando-se apenas sinônimo dessa suspeita sem limite. Essa indefinição garantiu sua porosidade a todos os campos vizinhos e, mais taticamente, o êxito de suas veleidades de avançar sobre eles. Em outras palavras, se tudo é literatura, quem poderia resistir a ela? (CUSSET, 2008, p. 84).

A Teoria é útil para a discussão interna (americana) sobre a pedagogia e a crise das humanidades – os teóricos franceses serão “lidos obliquamente” para esse fim. Mas nenhuma apropriação será maior que a utilização desses teóricos para fins políticos. Em última instância foi o perigo e a maior contribuição da Teoria, também é o que sustenta o livro de Cusset, no sentido de que apresenta os conceitos centrais dessa apropriação em seu contexto nativo, em uso. Mediante a compreensão do *ensaio* americano poderemos entender esses conceitos no uso doméstico e

recente que alguns ativistas teóricos realizam no Brasil.

A DEFINIÇÃO DE DESCONSTRUÇÃO

A primeira aparição da palavra, que é também uma das primeiras ocorrências em língua inglesa, prenuncia seus destinos americanos. Mistura de ironia e de obstinação, ‘desconstrução’ designa aqui, antes de tudo, a insistência com que Derrida questiona a indiferença de Heidegger, em seu comentário de Nietzsche, a propósito de uma curiosa afirmação deste último que ele nem sequer assinalou: ‘O devir-mulher da Ideia’. A omissão como chave daquilo que está presente, a inversão do importante e do aparentemente secundário, a sexualização de um significante que se pretende neutro, tanto mais justamente na medida em que se pretende neutro – todos os ingredientes já estão presentes (CUSSET, 2008, p. 109).

Aqui, o desvirtuamento se dá porque a desconstrução – original – é uma crítica às polaridades (progressista-reacionária/reformista-radical), torna possível uma saída do político, uma zona neutra, como indica Cusset. Mas os radicais políticos são os criadores da desconstrução à americana: “Os novos pensadores da identidade optaram por politizar a desconstrução, contra seus exegetas reacionários que preferiam desconstruir a política (...) forçaram a desconstrução contra ela mesma para produzir um ‘suplemento’ político” (CUSSET, 2008, p. 122). São esses usos e criações, como o politicamente correto, que originam a reação conservadora, os panfletos alarmistas que denunciam a decadência da intelectualidade (como O fechamento da mente americana, de Allan Bloom) e a cruzada neoconservadora pelo poder estatal e universitário:

Contra o modelo multicultural – que, no entanto, não levou em conta a política linguística dos anos de 1980 para vivificar o modelo sociocultural americano -, eles defendem as teses universalistas e integracionistas de uma cultura dominante, hierárquica, à qual se deve curvar (...) “superar” no sentido de uma refundação unitária, em torno de referências estáveis. (...) sempre prestes a criticar o simplismo de tal discurso ou o irrealismo de tal opção – e, como já vimos, a criar fronteiras intelectuais em cuja vizinhança surge a oportunidade sempre renovada de uma distância teórica, de um questionamento de conjunto sobre seu procedimento (CUSSET, 2008, p. 166).

Os inventores desses usos são chamados por Cusset de “estrelas do Campus”, e chegaram a tal posição dentro do sistema universitário americano pela rentabilidade criativa de seus inventos teóricos. São eles e suas invenções: Judith Butler e a Performance; Gayatri Spivak e a Intotalidade; Stanley Fish e a Instituição; Edward Said e a Crítica; Richard Rorty e a Conversação; Fredric Jameson e a questão pós-moderna.

USOS, USURÁRIOS E USUÁRIOS

Outros usuários extraíam dali uma função existencial, de subjetivação e *reencantamento*. A teoria será parte de uma narrativa individual. Dentro dessa narrativa, que ajudará na formação da identidade desse estudante, a teoria serve para a extração de “usos e práticas que domesticam o mundo”. Cusset, agora, apropria-se de Paul Ricoeur para falar de uma referência de segunda ordem (ou referência desdobrada): ler os signos, compreender a teoria, também é participar de uma dimensão ontológica – o texto nos transforma. É o que ocorre com a suspensão da referência ordinária, de primeira ordem, através do mundo-do-texto. Ao voltarmos para o mundo-da-vida já somos outros, habitamos mundos através desses textos, coisas íntimas foram reveladas. Mas não são apenas estudantes distraídos e ansiosos que experimentam (a teoria) pela primeira vez – também os artistas nova-iorquinos, por exemplo, *descontroem* a palavra simulação, para politizar o que em Baudrillard é apolítico, e o cinema tenta incluir a teoria como estofamento teórico implícito em seus filmes de ação, como *Matrix* e *Minority Report*.

...se atinge aqui um regime de dispersão, de fragmentação, de circulação superficial e aleatória de simples traços de teoria francesa; há uma grande distância da instituição universitária, que normalmente regula seu uso e sua linguagem, agora nas engrenagens dessa máquina porosa e indefinidamente maleável que é a indústria cultural americana (CUSSET, 2008, p. 234).

A diferença entre as teorias originais dos autores franceses e a leitura americana é um esforço de compreensão que busca diminuir a distância entre a autonomia de uma obra e a sua utilidade. Assim, para se

utilizar do conceito de desconstrução se ignora a minúcia de Derrida. O que era para ele uma pequena pista do ausente torna-se, na dialética grosseira de seus usuários, uma técnica de transformar o texto desconstruído no oposto do que foi lido. Como observa Cusset sobre esse modo de gestão do texto, “um forte contraste é bem mais operante” (CUSSET, 2008, p. 251). Na França, a teoria, por assim dizer, não colou. Tradicionalmente autossuficiente no campo intelectual a influência francesa foi diminuindo até ser somente uma parte de seu “injustificável complexo de superioridade intelectual”. A partir de 1974, com o caso Soljenítsin, retoma-se a questão do estado totalitário e os herdeiros das utopias revolucionárias, ou seus entusiastas, passam a responder por suas imprudências políticas. É hora de “novos filósofos” como Bernard-Henry Lévy, André Glucksmann, e outros “que denunciam o pensamento revolucionário e colocam os direitos humanos no centro do debate” (CUSSET, 2008, p. 276). O livro de Luc Ferry e Alain Renaut, *Pensamento 68*, é considerado por Cusset “a última estocada”. Mas até eles reconhecem a utilidade da teoria, pela sua suspeita sistemática, de terminar com certas ilusões ingênuas do humanismo antigo.

Nos Estados Unidos, Sokal foi quem expos a “orgia teórica (...) a dissolução conceitual e discursiva da teoria”, buscando defender “um território disciplinar, o das ciências exatas” (CUSSET, 2008, p. 286). Cusset parece concluir que os Estados Unidos estavam imaginativamente preparados para transformar e permutar textos exigentes em tudo que pragmaticamente fosse necessário transformar, seja uma erótica, uma telenovela, uma contradição.

CORRESPONDÊNCIAS DE 1643 ENTRE DESCARTES E ELISABETH



SOBRE ESTA TRADUÇÃO

Esta é uma tradução parcial da versão em inglês das correspondências elaborada por Jonathan Bennett, a quem agradeço por autorizar esta tradução para o português. Segundo suas palavras, esta versão tem propósitos didáticos e não substitui a original, visando “principalmente apresentar o conteúdo *filosófico* das correspondências”. Com essa finalidade, foram feitas omissões, adaptações, adições e uma formatação peculiar. “· Pontos · pequenos encerram o material que foi acrescentado, mas que pode ser lido como se fosse parte do texto original. Marcadores ocasionais, e também o recuo de passagens que não são citações, visam auxiliar a apreensão da estrutura de uma frase ou pensamento. Toda sequência de quatro pontos . . . indica a omissão de uma passagem breve que parece apresentar mais dificuldade do que convém”. Na presente tradução, as omissões mais longas e as explicações editoriais foram indicadas em notas de rodapé. As versões em inglês deste e também de vários outros textos do período moderno estão disponíveis no site www.earlymoderntexts.com.

ELISABETH ESCREVE EM 6 DE MAIO DE 1643:

Quando ouvi que você planejava me visitar alguns dias atrás, fiquei •eufórica com sua disponibilidade gentil de dividir-se com uma pessoa ignorante e cabeça-dura, e •entristecida pelo infortúnio de perder uma conversa rentável dessas. Quando M. Pollot¹ me conduziu pelas soluções que você lhe tinha dado para algumas obscuridades na física de Regius, o meu arrependimento de tê-lo perdido aumentou, pois teria aprendido melhor diretamente de você. E o contato direto teria me dado algo mais. Quando o professor Regius esteve aqui em Haia, fiz-lhe uma questão que ele disse que seria mais bem respondida por você. Fico envergonhada de meu estilo desordenado de escrita, devido ao qual não lhe escrevi antes pedindo esse favor.²

Mas hoje M. Pollot deu-me essa garantia de sua boa vontade para com qualquer um, e especialmente para comigo, que superei minha inibição e vim diretamente com ‘a questão que fiz ao professor, a saber’:

Dado que a alma de um ser humano é apenas uma substância *pensante*, como ela pode afetar os espíritos corporais, de modo a acarretar ações voluntárias?

‘A questão surge’ porque parece que o modo como algo se move depende apenas (i) do quanto é impulsionado, (ii) da maneira que é impulsionado ou (iii) da textura superficial e forma daquilo que o impulsiona.³ Dessas [alternativas], as duas primeiras exigem *contato* entre as duas coisas, e a terceira exige que algo causalmente ativo seja extenso. Sua noção de alma exclui inteiramente a extensão, e parece-me que uma coisa imaterial está impossibilitada de *tocar* qualquer outra coisa. Assim,

¹ Um amigo de Descartes e da princesa.

² Na próxima frase, a princesa baseia-se em uma teoria sobre a alma-no-corpo de acordo com a qual os pensamentos da alma são transmitidos aos ‘espíritos’ – componentes do corpo – que então causam comportamentos corporais manifestos. Ver também a nota 5.

³ Essa versão de (i) é uma suposição, baseada na suposição de que a *pulsion* deveria ter sido *impulsion*.

peço-lhe uma definição da alma que conduza mais completamente à sua natureza do que aquela que você oferece nas suas *Meditações*, isto é, quero uma definição que caracterize o que ela •é, enquanto distinta do que ela •faz (a saber, pensar). Parece que as almas humanas podem existir sem pensar – por exemplo, em uma criança não-nascida ou em alguém que tem um grande desmaio –, mas, ainda que não seja assim, e a natureza intrínseca da alma e seu pensamento sejam tão inseparáveis quando o são os atributos de Deus, podemos ainda chegar a uma ideia mais perfeita de ambos, considerando-os separadamente. ‘Ao escrever-lhe deste modo’ estou lhe expondo livremente a fraqueza das especulações da minha alma; mas sei que você é o melhor físico para a *minha* alma, e espero que observe o juramento hipocrático e forneça-me os remédios sem torná-los públicos.^{4 5}

⁴ Ela está se referindo a um juramento tradicionalmente associado a Hipócrates, um pioneiro da medicina no IV séc. a.C., que inclui isto: ‘De tudo aquilo que pode chegar ao meu conhecimento no exercício da minha profissão ou nos negócios diários com os homens, o que não deve ser espalhado, mantere em segredo e nunca revelarei’.

⁵ A palavra francesa para os ‘espíritos’ corporais referida nesse parágrafo é *esprit*. Essa palavra também pode significar ‘mente’ e é traduzida assim nesta versão onde quer que seja apropriado, por exemplo, na referência de Descartes à ‘mente incomparável’ da princesa na carta de 21 de maio. Quando ele ou a princesa está escrevendo sobre a mente em um modo carregado teoricamente – por exemplo, discutindo a interação entre a mente e o corpo – eles não usam *esprit* mas *âme*, usualmente traduzida por ‘alma’. A ligação entre *âme* e ‘alma’ será preservada ao longo desta versão; mas lembre que esses usos de ‘alma’ têm pouco, se algum, conteúdo teológico e são, quase sempre, apenas maneiras extravagantes de dizer ‘mente’.

DESCARTES ESCRIVE EM 21 DE MAIO DE 1643:

Sem dúvida você notou isso, e gentilmente quis me ajudar deixando os traços dos seus pensamentos no papel⁶. Então os li várias vezes e me acostumei a pensar sobre eles, do que resultou que de fato estou menos deslumbrado, mas proporcionalmente me admirando mais quando vejo que esses pensamentos parecem engenhosos a uma primeira leitura e parecem crescentemente sensatos e sólidos na medida em que os examino mais.

Em face de meus escritos publicados, a questão que mais corretamente se pode levantar é justamente a que você me coloca. Todo o conhecimento que podemos ter da alma humana depende de dois fatos a seu respeito: (1) o fato de que pensa e (2) o fato de que, estando unida ao corpo, pode agir sobre e receber a ação dele⁷. Eu não disse quase nada sobre (2), focando-me inteiramente em tornar (1) mais bem entendido. Isso porque meu objetivo principal era mostrar que a alma é distinta do corpo, e (1) foi útil para mostrar isso, enquanto (2) poderia ter sido prejudicial ‘obscurecendo a questão, e distraindo o leitor’. Mas não posso omitir nada de uma visão tão fina quanto a sua! Então tentarei explicar aqui como concebo a união da alma com o corpo e como tem o poder de mover o corpo.

Início me concentrando no fato de que temos certas noções *básicas* que são como modelos, sobre o padrão das quais formamos todo o

⁶ Ele inicia louvando o favor da princesa de *escrever-lhe*. Quando se encontraram, diz ele, estava tão deslumbrado com sua combinação de inteligência e beleza que não pôde conversar direito. E continua [com o que segue].

⁷ Para ‘agir’, o francês tem *agir* e, para ‘receber a ação de’, tem *pâtir*, para os quais não há verbo equivalente em inglês. O par de verbos *agir* – *pâtir*

está ligado ao par de substantivos

‘agent’ [agente] – ‘patient’ [paciente]

em um sentido hoje obsoleto de ‘patient’, e ao par de substantivos

‘action’ [ação] – ‘passion’ [paixão]

em um sentido hoje obsoleto de ‘passion’, e ao par de adjetivos

‘active’ [ativo] – ‘passive’ [passivo]

com significados que são ainda atuais.

restante do nosso conhecimento. Há muito poucas dessas. Em acréscimo às mais gerais –

(1) as noções de ser, número, duração etc.

– que se aplicam a tudo o que podemos conceber, temos para o corpo, em particular,

(2) apenas a noção de *extensão*, da qual se seguem as noções de forma e movimento;

e para a alma sozinha

(3) apenas a noção de *pensamento*, que inclui as ‘noções das percepções do entendimento e as inclinações da vontade;

e, finalmente, para a alma e o corpo juntos

(4) apenas a noção da *sua união*, da qual depende a noção do poder da alma de mover o corpo e o poder do corpo de agir na alma causando suas sensações e paixões.

Observo em seguida que todo conhecimento humano seguro, disciplinado, consiste apenas em manter essas noções bem separadas umas das outras, e aplicar cada uma delas apenas às coisas para as quais são corretas.⁸ Quando tentamos explicar alguma dificuldade mediante uma noção que não é correta para ela, estamos fadados a nos dar mal; exatamente como estamos quando tentamos explicar ‘ou definir’ uma dessas noções em termos de outra, pois cada uma delas é *básica* e, assim, pode ser entendida somente através de si mesma. O uso dos sentidos tornou nossas noções de extensão, formas e movimentos muito mais familiares a nós do que nossas outras noções, e, simplesmente por isso, a principal causa de nossos erros se encontra em nossas tentativas ordinárias de usar essas noções para explicar coisas para as quais não são

⁸ Ao longo dessa carta, expressões sobre uma noção ser ‘correta para’ x traduzem os usos franceses de *appartenir à*, que significam literalmente que a noção pertence a x.

corretas. Por exemplo, quando tentamos usar a imaginação para conceber a natureza da alma, ou quando tentamos conceber como a alma move o corpo em termos de como um corpo move um corpo.

Nas *Meditações*, que você foi bondosa o bastante em ler, tentei tornar concebíveis (3) as noções que são corretas apenas para a alma, distinguindo-as daquelas (2) que são corretas apenas para o corpo. Assim, a primeira coisa que devo explicar agora é como conceber (4) as noções que são corretas para a união da alma com o corpo, separadamente de (2) e (3). Parece-me que o que escrevi ao final das minhas respostas às Sextas Objeções pode ajudar com isso. Pois não podemos buscar essas noções simples em qualquer lugar, exceto em nossa alma, a qual naturalmente contém todas elas, embora nem sempre (i) as distinga umas das outras ou (ii) as aplique aos objetos aos quais devem ser aplicadas.

Assim, penso que até agora (i) confundimos a noção do •poder da alma de agir sobre o corpo com o •poder do corpo de agir sobre outros corpos, e (ii) as aplicamos (não à alma, pois ainda não conhecíamos a alma, mas) a várias qualidades de corpos – peso, calor e assim por diante –, as quais imaginamos serem reais, isto é, terem uma existência distinta daquela do corpo ‘que as possui’, e, assim, serem •substâncias, apesar de as termos chamado de •‘qualidades’⁹. Ao tentar entender o peso, o calor e o resto, •por vezes lhes aplicamos noções que temos para conhecer o corpo e •por vezes noções que temos para conhecer a alma, dependendo de se lhes atribuímos algo material ou algo imaterial. Tome como exemplo

⁹ Descartes usa aqui ‘real’ – *réelles*, que vem do Latin *res* = ‘coisa’ – como uma maneira de dizer que imaginamos que essas •qualidades fossem •coisas. Aqui ele está se referindo desdenhosamente a uma teoria filosófica que implica coisas com esta: Quando um x frio é colocado sobre um y quente, alguns dos calores de y passam para x. Não é simplesmente que y esfria tanto quanto x esquenta, mas a mesma instância individual de calor que y tem é adquirida por x. Essa teoria distingue três itens:

- um particular concreto: a placa y quente
- um universal abstrato: calor
- um particular abstrato: o calor de y.

Descartes sempre rejeitou essa teoria das ‘qualidades reais’, dizendo que, ao tratar um pacote individual (por assim dizer) de calor como sendo possuído primeiro por y e depois por x, o estamos tratando como uma coisa, uma substância.

o que acontece quando supomos que o peso é uma ‘qualidade real’ sobre a qual não sabemos nada, exceto que tem o poder de mover o corpo que o possui em direção ao centro da terra. ‘Como pensamos que o peso de uma pedra move a pedra para baixo’? Não pensamos que isso acontece através de um contato real de uma superfície contra a outra ‘como se o peso fosse uma mão empurrando a pedra abaixo’! Mas não temos nenhuma dificuldade em conceber como ele move o corpo, nem como o peso e a pedra estão conectados, porque descobrimos a partir da nossa própria experiência interna que ‘já’ temos uma noção que proporciona exatamente essa conexão. Mas acredito que estamos fazendo mau uso dessa noção quando a aplicamos ao peso – o qual, como espero mostrar na minha *Física*, não é uma coisa distinta do corpo que o possui. Pois acredito que essa noção nos foi dada para conceber como a alma move o corpo.

Se prolongo essa explicação, estarei cometendo uma injustiça contra sua mente incomparável, ao passo que, se me permito pensar que o que escrevi até agora lhe será inteiramente satisfatório, serei culpado de vaidade. Tentarei seguir ao meio de ambos dizendo apenas isto: se posso escrever ou dizer alguma coisa que lhe poderia agradar, tomarei sempre como uma grande honra apanhar uma caneta ou ir a Haia¹⁰ com esse propósito. . . . Mas não encontro aqui ‘em sua carta’ nada que traga à tona o juramento hipocrático ao qual você me submete, pois tudo na carta merece ser visto e admirado por todos. ‘Mesmo assim, obedecerei o juramento’! Sua carta me é infinitamente preciosa, e a tratarei da forma como os avarentos tratam seus tesouros: quanto mais os valorizam, mais os escondem, relutando que o resto do mundo os veja e colocando sua suprema felicidade em contemplá-los. . . .

¹⁰ Lugar onde Elisabeth vivia nessa época.

ELISABETH ESCREVE EM 10 DE JUNHO DE 1643:

Sua bondade não se mostra apenas em seu apontamento e correção das falhas no meu raciocínio (como era de esperar), mas também em seu uso de falsos elogios. . . de modo a tornar-me as falhas menos angustiantes. Os falsos elogios não eram necessários: a vida que levo aqui. . . tornou-me tão familiar com as minhas falhas, que pensar nelas não me faz *sentir* nada além do desejo de remediá-las.

Assim, não fico envergonhada em admitir que encontrei em mim mesma todas as causas dos erros que você menciona em sua carta, e que ainda não os posso banir inteiramente. Isso porque a vida que sou obrigada a levar não me deixa livre tempo suficiente para adquirir um hábito de meditação em acordo com suas regras. Os interesses da minha casa (os quais não devo negligenciar) e as conversas e obrigações sociais (as quais não posso evitar), infligem tanto aborrecimento e tédio nesta ‘minha’ mente fraca, que ela não serve para mais nada por um longo tempo subsequente¹¹. Espero que isso desculpe minha incapacidade estúpida de apreender ‘o que você quer que eu apreenda’. Não vejo como

(1) a ideia que você costumava ter sobre o peso

possa nos guiar para

(2) a ideia que necessitamos para julgar como a alma (inextensa e imaterial) pode mover o corpo.

‘Para colocar tornar a minha dificuldade mais concreta’: não vejo por que deveríamos nos persuadir de que

¹¹ Por ‘minha casa’ ela quer dizer a família semirreal à qual pertence. Seu pai subiu em 1620 de sua condição semirreal ao título de Rei de Boêmia, e depois, em questão de meses, perdeu seu reino (para o Santo Império Romano) e outras terras que tinha governado (para a Espanha). Ele e alguns de sua família se refugiaram em Haia, onde se juntaram a Elisabeth e alguns de seus irmãos no final da década de 1620. Seu pai morreu em batalha (lutando em nome do rei da Suécia) em 1632. A família órfã exilada era de algum modo politicamente engajada e proeminente; não era rica.

(a) um corpo *pode* ser empurrado por uma coisa imaterial

a partir do

(b) ‘suposto’ poder de conduzir o corpo para o centro da terra, o ‘poder’ que você costumava atribuir erroneamente ao peso, o qual você tomava ‘erroneamente’ como uma qualidade ‘real’;

antes de ser confirmada a opinião de que

(c) um corpo *não pode* ser empurrado por algo imaterial,

pela demonstração que você promete em sua física de que

(d) o modo como o peso opera não é nada semelhante a (b).

A ideia antiga sobre o *peso* pode ser uma ficção produzida pela ignorância do que realmente move as pedras em direção ao centro da terra (ela não pode reivindicar a veracidade especial assegurada à ideia de Deus!). ‘E, se vamos tentar teorizar sobre a causa do peso,’ o argumento poderia ser como este:

Nenhuma causa material ‘do peso’ se apresenta aos sentidos, de modo que esse poder tem de se dever ao que é contrário ao que é material, isto é, a uma causa imaterial.

Mas nunca pude conceber ‘o que é imaterial’ de qualquer outro modo que não ‘o negativo vazio’ ‘o que não é material’, e *este* não pode entrar em relações causais com a matéria!

Tenho de dizer que consideraria mais fácil conceder matéria e extensão à alma do que conceder que uma coisa imaterial poderia mover e ser movida por um corpo. Por um lado, se a alma move o corpo mediante *information*¹², os espíritos teriam de pensar, e você diz que nada de gênero corporal pensa. Por outro lado, você mostra em suas *Meditações* que o

¹² Palavra francesa.

corpo poderia mover a alma, e ainda assim é difícil entender que uma alma (como você descreveu as almas), tendo se tornado apta e acostumada a raciocinar bem, pode perder tudo isso por causa de alguma condição vaporosa do corpo; e que uma alma que possa existir sem o corpo, e que não tenha nada em comum com o corpo, seja governada assim por ele.

Mas, agora que você se encarregou de me instruir, cogito essas opiniões apenas como amigos cuja amizade não tenho a expectativa de manter, assegurando a mim mesma que você explicará a natureza de uma substância imaterial e a maneira como age e recebe a ação do corpo, fazendo nisso um trabalho tão bom quanto em todas as outras coisas que você se encarregou de ensinar.

DESCARTES ESCRIVE EM 28 DE JUNHO DE 1643:

Sou muito grato por sua boa vontade de me ouvir pacientemente em um assunto que apresentei tão mal na minha carta anterior, dando-me uma chance de preencher as lacunas daquela carta. As principais, me parece, são estas duas: (1) Após distinguir três tipos de ideias ou noções básicas, cada uma das quais é conhecida do seu próprio modo especial e não por uma comparação às outras – isto é, nossas noções da alma, do corpo e da união da alma com o corpo –, deveria ter explicado as diferenças entre esses três tipos de noções e entre as operações da alma mediante as quais as temos, e ter dito como tornamos cada uma delas familiar e fácil para nós. (2) Após dizer por que fiz a comparação com o peso, deveria ter esclarecido que, embora poderíamos desejar pensar a alma como material (o que, estritamente falando, é simplesmente conceber sua união com o corpo), isso não nos poderia impedir de reconhecer que a alma é separável do corpo. Penso que isso cobre tudo o que você me solicitou em sua carta.

Primeiro, então, noto esta grande diferença entre estes três tipos de noções: •A alma é concebida somente pelo intelecto puro; •o corpo – isto é, a extensão, formas e movimentos – também pode ser conhecida pelo intelecto sozinho, mas o conhecimento é muito melhor quando o intelecto é auxiliado pela imaginação; e, finalmente, o conhecimento que obtemos •do que pertence à união da alma com o corpo é um assunto muito obscuro quando vem do intelecto (quer sozinho ou com o auxílio da imaginação), mas é muito claro quando há envolvimento dos sentidos¹³. É por isso que as pessoas que nunca abordam as coisas de uma maneira teórica e usam apenas seus sentidos não têm nenhuma dúvida de que a alma move o corpo e que o corpo age sobre a alma. Elas tratam a alma e o corpo como uma coisa única, isto é, concebem sua união. ‘Eu sou

¹³ ‘Obscuro’ e ‘claro’ traduzem advérbios relacionados aos adjetivos *obscur* e *clair*. Traduzir o último como ‘claro’ é geralmente errado: isso dá um sentido pobre a muitas coisas que Descartes diz usando *clair*, mais notavelmente de ter dito que a dor é sempre *clair*, sendo isso uma explicação do que *clair* significa! Sua famosa ênfase em ideias que são *claires* et *distinctes* pede por ideias que são vívidas e claras (nessa ordem).

igual a elas; pois conceber a união entre duas coisas é concebê-las como uma única coisa. Os pensamentos metafísicos, que exercitam apenas o intelecto, servem para nos familiarizar com a noção da alma; e o estudo da matemática, que emprega principalmente a imaginação (ao pensar sobre formas e movimentos), nos acostuma a formar noções muito claras do corpo. Mas o que nos ensina a conceber a união da alma com o corpo é •o curso ordinário da vida e da conversa, e •*não* meditar ou estudar coisas que exercitam a imaginação.

Por favor, não pense que estou brincando; tenho e sempre terei muito respeito por você para fazê-lo. É realmente verdade que a principal regra que mantenho em meus estudos – a regra que penso mais ter me ajudado a ganhar um pouco de conhecimento – tem sido esta:

Nunca gasto mais do que poucas horas por •dia em pensamentos que envolvem a imaginação, ou mais do que poucas horas por •ano em pensamentos que envolvem apenas o intelecto. Eu deixo todo o restante do meu tempo ao descanso dos sentidos e ao repouso da mente.¹⁴

Conto entre as atividades que envolvem a imaginação todas as conversas sérias e qualquer coisa que se necessite fazer com atenção. É por isso que me retirei para o campo [*country*]. Na cidade mais movimentada do mundo, eu poderia ter tantas horas para mim quanto as que emprego agora no estudo, mas não poderia fazer esse bom uso delas quando minha mente estivesse cansada pela atenção que teria de dar aos emaranhados agitados da vida cotidiana. Tomo a liberdade de lhe contar isso como uma homenagem admirada à sua habilidade – em meio a todos os negócios e preocupações que chegam a pessoas que combinam grandes mentes com um nascimento nobre – de aplicar sua mente às •meditações necessárias para apreciar a distinção da alma em relação ao corpo.

•Escrevi desse modo porque• julguei que foram essas •meditações,

¹⁴ Descartes escreve sobre dar tempo ao *relâche des sens*, o que poderia significar ‘descansar os sentidos’, mas provavelmente signifique ‘descansar de maneiras que envolvam os sentidos’.

antes que aqueles outros pensamentos intelectualmente menos exigentes, que lhe levaram a encontrar obscuridade em nossa noção de sua união; pois parece-me que a mente humana *não pode* conceber

(a) a distinção da alma em relação ao corpo e (b) sua união com o corpo,

concebendo-as muito claramente e ambas ao mesmo tempo. É por isso que nos é exigido concebê-las como (b) uma única coisa e, ao mesmo tempo, como (a) duas coisas, o que é contraditório. •Quando escrevi minha carta,• pensei que você ainda tinha em mente as razões que provam que (a) a alma é distinta do corpo; e não lhe queria solicitar deixá-las de lado para trazer à tona a noção de (b) sua união, a qual todo mundo sempre experiencia em si mesmo sem filosofar – •simplesmente• por saber que é uma pessoa singular que tem tanto corpo e pensamento, cujas naturezas são tais que esse pensamento pode mover o corpo e pode sentir o que acontece com o corpo. É *por isso* que em minha carta fiz uma comparação com o peso e as outras qualidades que comumente imaginamos estarem unidas a alguns corpos, tal como o pensamento está unido ao nosso. Foi uma comparação imperfeita, pois o peso e aquelas outras qualidades não são ‘reais’, embora as imaginemos como sendo assim¹⁵; mas não fiquei incomodado com isso porque pensei que você já estava completamente convencida de que a alma é uma substância distinta do corpo.

Mas, dado que você observa que é mais fácil atribuir matéria e extensão à alma do que lhe creditar a capacidade de mover e ser movida pelo corpo sem ter matéria, por favor, sinta-se livre para atribuir essa matéria e extensão à alma – porque é isso que é concebê-la como unida ao corpo. Uma vez que tiver formado uma concepção própria disso e tiver, você mesma, a experienciado, achará fácil reconhecer que

•a matéria que terá atribuído a um pensamento não é o próprio

¹⁵ Ver a nota 9.

pensamento, e

•a extensão dessa matéria é de uma natureza diferente da extensão desse pensamento (porque a primeira está presa a uma localização definida que ocupa, de modo a manter-se separada de qualquer outra extensão corporal, o que não é o caso com a última).

Então você não achará difícil retornar ao conhecimento da distinção da alma em relação ao corpo, apesar de ter concebido sua união.¹⁶

Acredito que é muito necessário ter propriamente entendidos os princípios da metafísica •uma vez na vida, pois são o que nos fornece conhecimento de Deus e da nossa alma. Também penso que •alguém• •focar frequentemente seu intelecto neles seria muito prejudicial, pois o incapacitaria de manipular bem as funções da imaginação e dos sentidos. O melhor curso, penso, é confortar-se em manter na memória e no sistema de crenças as conclusões que uma vez foram extraídas dos princípios metafísicos, e, então, empregar o restante do tempo de estudo nos pensamentos em que o intelecto coopera com a imaginação e os sentidos.

Minha grande devoção ao seu serviço me faz esperar que minha franqueza não lhe desagrade. Teria escrito mais, tentando esclarecer de uma vez por todas as dificuldades que você levantou, não fosse...¹⁷

¹⁶ Quatro notas sobre a passagem pretendida acima. •A transição de ‘alma’ para ‘pensamento’ é de Descartes; poderia lhe agradar pensar em por que ele a fez. •A passagem pode explicar por que Descartes falou de ‘atribuir matéria à alma’ antes de, mais naturalmente, ‘atribuir materialidade à alma’. A passagem pretendida poderia ser re-escrita de modo a não precisar do substantivo concreto ‘matéria?’ •O que Descartes diz sobre ‘a extensão dessa matéria’ é o que diria sobre a extensão de *qualquer* matéria. •Descartes está dando a entender que pensamentos têm uma extensão, (mas as outras coisas extensas não: Ah!?) mas não o tipo de extensão que os corpos têm? [O original desta última frase é: “Is Descartes implying that thoughts do have extension, though not the *Other extended things*: *Keep out!* Kind of extension that bodies have?”, provavelmente usando um recurso retórico para destacar a estranheza envolvida em distinguir tipos de extensão.]

¹⁷ Então ele descreve as distrações de um problema legal decorrente de uma disputa pública que teve com Gisbertus Voetius, um teólogo holandês que atacou Descartes e arranhou uma denúncia formal de sua filosofia na Universidade de Utrecht, da qual era

ELISABETH ESCREVE EM 1º DE JULHO DE 1643:

Presumo que o alto valor que confiro aos seus ensinamentos, e meu desejo de beneficiar-me deles, não lhe tenham causado tantos problemas quanto a ingratidão de pessoas que privam a si mesmas de seus ensinamentos e deles querem privar a raça humana. Não lhe iria enviar ‘minha última carta’ – novo indício de minha ignorância! – até ouvir que tivesse concluído com esses dogmáticos obstinados; mas o Sr. Van Bergen concordou gentilmente em permanecer aqui na cidade até que pudesse ter ‘e levar-lhe’ uma resposta à sua carta de 28 de junho – que me fornece uma perspectiva clara dos três tipos de noções que temos, seus objetos e como deveríamos usá-las –, e isso me obrigou a seguir em frente.

Constato ‘a partir da sua carta’ que os sentidos me mostram *que* a alma move o corpo, mas, a respeito de *como* o faz, os sentidos não me dizem nada, nada mais do que o intelecto e a imaginação dizem. Isso me leva a pensar que a alma tem propriedades que não conhecemos – as quais poderiam derrubar sua doutrina, da qual estava persuadida por seus argumentos excelentes nas *Meditações*, de que a alma não é extensa. Essa dúvida parece apoiar-se na regra que você dá lá para tratar questões de verdade e falsidade, ‘dizendo’ que todos os nossos erros advêm de formarmos juízos sobre coisas que não percebemos suficientemente bem. Embora a extensão não seja necessária ao •pensamento, também não é inconsistente com ele; assim, pode proceder de •alguma outra coisa que a alma faça que [a extensão] não lhe seja menos essencial ‘do que o pensamento’.¹⁸ Ao menos isso – ‘a tese de que a alma é extensa’ – destrói a doutrina ‘auto-contraditória dos escolásticos de que a alma é inteiramente presente no corpo todo e inteiramente presente em cada uma de suas partes. Quanto à tese em si mesma, declaro-me culpada por

o diretor.

¹⁸ Nessa frase, ‘proceder de’ é uma conjectura. O original tem *duire à*, que não é francesa. Os grandes editores de Descartes, Adam e Tannery, conjecturam que *nuire à* = ‘confrontar com’, mas isso inverte o que claramente parece ser o elemento principal do que a princesa está dizendo.

ter confundido a noção da alma com a do corpo pela mesma razão que o vulgo o faz; mas este ‘reconhecimento de erro’ ainda me deixa com a dúvida inicial, ‘isto é, meu pensamento de que talvez, no fim das contas, a alma seja extensa’, e se você – que sozinho evita que eu seja uma cética – não dissipar essa dúvida, à qual meu primeiro raciocínio me conduziu, perderei a esperança de alguma vez estar certa sobre algo.

Devo-lhe esta confissão. . . ., mas acharia muito imprudente se já não soubesse – pela minha própria experiência e por sua reputação – que sua gentileza e generosidade são iguais ao restante de seus méritos. Você não poderia completar sua reputação de uma maneira mais gentil do que pelas clarificações e conselhos que me tem dado, os quais prezo entre os maiores tesouros que poderia ter.¹⁹

¹⁹ As cartas de novembro de 1643: nenhuma resposta de Descartes à carta precedente foi encontrada.

Ele enviou à princesa um determinado problema de geometria; ela lhe deu uma solução da qual Descartes foi informado; ele escreveu longamente, explicando por que sua primeira solução era menos elegante do que se disse que a dela era; ela enviou sua própria solução, a qual Descartes proclamou ‘muito parecida com uma que propus na minha *Geometria*’; e escreveu longamente sobre as vantagens da elegância e economia nas provas matemáticas.

Isso tudo evidentemente aconteceu em novembro de 1643; algumas das cartas envolvidas foram perdidas; as três que sobrevivem – duas dele, e uma dela – foram omitidas desta versão das Correspondências.

Especial



Figura 1: *Starchild* – Cena do filme 2001 *Uma odisséia no espaço*

“UMA HISTÓRIA HEROICA DA MODERNIDADE”

COMENTÁRIOS SOBRE *O EU IMPERTINENTE* DE JOSEF FRÜCHTL

**PARTE III: O EU HÍBRIDO, NIETZSCHE, FOUCAULT, A PÓS-MODERNIDADE
E O FILME DE FICÇÃO CIENTÍFICA**

Carla Milani Damiano¹, Edson Lenine G. Prado²,
Fernando Ferreira da Silva³, Peterson Pessoa⁴ e Talita Trizoli⁵

Assim o além-do-homem (Übermensch) se tornou cult, em termos seculares: tornou-se o objeto de uma projeção coletiva de um futuro melhor.¹

APRESENTAÇÃO

Na série de artigos sobre o livro de Josef Früchtel - *O Eu impertinente. Uma história heroica da modernidade* - apresentados nesta sessão especial da *Revista Inquietude* pelo Grupo de Estudos *Kinosophia* 7, desenvolvemos a exposição das divisões internas da obra relativa a três camadas da modernidade.

O propósito geral do autor se apresenta como uma observação crítica das teorias de Habermas, Lyotard e Derrida no tocante ao tema da subjetividade moderna e busca como base de sua justificação a ideia hegeliana de subjetividade ambivalente, uma ideia recomposta por Adorno como o "Eu declinante", marcada pelo caráter paradoxal da

¹ FRÜCHTEL, J. *Das unverschämte Ich*. No original: "So wurde auch der Übermensch zum Kult, säkular gesprochen: zum kollektiven Projektionsobjekt einer besser Zukunft", 2004, p. 346/2009, p.181.

² Carla Milani Damião é doutora pela UNICAMP, professora de Estética na Faculdade de Filosofia da UFG e coordenadora do Grupo de Estudos *Kinosophia*.

³ Edson Lenine G. Prado é Bacharel em Filosofia pela FFLCH-USP e aluno do Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia da FAFIL-UFG.

⁴ Fernando Ferreira da Silva é aluno da graduação em Filosofia na FAFIL- UFG e bolsista PIBIC na área de Estética.

⁵ Peterson S. Pessoa é doutorando em Artes, Mestre em Artes – ECA-USP e professor da Faculdade de Artes Visuais (FAV) da UFG.

⁶ Talita Trizoli é doutoranda em Estética e Educação na USP, Mestre em Estética e História da Arte pelo PGEHA da USP e Professora na Faculdade de Artes Visuais (FAV) da UFG.

⁷ O Grupo de Estudos *Kinosophia* foi formado em 2011 e desde então coordenado pela Profa Carla Milani Damião. A escrita deste artigo é conjunta, bem como a tradução feita da tradução do texto de Früchtel para o inglês. Nas citações em que aparece o texto original em alemão, edição de 2004, a tradução foi feita diretamente do original ou cotejada com o texto original em alemão, trabalho sob responsabilidade de Carla M. Damião.

impossibilidade da subjetividade ser reconstituída como unidade.

Não exatamente indiferente à discussão que polariza o conceito de modernidade ao de pós-modernidade, Früchtel pretende mostrar em sua argumentação que as três camadas da modernidade - apresentadas por ele sob uma perspectiva estético-filosófica, histórico e cultural, ao utilizar o filme como objeto de análise e justificação filosófica -, possuem um caráter de prospecção investigativa capaz de mostrar o solo denso e fértil do que ele considera ser o termo correlato da modernidade: a subjetividade.

É neste sentido que ele compõe a figura do herói moderno marcada pela ambiguidade e expressa em três modalidades e associações: 1. A dimensão auto-justificada do Eu na filosofia de Hegel relacionada ao gênero do filme de *western*, dimensão que compõe a ideia do Eu que se sabe dividido, mas que busca sua reconciliação com o mundo no entrelaçamento do subjetivo e do objetivo, criando uma relação também de intersubjetividade, ao buscar estabelecer leis, normas e padrões; 2. A dimensão da auto-contradição do Eu no Romantismo Alemão, associada aos filmes de gângsteres, dimensão que confere ao Eu um princípio de divisão agonística, caracterizada pela não conciliação dos elementos de sua divisão interna. Esta dimensão se caracteriza pela recuperação do trágico no contexto da modernidade, ao qual se acrescenta o elemento *cool* da ironia; 3. A dimensão de hibridização do Eu em Nietzsche e nas teorias pós-modernas, das quais se desprende um elemento lúdico, capaz de mostrar nas figuras que se compõem no gênero de filme de ficção científica, um caráter ambíguo, marcadas ao mesmo tempo pelo orgulho e pela deficiência.

Este artigo tem por objetivo a última dimensão caracterizada pelo hibridismo do Eu. Nosso comentário seguirá a ordem de apresentação do texto que compreende uma interpretação do conceito de *Übermensch* em Nietzsche como base de entendimento para a constituição do herói do gênero da ficção científica. A revisão deste conceito revelará um

entendimento original deste, que tem por mérito sugerir acréscimos na forma como costumamos traduzir e conceituar o termo alemão para o português.

O projeto de superação da humanidade associado à criação ou criatividade artística será o elemento de ligação entre a filosofia de Nietzsche e os filósofos da pós-modernidade. As teorias de Foucault, Derrida e Deleuze serão consideradas, sobretudo, com uma ênfase particular: o corpo. Por meio da afirmação do corpo como "última fronteira" do Eu, recuperaremos a ideia de fronteira, de limiar, presente desde a primeira associação entre Hegel e o (*far*)oeste. Por fim, a ideia do hibridismo do Eu associada ao filme de ficção científica será caracterizada menos como "utopia" (o Eu substituto da conquista da Terra Prometida) e mais como "heterotopia", ao considerarmos um campo teórico que lida com certas acepções, tais como: "discurso da diferença", "identidade-*patchwork*" e "cultura da hibridização" (Cf. FRÜCHTL, 2004, p. 382 / 2009, p. 208)

Os filmes *Matrix*, *Exterminador do Futuro 2*, *Blade Runner* e *2001 – Uma odisseia no espaço*, objetos de análise de Früchtl na associação das teorias, serão expostos ao final de maneira a revelar um entendimento menos "encantado" e mais crítico e associativo, em relação ao que acostumamos ouvir sobre esses filmes que se constituíram como material de reflexão nos cursos de filosofia desde que foram lançados no mercado há algumas décadas.



PARTE I – CARACTERIZAÇÃO DO HERÓI DA FICÇÃO CIENTÍFICA

*Antes quando se olhava para mares distantes, dizia-se Deus;
agora, entretanto, eu vos ensino a dizer: Übermensch!*⁸

“Heróis em uma era sem deus” é o subtítulo do capítulo intitulado “Individualismo heroico e metafísico” que indica não apenas a concepção moderna de herói, mas a concepção que surge da ideia de um “individualismo heroico”. Esta ideia tem como fundamento a aceitação do sofrimento como parte da existência trágica da vida, especialmente daquele que se vê apartado do amparo divino. Früchtl considera alguns autores, entre os quais Horkheimer e Adorno, para enfatizar a importância do trágico na modernidade, cuja “liquidação”, conduziria à padronização da existência na sociedade racionalmente administrada. E volta a Nietzsche para expressar a radicalidade do individualismo heroico em sua teoria:

A motivação de Nietzsche, no entanto, vai além disso [da valorização do trágico]. Ele atribui uma função ao individualismo heroico que pertence ao extensivo, entretanto, ainda vazio, projeto pós-metafísico, e é realmente um “projeto”, um esboço, um plano. Deus está morto e deve ser substituído por novos deuses, novos valores, uma nova fé, mas isso não deve ser uma fé na ciência, no progresso, ou em outros ideais mais exaltados no século XIX. Um ideal elogiado por Nietzsche é o do indivíduo como um herói. O herói é necessário para ajudar a preencher a lacuna deixada pela morte de Deus. Como em tempos arcaicos, ele próprio se torna uma espécie de deus. Ele carrega o pesado fardo da metafísica, da criação de significado dentro de um mundo que, devido à sua consistente capacidade de “desmitificação” e esclarecimento, aboliu o significado, este não é mais

⁸ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 1988, p. 102. No texto original lemos: “Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch!”. Cf. J. Früchtel, 2004, p. 353/2009, p. 185.

garantido por um corpo transmundo e transindividual (FRÜCHTL, 2004, p. 341/2009, p. 179).

A recuperação de um caráter de culto é retomada na configuração de três tipos de herói: o super-homem (*Supermänner*), o além-do-homem (*Übermensch*)⁹ e os *cyborgs*. O culto, diz o autor, torna-se “uma religião substituta para combater a falta de sentido em tempos seculares” (FRÜCHTL, 2004, p. 346/2009, p. 181).

Früchtl enraíza o pensamento de Nietzsche em sua época para afirmar “como para a maioria de seus contemporâneos, a perda de fé e o culto dos heróis andam de mãos dadas” (FRÜCHTL, 2009, p. 182). Como filho de seu tempo, também Nietzsche molda sua figura de herói com base numa ambivalência característica do século XIX que reúne, de um lado, a figura do guerreiro (nacionalista), e de outro, a do artista (romântico). Mais do que repetir essa composição a ele contemporânea, contudo, Nietzsche cria a ideia de que o herói deve ser transformado, transmutado no *Übermensch* – o “além-do-homem”, aquele que renuncia ao querer e mostra uma existência estética.

Tendo isto em mente, a doutrina do além-do-homem formula não mais do que o ideal ético-estético de autocomando brincalhão que não é sujeito a um controle rígido, mas relaxante, dominado. Isto está de acordo com o modelo desenvolvido por Kant no contexto do juízo estético

⁹ A tradução brasileira mais referenciada de *Übermensch* é de Rubens Rodrigues Torres Filho, no volume da Coleção *Os pensadores*, dedicado à obra de Nietzsche com seleção de fragmentos realizada pelo tradutor e Gérard Lébrun. O tradutor explica o por que traduzir *Übermensch* por “além-do-homem” e não por “Super-homem” como se costumava traduzir anteriormente também no espanhol. Há toda uma discussão sobre a origem da palavra no alemão e na tradição clássica que supostamente teria inspirado Nietzsche na criação deste conceito, das quais citamos duas: Luciano de Samósata (séc. II) e seu “*Hiperanthropos*” e a observação na nota escrita por Rubens R. Torres Filho de que o termo viria de Herder e Goethe (no poema *Zueignung* e em *Fausto* – Parte I, verso 490). Walter Kaufmann, em *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, Princeton University Press, Paperback Ed., 1974, pp. 307-308), indica a origem do uso do termo em Heinrich Müller (*Geistliche Erquickungsstunden*, de 1664), por J.G. Herder, Jean Paul e Goethe. Existe também uma referência a Lord Byron e o personagem de “Meditação de Manfredo”, de 1872, com base no qual Nietzsche compôs uma música e chamou o protagonista de “*Übermensch*”.

como um jogo entre razão oposta à fantasia, imaginação e a racionalidade subsumida, imagem e conceito (FRÜCHTL, 2004, 354/2009, p. 186).

Ao relacionar Nietzsche com a tradição da Estética moderna, Früchtl mostra a substituição do artista, do “gênio”, por aquele que é capaz de criar a “humanidade a partir de si mesmo” por meio do *Übermensch*. “O *Übermensch* é a arte que deu um passo adiante, ou um passo atrás em direção à vida”. O modelo de herói que se constitui no *Übermensch* é relacionado ao modelo do belo do Idealismo clássico, posto que o belo exige ficar com os “músculos relaxados” [...] quando um ‘poder’ perceptivo, ou em termos kantianos neutros, quando um fenômeno é ‘gracioso’ ou ‘belo’” (FRÜCHTL, 2004, p.354/2009, p.186).

O autor lembra também do contexto histórico posterior a Nietzsche em que esta figura do *Übermensch*, num misto de recuperação da tradição e adoção da figura heroica na frente de combate da Primeira Guerra Mundial, foi oferecida como leitura aos soldados a fim de encorajá-los, perdendo apenas para a Bíblia em número de cópias (mais de 150 mil cópias do *Zaratustra* foram entregues aos soldados nos campos de batalha). Posteriormente, a ideia teria sido incorporada tanto ao nazismo quanto ao socialismo, seja na condição de um “alívio catártico da guerra e da bravura” assim como da construção do ideal de uma raça pura, no primeiro caso, quanto na condição de uma “função integradora em utopias sociopolíticas, uma ficção secular social, um plano de vida interior abrangente do mundo” (FRÜCHTL, 2004, p. 348/2009, p. 182).

O entrelaçamento dessa “ficção secular” com o gênero da ficção científica - meio de experimentação dessas figuras híbridas, nas quais há algo de humano na máquina e algo de máquina no humano – será também, na interpretação de Früchtl, o *Übermensch*. A marca de composição de personagens que se tornou muito popular e reconhecida nesta dimensão do futuro projetado em imagens que configura o herói como *Übermensch* em diferentes sentidos:

O terreno experimental mais popular para a figura

Übermensch, ou mais especificamente neste contexto, o ser humano artificial, é o gênero literário e cinematográfico da ficção científica. O mundo da ficção científica, e com ele a "imagem de cinema" do ser humano artificial recai "em duas visões complementares": coisa que se a "de alguma parece com um ser humano, mas na realidade é uma máquina", e a "de algo que se parece com uma máquina, mas pode pensar e até mesmo sentir como um ser humano". A última categoria nos é familiar na forma de *robôs* ou computadores, sendo os exemplos de filmes mais famosos HAL, em *2001 – Uma odisseia no espaço*; Robby, em *Planeta esquecido*; e o par adoravelmente engraçado, C3P0 e R2-D2, em *Star Wars*. Representantes da categoria anterior são conhecidos como andróides, replicantes, *cyborgs*; são uma invenção mais recente e, por razões óbvias, uma invenção mais perigosa e podem ser vistos no famoso *Blade Runner* e no *Exterminador do Futuro* (FRÜCHTL, 2004, p. 361/2009, p. 190).

Para Früchtl, além do cenário, da iconografia característica ao gênero da ficção científica, das naves espaciais, vestimentas, construções, entre outros elementos cênicos, a figura do homem artificial é o que deve ser destacado, ao lado do entendimento de que esse gênero recupera o espírito das utopias clássicas e o espírito de descoberta da Terra Prometida. Por isso, o filme de ficção científica "aparentemente toma o lugar da busca por um mundo novo dentro de sua estrutura mais adequada. A razão disso "é porque o filme é em si capaz de apresentar o mundo (novo) melhor do que qualquer outro meio estético", dada sua capacidade de nos apresentar uma ilusão convincente de realidade (FRÜCHTL, 2004, p. 362/ 2009, p. 191).

Como medida de aprofundamento passaremos a expor as relações teóricas do texto, iniciando justamente por Nietzsche assim como por uma interessante compreensão do *Übermensch* em diferentes perspectivas.



PARTE II – NIETZSCHE, FOUCAULT E A PÓS-MODERNIDADE: RELAÇÃO DAS TEORIAS COM O GÊNERO DA FICÇÃO CIENTÍFICA

1. NIETZSCHE E A CONCEPÇÃO DE *ÜBERMENSCH*: “OS HERÓIS DO FUTURO”

Früchtl¹⁰ admite dois sentidos para o prefixo *iiber* do termo alemão *Übermensch*: uma dimensão vertical caracteriza o primeiro sentido como “super” (*Supermänner*), e uma horizontal, possível de ser traduzida pelo “além-do-homem”, seguindo nossa tradição interpretativa do conceito desde sua tradução por Rubens Rodrigues Torres Filho. Em vista do costume interpretativo desta tradução, o primeiro sentido pode soar polêmico aos ouvidos dos leitores brasileiros de Nietzsche, acostumados a entender *Übermensch* como o “além-do-homem”, tradução que funciona como uma chave explicativa ao próprio conceito¹¹ e que estabelece uma forte distinção com a tradução tida como equivocada de “super-homem”. Seguiremos o raciocínio de Früchtl nesta definição, citando-o diretamente:

Em primeiro lugar, há uma dimensão vertical, apontando para cima, para um ápice que é estática (completa) e diametralmente oposta à base. A tradução inglesa de *Übermensch* como “super-homem” (*Superman*), expressa esse significado mais claramente. Ela converge com o ponto de vista eleito pela biologia evolutiva. De acordo com esta teoria, o super-homem é visto como o mais alto nível dentro do desenvolvimento do processo. Nietzsche repete este ponto de vista, não só em Zarathustra. Os fundamentos da teoria de Darwin incluem os humanos como descendentes de macacos e vermes, um processo iniciado pela base. Nietzsche também insiste sobre a validade dessas proposições, passando a dirigir

¹⁰ À título de observação gostaríamos de sublinhar que nas análises que se seguem sobre o conceito de *Übermensch*, Früchtl baseia-se, em grande medida, nas indicações feitas por Annemarie Pieper no artigo “Zarathustra als Verkünder des *Übermenschen* und als Fürsprecher des Kreises”. In: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Ed. V. Gerhardt. Berlin, Akademie, 2000, pp. 93-122.

¹¹ Cf. Nota número 8 deste artigo.

uma pergunta retórica e acusatória à raça humana: "Todos os seres até agora criaram algo além de si mesmos", o verme criou o macaco, e para nos sentirmos livres para interpretar suas palavras, o macaco cria o homem. "E vós", ... então Nietzsche continua, "preferes retornar à besta do que superar o homem?" (NIETZSCHE, 1988, Vol. 4, p.14, l. 15-20, *apud* FRÜCHTL, 2004, p. 350/ 2009, p. 183).

Pensando no rigor da definição, o autor alerta sobre o risco de que a mesma possa incorrer em uma "falácia naturalística", se não se aplicar uma norma ética à ideia de evolução. "Concluir um 'dever' de um 'ser' só é interessante se o 'ser' já contiver um 'dever ser' ao menos latente" (FRÜCHTL, 2004, p. 351/2009, p. 183). O princípio de criação deve ser, portanto, legitimado ao lado da investigação moral.

A segunda linha de interpretação do conceito de *Übermensch* é a horizontal. Ela significa um movimento horizontal, atravessando a distância da base para cima, uma dinâmica visando não para cima, mas para a frente, expressa em inglês como "*overman*". Não se trata ainda do sentido dado à tradução em português do além-do-homem, mas como um movimento de auto-superação.

O que conduz ao segundo sentido é a afirmação da superação do homem como auto-superação, que subentende uma "forma de vida que pudesse ocupar o lugar vago de um órgão supremo de certeza", a saber, Deus. Uma tarefa que se apresenta como afirmação ontológica e que sabe que não pode efetivamente empreender tal substituição. Neste sentido, Früchtel diz:

Apesar desta estrutura do eterno retorno, Nietzsche, não obstante, escolhe apresentar a auto-superação almejada como afirmação ontológica, em vez do ser factual; em outras palavras, a afirmação de um devir que inclui a afirmação e a negação, posição e negação, em uma estrutura também passo a passo. No entanto, isto não é uma contradição, pois a estrutura do eterno retorno não se estabelece até o degrau mais alto. Neste grau "a evolução como um acontecimento linear termina", conduzindo aquela "auto-referência" que Nietzsche não interpreta idealisticamente, mas de acordo com a teoria da vontade de poder, como um "querer ter

poder sobre si mesmo", e materialista, como "a grande razão do corpo". Esta auto-referência "absorve a dinâmica do *além* ao substituir o desenvolvimento linear vertical por um movimento circular, e através da atividade de criação-além-de-si-mesmo esforça-se ao máximo por esticar o Ser eternamente"¹² (FRÜCHTL, 2004, p. 353/2009, p. 184-185).

Früchtel se atem à análise do primeiro dos discursos de Zaratustra – "Das três metamorfoses"¹³ –, a fim de explicar o que seria a superação dos dois primeiros passos – o "tu deves" (*Du-sollst*) e o "Eu quero (*Ich will*)" –, para chegar à afirmação do "dizer sim" (*Ja-sagen*). A criança inocente corresponde ao novo começo, ao "sagrado dizer sim" (*ein heiliges Ja-sagen*), ou à etapa do espírito da qual emerge o movimento novo de criação pelo jogo: "A criança caracterizada por novos começos e pelo brincar, por afirmar a criação, é o emblema do *Übermensch*" (FRÜCHTL, 2004, p. 353/2009, p. 185).

O eterno retorno compõe uma resultante do cruzamento entre as linhas vertical e horizontal, como ponto de intersecção entre as duas dimensões consideradas. O grau de afirmação mais elevado de superação, que surge como movimento e devir, tem por fundamento não um acontecimento linear finito, mas um movimento, conduzido pela auto-referência, como "um querer ter poder sobre si mesmo", ou seja, um querer fundado na teoria da vontade de poder, e por uma visão não idealista da superação, pois se dá "materialisticamente" como "a grande razão do corpo". "Esta auto-referência "absorve a dinâmica do *além* [*über*] ao substituir o desenvolvimento linear vertical por um movimento circular, e através da atividade de criação-além-de-si-mesmo [*Über-sich-hinaus-Schaffens*], o Eu esforça-se ao máximo por expandir-se infinitamente"¹⁴.

¹² Annemarie Pieper, "Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises". In: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Ed. V. Gerhardt. Berlin, Akademie, 2000, p. III.

¹³ F. Nietzsche, "Von den drei Verwandlungen". In: *Also sprach Zarathustra*, I-IV, p. 29-31. Edição crítica organizada por G. Coli e M. Montinari. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1993, 3ª Ed.

¹⁴ Trata-se de uma referência e citação da autora Annemarie Pieper, "Zarathustra als

Früchtl considera ainda que no entendimento de *Übermensch* recupera a tradição da estética alemã, o que inclui no projeto de superação dos "Ideais" anteriores, não só a superação de filósofos e santos, mas também a superação do artista. Com o *Übermensch*, que substitui o "gênio", a arte dá um "passo adiante, ou um passo atrás em direção da vida" (FRÜCHTL, 2004, p. 354/2009, 185). Trata-se aqui da suposição de uma "estética da vida", que encontraremos também em Foucault, para quem a arte se torna um espaço de expressão do dizer verdadeiro¹⁵.

A "última auto-conquista" do Eu heroico, consiste, portanto, dar a sua vida um sentido estético, de maneira a permitir à passividade entrar em sua atividade propulsora e dinâmica, um elemento que em Derrida, na tradição de Heidegger, é enfatizado, ou mesmo super enfatizado, e que Rorty, para citar um exemplo atual contrastante, é criminalmente negligenciado em sua concepção nietzschiana da auto-criação. Assim como uma experiência estética não pode ser forçada, também a felicidade não pode ser forçada na vida. O "além-do-herói" (*Über-Held*) é mais do que um herói, porque ele se abstém de fazer exatamente as coisas que normalmente caracterizam um herói: ir além do querer, do buscar, do lutar¹⁶ (FRÜCHTL, 2004, p. 354/2009, p. 186).

Para "dar um estilo para sua vida" é necessário primeiro aprender a negar o "dever-ser", aprender a "querer", para depois colocar o novo à frente. Outro conceito filiado à tradição da estética kantiana serve a Früchtl para completar o entendimento do conceito de *Übermensch* como auto-criação ou existência estética, trata-se do princípio do "como se"¹⁷:

Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises". In: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Ed. V. Gerhardt. Berlin, Akademie, 2000, p.III.

¹⁵ Cf. Ernani Chaves, *Foucault: Coragem da verdade e arte moderna (no prelo)*, Cap.III: *Corações a nu*. Cf, também Cap. I: *O "dizer verdadeiro" e a "estilística da existência"*.

¹⁶ Cf. Nietzsche, 1988, vol, 10, p.503, *apud* FRÜCHTL, 2004, p. 354/2009, p. 186.

¹⁷ Para alguns teóricos o "como se" (*als ob*) kantiano representa o ponto "mais alto" da filosofia transcendental, ao pressupor uma possibilidade de "encenar" um conhecimento onde não há conhecimento lógico possível, tendo em vista conceitos que não encontram nenhum objeto correspondente na realidade. O "*als ob*", no entanto, permite pensar sob o ponto de vista da simulação diante da falta de alcance teórico e prático destes. No registro do "como se", pode-se criar analogias, conotações, sem que exatamente se corra o

Para colocar de outra forma, o *Übermensch* vive o princípio do 'como se' (*als ob*), ressaltado por Kant como a regra heurística da ciência, bem como, e em particular, a regra constitutiva de avaliação estética e legitimado pelo próprio Nietzsche desde o início no *Nascimento da tragédia* como uma ficção que rege o conhecimento e a ação, ou, em termos tradicionais: como uma ilusão permitida de vida. O *Übermensch* sabe tomar todas as coisas e acontecimentos *como se* ele mesmo quisesse que eles fossem exatamente como eles são. Neste sentido, ele realmente consegue mudar o "é assim" em um "eu queria assim". (FRÜCHTL, 2004, p. 358/2009, p.186)

Importante perceber que, segundo Früchtl, mesmo que se pense no *Übermensch* como Super-homem, não se pode associá-lo ao tipo de utopia "locada" no futuro, pois não é dessa modalidade temporal que se fala e sim de um momento no qual se realiza – "apenas e somente momentaneamente, a história de um indivíduo".

Por mais seja verdade, por um lado, que o além-do-homem só pode ser entendido "como um tornando-se", "nunca como um estado já alcançado como ser", que ele "é e continuará a ser utópico", é igualmente verdadeiro, por outro lado, que esta afirmação categórica requer precisão: o além-do-homem nunca pode ser entendido como um estado *definitivamente* alcançável no ser, mas pode ser entendido como um estado *instantaneamente* possível no ser, que não se produz "em cada caso agora na realização individual de uma auto-transcendência imanente, momentânea, não permanente". Assim, Nietzsche admite: 'Objetivo: alcançar/efetivar o além-do-homem por um instante'¹⁸. Alcançar isso significa ter reconhecido por um momento o significado da própria vida, o "sentido da terra", do qual fala Zaratustra desde o início, "terreno" significa não localizado em um futuro. Este sentido pode, no entanto, não pode nunca ser temporário porque o movimento "horizontal" de auto-transcendência e, portanto, gerador de sentido, não pode acabar. (FRÜCHTL, 2004, p. 357/2009, p. 187).

Früchtl relaciona esse momento de "reconhecimento do sentido como realização do além-do-homem no homem" como uma referência

risco de criar ficções vazias ao se pensar em sua aplicação prática.

¹⁸ Annemarie Pieper, 2000, pp.125-127 *apud* Josef Früchtl, 2009, 187/2004, p. 357.

ao nível estético da experiência em Nietzsche, embora não se encontre a associação entre estes de maneira clara. A relação é composta por Früchtl ao lembrar a adoção que Nietzsche faz de Schopenhauer - particularmente da ideia da "estrutura temporal do repentino" -, presente em *O Mundo como Vontade e Representação*, que apareceria de forma explícita em *O Nascimento da Tragédia*.

Ao encontrar uma justificação estética para o conceito de *Übermensch*, Früchtl enfatiza que essa justificação só é possível em vista da ideia do corpo como a base de criação para a construção do artista, o que no contexto da estética clássica e em Schopenhauer consistiria na categoria do "gênio", mas que em Nietzsche assume a figura paradoxal, marcada pela tensão entre os dois tipos possíveis de interpretação do *Übermensch*: a dimensão vertical e a dimensão horizontal. O conceito que reúne, a seu ver, essa tensão interna é o "da grande razão do corpo". E a grande razão é, neste contexto, "uma grande *arte* do corpo". (FRÜCHTL, 2004, p. 358/2009, p. 190).

2. FOUCAULT: O CORPO COMO ÚLTIMA FRONTEIRA

O filósofo que auxilia a desenvolver esta questão é Michel Foucault, lembrado por Früchtl, ao optar nessa última grande parte do livro em trabalhar com ficção científica por duas razões: ao identificar nesses filmes uma repetição iconográfica referente ao corpo humano como um espaço de transcendência dos limites humanos, que oscila ora como um território armado e ainda sagrado, ora dissociado deste campo. O corpo, cravado nesses dois pontos, permanece permanentemente dissociado.

Essa incongruência em relação ao corpo humano como último território, última fronteira a ser rompida¹⁹, só é possível na modernidade ocidental devido a uma complexa configuração social que põe em xeque uma série de normas e premissas tanto em relação ao corpo como signo, como ao corpo como significado.

¹⁹ Cf. o tema da fronteira em nosso primeiro artigo publicado na *Revista Inquietude*.

A tríade apresentada por Früchtl, que disserta a respeito dessa complicada relação do sujeito moderno e o corpo (e consequentemente sua subjetividade), é de certo modo, a mesma que Foucault: a religião cristã, a ciência iluminista e a antropologia burguesa – objetos esses de largo interesse e pesquisa pelo filósofo francês ao longo de sua trajetória reflexiva (Cf. FRÜCHTL, 2009, p. 195).

No caso do primeiro item da tríade, a religião cristã, parece evidente que as interdições em relação ao corpo humano não ocorrem apenas por uma necessidade de controle das pulsões sexuais, mas concerne ao elemento da blasfêmia, do pecado original, pois ao interferir e criá-lo a partir do "nada" ou de partes "mortas", implica um destronamento da capacidade no corpo humano divina de criação. Em outros termos, o sujeito moderno, com seu ímpeto criador de fetos, clones, andróides, seres artificiais e outros tantos ícones cinematográficos largamente explorados, põe-se na condição de Deus.

Já no seguinte item, a ciência iluminista, o que ocorre segundo Früchtl, é uma sede desenfreada de conhecimento que ultrapassa limites morais e éticos como um movimento metódico e obrigatório e que anseia penetrar metafisicamente no cerne dos fenômenos, mas que oblitera as demais grandes narrativas ocidentais formadoras da modernidade nessa triangulação.

Por fim, Früchtl aponta que o terceiro e último item da tríade, a perspectiva antropológica burguesa, apresenta uma manifestação misógina de repúdio à maternidade. Com efeito, o sujeito criador, pleno de ímpetos científicos de exploração e criação, ao tomar o lugar do Criador e dar vida a um "ser artificial", não rompe apenas com a ordem divina e social, mas também biológica e afetiva. Früchtl identifica nesse último item uma manifestação de inveja masculina em relação à concepção e parto, elementos estritamente femininos até o advento das fertilizações *in vitro*, dos transplantes, da robótica, resvalando em uma reprodução autárquica, ou seja, um homem que cria a partir de si, solitariamente, outro homem

(FRÜCHTL, 2009, pp. 196-197)

Um exemplo caro citado por Früchtl é o romance *Frankenstein* e suas inúmeras adaptações cinematográficas. Escrito por uma mulher, Mary Shelley, a narrativa evidencia tanto o fascínio masculino por um monismo viril, de criar vida com as próprias mãos, superando a dualidade heterossexual e até mesmo o tabu da necrofilia, como aponta uma estrutura edipiana de desejo e morte que cerca a relação paternal: o monstro, ainda que confuso e infantilizado, deseja a noiva de seu Pai/Criador, deseja uma continuidade de vida que seu Pai nega e rejeita de diversas maneiras, tanto por uma tardia crise de consciência ética como pela condição de monstro abominável e não-natural que é sua criatura, o que desencadeia tragédias na narrativa. Neste sentido, Früchtl afirma que "O desejo de criar vida de uma forma não-natural é uma 'fantasia masculina' certamente mais antiga do que a sociedade burguesa do século XIX, mas foi durante esse período que ela se popularizou, permanecendo fortalecida até os dias de hoje". (FRÜCHTL, 2009, p. 197).

Esse fascínio da criação da vida por um único sujeito não ocorre apenas em vista da tríade discutida acima, mas também por razões de epistemologia filosófica; Neste ponto passamos a verificar mais de perto a referência a Michel Foucault. Em seu livro *As palavras e as coisas*, Foucault investiga a formação das ciências humanas da Renascença até a Modernidade. Enquanto na Renascença, a formação do conhecimento ocorria pela via da similaridade, e na chamada "Era Clássica da Racionalidade", ocorre pela representação, imaginação ou ilustração, o que caracteriza o contexto da Modernidade, neste a *episteme* é constituída pela duplicidade da representação, a simultaneidade entre signo e significado e pela ambivalência do sujeito.

Como exemplo, Früchtl sintetiza os comentários de Foucault sobre a pintura "As Meninas", de Diego Velásquez, obra do barroco espanhol, locada no *Museo del Prado*, em Madri. Largamente conhecida, a pintura apresenta um jogo de percepção entre os objetos representados e

os observadores, seguindo a tradição do *trompe l'oeil* flamenco, sobretudo de Jan Van Eyck, o qual influenciou Velásquez em momentos diversos.



Figura 2: *As meninas*, de Diego Velásquez

É possível encontrar nessa tela os três níveis de representação afirmados por Foucault em *As palavras e as coisas*, e sintetizado no ensaio "Isto não é um cachimbo": o objeto material, sua representação e seu conceito que se sobrepõem nas técnicas artísticas de criação, proporcionando então ao objeto de arte seu caráter de simulacro e de espaço libertário.

Na interpretação foucaultiana, segundo Früchtel, não interessam os dados historiográficos e estéticos presentes na pintura de 1656, mas sim sua potência semiótica que subjugam as relações entre autor, objeto e representação, e oferece destaque maior ao que se encontra sugestionado fora do quadro do que necessariamente nele. Früchtel pontua: "é a posição do Eu-observador, simultaneamente dentro da imagem, isto é, empírica, e fora da imagem, isto é, transcendental, simultaneamente representada e representante" (FRÜCHTEL, 2009, p. 200).

A pintura de Velásquez seria então um enorme espelho, no qual é possível ver tanto a pequena infanta com sua corte, o casal real refletido de modo desfocado num pequeno espelho ao fundo, quanto o próprio artista, que, assim como o restante dos integrantes da tela, encara seu objeto de estudo e também a nós, espectadores/*voyeurs*. Esses sujeitos estão e não estão na tela. São observadores e objetos de representação simultaneamente que transcendem a concepção de unidade identitária justamente por sua dualidade de existência.

Essa condição dual da subjetividade presente na tela de Velásquez é apresentada por Foucault como a subjetividade moderna, algo fugidivo, efêmero, como uma face na areia, ou uma sombra na fumaça – ela é inconstante justamente porque seu território de formação também o é, o que lhe proporciona esse caráter de inacabamento, de constante construção e sem origem.

Tal postura parte da crítica foucaultiana à filosofia de Nietzsche, pautada pelo pano de fundo histórico do romantismo e o exarcebamento da identidade e, subsequentemente a descoberta do inconsciente pela metapsicologia, que levou a uma nova concepção de subjetividade,

pensada enquanto potência criativa infinita, e que reclama autonomia em relação a Deus e à Natureza.

No caso de Foucault, esse ser criativo manifesta-se em seus últimos trabalhos nas explanações sobre a "estética da existência" e seus desdobramentos político-estéticos. No entanto, Früchtel afirma que tais problemáticas manifestam-se inicialmente no trabalho de Hans Blumenberg, de 1957, intitulado "*Imitation of nature'. Towards a prehistory of the Idea of creative being*", obra na qual se postula a ideia de que a subjetividade moderna reclama historicamente sua possibilidade criativa com considerável intensidade, pois precisou romper com poderosas concepções estáticas de si, no caso ontologias e teologias, principalmente no âmbito da mimese artística (FRÜCHTEL, 2009, pp. 200-201). O veto à criação, ao inédito, ao original permaneceu de modo intenso na história da humanidade, e quando surge na modernidade sua possibilidade de superação, a subjetividade criadora alça vôo a plenos pulmões, principalmente na área artística.

É uma transição que ocorre *dentro* do paradigma mental da subjetividade, mas que eminentemente *muda* seu significado, pois a subjetividade agora *admite* ter duas faces, por ser, simultaneamente, a solução para todos os enigmas e um enigma para si mesma. O enigma da solução do enigma deve permanecer sem solução. Como um romântico tardio, Nietzsche também incorpora isso no seu *Übermensch*, o ser humano que incessantemente (maniacamente) excede suas próprias capacidades, porque ele constitutivamente não pode saber quem ele é, em sentido substancialista. (FRÜCHTEL, 2009, p. 201).

Früchtel identifica essa figura heroica de Nietzsche como uma "possibilidade utópica em decadência", mas com intensas possibilidades éticas no que concerne às relações do sujeito com seu corpo – e eis novamente a razão do corpo ser a última fronteira a ser rompida, submetida à vontade de criação humana: o corpo se torna espaço para um projeto de futuro evoluído, onde o *Übermensch* o reconfigura a seu bel prazer, em sua pura afirmação de ser.

3. A AFIRMAÇÃO DA SUBJETIVIDADE E DA MODERNIDADE COMO CRIATIVIDADE: O MODERNO DA PÓS-MODERNIDADE

A auto-superação constante proposta pelo *Übermensch* de Nietzsche, portanto, permanece inacabada, incompleta, pois não atinge o grau de satisfação da plenitude, sendo ela apenas possível pelo auto-conhecimento pleno. A elevação moral da subjetividade sobre as problemáticas mundanas é algo inviável ao *Übermensch*. Dessa forma, a subjetividade moderna perdura em sua condição dual, incompleta e inconstante, pois essas duas faces do sujeito “sendo simultaneamente a solução para todos os quebra-cabeças, permanece ainda como ainda um quebra-cabeça”. (FRÜCHTL, 2009, p. 201).

Apesar das reticências de Foucault ao criticar Nietzsche e seu ímpeto romântico criativo da subjetividade que se anunciava nas entrelinhas, é ainda com o romantismo que é possível pensar essa subjetividade ativa, criadora, positiva e seu respectivo anseio e necessidade de saber e, conseqüentemente, de poder. O projeto da modernidade é o campo exato onde é possível fomentar e salientar tal condição, independente das conseqüências fragmentadoras em relação a esse sujeito esfomeado por conhecimento.

Para Früchtel, a subjetividade moderna, segundo Foucault, recai no relativismo estruturalista, que não consegue fugir dos círculos intermitentes da linguagem, como uma “dupla aporia”. Segundo afirma, a fixação foucaultiana a respeito das relações de poder e seus sutis desdobramentos que desembocam em aporia do discurso e do poder, impediram-no de atestar a produtividade criativa oriunda desse ímpeto de poder, que conseqüentemente realoca-se no desejo de criar/dominar.

Essa nova subjetividade em Foucault passa então a ser discutida e analisada pelo viés da linguística e das filosofias da consciência, ainda em um processo de dissecação e compreensão de sua natureza, limites e possíveis desdobramentos e recuos identitários. Mas mesmo nessa virada linguística não desviamos das preocupações e conclusões de Foucault em

relação ao sujeito e sua proposição estruturalista.

Para Früchtel, são autores como Richard Rorty e Charles Taylor - e sua aproximação com a concepção de subjetividade criativa -, que efetivamente se aproximam da factual condição do sujeito moderno, pois para Foucault:

A subjetividade criativa estética não é apenas um elemento flexível de forma aleatória dentro do poder disciplinar, nem mais um exemplo de disciplina de subjetivação, nem uma alternativa fundamental, a Grande Recusa, ou até mesmo o “totalmente outro”. É mais um daqueles casos de “resistência” que Foucault desenvolve implicitamente em todas as suas obras, mas raramente nomeia. (FRÜCHTL, 2009, p. 206)

Em contrapartida, Früchtel identifica nos trabalhos de Michel Foucault um último fôlego ao discorrer justamente sobre essa relação entre poder, força e resistência: é na relação entre esses três conceitos que reside justamente a capacidade de superação tão necessária à criação, uma força que resiste à outra e que conseqüente cria algo - apesar do próprio autor francês não evidenciá-la, mas que Nietzsche já sinalizava: “Tudo é poder”. (FRÜCHTL, 2009, p. 207).

Apesar das valorações acerca das particularidades subjetivas e seu processo circular de formação dentro das cadeias de força e disciplina, as argumentações de Foucault direcionam-se para uma crítica aos projetos utópicos da modernidade, justamente por indicar que mesmo as políticas da diferença podem temerariamente se tornar autoritárias e restritivas, ao valorizarem apenas a diferença, ao abandonarem a ânsia de estabilidade – algo já vislumbrado por Deleuze e Guattari, autores que, segundo Früchtel:

Estão cientes de que a crítica da identidade, da compulsiva atribuição de significado, não é em si livre de ser criticada, mas este fato foi perdido na recepção de suas obras. Portanto, deve-se enfatizar novamente: mesmo uma cultura que vê sentido em uma combinação descontrolada de elementos, mesmo uma modernidade híbrida, não é solução para todos os problemas suscitados pela idade moderna (FRÜCHTL, 2009, p. 208).

O hibridismo que marca as personagens no último gênero fílmico analisado, a ficção científica, leva-nos a reencontrar o reflexo da reorganização do paradigma da subjetividade no sentido da criatividade: “da imitação para a imaginação”, ou ainda da “natureza mímica à produção dela, da mimesis à *autopoiesis*”. (FRÜCHTL, 2009, p. 209).

A ordem das coisas torna-se agora uma tarefa “sobre-humana”, não no sentido literal, mas no sentido nietzschiano. Não é super-humano, porque tenta se alcançar o impossível de uma maneira rebelde-heroica e torna-se submersa em sua arrogância (*hybris*), mas porque se aceita o pensamento pós-metafísico e pós-transcendental, deve ser - seguindo a lógica da justificação -, sem fundamento, crendo-se capaz de tornar-se pronto para a “morte de Deus”, o fim das certezas independentes da experiência e livre de contexto, puramente através do Eu mortal, com seus poderes de criação e o desejo de configuração. (FRÜCHTL, 2009, p. 203).

A subjetividade, o Eu (*Ich*), no entanto, continua, segundo Früchtl, “a ser o herói da filosofia, mas criando-se uma e outra vez em linha com exemplos artísticos e românticos, livre do fardo de ter que resgatar a verdade através de si” (FRÜCHTL, 2009, p. 203).

Tornar visível o invisível por meio da arte, em particular, pelo gênero fílmico da ficção científica, pode ser uma solução diante de um epistemologia enfraquecida, para que a força discursiva que permanece ativa possa pensar o invisível.



Parte III – Análise dos filmes

*Redimir o passado e transformar tudo, ‘foi’ num ‘assim eu o quis!’ –
só isto significa redenção para mim!*²⁰

“A vontade”, assim falou Zaratustra referindo-se à redenção, “é o emancipador” e, desse modo, é uma força mental que caracteriza o herói. No entanto, “a própria vontade é ainda um prisioneiro”, pois ela não pode “romper o tempo”, é “impotente para o que foi feito”. Segundo Früchtel, desde os anos oitenta a ficção científica, tanto na forma literária como na forma cinematográfica, tem buscado apresentar essa redenção da vontade tendo em vista diferentes personagens, ou ainda, vários tipos de herói têm sido criados pela ficção científica na sua busca pela figura do redentor. Entre esses tipos, três são marcadamente importantes: o filósofo, o guerreiro, o artista. Eles podem ser ilustrados em detalhes por três filmes: *Matrix*, *Exterminador do futuro 2* e *Blade Runner*.²¹

1. *Matrix*

O filme *Matrix*, é o primeiro a ser analisado por Früchtel nessa sua caracterização dos tipos de herói presentes contemporaneamente na ficção científica cinematográfica. Segundo ele, neste filme vemos ser erigido como herói um personagem associado à figura do “pensador”. Talvez, também

²⁰ NIETZSCHE, F. *Also Sprach Zarathustra*, Parte II – “Von der Erlösung”, p. 179. No original alemão: “Die Vergangnen zu erlösen und alles ‘Es war’ umzuschaffen in ein ‘So wollte ich es!’ – das hiesse mir erst Erlösung!”

²¹ Esses três filmes são interpretados por Früchtel em seu livro. Em nossa recuperação da interpretação, inserimos um quarto filme, comentado pelo autor em outro texto, ao qual ele faz referência ao longo desta parte, mas que não se torna objeto de análise em separado. Trata-se do filme *2001- Uma odisseia no espaço* de Stanley Kubrick.

por isso, logo que foi lançado em 1999, *Matrix* rapidamente tornou-se um filme *cult* não apenas adorado por fãs de ficção científica e filmes de ação, mas também assistido no meio intelectual, em particular filosófico, tornando-se objeto de inúmeras reflexões e debates. Como explica Früchtl, o caso é que os espectadores bem versados em filosofia foram capazes de reconhecer “o problema epistemológico e sócio-crítico” inscrito na trama do filme, “apresentado numa elegante combinação, de um lado, de Descartes e Putnam e, de outro, de Adorno e Foucault” (FRÜCHTL, 2009, p. 210). Em resumo, de uma maneira muito própria, o filme retoma a dúvida radical que ocupou o pensamento de René Descartes enquanto filósofo e fundador do princípio da subjetividade na origem da modernidade, questão essa que, recentemente, foi atualizada por Hilary W. Putnam em sua análise do experimento do “cérebro numa cuba”²². Se Descartes, a partir da dúvida cética e da ideia de que podemos estar sendo enganados por um “gênio maligno” de proporções divinas, coloca em xeque nossa certeza sobre a existência do mundo material, inclusive nossos corpos - assim como os ensinamentos das ciências até as certezas matemáticas -. Putnam, por sua vez vai mais longe, e postula a possibilidade de nossos cérebros estarem suspensos em tanques cheios de uma solução nutritiva enriquecida com suas terminações nervosas conectadas a um super computador suprimindo-os tão perfeitamente por meio de impulsos eletrônicos que estaríamos iludidos, pelo pensamento, que tudo o que nos ocorre acontece de modo completamente normal. Sendo assim,

²² Em filosofia, o “cérebro numa cuba” é um elemento utilizado em uma variedade de experimentos mentais destinados a extrair ou testar certas características de nossas idéias acerca do conhecimento, da realidade, da verdade, da mente e do significado. Em geral, é considerado como uma versão moderna do argumento de René Descartes (Cf.: I, §§ 9-13, *Meditações Sobre Filosofia Primeira*), que gira em torno da possibilidade de existência de um demônio que sistematicamente nos engana. O “cérebro numa cuba” é baseado em uma ideia, comum a muitas histórias de ficção científica - e *Matrix* é uma delas -, de que um cientista maluco, uma máquina ou outra entidade poderia retirar o cérebro do corpo de uma pessoa, suspendê-lo em um tanque com um líquido de sustentação da vida e conectar por meio de fios seus neurônios a um supercomputador que iria fornecer-lhe os impulsos elétricos idênticos aos que o cérebro normalmente recebe. De acordo com essas histórias, o computador poderia, então, simular a realidade e a pessoa com o cérebro “desencarnado” continuaria a ter experiências conscientes perfeitamente normais, sem que estas possam ser relacionados a objetos ou eventos no verdadeiro mundo.

nós seríamos capazes de “ver” e “sentir” nosso corpo ou de ter qualquer tipo de “experiência” como comer, andar de bicicleta, ir ao cinema, etc., sem que estivessemos realmente fazendo essas coisas. Segundo Früchtl, as consequências sócio-teóricas dessa hipótese epistemológica foram abordadas por Theodor W. Adorno e Michel Foucault que postularam que a dominação, para ser mais ou menos total ou totalitária, o poder deve ser “tão onipresente quanto intangível”, assim como acreditaram que o Iluminismo, em sua intenção de tornar-se universal, acabou por transformar-se numa “‘cegueira universal’, e somente indivíduos dissidentes, sejam eles esotéricos ou mentes anárquicas, são capazes de ver através e de romper” (FRÜCHTL, 2009, p. 211).



Figura 3: Cena do filme *Matrix*

Matrix, portanto, leva as hipóteses de Descartes e Putnam às últimas consequências, afirmando-as na trama como absolutamente possíveis. Mas para além do que está em jogo nas argumentações desses autores no sentido rigorosamente filosófico²³, o importante, segundo

²³ Früchtl examina mais detidamente as estratégias de Descartes e Putnam no desenvolvi-

Früchtl, é notar que ambas argumentações “correspondem àquelas encontradas no filme” e que “nesse dualismo entre mundo aparente e mundo real” é inquestionavelmente propagada “uma forma obsoleta da metafísica”, pois ele emprega o conceito de poder de Foucault, “tão naturalmente como ele ignora a empresa de desconstrução de Derrida” e, sendo assim, em vez de “quebrar o contraste proeminente entre aparência e realidade, ilusão e verdade, em diversos pequenos pares regenerados internamente de opostos, ele reforça”²⁴ (FRÜCHTL, 2009, p. 213).

Feitas essas primeiras aproximações entre a trama do filme e o contexto filosófico requisitado por ela, analisemos agora mais detidamente a trama do filme. Como se sabe, o protagonista do filme chama-se Neo e trabalha como programador de *software* numa empresa de programação. Além de ter essa profissão, Früchtl ressalta que ele é apresentado como alguém que possui “algumas feridas tipicamente filosóficas”, como alguém “que não pode livrar-se do sentimento de que algo não está bem com o mundo”, de alguém, enfim, “que está sofrendo de dúvida cartesiana”, “incapaz de ter certeza se está acordado ou sonhando e que, finalmente, segue o grito de guerra do Iluminismo: Acorde!” (FRÜCHTL, 2009, p. 213).

No filme, esse acordar é operado pela interferência de um outro personagem cujo nome é Morpheus – mesmo nome de um antigo deus grego –, que sabe o que está errado no mundo e deseja passar esse conhecimento a Neo. Logo no primeiro encontro Morpheus fala a Neo da existência de um mundo imaginário no qual somos levados a acreditar para que, todavia, fiquemos distantes da verdade. Esse mundo, segundo

mento de suas hipóteses, mas não achamos necessário reproduzir em detalhes aqui. (Cf.: FRÜCHTL, 2009, pp. 211-212).

²⁴ O ser, explica Früchtl, “é dividido em dois” e compreende dois tipos incompatíveis de entidade: “para Platão a ideia (arquétipo) e a imagem; para Aristóteles a forma e o material; para Descartes, a *res cogitans* e a *res extensa*; para Kant o inteligível e o empírico.” Todavia, essa forma binária de metafísica encontra ainda um poder cultural equivalente na religião cristã que, também, terá consequências em *Matrix*. (FRÜCHTL, 2009, p. 213).

Morpheus, é com uma prisão a qual não podemos tocar ou sentir o cheiro, e que no mundo dos computadores é chamada de “matrix” – uma rede de pontos de intersecção no meio dos sinais eletrônicos. Nas palavras de Früchtl:

O mundo cotidiano presente é, portanto, uma ubíqua *matrix* que nossos sentidos não conseguem agarrar, um substituto tecnológico para o Deus cristão ou o seu diabólico adversário, tão onipresente quanto ausente. O mundo gerado por computador é uma ‘prisão’ na qual pessoas somente acreditam estar vivendo suas vidas de forma auto-determinada. Mas na verdade não passam de escravos (FRÜCHTL, 2009, p. 213).

Ora, Morpheus vai então apresentar a Neo essa via de um Iluminismo teórico a partir de aspectos práticos bastante complexos. E isso diz respeito ao âmbito espiritual assim como da experiência física, ou ainda, uma dimensão espiritual onde estão ligadas uma atitude física e a outra ética. Fazendo referência ao mito da caverna de Platão, Früchtl explica que assim como os habitantes da caverna devem libertar-se de uma “maneira dolorosa expondo-se à verdade”, Neo também deverá submeter-se ao mesmo processo uma vez que ele “precisa ser liberto dos campos de geração de seres humanos, do imprevisível e vasto sistema de redes que bloqueia (conecta e drena) os corpos humanos por meio de tubos e os explora como fontes de energia” (FRÜCHTL, 2009, p. 214). Temos, pois, que Neo tem que reelaborar a relação homem-máquina que está invertida, uma vez que no mundo da *matrix*, os seres humanos transformaram-se em baterias alimentadoras do sistema e das máquinas, ou seja, sem sequer perceber, eles próprios estão colaborando com o “casulo da ilusão” que os mantém prisioneiros.

Mas como se configura o conceito de Iluminismo em *Matrix*? Em grande medida, o filme não parece definir de modo razoável ou univocamente esse conceito, já que, em última análise, o Iluminismo é retratado nele como um projeto idealista que envia de volta à fé religiosa. Nesse aspecto, segundo Früchtl, podemos fazer mais uma vez uma conexão com a teoria platônica e sua descrição de uma esfera ontológica

de tipo essencial (uma “realidade atual”), em contraponto a uma sensual realidade perceptiva caracterizada como imitação (*mimesis, imitatio*). Nesse sentido, diz Früchtel, também em *Matrix*, “percebemos a realidade como ‘simulação, ou ‘projeção mental’”, apesar de que essa “verdadeira realidade” não será apresentada, como em Platão, “como um puro e abstrato reino das formas”, mas, diferentemente, pelo sombrio, o sujo, o feio, ou ainda, como um “deserto”²⁵ (FRÜCHTEL, 2009, p. 214). Em resumo, Morpheus tenta mostrar a Neo que aquilo que ele tem por realidade não é outra coisa que sinais eletrônicos que a mente interpreta, mas que são transmitidos para as pessoas por meio do sistema e, nesse sentido, a realidade é uma dupla construção: “uma construção da mente assim como da máquina”, ou ainda, ela é gerada mentalmente e por computador (FRÜCHTEL, 2009, p. 214).

Tendo em vista isso, Neo vai então assimilar o conhecimento de Morpheus de um modo idealista e também construtivista: se um programa de computador está atrás da realidade, então trata-se de buscar “reescrever” o programa no sentido de alcançar uma nova realidade. Como Neo é a reencarnação de um homem que nasceu quando a *matrix* foi criada, ele tem por isso, segundo Morpheus, a habilidade de “mudar o que ele quiser”. Aqui temos então a questão do retorno à fé religiosa que Früchtel sinaliza ao buscar entender o conceito de Iluminismo veiculado no filme. Se Neo pode “re-formar” a *matrix* de acordo com seus desejos, podemos dizer, em outros termos, que nesse mundo governado pelas aparências ele é um ser próximo ou comparável a Deus. E nesse sentido (ou por isso mesmo), será ele quem vai libertar os seres humanos, desconectando-os da vasta máquina da ilusão. Como explica Früchtel, o filme *Matrix*, portanto, fornece “uma resposta mítica e religiosa para a questão que tinha ficado não respondida na analogia da caverna de Platão, a saber, aquela do primeiro libertador. O personagem principal é claramente destinado a ser um redentor” e seu próprio nome deixa isso muito claro: Neo, ou

²⁵ Segundo Früchtel, ao relacionar ou associar o mundo verdadeiro, o real, à imagem do “deserto”, Morpheus estaria indiretamente fazendo referência ao anti-platonismo de Nietzsche (FRÜCHTEL, 2009, p. 214).

seja, o novo, o que está chegando, ou ainda, na língua inglesa, o anagrama do “um” (“*One*”), isto é, “o escolhido”, o herói “como um pensador no qual a divisão entre as ciências e as artes se fecha” (FRÜCHTEL, 2004, p.392/2009, p. 215).

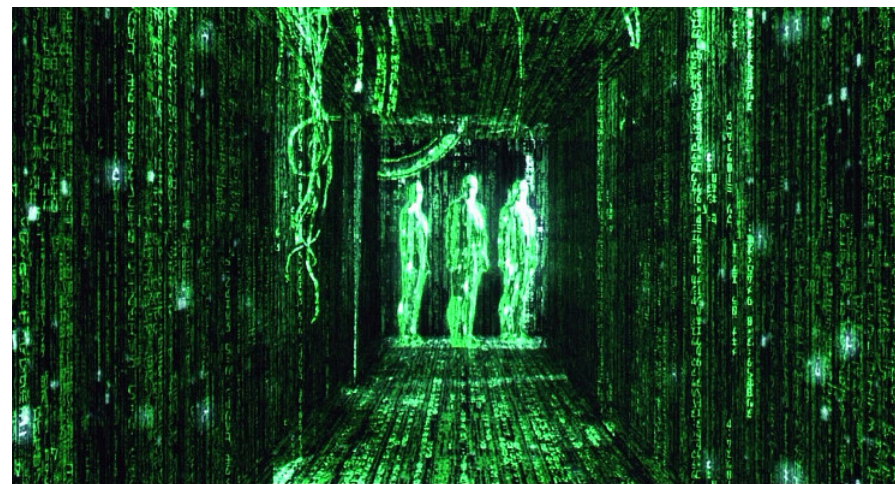


Figura 4: Cena do filme *Matrix*

No que concerne aos aspectos míticos presente no filme, é o próprio personagem Neo que, ao ser caracterizado, retrata uma afinidade entre a ciência da computação e o misticismo. Como explica Früchtel:

O misticismo insiste que os *insights* só podem ser realizados por meio das experiências pessoais e não simplesmente por meio de ensinamentos e da apresentação de provas. Essa forma de ensino místico, que hoje é encontrado principalmente dentro da cultura asiática, é um elemento tão existente em nossa compreensão atual da experiência como historicamente na filosofia antiga. O homem sábio ou mestre, inspirado como resultado da prática, não é um pensador no sentido teórico. Mais que isso, ele percebe o pensamento, a filosofia, como a mais alta forma de vida. Este elemento místico, em que alguém tem que criar o conhecimento de si mesmo, funciona como um elo entre a ciência, o senso comum, a religião, o discurso argumentativo, a experiência prática cotidiana e a fé incondicional” (FRÜCHTEL, 2009, pp. 215-216).

Quanto ao tipo de religião que o filme exalta, por sua vez ele pode ser entendido, nas palavras de Früchtel, "como um *'mixtum compositum'* de várias religiões existentes e suas tendências: tais como o Budismo Tibetano e o Zen Budismo, o Gnosticismo e o Cristianismo" (FRÜCHTEL, 2009, p. 216). Numa rápida sistematização, podemos dizer que o Budismo, entre outras coisas,

"envolve uma atitude de categorizar a percepção como uma ilusão e sinaliza uma atitude de libertação do espírito, dando ênfase num contínuo treinamento para chegar a esse objetivo, com a crença na reencarnação do Buda. A Gnose, por sua vez, também, vê a ignorância e a crença na ilusão (não no pecado), como problemas humanos fundamentais, mas também cultiva uma firme separação – totalmente estranha ao Budismo –, entre bom e mau, luz e escuridão. Em termos políticos, essa visão de mundo da Gnose é equivalente à teoria da conspiração", ou ainda, como o equivalente, em termos psicanalíticos, à teoria do superego como um "onipotente controlador do corpo" (FRÜCHTEL, 2009, p. 216).

Se por um lado esses aspectos religiosos e míticos são recorrentes, todavia, há que se ressaltar - e Früchtel sublinha isso -, o filme não vai levar completamente a sério tais elementos o tempo todo. Uma prova disso é que, quando no fim do filme as leis da gravidade na *matrix* e no pseudo-mundo não se aplicam mais a Neo, se por um lado isso poder ser entendido como a "ascensão de Cristo", por outro lado, ironicamente ele também pode ser entendido como "o Super-Homem, o *Übermensch* num sentido vertical, superlativo" (FRÜCHTEL, 2009, p. 216).

Em relação à perspectiva da crítica ideológica ou do desconstrutivismo, um outro aspecto interessante do filme, também notado por Früchtel, diz respeito ao fato que nele não se concebe o futuro puramente como uma extensão do presente, mas isso, todavia, "requer uma dimensão que não submete o pensamento dedutivo a uma cadeia de provas onde uma ligação está claramente ligada à próxima", o que remete "à dimensão atribuída pelos românticos ao reino da imaginação" (FRÜCHTEL, 2009, pp. 216-217). Nas palavras de Früchtel:

A imaginação produz imagens, mitos e utopias. A alteração, a criação de um outro mundo ocorre de acordo com regras que não podem ser as já existentes. Este último seria reproduzir principalmente a mesma coisa uma e outra vez. Em imagens, mitos e utopias, estas regras são progressivas, inacabadas, experimentais, exageradas e vagas. Essas *duas faces* podem ser vistas em *Matrix* (FRÜCHTEL, 2009, p. 217).

A título de conclusão, podemos dizer, portanto, que o mito central reavivado no filme *Matrix* é o da liberdade da vontade e do espírito. Apesar do que é reivindicado pelos materialistas e naturalistas – sendo La Mettrie, entre eles o mais proeminente entre eles –, o ser humano não é determinado, não é uma máquina. Daí o herói da era *matrix* ser um "pensador". E isso não apenas no espírito do ocidente, mas ainda da antiguidade e do mundo asiático, como também para aquele do idealismo e do construtivismo, para quem "o mundo é dividido em vontade e representação – não Schopenhauer, mas Fichte –, e para quem as únicas coisas que são reais são aquelas mentalmente construídas de acordo com certas regras." (FRÜCHTEL, 2009, p. 217).

De uma parte, isso implica a mensagem metafísica e religiosa ocidental conhecida de que o espírito deve libertar-se das coisas materiais. Nesse contexto, lembra Früchtel, "o agente Smith expressa uma verdade geral quando descreve o quanto enojado ele é de corpos humanos" (FRÜCHTEL, 2009, p. 217). Mas isso implica, também, uma mensagem científica e matemática segundo a qual fenômenos sensualmente perceptíveis são em realidade construídos de acordo com uma regra clara ou série numérica:

Num mundo artificial gerado por computador, a superioridade não pode, portanto, ser provida fisicamente, mas somente mentalmente. Assim, o naturalismo gera um novo, íngreme idealismo. Neo (ao menos na primeira parte da trilogia), completou a última etapa no seu processo de aprendizagem em seu confronto final com os agentes, com programas inteligentes, com os protetores da *matrix* e, especialmente, com o agente Smith, ele reconhece que tudo é código, uma afirmação ontológica, uma série numérica ordenada. Como um treinado programador de computador

ele é capaz de ver através do corpo do agente, vendo-o como uma fluorescente coluna verde de números. O oposto do seu corpo torna-se uma espécie de tela de computador. Agora que o código pode ser lido, ele também pode ser quebrado. O corpo em que Neo mergulha em uma última tentativa de ser libertado nada mais é do que um programa de computador (FRÜCHTL, 2009, pp. 217-218).

Temos assim algo como um “rebetamento de um oposto para além do interior”, o que, para um especialista em computador, significaria introduzir um vírus para destruir o programa. Em *Matrix*, uma última vitória para o humano é assim realizada. Segundo Früchtl, é o próprio agente Smith que nota que o vírus é o organismo que mais tem em comum com o ser humano, ou ainda, o ser humano, sendo “uma doença decadente no sentido nietzscheano”, usa a doença “para superar a si mesmo de uma maneira super-humana”, já que essa fraqueza é também a sua força: “as máquinas gostariam de eliminá-lo como um vírus, mas como um vírus ele é finalmente e inversamente triunfante sobre seus destruidores virtuais (potenciais e artificiais)” (FRÜCHTL, 2009, p. 218).

Temos, enfim, na contraparte dessa tradicional metafísica, a ideia de que o futuro não pode ser previsto, mas somente criado. Sendo assim, conclui Früchtl:

A tradição romântica pode ter demonstrado, a partir de sua origem, que o *pathos* da criação baseia-se na perda de uma distinção certa entre o verdadeiro e o falso, a palavra real e a imaginária, mas pode, também, como *Matrix* mostra, ser ligado a uma distinção mantida entre essas palavras. Não está claro se Neo é o escolhido até que ele acredite por si mesmo, a saber, precisamente no momento em que ele concentra todas as suas energias mentais em salvar seu amigo Morpheus. O futuro, de acordo com a mensagem hiper-ideológica e, portanto, ambivalente do filme, é uma profecia auto-realizável. A sugestiva mensagem é: “Tudo o que você tem a fazer é acreditar no que você quer que o futuro aporte”. Essa crença não pode simplesmente ser o equivalente de uma mensagem religiosa sobre o ato de salvação, e isso é crucial para todos aqueles que vêem a história como uma dimensão da possibilidade (FRÜCHTL, 2009, p. 218).

2. *Exterminador do Futuro 2*

A fórmula nietzscheana da redenção encontra-se entranhada em diversos filmes do gênero ficção científica, mas é no filme *O Exterminador do Futuro 2*, lançado em 1991, que o aspecto da tradição judaico-cristã se torna mais evidente. Tendo como subtítulo a expressão “Dia do Julgamento”, torna-se possível vincular a saga heroica de John Connor, de sua mãe Sarah Connor e o *cyborg* da primeira narrativa reprogramado, com a própria construção do imaginário da cristandade judaica, relacionado com as noções de redenção, culpa, afeto e ascese.

A filosofia com influência da tradição judaica – segundo Früchtl tendo em vista seus representantes mais paradigmáticos: Benjamin, Horkheimer e Adorno – possui como um de seus objetos de investigação justamente a atividade humana conectada com a infelicidade, o medo, o arrependimento e o sofrimento, além da profunda relação com a memória e a história, ora como dispositivo de superação dos aspectos sombrios e negativos do sujeito, ora como meio discursivo de permanência dos mesmos valores propulsores da cultura ocidental (FRÜCHTL, 2009, p. 219).

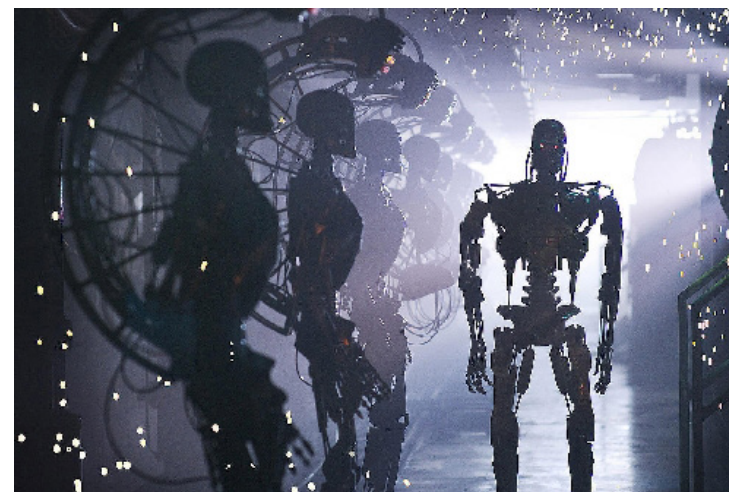


Figura 5: Cena do filme *O Exterminador do Futuro 2*

A própria narrativa de viagem no tempo, de retornar ao passado, seja por curiosidade, seja ansiando a modificação do futuro, indica essa relação dual com a memória e o ímpeto moderno de divinização das ações humanas, de afronta ao Destino. Früchtl pontua que tal condição se manifesta principalmente na prática historiográfica, já que o olhar para o passado permite vislumbrar o futuro e talvez modificá-lo – uma máxima cara aos teóricos da modernidade, se considerarmos Antoine Compagnon e sua metáfora comparativa de um Anão nos ombros de um Gigante com as práticas artísticas modernas e sua relação com a consciência histórica²⁶.

No caso de *O Exterminador do Futuro 2*, o que verificamos não são apenas esses elementos de afronta ao destino, mas também o desdobramento fílmico de valores burgueses no seio da organização dos personagens centrais. Como Früchtel afirma, John e Sarah são nomes bíblicos que remetem às grandes narrativas religiosas do ocidente: ascensão de um líder obliterado pela sociedade, resistência cultural e sacrifício.

Devido a uma série de eventos apenas sugestionados de modo fragmentado no filme, verificamos que esse núcleo familiar é desajustado, pois Sarah encontra-se internada em um manicômio, após um período de trânsito e busca por treinamentos de sobrevivência para si e seu filho, e John vive a entrada de uma adolescência marginalizada no subúrbio americano (FRÜCHTEL, 2009, p. 220).

É com a chegada de um *cyborg* de última geração, com capacidades mutacionais de sua estrutura e matéria, que a figura paterna e ambígua do *cyborg* interpretado por Arnold Schwarzenegger, grande vilão aterrorizante do primeiro filme, retorna à narrativa, mas não mais como a máquina assassina do filme de 1984, mas “renovado”, reprogramado para proteger o futuro líder-salvador do mundo.

Schwarzenegger é essa figura paterna protetora, mas também ameaçadora. Não apenas por ser uma máquina, um constructo humano

que almeja a superioridade e a perfeição acima de seu criador, ainda que criado à sua imagem e semelhança, mas por ser a peça-chave do destino humano e sua ascensão ensandecida por avanços tecnológicos. Ele é o último *chip* de uma revolução robótica que pode ainda desencadear a rebelião das máquinas, grande mote da saga do filme. Todavia, por ter sido programado para defender o jovem John Connor – cujas iniciais propositalmente são J. C., as mesmas de Jesus Cristo –, o *cyborg* se sacrifica no fogo de uma caldeira de indústria, quase que num rito de purificação de sua raça, de seus criadores e do futuro, numa tentativa de romper com utopias trágicas, temerosas, mas possíveis.

Esse ato de imolação do Pai-herói, do Deus-máquina “contaminado” de moralidade humana por seu filho, um renegado de seu tipo, mas redimido, pontua também a sobrepujança do livre-arbítrio “humano” sobre o destino, em uma conexão latente com o impulso de criação defendido por Früchtel como principal elemento característico da subjetividade moderna – ironicamente, é no Deus-máquina que reside tais elementos éticos e afetivos, ao passo que nos humanos permanecem as imperfeições e inconstâncias.



Figura 6: Cena do filme *O Exterminador do Futuro 2*

²⁶ COMPAGNON, Antoine, 2010, p. 18.

É preciso pontuar aqui as relações de gênero contidas nos personagens e sua saliente escolha conservadora de tipos. Enquanto o herói, o Deus-máquina, possui todos os elementos e símbolos de um hiper-macho, de uma supra-masculinidade, vemos seu opositor, com capacidade mutantes, sendo apresentado como um andrógino, indicando uma ponte de estranhamento de sua sexualidade. O hibridismo que compõe homem e máquina - algo de humano na máquina e algo de máquina no humano -, neste caso, se compõe como hibridismo de gênero também (FRÜCHTL, 2009, pp. 221-222).

Essa reificação do modelo heterossexual de identidade ocorre também com os humanos da narrativa: John é o jovem problemático e perdido que busca um referencial masculino de força e liderança, e o encontra no *cyborg* Schwarzenegger. E sua mãe, Sarah, é a fêmea masculinizada, que abandona toda sua feminilidade física e comportamental, pois compreende que para sua sobrevivência, ela precisa se masculinizar. No entanto, não há exatamente um elogio no filme sobre a figura de Sarah, não há a Amazona em seu perfil, ou ainda, "ela não é suficientemente Amazona", pois apesar da resistência física e seus conhecimentos bélicos, emocionalmente ela é retratada ainda "como a mulher histérica", desequilibrada, por isso é preciso acordá-la, chamá-la de volta à razão, o que eu feito por seu próprio filho, um futuro líder. (FRÜCHTL, 2009, p. 220).

O binômio tecnologia e violência que é apresentado no filme *O Exterminador do Futuro 2*, mas também em *Matrix*, pode ser estendido por dois outros termos de caráter foucaultiano, se quisermos ler nas entrelinhas o que conclamam essas narrativas fílmicas nos espaços de lazer e fantasia que são as salas de cinema: controle e utopia como lugares-comum na pós-modernidade. A utopia, no entanto, está combinada com a distopia neste filme de uma maneira não libertária, mas confusa. Segundo Früchtl o limite entre utopia e distopia é ambíguo ao empregar o mesmo meio do que critica: tecnologia e violência:

O filme alimenta-se muito sobre o que ele mesmo condena: tecnologia e violência. Um medo de que o

desenvolvimento tecnológico se torne independente, bem como sua violência furiosa, está ligado a um desejo incessante de tecnologia e violência. Distopia e utopia estão intimamente interligadas. Nessa medida, o filme demonstra uma contradição performativa: o que se propaga como conteúdo, ele refuta em seu desempenho. A mensagem não é relegar o desenvolvimento da tecnologia para si mesma, nem à pesquisa lógica das ciências correspondentes, mas submeter a tecnologia aos limites morais. No entanto, o filme não pode, especialmente como um filme de ficção científica, transmitir esta mensagem sem reivindicar precisamente o que está contrariando. A contradição performativa, ou, em termos pós-modernos, o paradoxo, consiste no fato de que um filme do gênero de ficção científica, que sobrevive graças ao fascínio pela tecnologia e que emprega toda uma avalanche de efeitos especiais, está rejeitando seu próprio aspecto técnico. Isso equivale, pelo menos, ao desejo de destruir o fascínio de suas próprias imagens (FRÜCHTL, 2009, p. 223).

3. *BLADE RUNNER*

Entre os diversos filmes de ficção científica existentes, *Blade Runner* é considerado, ainda hoje, um dos mais complexos, sensíveis e inteligentes do gênero. O filme narra a jornada de Deckard, um caçador de androides, numa remissão ao "bounty Hunter" – caçador de recompensas dos filmes de *western*, recebe a tarefa de localizar e eliminar um grupo de replicantes que retornou à Terra sem permissão. Esses seres artificiais não apenas são fisicamente idênticos aos seres humanos como são tão inteligentes quanto. O único método existente para diferenciar o humano do andróide consiste na avaliação das reações emocionais que se manifestam nos olhos, a partir de questões capciosas dirigidas ao sujeito. Como Früchtl observa, esse exame performativo na busca pelo verdadeiro, tem como característica inverter os papéis do original (humano) e da cópia (androide). Os humanos se colocam em uma posição cínica, executando o teste de forma mecânica e impessoal. Aquele que é testado, por sua vez, tende a ficar exposto, submetido a condição de ser vítima da incerteza, da tensão e do medo. "Quanto mais as pessoas artificiais mostram seus sentimentos, mais difícil é vê-los, reconhecê-los como algo diferente do humano. Ao contrário,

os seres humanos, com sua indiferença e cinismo, parecem máquinas” (FRÜCHTL, 2009, p. 226).



Figura 7: Cena do filme *Blade Runner*

Conforme novos fatos se somam à caçada dos androides, percebe-se que as diferenças entre humano e replicante vão sendo apagadas, trazendo Deckard para questionamentos a respeito daquilo que o caracterizaria como humano.

Mas, durante sua caçada ele [Deckard] se torna cada vez mais inseguro sobre o que está fazendo, porque as criaturas que ele está caçando, não somente lhe parecem tão humanas quanto ele e os outros caçadores, como também o forçam a colocar a questão da identidade, questão antropológicamente fundamental e crescente da época moderna: Como posso saber que eu sou eu? (FRÜCHTL, 2009, p. 225).

O grupo de replicantes que Deckard caça é composto por cinco espécimes: três masculinos e dois femininos. Usados como escravos no espaço sideral, o grupo foge para a terra a fim de conseguir com seu criador mais tempo de vida. Por conta de sua superioridade física e da aparência

humana, os androides são programados para viver apenas quatro anos após sua ativação e são proibidos de vir a Terra, sob pena de “retirada”, expressão utilizada para designar a eliminação do androide (trabalho que é feito por Deckard). Liderados por Roy, o grupo busca não apenas um incremento de tempo no nível quantitativo, mas também qualitativo, pois uma vida que pode se extinguir a qualquer instante é uma vida em permanente medo da morte. É com esse intuito que Roy se aproxima de Dr. Eldon Tyrell, deus da biomecânica, grande gênio, arquiteto do projeto dos androides. Baseada nessa relação entre criador e criatura, Früchtel aponta algumas das ligações religiosas presentes no filme:

A pomba subindo pode ser uma referência simbólica para o Espírito Santo, mas o céu que se abre para (e sobre) o replicante é o do *Übermensch*. O replicante representa Cristo como um rebelde, um “filho pródigo” – como ele chama a si mesmo em alusão ao Novo Testamento – que matou seu “pai”, o “Deus da Biomecânica” [...], porque ele recusou lhe dar a vida que ele desejava (FRÜCHTL, 2009, p. 228).



Figura 8: Cena do filme *Blade Runner*

Segundo Früchtl, o líder dos replicantes, Roy, é “um exemplo nietzscheano de auto-disciplina e inteligência predatória” (FRÜCHTL, 2009, p. 226). A superioridade, não apenas física como também moral, fica demonstrada nas últimas cenas do filme, quando Roy podia matar facilmente Deckard na cena de perseguição, ou mesmo deixar que ele morresse com a queda eminente. Entretanto ele não o faz. Ao contrário, na perseguição ele oferece um intervalo de tempo de vantagem, no qual ele presta seus sentimentos à companheira morta, Pris. Roy também salva Deckard da queda e, em seguida, demonstra novamente seus sentimentos em suas últimas palavras, sua vontade de viver mais e viver melhor.

As últimas palavras de Roy estão carregadas de uma melancolia metafísica porque elas citam a individualidade de uma existência que inerentemente tem sua própria visão do mundo, como uma das mônadas de Leibniz, uma visão inevitavelmente perdida dessa existência. Ao mesmo tempo, no entanto, essa metafísica do individualismo é minada por uma suspeita pós-moderna, ou melhor, híbrido-moderna. Por isso, é possível que as memórias de Roy, como as de Rachel, sejam apenas implantes, partes deslocadas que podem ser obtidas de uma ou mais fontes e então usadas em outros replicantes. Roy, em particular, é caracterizado por um conflito que a era moderna ajudou a construir, emprestando-lhe singular expressão em sua versão romântica e híbrida: a pretensão à particularidade como um ser dependente da humanidade em geral. Para ser um “eu”, o eu precisa de outros, mas ao fazê-lo sempre corre o risco de negar um lado de si mesmo, a saber, a individualidade pelo bem do outro lado, isto é, a equidade. Em vez de ser um original, torna-se uma mera cópia (FRÜCHTL, 2009, pp. 228-229).

Diferentemente do *cyborg* do *Exterminador do Futuro 2*, os androides de *Blade Runner* possuem uma proximidade mimética maior ao homem, uma cópia mais fiel que reclama por uma extensão de sua sobrevivência, por uma memória, por um sentimento e, principalmente, pelo espaço e afirmação da subjetividade moderna, reclamando pela igualdade. O sinal de perfeição da criação híbrida é, ao mesmo tempo, seu contrário, os defeitos – a “abastardização” da criatura – revela-se em seus limites e na luta romântica por alcançar a igualdade. É neste sentido que, embora superior em muitos aspectos (física, intelectual e moralmente), o humano

artificial que *Blade Runner* mostra, é frágil:

O ser humano artificial é como o Eu da era “pós-metafísica”, “pós-moderna”, híbrido-moderna: criado com uma duração fixa, determinado a partir de fora, mas também de dentro; com vantagens óbvias, mas também com deficiências embutidas; não como um todo, mas composto de várias partes, uma forma de vida que tem um reconhecível antecessor no monstro de Frankenstein e um reconhecível ponto de fuga no “Schizo” de Deleuze-Guattari (FRÜCHTL, 2009, p. 229).

Do ponto de vista do qual partem Deleuze e Guattari, a esquizofrenia é resultado de uma “incompatibilidade entre o eterno, romântico ‘desejo de desejar’ ou, em épocas anteriores, ‘cobiçar’ e a (linguístico-simbólica e capitalista) lei que exige a cristalização de um eu uniforme” (FRÜCHTL, 2009, p. 229). Um eu que deve se formar de maneira homogênea, mas deve igualmente suportar a dinâmica de um querer que sempre se renova.

4. 2001 – UMA ODISSEIA NO ESPAÇO (COMENTÁRIO ANEXADO À EXPOSIÇÃO DO *EU IMPERTINENTE. UMA HISTÓRIA HEROICA DA MODERNIDADE*)

Este comentário tem por base uma aula inaugural de Josef Früchtl para o Curso de Filosofia da Universidade de Amsterdã, conferida em 2007²⁷. Incluímos a análise parcial do filme *2001. Uma odisséia no espaço* de Stanley Kubrick, pela aproximação com o conteúdo, principalmente, com o *Zaratustra* de Nietzsche e alguns conceitos centrais tratados, que ilustram, por exemplo, a dimensão vertical do *Übermensch*, bem como a dimensão de intersecção que caracteriza o eterno retorno na figura pura do planeta-criança. Sem ser uma adaptação literal, sabe-se da influência de Nietzsche na concepção da história de Arthur Clarke e no roteiro do filme. Organizamos a apresentação de partes da conferência por meio de citações.

²⁷ Josef Früchtl, *Enlightened Barbarian Modernity and the Project of a Critical Theory of Culture*. Vossiuspers, Universidade de Amsterdam (UvA), Amsterdam, 2007.

Poderíamos verificar na história do cinema alguns filmes que seriam a fonte – quase literal – da concepção de *2001 – Uma odisseia no espaço*, e que revelam virtualidades intelectualmente mais interessantes, embora sem os mesmos recursos imagéticos, como é o caso de *Alphaville* de Jean Luc Godard. Früchtl, no entanto, parece considerar não apenas os filmes em si mesmos, mas o alcance e impacto destes sobre os espectadores, considerando-os massivamente e não como público especial de salas especiais. *2001 – Uma odisseia no espaço* para ele é o filme que, neste sentido, inventa um novo padrão estético na recepção. A primeira citação diz respeito a esta afirmação, do surgimento de um novo padrão estético – não como norma a ser seguida –, mas como espaço de recepção da criação cinematográfica:

Refiro-me a um filme que estreou nas salas de cinema em 1968 [*2001 Odisseia no Espaço*], um ano dramático em termos políticos e que imediatamente estabeleceu novos padrões estéticos. O cinema está escuro, a tela vazia. O público é obrigado a esperar. Uma clássica abertura de um espetáculo: o público não vê nada, mas pode ouvir algo ligeiramente dissonante, escorregando lentamente, telescopicamente, sons esféricos, notas orquestrais profundas, *crescendo*, tornando-se mais estridente e então morrendo lentamente. Um pouco assustador. A música poderia ter surgido de um estúdio de gravação moderna. A melodia muda no momento em que as trombetas começam a tocar um tema, que é hoje um dos mais famosos na história da música. É um anúncio, claro sombrio, o anúncio de uma majestade, a majestade que é o sol. Com o primeiro toque de trombeta aparece uma imagem na tela, o *close-up* de um planeta. Atrás dele um segundo planeta, em forma crescente vem lentamente à vista, após o que – primeiro grande pequeno e depois cada vez maior – surge o sol ao som da música, aumentando em cadências, tornando-se cada vez mais poderosa, impulsionada pelo bater dos tambores. Com as ondas da música e o nascer do sol, aparecem os créditos: *Metro-Goldwyn-Mayer apresenta - Um filme de Stanley Kubrick 2001: Uma Odisseia no Espaço*. Com o título do filme, a música atinge o seu clímax 'radiante'. O uso de "radiante" do termo se justifica plenamente, com ambas as imagens e a fonte literária fornece a conotação, o som da música irradia tão claramente como o brilho do sol (FRÜCHTL, 2007, pp. 8-9).

Nesta citação o autor ressalta a íntima relação entre a trilha sonora inicial e a obra de Nietzsche *Assim falou Zaratustra*, dois meios – livro e música – aparentados desde o início por indicação do próprio filósofo e também compositor. A referência à metafísica da luz em Platão é, não apenas pertinente, mas consequente, em vista da imagem composta tanto por Platão quanto por Nietzsche do jogo de luz e sombra, do movimento que percorre o caminho da socialização ou do isolamento do filósofo. Em 1895/96 Richard Strauss escreveu uma sinfonia baseada em *Assim falou Zaratustra* de Friedrich Nietzsche. A escolha parece óbvia, considerando que o próprio Nietzsche disse que "talvez" essa obra pudesse ser contada como uma música.

O livro abre com um discurso de Zaratustra para o sol nascente, como uma alegoria da felicidade decorrente da abundância. Foi Platão quem introduziu a analogia do sol e do Bem no pensamento ocidental, e a luz tem sido enobrecida metafisicamente desde então. Neste contexto, Platão também prescreveu o destino do filósofo, que arduamente sobe para ver a luz da verdade, mas que então, como um bom cidadão da Cidade-Estado, tem que descer de volta para a caverna da vida cotidiana, sabendo que não ser a felicidade de um indivíduo ou as vantagens de uma classe particular mais importante dentro do Estado, mas o Bem de todos. Lá embaixo na caverna, as pessoas estão 'acorrentadas' em uma direção (a errada), capazes de enxergar apenas as sombras da realidade na parede, preparados para matar qualquer um que deseje libertá-los em nome da verdade. Zaratustra, também, quer e precisa 'descer', descer para as massas e talvez até morrer no processo, porque ele também está convencido de que a felicidade não é nada sem as outras pessoas para compartilhá-la. Felicidade - até mesmo a felicidade - só faz sentido dentro de um contexto intersubjetivo. Nietzsche funde queda e ascensão, morte e nova vida, de acordo com sua teoria metafísica do eterno retorno. O filme de Kubrick e suas cenas finais podem ser interpretados da mesma maneira. Mas sua fusão da modernidade e da barbárie, esclarecimento e mito, é abundantemente clara. Como o próprio diretor admite, *2001: Uma Odisseia no Espaço* é "um documentário mitológico". (FRÜCHTL, 2007, pp. 8-9).

Além da inusitada abertura do filme, intimamente composta com a trilha sonora, este filme teria inventado o corte mais ousado da história

do cinema, fornecendo um dos melhores exemplos para entendermos a posição vertical do *Übermensch* que analisamos no início deste artigo: do homem primitivo, já *homo erectus* e agressivo, ao astronauta. E isto, num só corte:

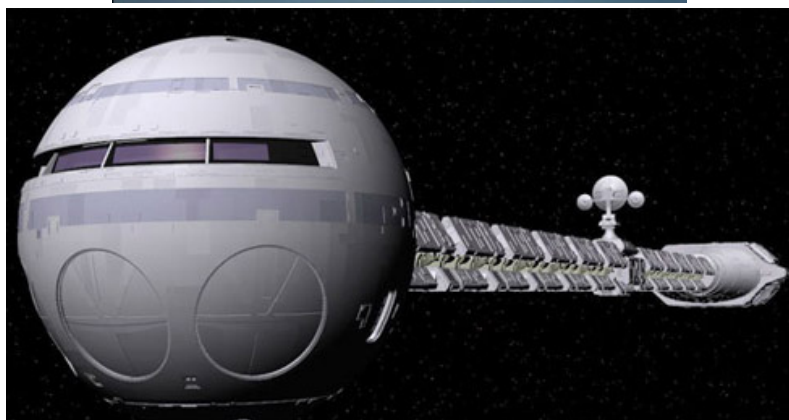


Figura 9: Cenas do filme 2001 – Uma odisseia no espaço

A passagem da barbárie ou universo primitivo à civilização é apresentada na clássica montagem do corte seco como um corte temporal de longuíssima distância. O autor demonstra a importância da concepção linguística do filme na representação desta ruptura, não exatamente a fim de demonstrar um progresso humano, mas um progresso tecnológico, posto que em ambas as esferas - no mundo primitivo e no civilizado - o inexplicável se apresenta até mesmo na mesma forma.

Uma cena paradigmática une a civilização e a pré-história bárbara naquilo que se constitui, provavelmente, como o mais famoso corte-salto [*jump-cut*] na história do cinema: o homem-macaco aprendeu a usar um osso como uma arma; esse conhecimento lhe deu o poder sobre seus congêneres. Um representante alfa-macho primitivo, gritando e já quase marchando na posição vertical, joga o pedaço de osso para o ar que gira lentamente através do céu, tornando-se de maneira muito surpreendente, uma nave espacial branca na escuridão do espaço. O progresso da arma arcaica para a viagem espacial é mostrado em [um único] corte (FRÜCHTL, 2007, pp. 8-9).

A odisseia do herói-astronauta, único sobrevivente da tragédia tecnológica, cumpre silenciosamente a tarefa indicada por Zaratustra aos seus leitores póstumos: a transvaloração de todos os valores que constituíram a história humana desde o universo primitivo ao auge de seu esclarecimento. O além-do-homem só pode ser representado pela criança – pela *Starchild* – transformada após a imersão – psicodélica-energética - no desconhecido (formato como bloco monolítico preto e brilhante) e na superação da temporalidade na qual se insere o humano.

No final de *2001 Odisseia no espaço* de Kubrick, a nave é puxada para um espaço, uma espécie de portal celeste [*Stargate*], uma metáfora para uma nova dimensão no espaço e no tempo. O astronauta, único sobrevivente, encontra-se dentro de um interior do período Luis XVI, a idade do Iluminismo e a, à mão, sempre, a guilhotina. O astronauta observa-se envelhecendo e morrendo. A lógica das imagens sugere que ele será reencarnado. Uma vez mais, a árvore do conhecimento de Kubrick aparece, um negro, brilhante e metálico monólito, que se transforma em

uma porta, através da qual podemos re-adentrar no espaço. Mais uma vez, ouvimos os compassos de abertura de Zaratustra, mas desta vez não acabaremos olhando para o sol, mas para os olhos grandes e intrigantes de um feto, em órbita no espaço, ao lado dos planetas. É a criação da “estrela bailarina”, um planeta-criança (*Starchild*), criado no espírito de Zaratustra de Nietzsche, uma imagem do eterno retorno e ao mesmo tempo do homem que ultrapassa a si mesmo, vertical e horizontalmente, um super-homem e um além-do-homem” (FRÜCHTL, 2007, pp. 16-17).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta última parte de sua obra, que buscamos apresentar passo a passo no presente artigo, Früchtl continua sua argumentação sobre a relevância do conceito de subjetividade para a modernidade, pontuando que apesar de todo o entusiasmo em torno de tal questão, existe um aspecto sombrio na concepção de construção do particular, de manufatura múltipla do Eu. Tendo como referência inicial as discussões da teoria cultura a respeito dos sistemas de controle e dos princípios epistêmicos, o autor estabelece um diálogo inicial próximo a Nietzsche, de forma a continuar em um longo diálogo com Michel Foucault, tendo por base nas obras *A ordem do discurso* e *As palavras e as coisas*, a explicação dos principais elementos epistemológicos que permitem revelar a ascensão da subjetividade como uma força construtora criativa, muito embora se constitua como um processo perigoso ao poder resvalar em um profundo relativismo. O principal meio elucidativo dessa discussão é o gênero fílmico de ficção científica, no qual se apresenta a figura do Eu híbrido, híbrido não só porque se compõe de maneira mista – máquina e homem; criação e criatura -, mas porque é composto igualmente pela arrogância, pela desmedida (*hybris*).

O autor encerra seu livro de forma a mostrar o caminho utilizado para validar sua tese sobre a modernidade, qual seja, o “heroísmo” da subjetividade moderna que subsiste – com toda sua ambivalência – no contexto da chamada pós-modernidade, com uma força “impertinente”,

de forma a revelar uma fragilidade epistemológica das teorias (em referência principalmente às teorias de Richard Rorty e de Charles Taylor), ao não perceberem que recuperam da tradição romântica seus principais pressupostos. Ele realiza nesse empreendimento argumentativo uma reflexão filosófica sobre o meio do filme, meio este capaz de representar nas narrativas e imagens, a impertinência do Eu em três diferentes apresentações da subjetividade moderna: a clássica, a agonística e a híbrida.

Em relação a este artigo, assim como os dois anteriores publicados pelo Grupo *Kinosophia* também na *Revista Inquietude*, gostaríamos de ressaltar que apesar de todo esforço empregado, eles têm ainda o caráter de apresentação e comentário da obra de Josef Früchtl na qualidade de um *work in progress*, uma vez que muitos aspectos deixaram de ser abordados e várias interpretações ou interpretações mais elaboradas poderão ser feitas a partir da composição desses três artigos. Estes não visavam empreender o trabalho de interpretação e crítica, mas visava desenvolver uma compreensão do texto que é profundamente marcado por um caráter intra-textual, capaz de, por um lado, indicar as fontes de diálogo, de debate e crítica, e, por outro lado, de mostrar a complexidade de fontes utilizadas, tornando a leitura um desafio ao lidar com tantas referências.

O trabalho de leitura, de tradução e de realização de ciclos de filmes indicados no texto, constituiu-se como importante trabalho de discussão do Grupo de Estudos *Kinosophia*, grupo este que manterá suas atividades na discussão de Filosofias do Filme. Nosso agradecimento à *Revista Inquietude* pela oportunidade de publicar nossa reflexão conjunta e divulgá-la aos interessados neste assunto recém-nascido na História da Filosofia e a todos os participantes das atividades do Grupo *Kinosophia*, seja na recepção e organização dos ciclos de filmes, no comentário e discussão destes – entre os quais o aluno-bolsista do Curso de Filosofia Iure Maciel -, seja na escrita dos artigos, cujos colaboradores diretos foram: Jadson Teles Silva e Joyce Neves de Campos – nos dois primeiros artigos, Edson Lenine G. Prado – nos dois últimos artigos, Fernando Ferreira Silva e Peterson Pessoa – colaboradores do último artigo e Talita Trizoli – que

acompanhou as atividades desde o início e auxiliou na composição dos três artigos. O grupo ganhou uma extensão na análise e discussão conjunta do filme *2001- Uma odisséia no espaço* realizada como trabalho final do Curso de Docência do Ensino Superior da UFG, composto pelos professores Diones Ferreira Correntino (Escola de Música e Artes Cênicas), Eliesse S. Teixeira Scaramal (Faculdade de História), Leizer de Lima Pinto (Instituto de Informática), Rafael Saddi Teixeira (Faculdade de História) e Thiago Suman Santoro (Faculdade de Filosofia).

Agradecemos também e, especialmente, ao professor Josef Früchtl que se mostrou um autor presente, em constante diálogo com o grupo desde o início e durante todo o percurso dessa investigação.

Referências

FRÜCHTL, J. *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004.

_____. *The impertinent Self. A heroic history of Modernity*. Translated by Sarah L. Kirby. Stanford/California, Stanford University Press, 2009.

_____. *Enlightened Barbarian Modernity and the Project of a Critical Theory of Culture*. Vossiuspers, Universidade de Amsterdam (UvA), Amsterdam, 2007.

COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Tradução de Eunice Dutra Galery. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Isto não é um cachimbo*. Tradução de Jorge Coli. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: edições Loyola 1996.

_____. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe*, organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinaria, vol I-IV, Munique, DTV de Gruyter, 1988.