

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Revista Alamedas

Revista Eletrônica do PPGFil – Unioeste

Volume 12	n. 2	2024	e-ISSN 1981-0253
-----------	------	------	------------------

A Revista Alamedas é um periódico científico e acadêmico, organizado pelos discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), publicado semestralmente em formato digital. Tem como principal objetivo abrir caminhos para a divulgação do conhecimento produzido por pós-graduandos de filosofia.

BASES INDEXADORAS:



Capa: Jeferson Wruck.

Arte: Everton Diego Teles.

Diagramação: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Cassiano Lucas Silva Carvalho, Eduardo Adam Alves de Siqueira Gonçalves, Bruno Carniato Dias.

Revisão: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Cassiano Lucas Silva Carvalho, Célia Machado Benvenho, Fabiana de Jesus Benetti, Vanessa Furtado Fontana, Doralice Lima Barreto, Thaís Gobo Miota, Vanessa Henning.

Publicização: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Célia Machado Benvenho.

Organização: Célia Machado Benvenho, Ester Maria Dreher Heuser, Wilson Antonio Frezzatti Júnior.

Ficha Catalográfica elaborada por: Marilene de Fátima Donadel

CRB 9/924

R454	Revista Alamedas [Recurso eletrônico] / Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Programa de Pós-graduação em Filosofia. – v. 12, n. 2 (2024). Toledo, PR, 2024. Modo de acesso: https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas Semestral e-ISSN 1981-0253 1. Filosofia - Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus Toledo. II Programa de pós-graduação em Filosofia CDD 20. ed. 001.305
------	--

O conteúdo, a interpretação, a linguagem e o estilo dos trabalhos publicados nesta revista são de responsabilidade de seus autores.

Endereço para correspondência:

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Campus de Toledo–Programa de Pós-graduação em Filosofia

Rua da Faculdade, 645 -Jardim La Salle

CEP: 85903-000 –Toledo-Paraná-Brasil.

Fone: (45) 3379-7058

revistaalamedas@unioeste.br

EDITORES RESPONSÁVEIS:

Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)
Profa. Dra. Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)
Profa. Dra. Fabiana de Jesus Benetti (UNIOESTE/IFITEO)

EDITORES ADJUNTOS:

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho (Mestranda/UNIOESTE)
Bruno Carniato Dias (Mestrando/UNIOESTE)
Doralice Lima Barreto (Doutoranda/UNIOESTE)
Jeferson Wruck (Mestrando/UNIOESTE)
Thaís Gobo Miota (Doutoranda/UNIOESTE)
Vanessa Henning (Doutoranda/UNIOESTE)

COMISSÃO EXECUTIVA:

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho (Mestranda/UNIOESTE)
Bruno Carniato Dias (Mestrando/UNIOESTE)
Cassiano Lucas Silva Carvalho (Doutorando/UNIOESTE)
Doralice Lima Barreto (Doutoranda/UNIOESTE)
Jeferson Wruck (Mestrando/UNIOESTE)
Thaís Gobo Miota (Doutoranda/UNIOESTE)
Vanessa Henning (Doutoranda/UNIOESTE)

APOIO EDITORIAL:

Projeto SABER (Sistema de Acesso à Biblioteca Eletrônica de Revistas)

REVISÃO:

Revista Alamedas

CONSELHO EDITORIAL:

Profa. Dra. Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)
Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)
Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)
Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)
Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)
Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (UNIOESTE)
Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)
Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)
Prof. Dr. Stefano Buselatto (UNIOESTE)
Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior (UNIOESTE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL:

Prof. Dr. Danilo Saretta Veríssimo (UNESP)
Profa. Dra. Denise Jardim (UFRGS)
Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti (PUCPR)
Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUCRS)
Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)
Prof. Dr. Fábio Marques de Almeida (UFG)
Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFMS)
Prof. Dr. Marciano Adilio Spica (UNICENTRO)
Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)
Profa. Dra. Marta Rios Alves Nunes da Costa (UNIOESTE/UFMS)
Prof. Dr. Max Rogério Vicentini (UEM)
Prof. Dr. Reinaldo Furlan (USP)
Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)
Prof. Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira (UFSJ)

CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL:

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, Asheville/EUA)
Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore/Milano)
Profa. Dra. Graciela Ralon Walton (UNSAM/Buenos Aires)
Profa. Dra. Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)
Prof. Dr. Martin Grassi (UCA /Buenos Aires)
Prof. Dr. Paolo Scolari (Univ. di Milano)
Prof. Dr. Renaud Barbaras (Panthéon/Sorbonne/Paris)
Prof. Dr. Roberto Juan Walton (UBA/Buenos Aires)
Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne/Paris VII)

Capa: Jeferson Wruck.

Arte: Everton Diego Teles

Diagramação: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Cassiano Lucas Silva Carvalho, Eduardo Adam Alves de Siqueira Gonçalves, Bruno Carniato Dias.

Revisão: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Cassiano Lucas Silva Carvalho, Célia Machado Benvenho, Fabiana de Jesus Benetti, Vanessa Furtado Fontana, Doralice Lima Barreto, Thaís Gobo Miotto, Vanessa Henning.

Publicização: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Célia Machado Benvenho.

Organização: Célia Machado Benvenho, Ester Maria Dreher Heuser, Wilson Antonio Frezzatti Júnior.

Ficha Catalográfica elaborada por: Marilene de Fátima Donadel

CRB 9/924

R454	Revista Alamedas [Recurso eletrônico] / Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Programa de Pós-graduação em Filosofia. – v. 12, n. 2 (2024). Toledo, PR, 2024. Modo de acesso: https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas Semestral e-ISSN 1981-0253 1. Filosofia - Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus Toledo. II Programa de pós-graduação em Filosofia CDD 20. ed. 001.305
------	--

O conteúdo, a interpretação, a linguagem e o estilo dos trabalhos publicados nesta revista são de responsabilidade de seus autores.

Endereço para correspondência:

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Campus de Toledo–Programa de Pós-graduação em Filosofia

Rua da Faculdade, 645 -Jardim La Salle

CEP: 85903-000 –Toledo-Paraná-Brasil.

Fone: (45) 3379-7058

revistaalamedas@unioeste.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	05
--------------------------	-----------

ARTIGOS:

A contribuição do jovem Nietzsche para o fortalecimento da relação entre vida, pensamento e docência	07
---	-----------

Abraão Lincoln Ferreira Costa

Bergson e o retorno à experiência: Raison Élargie e devir poético negro	15
--	-----------

Adeilson Lobato Vilhena

Da servidão à liberdade: o aprender como problema e conceito filosóficos	26
---	-----------

Caio Cezar Pontim Scholz

O conceito de povo nos escritos de Maquiavel: Do projeto à tese da tese	35
--	-----------

Fabiana de Jesus Benetti

O fetichismo como pressuposto da crítica da economia política em Karl Marx	44
---	-----------

Gerson Lucas Padilha de Lima

A presença do Direito em Maquiavel	52
---	-----------

Jaqueline Fátima Roman

A tese da minha tese: O conceito de ideia e a resolução do problema do solipsismo na metafísica cartesiana	61
---	-----------

Marcos Alexandre Borges

“O que quer uma mulher?”: Uma experiência parrhesiásta em torno dos enigmas da feminilidade.....	69
---	-----------

Miriam Izolina Padoin Dalla Rosa

A vida da lei: Reconhecimento, liberdade e dominação na Filosofia do Direito de Hegel ...	78
--	-----------

Patrícia Riffel de Almeida

Jurisprudência expressionista de direitos: Uma perspectiva deleuziana.....	86
---	-----------

Paulo Roberto Schneider

As sutilezas metafísicas e manhas teológicas da economia política	94
--	-----------

Péricles Ariza

A insurgência das margens: Filosofia da diferença e um anarquismo por vir	106
--	------------

Roberto Côrrea Scienza

RESENHA

O ser da moda como demônio da teoria	119
---	------------

Joana Bosak de Figueiredo



APRESENTAÇÃO

Há vinte e seis anos, por meio do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea, a Filosofia da UNIOESTE celebra a decisão coletiva, tomada no final do século XX, de fazer de Toledo, no Paraná, um lugar afirmativo do pensamento crítico, criativo, ético, político e rigoroso. A vigésima sexta edição do Simpósio contou com o financiamento da CAPES (Programa de Apoio a Eventos no País/PAEP, edital nº 11/2023), e da PROEX/Fundação Araucária (Edital N°026/2023 – PROEX Programa de Apoio Institucional para Organização e Participação em Eventos Técnicos-Científicos – Chamada Pública 09/2023 – Fundação Araucária) e foi especialmente marcante no quesito encontro de gerações que dedicam suas vidas ao fazer filosófico, pois vários dos convidados narraram histórias dos tempos em que eram jovens estudantes e vinham para o Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE apresentar suas pesquisas nas sessões de comunicações. Se há mais de vinte anos eram jovens graduandos e mestrandos aprendendo a pesquisar, hoje são professores na pós-graduação e ocupam ou ocuparam cargos diretivos em suas universidades e em órgãos nacionais e estaduais de fomento e de avaliação, sendo responsáveis, de um lado, pela herança recebida daqueles que abriram caminhos e construíram relações com a Filosofia vinda d'além mar e, de outro, pelo presente da Filosofia no Brasil que, em muitas partes, vem apresentando certos desassossegos com aquela herança e reivindicando que nela tenham lugar questões próprias de nosso chão, de nossa pele, de nossa sensibilidade, realidade e necessidade de problematizar e inventar saídas conceituais para elas.

Com o desejo de estarmos à altura da herança e dos desassossegos que nos impelem a seguir na filosofia, o XXVI Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE se propôs a pensar coletivamente um futuro afirmativo para a Filosofia no Paraná, nesses tempos em que a palavra de ordem no ensino superior e na pesquisa tem sido a 'inovação'. Para tanto, contamos com a presença de coordenadores dos demais Programas de Pós-graduação de Filosofia do Paraná. Estiveram conosco os professores Dr. Charles Feldhaus (UEL), Dr. Federico Ferraguto (PUC/PR), Dr. Wagner Dalla Costa Félix (UEM) e, representando a UNIOESTE, o Dr. Luciano Utteich, do coordenador da Área de Filosofia na CAPES, Jorge Viesenteiner e do presidente da atual diretoria da ANPOF, Érico Andrade. Nas reuniões de trabalho e dos debates, concluímos que o futuro será afirmado se nossas relações institucionais forem de parceria e colaboração e não de

rivalidade e competição, assim como de abertura para as demandas que as novas gerações de pesquisadores têm apresentado.

O ano de 2023 marca os cinco anos das defesas das teses de doutorado realizadas pela primeira turma de doutorandos (as) do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNIOESTE, com ingresso em 2015. Todos esses (as) doutores (as) foram convidados (as) a responder à questão: “afinal, qual a tese da tua Tese?”. A iniciativa foi aceita pela imensa maioria desses (as) primeiros (as) doutores (as) formados (as) pela UNIOESTE, sendo que a participação ocorreu em dois formatos: duas mesas presenciais, nas quais foi possível discutir “a tese da Tese” com os outros membros da mesa e também com os presentes no auditório; participação remota por meio de vídeos que podem ser assistidos pelo canal do nosso Programa de Pós-Graduação no Youtube¹. A primeira parte do *Dossiê do XXVI Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea* publica os artigos decorrentes das apresentações dos (as) doutores (as) formados (as) na Filosofia da UNIOESTE que responderam à questão-convite, assim como a resenha do livro-Tese da professora Dra. Ana Carolina Acom, *O ser e a moda: a metafísica do vestir*, publicado pela editora Estação das Letras e Cores e lançado durante o evento.

Toledo, julho de 2024.

Ester Maria Dreher Heuser
Célia Machado Benvenho
Wilson Antonio Frezzatti Junior

¹ Disponível em <https://www.youtube.com/playlist?list=PLkDjkD5LOHdnd5VnAu19PgAhiLVqHjoG>. Acesso em 28 jul. 2024.



A CONTRIBUIÇÃO DO JOVEM NIETZSCHE PARA O FORTALECIMENTO DA RELAÇÃO ENTRE VIDA, PENSAMENTO E DOCÊNCIA

Abraão Lincoln Ferreira Costa¹

Resumo: O presente estudo tem o interesse de realizar uma reflexão a partir do uso dos termos “vida”, “pensamento” e “docência”. Para tanto, foram revisados diversos textos e as memórias do próprio autor, diretamente responsáveis pela motivação e início da sua tese de doutorado. Logo, o método empregado consiste no levantamento bibliográfico das obras de Friedrich Nietzsche e dos seus intérpretes que, antes e durante todo o processo de produção e defesa da tese, serviram de apoio para as conclusões alcançadas. Assim sendo, entende-se que a leitura dos escritos de juventude de Nietzsche, somados às experiências na docência do autor deste artigo, permitiram o desenvolvimento juntamente com a melhor noção acerca da relação entre vida, pensamento e docência.

Palavras-chave: Nietzsche. Filosofia. Pensamento. Vida. Docência.

Abstract: The present study aims to reflect on the use of terms life, thought and teaching. To this end, several texts and the author's memories were reviewed, directly responsible for the motivation and beginning of his doctorate. Therefore, the method used consists of a bibliographical survey of the works of Friedrich Nietzsche and his interpreters which, before and throughout the process of producing and defending the thesis, served as the basis for the conclusions reached. Therefore, it is understood that reading Nietzsche's youthful writings, added to the teaching experiences of the author of this article, allowed the development together with a better notion about the relationship between life, thought and teaching.

Keywords: Nietzsche. Philosophy. Thought. Life. Teaching.

Qual é a tese da minha tese? A proposta sugerida para apresentar no XXVI Simpósio de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná trouxe várias inquietações até certo tempo esquecidas. É preciso lembrar-se, antes de tratar diretamente sobre o tema, dos eventuais desvios de costume, ocasionados pelo rigor dos conceitos acadêmicos que, por tantas vezes, corrigiram várias das minhas intenções ou, simplesmente, da obrigatoriedade de precisar acolher as sugestões dos examinadores e do meu orientador, a quem guardo profunda gratidão. Pareci acompanhar ao

¹ Pós-doutorando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: abraaofilosofia@gmail.com

longo de todo o processo uma interessante metamorfose de ideias, começando por um princípio ingênuo e romântico até vir a se tornar algo aparentemente seguro e delimitado.

Reitero o quanto toda a experiência no decorrer da escrita obedeceu, precisamente àquilo que acima acabo de confessar. No entanto, diferentemente de alguns colegas, considero as mudanças sofridas durante a pesquisa fartamente benéficas e, portanto, em nenhum momento capazes de prejudicar aquilo que outrora havia pensado como essencial. Faço menção a isso, pois, ao contrário de mim, vários insatisfeitos fizeram queixas referentes à sujeição e descaracterização de pensamentos há anos guardados por orientandos, à espera de serem lançados mundo afora, conquistando a notoriedade e o respeito tão almejados. Pensamentos quase sempre censurados pela implacável autoridade de seus orientadores, mas também por motivos justos, costumavam trazer seus orientandos de volta à realidade, a fim de reforçar os critérios comuns à ciência ao passo da diferença entre a pesquisa e o devaneio.

Ao tratar da tese da minha tese, descrevo agora o começo de quando tudo começou e qual filosofia parecia corresponder aos meus anseios acadêmicos. O trabalho docente realizado há anos na rede pública de ensino do Distrito Federal, e também no ensino superior, chamou a atenção pela carga burocrática geralmente imposta ao longo do ano letivo. Faço menção ao preenchimento de diários, o fechamento das notas, o reconhecimento dos estudantes através do código de matrículas, as reuniões exaustivas, o acúmulo de documentos, laudos médicos e horários rígidos a serem cumpridos. Ademais, as exigências conteudistas, senão distantes da vida real dos estudantes, somente os forçavam ao pragmatismo de duas metas a serem alcançadas: a universidade e a empregabilidade. O problema parecia cada vez mais acentuado, lembrando neste momento a sociologia de Baudelot e Establet² acerca das redes de escolarização destinadas aos ricos e pobres: o ensino superior para os mais abastados e o ensino profissionalizante para os desfavorecidos.

Em termos práticos, suspeitava predominar uma forma de educar incompatível com os autênticos interesses da vida. Certamente, é justo pensarmos quais seriam esses interesses e sem nenhuma surpresa admitirmos espantados a incapacidade de muitos estudantes de sequer terem ideia dessa resposta. Por conta disso, minhas inquietações e problemas passaram a buscar alento no meio acadêmico. Desde então, comecei a procurar as respostas recorrendo a leituras sempre voltadas para a filosofia da educação, até a sorte de receber de uma ex-aluna do curso de pedagogia o livro *Nietzsche: Filosofia e Educação*, organizado pela professora Vânia Dutra Azeredo, da

² Roger Establet e Christian Baudelot produziram, em 1971, a obra *A escola capitalista na França*, fortemente influenciada pelas ideias marxistas. A despeito de ser um livro pensado a partir da conjuntura social francesa na década de 70, quando os autores tratam do problema da sociedade dividida nas classes burguesa e proletariado e os destinos opostos de cada jovem em decorrência da sua condição social, não é difícil compararmos e adequarmos esse estudo de acordo com a realidade das escolas brasileiras.

editora Unijuí. Esta obra reúne textos de diferentes autores brasileiros, destacando o de Scarlett Marton, *Claustros vão se fazer outra vez necessários* e o de Wilson Frezzatti, *Educação e Cultura em Nietzsche: o duro caminho para “tornar-se o que se é”*, sem deixar de mencionar o de Ester Maria Dreher Heuser, *Paidéia: A crueldade espiritualizada*. Esses trabalhos não somente falam da relação existente entre Nietzsche e a educação, como ainda se aproximaram do meu horizonte de pesquisas.

O texto escrito por Marton promove o estudo das mudanças econômicas ocorridas na Alemanha, a partir da Revolução Industrial tardia do século XIX em consonância com o processo de unificação das províncias alemãs. Em suma, a efervescência dos acontecimentos históricos naquele país, descritos pela pesquisadora (Marton, 2008, p. 19), afetaram duramente o projeto de uma cultura humanista pensada pelo jovem Nietzsche e por outros, como o professor e pesquisador Jacob Burckhardt. Já Wilson Frezzatti utiliza parte de sua pesquisa de doutorado para tratar a respeito do tema da educação como cultivo. Dentre vários assuntos, o artigo do pesquisador busca nas obras nietzschianas, dando ênfase às *Extemporâneas*, analisar os efeitos sofridos pela educação [*Erziehung*] alemã, diferenciando esse termo do sentido da instrução escolar [*Schulung*] e da simples erudição livresca [*Gelehrsamkeit*], já que a primeira possui o significado mais amplo, sendo entendida como inseparável da vida (Frezzatti, 2008, p. 43). Numa outra direção, Heuser (2008, p. 131) embora desenvolva o estudo da relação entre cultura, pensamento e natureza na filosofia de Nietzsche, utiliza em boa medida a interpretação deleuziana a fim de atingir o êxito das suas conclusões.

Não cabe aqui nenhum aprofundamento nos textos mencionados, visto que foram apresentados superficialmente com o único intuito de mostrá-los como porta de entrada para aquilo que tornar-se-ia a tese da minha tese. O desafio maior passou a ser o de examinar as reflexões do pensador alemão do século XIX, verificando as chances de deslocá-las para um ambiente consideravelmente distinto daquele em que viveu. Ora, a realidade dos estabelecimentos de ensino no Brasil possui peculiaridades que divergem consideravelmente dos ambientes escolares alemães do século XIX. Contudo, o brilhantismo de Nietzsche é facilmente encontrado na sua extemporaneidade e, lembrando Jorge Larrosa (2009, p. 11), hoje em dia, o pensador alemão escreve melhor. E escreve melhor porque notamos a sua crescente influência, ocasionando o aumento expressivo das pesquisas sobre suas obras no Brasil e, desse modo, a contribuição direta para a criação de pensamentos férteis e singulares.

E o Brasil? Podemos ou não balizar o nível dos nossos estabelecimentos de ensino conforme aquilo que Nietzsche pensara? Arriscamo-nos a deduzir que, apesar dos seus escritos datarem de mais de 130 anos, algum leitor desatento à vida e às obras do pensador alemão suporia

tratar-se de uma visão crítica e atualizada da nossa educação atual. Sua filosofia combativa encontrou forte eco não só nos países europeus, mas também em boa parte dos países latino-americanos, a destacar o Brasil. As queixas do ensino mercadológico, da rápida maturação dos alunos, do interesse na subserviência estadista, do pragmatismo e do ganho de dinheiro parecem ter se naturalizado em nossa sociedade, a ponto de abarrotarem várias instituições acadêmicas de promessas que asseguram aos seus estudantes uma formação rápida, útil e rentável.

Como professor de filosofia, notei as semelhanças ainda mais estreitas quando passávamos a conferir, a partir de 2018, a implementação do projeto político, de alguns governos estaduais, do ensino da gestão militarizada em várias escolas públicas do país. Espantosamente, nas palavras de Nietzsche: os “privilégios militares impõem formalmente a *excessiva frequência* das escolas superiores, ou seja, da decadência” (2006, p. 59). Não obstante, é possível insinuar que vemos a passos largos a domesticação e a burocratização das escolas substituírem os dons artísticos, a exemplo da pintura, da música e do teatro, a serviço de planos e metas de ensino estabelecidos pela cultura estadista. A censura de trabalhos artísticos, a inflexibilidade ou “pressa indecente” aparentemente vista na economia capitalista exigiria a formação de trabalhadores dóceis e obedientes aos costumes impostos pela sociedade.

Influenciado pelo pensamento nietzschiano, passei a me dedicar à leitura dos escritos de juventude, já que possuíam as informações capazes de atender aos anseios que existiam naquele momento. As conferências proferidas na Universidade da Basileia, intituladas *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e, em seguida, *As Considerações Extemporâneas* até a fase de *Humano, demasiado humano* demarcam precisamente onde mais procurei as respostas. Nietzsche, semelhante a outros docentes, aspirava a um modelo de ensino empenhado na formação [*Bildung*] humana e integral do sujeito, e não destinada à servidão, à empregabilidade e ao lucro. A pretexto disso, o filósofo concluiu o quanto era importante o fortalecimento de uma cultura ligada à vida, ao invés de sobrepor os assuntos econômicos e do Estado. Afinal, a educação jamais deveria estar vinculada a qualquer interesse burocrático, sendo isso, na verdade, o reflexo da modernidade, defensora do dogma da economia política, interessada em gerar “homens comuns”, destinados à busca da felicidade através da aquisição de dinheiro e do status social (Sobrinho, 2012, p. 13-14).

Essa era, portanto, a tese da minha tese: adequar as leituras dos escritos do jovem Nietzsche segundo a realidade dos estabelecimentos de ensino no Brasil. A despeito dos problemas do tempo e do lugar, somados à censura de alguns acadêmicos preocupados com essa suposta transposição da filosofia nietzschiana, procurava enxergar além das advertências acadêmicas, pois buscava um pensamento não limitado às regras, e sim disposto a falar sobre a relação entre vida e pensamento. De início, esses obstáculos me fizeram lembrar de Deleuze (2009, p. 20) ao examinar a filosofia

socrática como aquela que restringe o pensamento a simples formas de avaliação e limite, comprometendo o modo de viver e de pensar. Logo, foi necessário traçar novos planos em condições de viabilizar todas as ideias, ciente da importância de ressignificar, em boa parte, meus pensamentos, de modo a fazer tal como Nietzsche fizera – experimentar.

Assim, procurei reestruturar a tese, considerando a crítica nietzschiana feita à educação enquanto resultado de um processo depauperante gerado a partir da cultura moderna. Segui então o mesmo caminho marginal de outros autores, ou seja, de uma contra-história da filosofia, já mostrada por Michel Onfray, porém uma história do pensamento filosófico oficialmente anunciada ao mundo de maneira enaltecida. Em verdade, a história da filosofia, desde Sócrates aos hegelianos, representaria a submissão humana, levando-nos ao declínio no momento em que, no culto exacerbado à razão, afetasse gravemente o equilíbrio existente entre a vida e o pensamento (Deleuze, 2009, p. 22). Para Nietzsche, a autenticidade da filosofia só pode residir na capacidade clínica de tratar dos problemas atuais, por isso deixando de ser histórica e metafísica, tornando-se intempestiva (Deleuze, 2009, p. 22-23). Nesse aspecto, levando em conta a tese da minha tese, não poderia estar errado em querer pensar com liberdade, todavia, embora sob o justo limite das regras acadêmicas, comuns a qualquer tese de doutorado.

A respeito do futuro dos estabelecimentos de ensino alemães, Nietzsche (2012, p. 51) jamais pensou na adoção de modelos universais de educação, tendo em vista a importância de se saber renunciar a certas comparações e julgamentos de valor no instante em que as condições de outros povos, mesmo considerados mais cultos, sejam por vezes díspares ao nosso estilo de vida. Portanto, é preciso a qualquer interessado nesses estudos dispor de três qualidades: “ser calmo e ler sem pressa, não deve privilegiar a si e à sua cultura, não deve, enfim, esperar por encerrar um quadro de resultados” (Nietzsche, 2012, p. 54). E quem seria a melhor inspiração para atender a essas exigências? A resposta é encontrada na *Segunda Consideração Extemporânea: Schopenhauer Educador*. A figura de Schopenhauer, personificada pelo jovem filósofo, reunia vida e pensamento, tornando-se por isso incapaz de sucumbir aos interesses do Estado. Nas próprias palavras de Nietzsche:

Schopenhauer, ao contrário, fala para si mesmo: ou caso se queira realmente supor para ele um ouvinte, que se pense num filho instruído por seu pai. Este é um discurso correto, rude e benevolente diante de um ouvinte que escuta com amor. Carecemos destes escritores. A vigorosa euforia de quem fala nos envolve no primeiro acento de sua voz; experimentamos então o mesmo sentimento de quando penetramos no bosque, respiramos profundamente e de repente nos sentimos bem de novo. Sentimos isso, há aí um ar sempre igual e fortificante, aqui reinando uma certa desenvoltura, um certo natural inimitáveis, como só os possuem os homens que se encontram no íntimo de si mesmos, e que são principalmente senhores de uma rica morada; em oposição a esses escritores, que

são os primeiros a se admirar quando por acaso se mostram espirituais, e cujo discurso adquire com este fato algo inquieto e forçado (2012, p. 172).

Os elogios feitos a Schopenhauer revelam uma incontestável tipologia dotada de qualidades suficientes para combater a educação e a cultura europeia daquele tempo. Entretanto, no decorrer dos estudos, é interessante notarmos a ressignificação à qual a filosofia nietzschiana esteve propositadamente sujeita. Enquanto na *Segunda Extemporânea* vê-se a abundância de elogios dedicados ao autor de *Parerga e Paralipomena*, diferentemente disso, em *Humano, demasiado humano* temos outro Schopenhauer, considerado fraco e pessimista, ao comprometer o valor da vida ao extrair dela a força mediante os preceitos metafísicos da vontade. Nietzsche, um contraditório? Acredito que não. Podemos ver, sim, um habilidoso estrategista, intencionado em criar alianças a fim de criticar pensamentos que lhe causassem desagrado e, então, apenas depois iniciaria uma outra guerra, desta vez contra aqueles a quem anteriormente se unira (Marton, 2010, p. 17).

Essa é a razão pela qual passei a defender a tese de que o tratamento de Friedrich Nietzsche aos temas da cultura e da formação sofrera uma variação intencional ao longo das suas obras. Nas *Considerações Extemporâneas* (1873-1876), o filósofo aponta para os sentidos histórico e formativo coadunados com o interesse metafísico-schopenhauriano, dando vazão ao projeto acerca da ambientação e do florescimento do gênio artístico na Alemanha. Já em *Humano, demasiado humano* (1878), decreta o abandono a algumas das apropriações utilizadas nos anos anteriores, passando a dar lugar a uma valorização da postura científica, largamente difundida naquele período. Diante desse corolário, percebi o quanto o aparente desvio, no pensamento nietzschiano, de uma concepção trágico-metafísica para uma perspectiva marcada fortemente pelas ciências, revela algo além de uma simples revisão de conteúdo: trata-se, na verdade, da construção de uma filosofia do experimento [*Versuch*].

Após minha sucinta exposição, esclareço que o objetivo da tese passou a ser o de investigar os conceitos de “cultura” e “formação” desde a fase das *Extemporâneas* até a publicação de *Humano, demasiado humano*. Para tanto, abordei inicialmente a crise dos estabelecimentos de ensino alemães, a crítica ao filisteísmo cultural e as pretensões apontadas como forma de reversão do quadro depauperante da cultura moderna. Em seguida, procurei investigar o sentido histórico [*historische Philosophiren*], explorando as noções de “a-histórico” [*Unshistorisch*] e de “supra-histórico” [*Überhistorisch*], entendendo-os como rivais do historicismo hegeliano e da história positivista, segundo Nietzsche, danosos para o desenvolvimento do novo sentido histórico e da cultura superior. Na sequência, utilizei os *Fragmentos Póstumos* de 1872 a 1875, permitindo-me, dessa maneira, reconhecer a intenção de promover gradativamente a ruptura e transição da concepção metafísica até a apropriação de uma postura científica. Por fim, a ideia de autoformação,

alinhada ao projeto de uma cultura elevada, constitui-se de árduo empenho, exigindo a estreita relação entre a filosofia, a arte, a ciência e, sobretudo, a vida³.

Em linhas gerais, concluo jamais ter elaborado, escrito e, tampouco defendido minha tese de doutoramento sem, de início, pensar sobre qual seria a tese da minha tese. Vivi ao longo dessa jornada momentos assertivos, mas também de incongruências e contradições, certamente comuns no decorrer de processos parecidos. Entendi que ao contrário de outros nomes da filosofia reconhecidos pela uniformidade e sistematização das ideias, a exemplo de Kant ou Descartes, Nietzsche representa uma alternância de estilos, quer sejam eles contínuos, críticos ou poéticos. Houve, diante disso, a preocupação em produzir cientificamente e também precaver-me contra qualquer risco de desvirtuar sua filosofia que sempre se notabilizou pela singularidade. Enfim, o mais importante, além de darmos vazão aos próprios pensamentos, é despendermos empenho na árdua tarefa da pesquisa que nos fora atribuída, sem rejeitarmos em momento nenhum a contribuição valiosa que os outros possam nos oferecer.

REFERÊNCIAS

COSTA, L. F. Abraão. *Das Extemporâneas à Humano, demasiado humano*: as noções de cultura, história e formação em Nietzsche. 2020. 186 folhas. Tese de Doutorado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná: Toledo, 2020.

DELEUZE, G. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2009.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. São Paulo: Editora Scipione, 1991.

ESTABLET, Roger; BAUDELOT, Christian. *L'école capitaliste en France*. Paris: Maspero, 1971.

FREZZATTI, Wilson Antonio. Educação e cultura em Nietzsche: o duro caminho para “tornar-se o que se é”. In. AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Nietzsche: Filosofia e Educação*. Ijuí – RS/Unijuí, 2008, p. 39-65.

GOETHE, J.W. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: 34, 2015.

HEUSER, Ester Maria Dreher. Paidéia: a crueldade espiritualizada. In. AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Nietzsche: Filosofia e Educação*. Ijuí – RS/Unijuí, 2008, p. 129-153.

³ O parágrafo sintetiza toda a produção de minha tese de doutorado, cujo título é *Das Extemporâneas a Humano, demasiado humano*: as noções de cultura, formação e história em Nietzsche.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, 3 volumes.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

MARTON, Scarlett. Claustros vão se fazer outra vez necessários. In. AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Nietzsche: Filosofia e Educação*. Ijuí – RS/Unijuí, 2008, p. 17-38.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofar com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. W. Schopenhauer como Educador. In. NIETZSCHE, F.W. *Escritos sobre educação*. Tradução de Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: Puc-Rio/Loyola, 2003b. p.138-222.

NIETZSCHE, F. W. Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino. In. NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre educação*. Trad. Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003c. p. 41-137.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad.: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Companhia da Letras, 2008.

SCHOPENHAUER. *Parerga e Paralipomena: a collection of philosophical essays*. La Vergne (EUA): Lightning Source, 2007.



BERGSON E O RETORNO À EXPERIÊNCIA: RAISON ÉLARGIE E DEVIR POÉTICO NEGRO

*Adeilson Lobato Vilhena*¹

Resumo: A presente pesquisa realiza dois movimentos teóricos: o primeiro, reconstrói a noção bergsoniana de retorno à experiência; o segundo, mostra como aquele solo temático tornou-se basilar às intersecções com as filosofias de Merleau-Ponty e de Leopold Sédar Senghor. Este último, em especial, nos fornece o sentido de devir poético negro, desde a base vitalista bergsoniana, o que torna possível pensarmos a reconstituição de uma ontologia pré-colonial. Essa imbricação teórica leva a requerer, por meio do exercício de alargamento da razão - *raison élargie* -, a descolonização da experiência, isto é, o retorno ao originário. Assim, “a tese de minha tese” afirma a existência de um devir poético negro que se atualiza via experiências afrodiaspóricas e que dá ânimo à construção de um novo humanismo. Quer dizer, o sentido de retorno à experiência, a partir de Bergson, nos remete a um território ancestral, anterior aos domínios da razão que inibe qualquer tentativa de mobilidade. Ora, a atualização do vivido, das experiências múltiplas emergidas do âmbito da memória, reclama uma linguagem outra, que perpassa o campo do puro conceito e da estaticidade, para traduzir o movimento de pulsação, portanto, de devir. Nesse sentido, pensamos, à luz da obra de Senghor, a constituição de um novo modelo de universalismo, agora forjado pelo encontro e pela troca das experiências, e convertido em um humanismo híbrido.

Palavras-chave: Bergson. Merleau-Ponty. Senghor. Experiência. Devir. Negritude. Vida.

Abstract: This research makes two theoretical moves: the first reconstructs the Bergsonian notion of a return to experience. The second shows how that thematic ground became the basis for intersections with the philosophies of Merleau-Ponty and Leopold Sédar Senghor. The latter, in particular, provides us with a sense of black poetic becoming, from a Bergsonian vitalist basis, which makes it possible to think about reconstituting a pre-colonial ontology. This theoretical imbrication leads us to demand, through the exercise of broadening reason - *raison élargie* - the decolonization of experience, in other words, a return to the original. Thus, "the thesis of my thesis" affirms the existence of a black poetic becoming that is actualized through Afro-diasporic experiences and gives impetus to the construction of a new humanism. In other words, the sense of a return to experience, based on Bergson, takes us back to an ancestral territory, prior to the realms of reason, which inhibits any attempt at mobility. Now, the actualization of what is lived, of the multiple experiences that emerge from the realm of memory, requires a different language, one that goes beyond the field of pure concepts and staticity, in order to translate the movement of pulsation, and therefore of becoming. In this sense, we are thinking in the light of Senghor's work of the constitution of a new model of universalism, now forged by the encounter and exchange of experiences, and converted into a hybrid humanism.

Keywords: Bergson. Merleau-Ponty. Senghor. Experience. Becoming. Blackness. Life.

¹ Docente de filosofia na Universidade do Estado do Amapá - UEAP. E-mail: advilhena@yahoo.com.br.

As linhas que se seguem visam reconstruir o percurso teórico pelo qual tentamos responder à questão “qual é a tese de tua tese?”. Nossa hipótese, aqui sustentada, advoga a existência de um devir poético negro que se atualiza via experiências afrodiaspóricas, e que dá ânimo a construção de um novo humanismo.

Nesse ensejo, nossa atenção se volta prioritariamente ao fundo da obra de Bergson, a saber, o solo da experiência. A respeito desse conceito fulcral no pensamento do autor é importante dizer que se trata de algo que vai na contramão do que, comumente, a comunidade científica e o senso comum entendem por experiência, quer dizer, uma definição da experiência a título de experimentação epistêmica, empiria pura e simples.

Cabe sublinhar que o pensamento de Bergson segue o domínio da vitalidade, portanto, da liberdade, pela qual a experiência passa a ser requerida, em essência, como movimento, duração e criação. Cumpre dizer que é esse lado mais dinâmico do real que atrai a atenção de Bergson, a ponto de seu projeto filosófico ser tomado como gesto de uma reviravolta ou virada ontológica expressiva, na medida em que rompe com uma concepção estreita de mundo que, por vezes, encontra-se sob o culto da autoridade da razão.

Nessa senda, ver-se-á que a *viravolta* consiste no que Bergson propõe como inversão na ordem do pensar. Seguindo tal premissa, o intuito da pesquisa se concentra em haurir, desde conceitos bergsonianos, um campo originário de experiência, onde “nossa duração esteja comungada com outras durações”, como bem atesta o filósofo. Isso para dizer que o conceito bergsoniano de experiência, em sua maior abrangência, permite uma abertura para o reconhecimento de outras experiências, ou outras metafísicas.

Dentre as interfaces que corroboram a ideia de abertura no pensamento bergsoniano, duas, ao menos, são postas em debate: de um lado, a recepção fenomenológica quanto ao espírito e à letra de Bergson, notadamente os trabalhos de Merleau-Ponty, que, apesar de algumas ressalvas ao bergsonismo, conservam gestos próprios deste. De outro lado, avaliar o alcance dessa filosofia da experiência sob uma ótica pós-colonialista, que procura integrar valores subjacentes à razão colonizadora por meio de conceitos caros a Bergson, como intuição, movimento, vida, corpo e criação. Nesse eixo temático, buscou-se explorar na obra do poeta, político e filósofo senegalês Léopold Sédar Senghor (1906-2001) a contribuição bergsoniana acerca do conceito de experiência

como elemento basilar capaz de trazer à tona o fenômeno da *negritude*² como experiência, como “devir negro”.

Nesse sentido, as linhas que descrevem o projeto de retorno à experiência, subsidiado pela filosofia de Bergson e Merleau-Ponty, tal como a de Senghor, ensejam um novo modelo de racionalidade. Esse modelo pode ser traduzido na ideia de uma “razão alargada”, razão essa, ampla o suficiente no sentido de abarcar a experiência integral que “precede” e “excede” a própria razão em seu formato clássico. Trata-se, em última instância, de pôr em evidência o clamor por uma experiência descolonizada dos pressupostos racionalistas ocidentais, e que se expresse em termos vitais. Por ora, passamos a delinear melhor nosso percurso teórico.

No primeiro momento da pesquisa, reconstruímos o debate empreendido por Bergson à tradição metafísica por meio da relação entre *razão e experiência*. É nesse contexto que o debate de Bergson suscita questionamentos voltados às tendências psicológicas que, a rigor, seguiam de perto a cartilha positivista, que, inclusive, ousava tratar os dados psicológicos a partir de um referencial empírico. Esse modo de tratamento psicológico acabaria deformando o entendimento acerca do tempo como manifestação dos fluxos da consciência. Nesse curso, o programa do filósofo propõe salvaguardar a vida da consciência restabelecendo sua unidade, o que implica em combater, assim, os critérios métricos, os quais vinham se revelando, segundo ele, inadequados à vida espiritual.

O segundo momento da pesquisa se concentra na tarefa bergsoniana de um retorno à *experiência em sua fonte*. Esse retorno assume, sobretudo a partir de *Matéria e Memória* (1896), obra considerada pelos críticos como a mais “fenomenológica” de Bergson, um estatuto realmente singular. É, sobretudo, no que tange ao estreitamento da consciência com a matéria, isto é, da memória com o corpo, que a experiência perceptiva revela uma abertura ontológica pela qual a vida se integra à matéria, e se manifesta como movimento imprevisível, criativo. Tal é o caminho que nos levará, também, à *A Evolução Criadora* (1907), pela qual a vida passa a ser tematizada como avivamento da experiência.

O terceiro momento versa sobre o sentido de *experiência e vida*, ainda indicando a continuidade no tratamento da noção de experiência em Bergson, pela qual o filósofo articula seus conceitos fundamentais. Ora, tem a ver com o sentido de unidade da experiência (observa-se um movimento de integração entre dois campos: um, diz respeito à duração psicológica; o outro, diz respeito à duração da vida em geral), onde a própria experiência se revela como acontecimento, portanto, animada por um ímpeto criador. Essa integração radical possibilita-nos explorar,

² Movimento cultural fundado no século XX, na França, pelos intelectuais de origem africana; além de Léopold Sédar Senghor, também por Aimé Césaire e Léon-Gontran Damas, que buscavam, por meio da *négritude*, narrativas literárias e filosóficas que expressassem os valores do mundo negro africano.

especificamente no segundo capítulo de *A Evolução Criadora*, o caráter inventivo da vida, isto é, o centro teórico em que se concentra a ideia de criação.

O quarto momento versa acerca da *experiência descolonizada*, onde a hipótese de nossa tese é desenvolvida a partir do encontro da literatura de Bergson com a de Senghor, que nos brinda com a temática da *negritude*.

Diagne³ nos apresenta Senghor seguindo os passos teóricos de Bergson, no que implica a renúncia de qualquer aceno ao mecanicismo:

Senghor seguirá, dessa maneira, a mesma direção de Bergson para realizar a tarefa de reencontrar uma abordagem compreensiva do real, em termos distintos do pensamento filosófico tal como foi orientado por Aristóteles e tal como culminou no pensamento mecanicista de Descartes e no positivismo cientificista. Para ele essa compreensão não mecanicista consiste no próprio sentido traduzido pela arte africana, na qual enxerga a manifestação de um conhecimento *vital* do real, que ele compreende como um caminho para a sub-realidade das coisas visíveis” (Diagne, 2018, p. 8).

A experiência que Senghor busca resgatar é, destarte, a experiência de um contato. Bergson, aos olhos de Senghor, é o autor que representa o que o senegalês chamou de “revolução de 1889”. Isso revela que é às expensas da “viravolta da experiência”, pelo que o *Ensaio* de Bergson significou na elaboração de uma experiência desvelada, muito mais sentida do que compreendida, que o poeta senegalês se orientará. É a recusa de Bergson ao intelectualismo metafísico que inspira Senghor também a recusar a reverberação daquele modelo metafísico de encobrimento do ser, ou da fragmentação da experiência revestida pela mentalidade europeia no projeto de assimilação.

O *elã vital* de que fala Bergson, em sua espessura mais dinâmica e criadora, é tematizado por Senghor como a “alma negra”, haja vista que, na ótica do poeta senegalês, a sensibilidade do negro-africano está muito mais próxima da vida do que a razão que se mostrou como luz do ocidente. Senghor concebe a arte negra como verdadeiro campo de manifestação do vivido. Trata-se de um campo em que a memória ancestral é atualizada de maneira efervescente, como mobilidade. O negro africano passa a ser concebido como categoria estética em que vibra juntamente com a natureza. Como impulso criador, ao modo bergsoniano, a experiência do negro africano se expande em criação e se integra com o múltiplo, isto é, com as diferenças. Essa integração de experiência, ou, experiência integral, revelada pela arte do negro africano, é

³ É instrutivo dizer que Souleymane B. Diagne, com seu livro publicado no Brasil: *Bergson Pós-colonial. O Elã Vital no Pensamento de Léopold Sédar Senghor e Muhammad Iqbal* (2018), traduzido pelo professor Cleber Lambert da Silva, que aliás traduziu outro artigo, intitulado *A negritude como movimento e como devir* (2017), tem aventado a aproximação entre o pensamento de Bergson e Senghor.

resultado da experiência diaspórica e é o que passa a configurar a “civilização do universal”⁴, em termos senghorianos.

A reivindicação de Senghor, por outro lado, quer fazer pensar um “universalismo verdadeiramente universal” que não ignore as peculiaridades de outros povos, mas que faça pensar a reconfiguração da subjetividade em seus traços originais, uma vez esfumada pelo programa de assimilação europeia, decorrente do projeto colonialista. Sua pretensão, por meio da *negritude*, é rever a ideia de universalidade para vislumbrar o que viria ser chamado de humanismo do século XXI. O universal, constituído pelo espírito da *negritude* é, portanto, encarnado na experiência, e multifacetado.

A civilização universal deve, portanto, inspirar-se na civilização negra africana. Ela inclui aqui os povos da África do norte. Existe um movimento que parte do negro para se estender a todas as raças [...] da tradição ao universalismo. Esta civilização do universal não se faz pela absorção dos valores de outras civilizações. Ela tem por condição *sine qua non* a capacidade de assimilar os valores de outros ares geográficos pelos diálogos das culturas (Gnaléga, 2013, p. 157).

Nesse entorno, a civilização do universal, composta em diversidade pelo diálogo entre as culturas, é animada por um espírito de mobilidade, isto é, por uma força vital que se cristaliza mediante o encontro com o diferente. Quer dizer, trata-se do entrecruzamento de experiências e diálogos possíveis, aliados na construção de um novo campo de experiência, alargado e miscigenado, instituído na troca múltipla entre o “dar e o receber”. Ora, é na troca das experiências múltiplas que o universal ganha uma tonalidade híbrida, porque comunga das várias experiências.

Essa experiência de caráter sensível, no sentido merleau-pontyano do termo, revela a situação de sujeito encarnado em um setor de experiência anterior a todo intelectualismo; trata-se da abertura de um campo originário de orientação, passando a abranger o outro e o mundo. A bem da verdade, é nesse alargamento de sentido que se misturam as experiências múltiplas, ampliando o próprio sentido de ser.

Esse fundo fenomenológico pelo qual pautamos a experiência, no âmbito da *negritude*, como experiência alargada, é o que passa a justificar a escrita senghoriana, poética por essência, como linguagem outra, e como instrumento subserviente à composição deste novo universal.

⁴ Ao tratar da crítica senghoriana aos postulados ocidentais, que configura a ideia de universalidade, é preciso ter em mente que modernidade e colonialidade são construtos de um mesmo projeto simbólico, de um mesmo modelo epistemológico, que se sobrepôs às diferenças. A colonização de outros campos de experiências, ao mesmo tempo, a negação de outros saberes, configurou-se como certa tragédia anunciada, embrionária na ideia de modernidade, que fornecera subsídios teóricos para se estabelecer o que se convencionou chamar de humanidade. Essa ideia, sintomaticamente, mostra-se erigida às expensas da segmentação das diferenças.

Aliás, segundo Senghor, senão todo o século XX, mas pelo menos a metade, foi o celeiro de desenvolvimento da civilização do universal. É o que ele realça nestas linhas:

Nesta segunda metade do século XX, portanto, onde se desenvolve a civilização do Universal, [...] pela totalização e socialização do planeta e como obra comum de todos os continentes, de todas as raças, de todas as nações. O universal só pode ser, antes de tudo, a compreensão de todas as contribuições de cada continente, de cada raça, ou mesmo, de cada nação (*Liberté* III apud Gnaléga, 2013, p. 11).

A troca de experiência entre os vários povos se apresenta como elemento importante na tessitura desse universal, pois possui uma feição marcada pela heterogeneidade, isto é, por várias humanidades. Por essa ordem, a humanidade nada mais é senão expressão de um alento vital que, em sua trajetória, se move pela ideia de criação.

Nessa senda, se abre outro universo: o simbólico. Pela vertente fenomenológica, a abertura desse campo abre igualmente um horizonte de totalidade que integra dois mundos diferentes: a origem, como passado atuante, e o presente, que toma o passado como peça fundamental no processo contínuo de criação.

A linguagem poética, segundo Senghor, configura uma abertura ao núcleo da civilização universal. Esse universal que, mesmo que se constitua no encontro com o diferente, mantém a primazia do movimento originário. A poética do devir negro, nos diz Senghor, manifesta essa essência movente (*Liberté* I, p. 171). Ora, o reconhecimento do ritmo no movimento do negro africano lembra a premissa sartriana referente à *négritude*, que apesar de ser colocada em um contexto essencialista, revela ser o negro portador de tal primazia em relação ao universalismo europeu:

É o ritmo, com efeito, que cimenta estes múltiplos aspectos da alma negra, é ele que comunica a sua leveza nietzschiana a estas pesadas intuições dionisíacas, é o ritmo — tam-tam, jazz, estremecimento destes poemas — que figura a temporalidade da existência negra (Sartre apud Senghor, 1948, p. XXXV).

Importa dizer que o reconhecimento do homem negro, em um plano de mobilidade rítmica é atrelado ao ser negro, ou seja, a uma força movente de pulsão que se revela em criação. O que ainda significa a emergência de um elã que põe em movimento a expressão da subjetividade de um pensamento em mobilidade. Assim, se vê que a criação poética é a linguagem do movimento que capta o movimento e o comunica em movimento. Diríamos, é a própria interioridade; experiência vivida do mundo negro que é traduzida em experiência autêntica, uma vez que o próprio pulsar ontológico em questão assume, na mesma direção, a forma de criação poética.

Nesse sentido, a poética negra carrega a peculiaridade vital. O poeta então se expressa: “o que faz a negritude de um poema, é menos o tema do que o estilo, o calor emocional que dá vida às palavras, que transmuda a palavra em verbo” (Senghor apud Margarido, 1964, p. 5).

A civilização do universal, como pleiteia Senghor, fulgura o capricho que a humanidade deveria seguir, haja vista que não é a dominação dos homens sobre os homens, mais a cooperação mútua, e a troca de experiências entre as nações. Tal apelo vislumbra os valores do mundo negro. A sua pulsação estabelece o encontro com outras civilizações que, por vezes, estiveram fora da rota do humanismo europeu, precisamente por esse modelo de humanismo se servir de uma linguagem incapaz de cooptar o movimento.

Vale dizer que é o espírito de mobilidade que anima o universal sensível. A força motriz, em se tratando da *negritude*, é a alma negra. Na perspectiva de Senghor, o negro, por se mostrar enraizado na vida, torna a sua produção subjetiva propriamente a expressão do movimento vital.

A literatura, em particular a arte africana, é o que mais expressa o meio de “descida às origens” indo ao encontro com os valores substanciais que compõem a subjetividade, algo que, no fundo, representa a emancipação cultural e intelectual do negro africano colonizado. Nessa empreitada senghoriana, é a submissão à razão como *logos*, ou razão helênica, que é posta em xeque. Desta maneira, o “penso: logo existo”, isto é, a “razão-olho”, que precisamente marca a filosofia europeia, passa a ceder lugar à “razão-enlace” ou, propriamente, razão intuitiva. Ora, é essa segunda ordem de racionalidade que abre um estilo próprio de pensamento do negro africano, que passa a se orientar na esfera do sensível. Essa experiência é aquela que faz do corpo negro um “puro campo de sensações” expressado esteticamente pela dança, pelos toques e pelos cantos. Para dizer como Senghor, revertendo a fórmula cartesiana: “eu sinto, eu danço o outro: eu sou”.

Como parte desse novo “universal”, ou seja, um gênero de “universalidade lateral”, como dizia Merleau-Ponty, o devir poético “diaspórico” é tematizado como espírito de criação, em que tonaliza a experiência africana como experiência outra. A memória africana, portanto, emerge em territórios de múltiplas experiências. Esse território, ancestral, por excelência, é trazido à lume pela poética rítmica que, ao fim e ao cabo, revela que o devir poético de espírito de *negritude* é um impulso, também de vida. Sustentando a hipótese de que o devir, em travessia, é o que anima a construção de uma nova concepção de universalidade, o poema “Retorno” expressa o devir poético ou a manifestação do vivido próximo:

Nossa morada no tempo,
no entorno, o vento a assanhar as palmeiras.
Com ímpeto surra, violentamente, as janelas do quarto.

Relâmpago que instaura a consciência,
clareira que rompe com o obscuro do claro-evidente.
Trovões que cindem o silêncio da fala que não mais cala.

Do lado de cá, a memória
e um presente prestes a ser violado pelo vivido.

Sob a insistência do assovio dos avós,
as pálpebras preguiçosas esforçam-se, relutam contra o sol do ocidente,
e as lembranças, longínquas lembranças surfam em um tempo voraz, que mais
parecem nuvens. Leves nuvens.

O vento, agora, mais brando, cochicha em meus ouvidos poemas do passado,
enquanto, confia aos bem-te-vis o canto matinal.

Nas narinas, odor do café inalando a memória, seduzindo-a,
deixando-a menos rígida,
como que autorizando-a abrir passagem ao tempo, que, já velho e trémulo, ainda
bate à porta da consciência.

Em minhas mãos, o poeta lançando louvores à sua terra natal.
enquanto o vento, tímido, esfolia minha pele, de maneira leve,
mas o suficiente a deixar exposta a carne de meus ancestrais
(Vilhena, 2021a, p. 29-30).

No âmbito da experiência da *negritude* ou experiência alargada, o devir poético pode ser compreendido, aqui, como gesto decolonial, como impulso de vitalidade que manifesta as experiências mais originárias possíveis. Na verdade, trata-se de um elã que produz imagens criadoras, ou melhor, é o que suscita um imaginário que remete às origens. Para falar em termos de decolonização, é preciso dizer que é no encontro com nossa origem, operada pelo retorno à morada autêntica, que o poético se revela numa nova ordem de sensibilidade.

A decolonização da experiência, mediante a recusa da linguagem colonizadora, dar-se-á, além de cantar a “beleza encampada” – como se refere Senghor –, também pela denúncia da razão que orquestrava a desumanização do território africano. Nesse ínterim, *Canção de África* aventa a reivindicação do poético como instrumento de descolonização da experiência.

Uma canção se irrompe no mundo
violando o nevoeiro do céu cinzento.
Como a revoada de pássaros famintos que rasgam o crepúsculo melancólico que
se anuvia,
a canção em sussurro ondula lembranças mergulhadas no atlântico sangrento.

Canção triste ritmada no suplanto do lamento.
Canção quase inaudível acalanta o desalento.

Canção levada aos quatro quantos pelo vento,
e os rufos de tambores acordam os desvaídos para se ajuntarem ao coro frenético
dos corpos que insistem em dançar.
As grandes baobás testemunham o dia em que
Ela se enlutou: chegaram sorrateiros,
homens estrangeiros, cães carniceros.
Navio negreiro, o ventre ancestral violou.

A agora ela chora a dor por não ter parido.
Seus filhos, “quem os pariu foi o ventre de um navio”.
Desde então o inóspito fez daquele seio sua morada.

Canta incansavelmente sua dor.
Preta de cor - Mãe África chorou.

Ao canto do vento furioso,
o mar bravejou tempestuoso.
Procelas e banzeiros surravam o casco do negreiro:
mas ele, furioso, não dançou ao ritmo do mar.
Em seu ventre se produzia outra canção
que nem o próprio Dante no inferno suportaria.
O ritmo era dado pelas mãos de um maestro que jamais conhecera a melodia.

Uma espécie de marcha fúnebre
exigia que corpos, já desvaídos, dançassem as músicas
tocadas nos órgãos das grandes catedrais.

Enquanto isso, corpos, apenas corpos agonizando
se contorciam ao ritmo dos sonetos de Camões.
Entre delírios e dor, já não se distinguia se eram
as cordas do violino desafinado que cortavam a
carne negra, ou se era aquela própria música estranha aos ouvidos habituados aos
ecos de tambores.

A consciência pendurada apenas por um fio.
Um único fio de memória que converte
a imposição da dor em música de acalanto.
Se achega à porta da consciência uma lembrança fugidia,
pálida, mas ainda assim, suficiente para fazer dançar o autêntico ritmo cantado
sob a sombra da velha baobá.

A consciência se contempla dançando.
Já não lhe importa com os açoites orquestrados pelos dementes opressores,
o que importa é dançar a música
cantada por mãe África.

Foi então que o resquício de consciência entregou-se à inconsciência.
Ali se fez carne e terra: carne que sangra.
Terra fértil onde as baobás voltarão a germinar.

A denúncia aferida no poema evoca a descolonização de outros territórios, entre eles o da experiência diaspórica que, pelo movimento do devir em travessia, passa a ser ressignificada em novas experiências que se cruzam. Ora, é pelo que possui de mobilidade que o poético desencampa a experiência. O florescimento das baobás, referenciadas, aqui, como sabedoria ancestral, ou se quisermos, como reduto da mobilidade que, pela expansão diaspórica, se ressignifica, originariamente, como criação. Assim, o seu elã é criador, recria memórias e movimentos.

Na verdade, nesse ânimo, para falar em termos bergsonianos; nesse elã de vida estão imbuídas memórias ancestrais que clamam pela experiência de retorno. Ora, essa abertura, ou alargamento da razão revela-se combatente aos ideais colonizadores, por isso, o poético, além de desvelar a experiência, também é fonte de criação: atualizar o vivido, significa descolonizar a sensibilidade para recriá-la como mobilidade.

Ora, sem dúvida, o apreço por esse tipo de experiência se deflagra na emergência pela reabilitação do sensível, pelo qual a consciência de pertencimento ao campo de mobilidade inflama o contato com o múltiplo. Trata-se, aqui, do contato com o *elã vital*; impulso esse que cria, recria e faz criar. Dizemos que é por meio do contato com tal *devir*, intuitivamente adentrado, que acessamos o imaginário poético que perpassa a percepção corriqueira e desvela a origem.

É nesse amplo campo de abertura que encontramos a mobilidade das coisas, poeticamente habitando solos férteis onde o *vital* se revela em travessia. Nesse sentido, o *devir poético negro*, como expressão de uma razão alargada, revela-se como sopro de vida, que atualiza memórias e as expressa em movimento, seja na criação de um poema, seja no rufar de tambores, seja na dança, ou no jogo de capoeira. A título de movimento expressivo, a capoeira reverbera a atualização de um território originário onde a ginga é animada por um pulsar do passado, mas que dança e se ressignifica no presente. Em todo caso, trata-se da atualização de uma memória vivida, não limitada, obviamente, a uma dimensão geográfica e temporal, mas como memória de vida que pulsa em termos de criação. É a capoeira, “tudo que a boca come” como bem se expressou Mestre Pastinha; boca essa que come movimento e ancestralidade. Boca que se alimenta de ritmos vindo da África.

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010.

_____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2020.

DIAGNE, B. S. *Bergson pós-colonial: o *elã vital* no pensamento de Léopold Sédar Senghor e Muhammad Iqbal*. Trad. Cleber Daniel Lambert da Silva. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

_____. “A *negritude* como movimento e como *devir*”. Trad. Cleber Daniel Lambert da Silva. In: *Ensaaios Filosóficos*, v. XV, jul.2017, p. 25-35.

GNALÉGA, R. *Senghor et la civilisation de l’universel*. Paris: L’Harmattan, 2013.

MARGARIDO, A. *Negritude e humanismo*. Lisboa: Casa dos Estudantes do Império, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SARTRE, J-P. *Orphée Noir (prefácio)*. In: SENGHOR. Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue. França: PUF, 1948.

SENGHOR, L. *Liberté I: négritude et humanisme*. Paris: Seuil, 1964.

VILHENA, A.L. “O devir poético como rota à experiência outra”, In: Landa v.10, n.1 (2021a), p. 7-32.

_____. *Bergson e o retorno à experiência: raison élargie e devir poético negro*. 2020. 191 f. Tese (Doutorado em filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Toledo, 2022.

BERGSON e o retorno à experiência: Raison Élargie e devir poético negro. Vídeo: 12min39s. Publicado pelo canal Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UNIOESTE. 1 de nov. de 2023. Disponível em: <https://youtu.be/5Dc4PdE-jM4?feature=shared>. Acesso em: 15/02/2024.



DA SERVIDÃO À LIBERDADE: O APRENDER COMO PROBLEMA E CONCEITO FILOSÓFICOS

Caio Cezar Pontim Scholz¹

Resumo: Para pensar a questão: “afinal, qual é a tese da tua Tese?”, este percurso teórico cumpre a pretensão de propor uma abordagem eminentemente filosófica acerca do aprender, a fim de fornecer-lhe uma consistência conceitual e, conseqüentemente, afirmá-lo como um acontecimento que ocorre em um movimento que leva da servidão ao vislumbre da liberdade. Para tanto, primeiro, o aprender é pensado como uma noção pressuposta e subjetiva na filosofia antiga e na medieval, a partir de recortes das filosofias de Platão, de Aristóteles e de Tomás de Aquino; depois, na modernidade, ele ascende ao protagonismo filosófico, ao ser colocado como um problema, no percurso que leva do primeiro *Discurso* (1973) ao *Emílio* (1999), de Rousseau; e, por fim, na contemporaneidade, ele transita da via do problema para a via do conceito filosófico, a partir da filosofia da diferença de Deleuze e impulsiona pesquisas acadêmicas no âmbito da educação e áreas correlatas. Assim, tal percurso é composto por meio de ressonâncias entre as filosofias de Rousseau e de Deleuze, amparados pela perspectiva teórica da literatura de Cândido e pela narrativa literária de Exupéry, em um cenário caracterizado pelo entrelace da ética com a política. Nesse sentido, este estudo promove a abertura de um espaço para pensar o aprender por outras vias, para além do ensinar, da educação e de suas áreas correlatas. Além disso, também contribui para abrir outras linhas de interpretações das obras de Rousseau e de Deleuze, na medida em que, por um lado, investiga possíveis influências de Rousseau no pensamento de Deleuze e, por outro, incentiva uma leitura dos textos de Rousseau por meio do modo próprio de fazer filosofia proposto por Deleuze. Como fundamentação teórica, este estudo se encontra amparado pela bibliografia primária de Rousseau e de Deleuze, pela bibliografia secundária de comentadores e linhas de interpretações consolidadas de ambos os autores e de pesquisas acadêmicas atuais acerca do aprender.

Palavras-chave: Aprender. Servidão. Liberdade.

Abstract: To consider the question: “after all, what is the thesis of your Thesis?”, this theoretical path fulfills the intention of proposing an eminently philosophical approach to learning, in order to provide it with conceptual consistency and, consequently, affirm it as an event that occurs in a movement that leads from servitude to the glimpse of freedom. To this end, first, learning is thought of as a presupposed and subjective notion in ancient and medieval philosophy, based on excerpts from the philosophies of Plato, Aristotle and Thomas Aquinas; later, in modernity, it ascends to philosophical protagonism, when posed as a problem, in the path that leads from the first *Discourse* (1973) to *Emile* (1999), by Rousseau; and, finally, in contemporary times, it moves from the path of the problem to the path of the philosophical concept, based on Deleuze's philosophy of difference and boosts academic research in the scope of education and related areas. Thus, this path is composed of resonances between the philosophies of Rousseau and Deleuze, supported by the theoretical perspective of Candide's literature and Exupéry's literary narrative, in

¹ Doutor em Filosofia. UniAlfa Faculdade. E-mail: cezar.cs@hotmail.com

a scenario characterized by the intertwining of ethics with politics. In this sense, this study promotes the opening of a space to think about learning in other ways, beyond teaching, education and its related areas. Furthermore, it also contributes to opening other lines of interpretation of the works of Rousseau and Deleuze, as, on the one hand, it investigates possible influences of Rousseau on Deleuze's thought and, on the other, it encourages a reading of Rousseau's texts by through the specific way of doing philosophy proposed by Deleuze. As a theoretical foundation, this study is supported by the primary bibliography of Rousseau and Deleuze, the secondary bibliography of commentators and lines of consolidated interpretations of both authors and current academic research on learning.

Keywords: Learn. Bondage. Freedom.

O PERCURSO TEÓRICO

Pensar a questão “afinal, qual é a tese da tua Tese?” em *Da servidão à liberdade: o aprender como problema e conceito filosóficos entre Rousseau e Deleuze* (2023) promove a abertura para múltiplas interpretações e nuances em torno do aprender. Tal exercício se justifica, pois atualmente é comum encontrar um uso banal da noção de aprender no senso comum. Além disso, no âmbito acadêmico, observa-se a sua presença como objeto de estudo com maior ênfase nas áreas da pedagogia, da psicologia e em demais áreas correlatas à educação. Assim, nota-se que o aprender ainda carece de um estudo eminentemente filosófico que o coloque em primeiro plano, a fim de expandir a compreensão de sua consistência conceitual.

Diante desse cenário, a Tese mencionada se dedica a colocar o aprender nessa condição de protagonista em um plano filosófico. Para tanto, três perspectivas distintas, porém complementares, se articulam em torno do aprender, a fim de cumprir tal pretensão. Inicialmente, o aprender é abordado como uma noção pressuposta e subjetiva, segundo a definição de Deleuze, em *Diferença e repetição* (2006). Na sequência, o aprender é observado como um problema filosófico de primeira ordem, a partir da interação entre o pensamento moderno de Rousseau e o pensamento contemporâneo de Deleuze. Por fim, a partir da via do problema colocado na perspectiva anterior, abre-se uma segunda via que leva à busca de uma consistência conceitual para o aprender, em continuidade com a interação entre Rousseau e Deleuze e com o acréscimo de uma perspectiva literária.

Na primeira perspectiva, o percurso teórico se desenvolve delimitado por dois breves recortes da história da filosofia: na antiguidade e na idade média. Primeiro, é observada a presença do aprender como um elemento coadjuvante, mas de suma importância, nos argumentos de *A República* (1987), de Platão; na *Metafísica* (2002) e na *Ética a Nicômaco* (1973), de Aristóteles.

Posteriormente, o aprender também é encontrado como um elemento coadjuvante, mas de suma importância no *De Magistro* (2000), de Tomás de Aquino.

Desse modo, na antiguidade, com Platão, o aprender é coadjuvante na busca central pela definição da natureza da justiça e do bem ideal. Com Aristóteles, o aprender é coadjuvante e subordinado ao ensinar, na busca pela definição e conhecimento do ser. Posteriormente, na idade média, com Tomás de Aquino, o aprender continua coadjuvante e a sua subordinação ao ensinar é intensificada, também em relação aos princípios divinos.

Na segunda perspectiva, inicialmente, o percurso teórico continua na modernidade, por meio do pensamento filosófico de Rousseau. Nele, é possível identificar um movimento de ascensão, percorrido pelo aprender, da noção pressuposta subjetiva e coadjuvante ao protagonismo filosófico pela via do problema. Os dois pontos que delimitam tal movimento correspondem ao *Discurso sobre o avanço das ciências e das artes* (1973) e, depois, ao *Emílio ou Da Educação* (1999). No *Discurso* (1973), o aprender aparece como uma questão, porém ainda de modo coadjuvante. No entanto, no *Emílio* (1999), o aprender se reapresenta como protagonista ao compor o problema filosófico da obra em conjunto com o desconhecimento da infância.

Na sequência, o percurso teórico ganha o seu desfecho na contemporaneidade, em que o aprender como problema filosófico adquire maior força e tom enigmático, a partir do pensamento de Deleuze entre *Proust e os signos* (2006) e *Diferença e repetição* (2006). Além disso, nota-se que a interpretação de Deleuze acerca do aprender se propaga e impulsiona pesquisas acadêmicas nas áreas da pedagogia e da psicologia.

Diante dessa situação contemporânea, surge, então, a necessidade de recolocar o aprender como objeto de estudo e pesquisa, em primeiro plano, no âmbito propriamente filosófico. Nesse sentido, ainda na segunda perspectiva, a referida Tese se dedica ao exercício criativo de recompor um problema filosófico em torno do aprender, inserido no entrelace da ética com a política, a partir de ressonâncias entre Rousseau e Deleuze, em conjunto com a narrativa literária do texto *Terra dos Homens* (2015), de Exupéry e a teoria literária presente em *Direito à literatura* (2011), de Candido.

Uma vez recolocado o problema filosófico do aprender, abre-se a terceira perspectiva, em que ocorre a busca por sua consistência conceitual. Nesse momento, as ressonâncias entre os pensamentos de Rousseau, de Deleuze, de Exupéry e de Candido se intensificam, no sentido de afirmar o aprender como um conceito filosófico que acontece no movimento de transição da noção de servidão ao vislumbre da noção de liberdade. Por servidão, compreende-se a submissão do gênero humano à realidade social despótica da modernidade, denunciada por Rousseau; e a submissão à imagem dogmática do pensamento que impede o pensar inventivo, denunciada por

Deleuze. Por liberdade, compreende-se o equilíbrio entre as necessidades humanas e o uso adequado das faculdades humanas para satisfazê-las, juntamente com o rompimento da dependência da opinião, como Rousseau propõe por meio do personagem Emílio; e a possibilidade e direito de criar os próprios problemas e soluções, para além da mera submissão aos problemas e soluções já dados por saberes preestabelecidos, como propõe Deleuze, em *Bergsonismo* (1999).

Amparado por esse percurso teórico delimitado da antiguidade à contemporaneidade, foi possível afirmar a tese de que o aprender, em uma perspectiva eminentemente filosófica, pode ser compreendido tanto pela via do problema quanto pela via do conceito. Pela via do problema, encontram-se as necessidades tanto da busca por sua consistência conceitual quanto a sua liberação das condições de servidão denunciadas. Pela via do conceito, encontra-se uma consistência conceitual ao afirmá-lo como um acontecimento que ocorre no movimento que leva da servidão ao vislumbre da liberdade.

Assim, tal percurso teórico é composto pelo estudo das bibliografias primárias referentes aos textos de Rousseau e Deleuze, juntamente com a bibliografia secundária com linhas de interpretação e comentadores consagrados de ambos. Além disso, também há a presença de pesquisas acadêmicas atuais em torno do aprender como protagonista, porém, nas áreas correlatas à educação, como a filosofia da educação, a pedagogia, a psicopedagogia e a psicologia da educação.

AS CHAVES DE INTERPRETAÇÃO

Para compor o percurso teórico apresentado acima, foram necessárias quatro chaves de interpretação, que guiaram a leitura e estudo dos textos, bem como todo o processo de criação da tese. A primeira delas diz respeito à necessidade de busca acerca do aprender, afirmada por Orlandi (2021) do seguinte modo:

Essa necessidade se reitera num permanente viver em campos problemáticos; e o ganho das buscas consiste na ajuda que podem prestar à determinação de problemas e seus enfrentamentos pelos que os sofrem. É como se os educadores devessem fazer sempre a seguinte pergunta: como levar o ensinar a ser menos prejudicial ao aprender? (Orlandi, 2021, p. 13).

Assumir a experiência de lidar com essa necessidade de busca acerca do aprender, movido pela provocação de Orlandi sobre o ensinar e o aprender (2021), corresponde a um dos princípios essenciais para seguir na pretensão de abrir um espaço para colocar o aprender em um primeiro plano filosófico. Além disso, a seguinte relação entre a noção de busca e a definição do aprender, que afirma: “Assim, as buscas implicam encontros que buscam outros encontros. Por isso, é

possível dizer que a definição de Orlandi (2021, p. 14) ‘aprender é sempre organizar o encontro’” serviu de inspiração para pensar os encontros e ressonâncias entre os pensamentos filosóficos de Rousseau e de Deleuze, juntamente com o amparo da literatura de Exupéry e de Candido.

A segunda chave se encontra no início da nota do autor já na abertura de *Terra dos Homens* (2015), de Exupéry. Nela, ele afirma:

Aprendemos mais a nosso respeito com a terra do que com todos os livros. Porque ela nos opõe resistência. O homem descobre a si mesmo medindo-se com o obstáculo. Para atingi-lo, porém, precisa de uma ferramenta. Precisa de uma plaina ou de um arado. O camponês, em seu labor, aos poucos colhe os segredos da natureza, e a verdade que dela extrai é universal. Do mesmo modo, o avião, ferramenta das linhas áreas, remete o homem a todos os velhos problemas (Exupéry, 2015, p. 6).

A partir dessa passagem, foi provocada a necessidade de pensar e problematizar a consistência desse aprender mais a nosso respeito. De pensar tal afirmação em outros cenários possíveis, além do exemplo do campo e da aviação. Nesse sentido, essa passagem serviu tanto para pensar a atividade do pesquisador no âmbito da filosofia, quanto para compor a forma em que o problema filosófico da tese acerca do aprender seria recolocado.

A terceira chave diz respeito à inusitada condição de servidão e de aprender que Rousseau descreve sobre o personagem Emílio, em sua trágica vida adulta, narrada em *Os Solitários* (1994). Nesse contexto, em carta enviada ao seu preceptor, Emílio relembra que: “o tempo de minha servidão foi o de meu reinado, e nunca tive tanta autoridade sobre mim mesmo como quando carregava as correntes dos bárbaros. Submetidos às suas paixões sem compartilhá-las, aprendi a conhecer melhor as minhas” (Rousseau, 1994, p. 211). Desse modo, a condição do personagem Emílio, juntamente com o pensamento filosófico de Rousseau, servem de conteúdo para o preenchimento da forma adquirida anteriormente com a narrativa de Exupéry.

Assim, o campo problemático próprio da tese *Da servidão à liberdade: o aprender como problema e conceito filosóficos entre Rousseau e Deleuze* (2023) busca uma consistência conceitual para modos de aprender mais a nosso respeito, para além do ensinar, em relações de servidão e vislumbre de liberdade, em cenários caracterizados pelo entrelace da ética com a política. O que caracteriza uma experiência semelhante ao campo problemático composto por Gallo (2012), a partir do encontro entre a literatura de Clarice Lispector e a interpretação filosófica de Deleuze sobre o aprender.

Por fim, a quarta chave que fortalece o campo propriamente filosófico para a abordagem do aprender, em conjunto com o conteúdo do pensamento de Rousseau, corresponde ao modo próprio de Deleuze produzir filosofia. Nesse sentido, essa quarta chave se ramifica em algumas vertentes. Primeiro, em *Diferença e repetição* (2006), a definição de noção pressuposta subjetiva,

como a expressão: “todo mundo sabe o que é...” serviu para interpretar o aprender nessa mesma condição, tanto na opinião do senso comum, quanto na sua presença coadjuvante nos recortes antigo e medieval da História da Filosofia mencionados na seção anterior. Além disso, o modo com que Deleuze busca liberar a diferença da submissão à identidade também serviu de inspiração para pensar a submissão do aprender ao ensinar.

Posteriormente, em *O que é a Filosofia?* (2010), o modo com que a filosofia, compreendida como um pensar criativo, opõe-se às meras opiniões e baixezas do pensamento do senso comum também contribuiu para abrir o espaço para pensar o aprender por outros modos possíveis, para além do que já foi pensado.

E, por fim, ainda em *O que é a Filosofia?* (2010), as definições de plano de imanência, de personagem conceitual e de problema e conceito filosóficos forneceram maior lastro para a abordagem eminentemente filosófica do aprender, tanto como problema quanto como conceito. Assim, o encontro ressonante entre o modo próprio de Deleuze fazer filosofia com o conteúdo filosófico de Rousseau permitiu estabelecer novas perspectivas filosóficas para pensar, para interpretar e compreender o aprender, para além do ensinar e do já pensado, tanto no senso comum, quanto nos âmbitos da pedagogia, da psicologia e das demais áreas correlatas à educação.

Assim, diante das quatro chaves de interpretação apresentadas, torna-se possível afirmar também que a tese da Tese pode ser, de modo mais geral, a definição tripla do aprender como noção pressuposta subjetiva, como problema e como conceitos filosóficos. Ou, até mesmo, o próprio movimento proposto ao aprender, de ascensão da condição de coadjuvante à condição de protagonismo filosófico, da antiguidade à contemporaneidade, também pode ser compreendido como uma afirmação da tese da Tese. Por outro lado, de modo mais específico, afirma-se a tese da Tese a partir da definição de uma consistência conceitual do aprender como acontecimento no movimento de transição da condição de servidão ao vislumbre da liberdade. Logo, a Tese *Da servidão à liberdade: o aprender como problema e conceito filosóficos entre Rousseau e Deleuze* (2023) abre a possibilidade de múltiplas perspectivas para solucionar a questão: “afinal, qual é a tese da tua Tese?”.

OUTRAS CONSIDERAÇÕES

Além do exposto até aqui sobre as múltiplas abordagens acerca do aprender e as suas chaves de interpretação e, a partir da pesquisa e do estudo das bibliografias primárias e secundárias, juntamente com pesquisas acadêmicas atuais, outras considerações correlatas ao tema surgiram e são dignas de atenção, pois são promissoras para a continuidade do estudo. Inicialmente, duas

oposições em torno da experiência do aprender foram identificadas. Primeiro, Platão, em *A República* (1987), afirma que nada que tenha entrado por violência permanece no espírito. No entanto, no caso Emílio, Rousseau afirma que o personagem aprendeu frente à resistência das paixões violentas de seus senhores. Além disso, Deleuze, em *Proust e os signos* (2006) e em *Diferença e repetição* (2006), também defende que o pensar e o aprender acontecem a partir do choque violento do encontro entre os signos e as faculdades do pensamento.

Outra oposição foi encontrada em relação ao ensinar e o aprender. Nesse caso, tanto na *Metafísica* de Aristóteles, quanto no *De Magistro* (2000), de Tomás de Aquino, o aprender é subordinado ao privilégio do ensinar. Porém, na contemporaneidade, na interpretação de Schérer (2005), Deleuze atribui ao aprender o protagonismo maior, pois o define como o modelo de todas as outras experiências.

Além das oposições, uma relação entre o aprender e a linguagem também se mostrou como promissora para investigação, por meio de possíveis ressonâncias entre as filosofias de Rousseau e de Deleuze. Pois, em ambos, a linguagem exerce uma função substancial, seja na imposição da servidão, seja na possibilidade de mudança do estado de coisas, a fim de vislumbrar a liberdade.

Algumas outras questões bem problemáticas também se apresentaram timidamente no decorrer do processo e carecem de maior atenção e investigação, como: é possível a formulação de uma ciência específica sobre o aprender? É possível definir ou afirmar o aprender como devir? Seria o aprender uma força humana demasiada humana? Em que medida seria possível uma experiência sensível, intelectual e visual do aprender? É possível compreender o aprender como uma necessidade humana, um potencial humanizador e criador de sentido? Aprender a nosso respeito consiste em descoberta ou criação?

Por fim, com a realização do processo, também foi possível contribuir para a continuidade de estudos atuais, em andamento, que buscam ressonâncias entre as filosofias de Rousseau e de Deleuze, em uma via de mão dupla. Ou seja, propor uma leitura de Rousseau a partir da filosofia de Deleuze ou investigar possíveis influências da filosofia de Rousseau na composição do pensamento filosófico de Deleuze. Na atualidade, a busca por ressonâncias entre os pensamentos de ambos se justifica, afinal, embora estejam em períodos históricos distintos, Deleuze demonstra apreço pela obra literária *A Nova Heloisa* (1994), de Rousseau, ao mencioná-la ainda no início de *Diferença e repetição* (2006). Além disso, ele também se utiliza de elementos da filosofia de Rousseau em seu curso sobre Spinoza, até afirmar que há um núcleo spinoziano na filosofia de Rousseau. Com maior evidência e consistência, Deleuze não só escreveu um artigo sobre Rousseau, como também ministrou um curso sobre a sua filosofia política, na Sorbonne, entre 1959 e 1960.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: Os Pensadores IV. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borheim da versão inglesa de W. D. Rosá. 1.Ed.; São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. *Metafísica* vols. I, II, III, 2ª edição. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola. 2002.

CANDIDO, Antonio. *O direito à literatura*. In: CANDIDO, Antonio. Vários Escritos. 5. Ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011, p. 171-193.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo* / Gilles Deleuze; tradução de Luiz B. L. Orlandi. - São Paulo: Ed. 34, 1999.

DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Rousseau: la moral sensitiva o el materialismo del sábio* / Gilles Deleuze; compilado por Pablo Ariel Ires; prólogo de Diego Andrés Sztulwark. – 1ª ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição* / Gilles Deleuze; tradução Luiz Orlandi, Roberto Machado. – 2.ed. – Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos* / Gilles Deleuze; tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. – 2.ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* / Gilles Deleuze e Félix Guattari; tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. – São Paulo: Editora 34, 2010.

GALLO, Sílvio et al. As múltiplas dimensões do aprender. In: *Congresso de Educação Básica-COEB: aprendizagem e currículo*. Anais. Florianópolis: COEB, 2012.

ORLANDI, Luiz Benedicto L. *Que se passa entre ensinar e aprender?*. APRENDER-Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação, n. 25, p. 12-40, 2021.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes* / Jean-Jacques Rousseau; Trad. Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile e Sophie ou os solitários*. Trad. Françoise Galler; revisão da tradução Dorothée de Bruchard. Ed. Bilingue. Porto Alegre. Paraula, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Tradução de Fúlvia Moretto. São Paulo: Hucitec; Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Terra dos homens* / Antoine de Saint-Exupéry; tradução e notas Julia da Rosa Simões; Apresentação Sandra Guimarães. – São Paulo: Via leitura, 2015.

SCHÉRER, René. *Aprender com Deleuze*. Educação & Sociedade, v. 26, n. 93, p. 1183-1194, 2005.

SCHOLZ, Caio Cezar Pontim. *Da servidão à liberdade: o aprender como problema e conceito filosóficos entre Rousseau e Deleuze*. 2023. 214 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023. Disponível em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/6750>.

TOMÁS, de Aquino, Santo. *Sobre o ensino (De magistro) e Os sete pecados capitais* / Tomás de Aquino; tradução e estudos introdutórios Luiz Jean Lauand. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.



O CONCEITO DE POVO NOS ESCRITOS DE MAQUIAVEL DO PROJETO À TESE DA TESE

Fabiana de Jesus Benetti¹

RESUMO: Minha tese, que recebeu como título *O conceito de povo nos escritos de Maquiavel*, começou a ser projetada em 2015 e completou seu tempo de formação em 2021, neste ano ela veio ao mundo e foi apresentada ao seu núcleo acadêmico. Ao final destes anos de trabalho, à pergunta: *afinal, qual é a tese da tua tese?* respondo que: a tese que apresentei e defendi em meu trabalho foi a de que não há uma definição que indique, de modo substancial, o que é povo nos escritos de Maquiavel, povo se diz não pelo o que é, mas pelo que deseja. A começar pelo *Príncipe*, quando Maquiavel apresenta o povo como um dos humores existentes em todas as cidades, ele não nos oferece elementos sociais ou econômicos que nos permitam definir povo; o que o autor faz é nos dizer sobre o desejo que constitui o humor popular: o desejo de não dominação. Quando passamos aos *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio* e à *História de Florença*, a história parece mudar, tendo em vista que o povo ganha uma face socioeconômica, como é caso da plebe romana e do *popolo* florentino (*popolo minuto* e *popolo grasso*). No entanto, a leitura dos textos faz perceber que estas características são contingentes e que elas servem para fazer conhecer de modo específico o povo romano e o povo florentino, mas não para identificar de modo genérico quem é povo no núcleo das relações políticas. E o que é que permitiria uma tal identificação? A nossa resposta é: novamente os desejos que os caracterizam, tendo em vista que Maquiavel vai reforçar nessas duas obras aquela definição que havia apresentado em *O Príncipe*: o povo é aquele que deseja não ser dominado, em contraponto aos grandes, que se caracterizam pelo desejo de dominação. Nesse texto, pretendo fazer uma breve apresentação do percurso de escrita da tese, começando pela delimitação temática que aconteceu no projeto apresentado na seleção de doutorado.

Palavras-chave: Maquiavel. Humores. Povo. Desejos.

RESUMEN: Mi tesis, que se tituló *El concepto de pueblo en los escritos de Maquiavelo*, comenzó a diseñarse en 2015 y completó su período de formación en 2021. Este año vino al mundo y fue presentada a su núcleo académico. Al final de estos años de trabajo, surge la pregunta: ¿cuál es la tesis de tu tesis? Respondo que: la tesis que presenté y defendí en mi trabajo fue que no existe una definición que indique, de manera sustancial, lo que es el pueblo en los escritos de Maquiavelo, el pueblo se dice no por lo que es, sino por lo que desea. Comenzando con *El Príncipe*, cuando Maquiavelo presenta el pueblo como uno de los humores que existen en todas las ciudades, no nos ofrece elementos sociales o económicos que permitan definir a las gentes, lo que hace el autor es hablarnos del deseo que constituye el humor popular: el deseo de no dominación. Cuando pasamos a los *Discursos Sobre la Primera Década de Livio* y la *Historia de Florencia*, la historia parece cambiar, considerando que el pueblo gana un rostro socioeconómico, como es el caso de la plebe romana y el *popolo* florentino (*popolo minuto* y *popolo grasso*). Sin embargo, la lectura de los textos deja claro que estas características son contingentes y que sirven para dar a conocer de

¹ Doutora em Filosofia. Professora na Unioeste e IFITEO. E-mail: benenettifabiana@hotmail.com.

maneira específica al pueblo romano y al pueblo florentino, pero no para identificar de manera genérica quiénes son el pueblo en el centro de las relaciones políticas. ¿Y qué permitiría tal identificación? Nuestra respuesta es: nuevamente los deseos que lo caracteriza, teniendo en cuenta que Maquiavelo reforzará en estas dos obras esa definición que había presentado en *El Príncipe*: el pueblo es aquel que no desea ser dominado, a diferencia de los grandes que sí lo son caracterizado por el deseo de dominación. En este texto pretendo hacer una breve presentación del proceso de redacción de la tesis, comenzando por la delimitación temática que se llevó a cabo en el proyecto presentado en la selección doctoral.

Palabras Claves: Maquiavelo. Humores. Pueblo. Deseos.

O PROJETO DA TESE: A FASE EMBRIONÁRIA

Ao começar os estudos que me levaram à escrita de um projeto de doutorado, detive-me no tema do conflito político em Maquiavel. O primeiro elemento que me chamou a atenção nesta temática foi o rompimento de Maquiavel com a tradição política clássica, para a qual, nas melhores formas de regimes político, o que impera é o caráter consensual, no sentido de que o regime é bom se nele as classes distintas da cidade conseguem entrar em acordo. Desse modo, a estabilidade dos regimes é dependente da concórdia existente entre os cidadãos e as relações belicosas são vistas como algo prejudicial à vida na cidade. Contrário a esta avaliação, Maquiavel traz a novidade de pensar, positivamente², os tumultos sociais e, diferente daqueles que viram nos conflitos um sinal de enfermidade do corpo político, Maquiavel analisou-os a partir daquilo que de benéfico pode resultar deles. Para exemplificar, vejamos o que o autor apresenta no quarto capítulo, livro I, dos *Discorsi*, cujo título é “[...] a desunião entre plebe e senado tornou livre e poderosa a república romana”. Ao explicar o porquê de não se dever creditar a grandeza da república de Roma somente à sua *virtù* militar ou à boa fortuna, Maquiavel declara que as boas milícias existem onde também há boa ordem. A ordem em Roma nasceu do conflito entre a plebe e o senado, visto que, para controlar os tumultos advindos da desunião entre os homens, proporcionando a liberdade na república, ordenaram-se leis que, por mais de trezentos anos, serviram para equilibrar os humores distintos, sendo que, segundo o autor, dos Tarquínios aos Gracos, foram poucos os casos em que os tumultos tiveram a violência ou o exílio como consequência. Em vista disso, Maquiavel diz que

² Sobre esta novidade no modo como Maquiavel irá considerar a função do conflito na vida política, Ames observa que a discussão do autor não é original, no sentido de que a noção já estava presente no ideal (grego) de *homonoia* e no ideal (ciceroniano e medieval) de *concordia ordinis*. Para Ames, ao invés de um traço original o que se vê em Maquiavel é a originalidade da reflexão, a partir do momento em que rompe com a tradição filosófica grega “segundo a qual a comunidade civil está fundada na sociabilidade humana, no desejo do bem e do amor à concórdia. No lugar deste ideal Maquiavel coloca o conflito, fundado sobre a oposição dos humores que divide a sociedade em dois grupos antagônicos [...] impossíveis de serem saciados conjuntamente” (Ames, 2013, p. 97-98).

[...] não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar: porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública (*Discursos*, I, IV)³.

Essa passagem dos *Discorsi* nos permite ter uma noção acerca da avaliação que Maquiavel faz dos conflitos sociais, mas também nos coloca diante dos atores sociais que tecem a disputa. Nesse caso específico, trata-se da plebe e do senado romano que, no contexto geral dos escritos de Maquiavel, seriam a face dos dois diferentes humores que existem em toda cidade: o humor do povo, caracterizado pelo desejo de não ser dominado nem oprimido pelos grandes, e o humor dos grandes, caracterizado pelo desejo de dominar e oprimir o povo. Foi pensando nesta relação conflituosa da vida política, ou, ainda, pensando no modo como Maquiavel caracteriza o desejo de cada um dos humores da cidade, que delimitei o núcleo da pesquisa que pretendia desenvolver. Assim, a investigação que se iniciou pelo tema geral do conflito político, foi recebendo um recorte direcionado aos atores de conflito político, mais especificamente a um dos atores: o povo. A partir desta delimitação, fui construindo o que seria o meu primeiro problema: se, ao descrever o desejo dos grandes, Maquiavel nos indica o desejo positivo de dominação e se, ao descrever o desejo do povo, Maquiavel nos indica o desejo negativo de não ser dominado, a questão que nos propomos a pensar é: no quadro geral do pensamento político de Maquiavel, é possível pensar o povo como um elemento determinante e ativo da vida política? Ou, dizer que o povo é aquele que somente deseja não ser dominado equivale a atribuir-lhe um lugar de passividade política? A nossa hipótese inicial, de resposta a esta questão, era a de que o povo possuiria um papel determinante no pensamento político de Maquiavel, constituindo-se enquanto uma força ativa, repleta de conteúdo político, uma força manifestável tanto em um principado quanto em uma república.

Esta hipótese, de pensar o povo como uma potência no pensamento político de Maquiavel, vai à contramão da interpretação de importantes autores que indicaram um papel passivo do povo no pensamento político do florentino. Em seu livro, *Maquiavel Republicano*, Bignotto indica a posição de Gennaro Sasso e de Chabod acerca da passividade do povo:

Esta é a postura de Gennaro Sasso que afirma: ‘Ainda que tenha sido expressa na harmonia da ‘politeia’, a matéria do humor popular permanece, no fundo, alheia ao processo que a torna ativa: o que significa que a ‘virtù’, que por vezes ilumina, não pertence à matéria – que é por isso privada de luz própria –, é uma virtù, se assim podemos dizer, de segundo grau’. Chabod adota um ponto de vista parecido, criticando a confiança ingênua que alguns autores manifestam no povo:

³ Para facilitar a localização das passagens citadas em qualquer edição, citaremos essa obra pelo título seguido do número em romano correspondente ao livro e do número arábico correspondente ao capítulo.

‘E, portanto, essa confiança confusa no povo, mais forte do que qualquer pessimismo teórico, mas que é necessária para que as armas lhe sejam entregues, é um sentimento ingênuo e obscuro, incapaz de se clarificar e de fugir das contradições’ (Bignotto, 1991, p. 106-107).

Outra indicação parecida encontra-se na tese de Laerte Moreira dos Santos, na qual o autor discorre sobre a *virtù* do povo no pensamento político de Maquiavel. Santos, além de indicar o pensamento de Sasso, faz referência, também, às afirmações de Foucault e de Mansfield sobre a passividade do povo no pensamento do florentino, descrevendo do seguinte modo:

Michel Foucault, por exemplo, durante curso que ministrou no *Collège de France* em 1978 afirmou: ‘Para Maquiavel, no fundo, o povo era essencialmente passivo, ingênuo, ele tinha de servir de instrumento ao príncipe, sem o que ele servia de instrumento aos grandes’. A mesma avaliação tem Mansfield: ‘Para Maquiavel, somente alguns homens são políticos, e eles governam em qualquer regime, não importa como seja chamado. O povo não deseja governar e quando parece governar, está sendo manipulado por seus líderes. Ele é matéria sem forma, corpo sem cabeça. Uma vez que não pode governar, o regime é sempre o governo de um príncipe ou de príncipes’ (Santos, 2011, p. 64).

Contrariando tais teses, no projeto de doutorado apresentei a proposta de desenvolver uma pesquisa que pudesse demonstrar, a partir dos escritos de Maquiavel, que o povo não seria apenas um elemento frágil na dinâmica da vida política, mas sim um elemento imprescindível a ela. As primeiras pistas que apresentei foram as seguintes:

a) No pensamento de Maquiavel, o ato de fundação de um estado (*stato*), por exemplo, caracteriza-se, num primeiro momento, pela violência, pelo uso da força e das armas. No entanto, num segundo momento, é preciso que se abra espaço a recursos que permitam conservar o que foi conquistado. O príncipe só conseguirá reconhecimento por parte dos súditos, firmando-se, assim, como autoridade política, quando suas ações resultarem em benefícios públicos. O fundador de um novo *stato* precisa fazer com que seu poder seja reconhecido enquanto autoridade pública, sabendo que esse reconhecimento é concedido pelos súditos e só é conseguido quando se estabelece uma ordem social que transcenda o estado de pura violência. Com isso, entende-se que escapar à pura ótica da opressão, da força, é estabelecer uma vida política de fato, caso contrário ter-se-ia apenas um governo tirânico, opressor. Mas, como é possível estabelecer uma vida política de fato? De acordo com Bignotto (1991, p.103), “tanto a teoria dos conflitos, como a dos desejos opostos que povoam as cidades, fazem-nos acreditar que a compreensão do fenômeno de liberdade passa pela compreensão do papel desempenhado pelo povo na vida de uma república livre”. Nesta passagem, Bignotto dá ênfase à vida republicana, mas no projeto de doutorado fui construindo o argumento de que, mesmo em estados (*stati*) principescos, a consolidação da vida política passa por um papel desempenhado pelo povo, na medida em que o príncipe precisa de sua aprovação, amizade, a tal ponto de perceber que é melhor apoiar-se nele que nos grandes. Pode-se observar,

aqui, a importância que Maquiavel atribui ao povo em suas obras: se, nos *Discursos*, Maquiavel elege o povo como o guardião da liberdade, em *O Príncipe*, o autor demonstra que aquele que chega ao principado com o favor do povo, mantém-se com menos dificuldades:

E, indo às razões, direi, vendo primeiro o lado dos romanos, que se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm menos desejo de usurpá-la. E sem dúvida, se consideramos o objetivo dos nobres e plebeus [*ignobili*], veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes; de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem (*Discursos*, I, V, p. 24).

Quem chega ao principado com a ajuda dos grandes mantém-se com mais dificuldade do que o que se torna príncipe com a ajuda do povo, porque o primeiro se vê cercado de muitos que parecem iguais, não podendo, por isso, comandá-los nem manejá-los a seu modo. Mas quem chega ao principado com o favor do povo encontra-se sozinho e não tem em torno de si ninguém, ou quase ninguém, que não esteja pronto a obedecê-lo (*O Príncipe*, IX, p. 44).

b) No *Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do Jovem Lorenzo de Medici*, também encontram-se afirmações que direcionam o olhar a uma importância atribuída por Maquiavel ao povo. No início da obra, o autor analisa as várias mudanças de formas de governo que ocorreram em Florença. Para começar, o autor lembra a reforma feita por Messer Maso degli Albizzi e a pouca duração que teve a república sob sua ordenação; segundo o autor, a república pouco durou tendo em vista os inúmeros defeitos que possuía e o fato de que às desordens acrescentava-se outro motivo “que afetava o todo, e que consistia no fato do povo não ter neste regime a sua parte” (Maquiavel, 2010, p. 60). Na sequência, Maquiavel fala sobre o governo de Cosimo e de Lorenzo (neto de Cosimo) que, segundo o autor, aproximou-se mais de um principado que de uma república. Este segundo governo citado teria tido maior duração, comparado ao primeiro, por duas razões: “a primeira por ter sido feito com o favor do povo e a outra, por ter sido conduzido pela prudência de dois homens [...]” (Maquiavel, 2010, p. 61). Para finalizar, ao avaliar se a família Medici deveria criar em Florença um regime à semelhança do regime de Cosimo, entre vários pontos postos, Maquiavel indica como empecilho o fato de que “aquele *regime* tinha por amigo o povo (universal) e este o tem por inimigo. Aqueles cidadãos jamais tinham visto em Florença um *governo* que parecesse mais *popular* e estes encontraram um que lhes parece mais civil e onde se satisfazem mais” (Maquiavel, 2010, p. 63). Com estas pistas iniciais o projeto foi criado e a tese iniciada.

A TESE DA TESE: E O REDIRECIONAMENTO DO PROJETO

Retomando de um modo breve, as pesquisas que me levaram à escrita da tese partiram da proposta de trabalho que teve a seguinte formulação do problema e da hipótese de tese: no pensamento de Maquiavel, dizer que o povo é aquele que somente deseja não ser dominado equivale a atribuir-lhe um lugar de passividade política? Ou ainda, no quadro geral do pensamento político de Maquiavel, seria possível pensar o povo como um elemento ativo da vida política? A hipótese central era a de que o povo possuiria um papel determinante na vida política, tendo em vista que ele se constituiria enquanto uma força ativa, repleta de conteúdo político. E, no projeto, a fim de dar andamento à pesquisa, estabeleci o objetivo de delinear as características inerentes ao povo no pensamento político de Maquiavel, demonstrando a sua força enquanto agente político. E aqui, o que era a delimitação de um caminho, acabou tornando-se o objetivo central da tese: compreender o conceito de povo nos escritos de Maquiavel.

Partindo, então, dessa virada, as pesquisas sobre o significado da palavra povo (*populo*) me levaram à conclusão de que, nos escritos de Maquiavel, o termo é utilizado a partir dos sentidos de totalidade e de particularidade. Se nos detivermos apenas em uma compreensão terminológica, podemos dizer que há uma multiplicidade de sentidos no que se refere a ser povo: povo pode ser o conjunto das pessoas que vivem sob um regime político, pode ser cidadão, súdito, servo etc. No entanto, toda esta variedade não é novidade do pensamento de Maquiavel, mas um indicativo do desenvolvimento da própria etimologia da palavra povo ao longo da história, ou seja, embora o florentino faça um uso mais sistemático desses termos, os significados não são criações suas.

Atendo-se ao uso mais restrito do termo povo, o de particularidade, pode-se dizer que povo é uma parte, ou seja, é um grupo específico na composição das cidades. Aqui, poder-se-ia argumentar que, novamente, não há novidades trazidas pelo florentino, tendo em vista que povo como parte não é um conceito novo cunhado pelo autor, mas um fato político que atravessa as cidades italianas no período de Maquiavel. Este argumento poderíamos utilizar não fosse Maquiavel definir as partes da cidade como humores. Teríamos aqui, então, a definição do que é povo? A nossa resposta é: temos aqui um caminho para compreendê-lo, mas não para distingui-lo dos grandes, que também são definidos como um humor. Neste sentido, o termo humor é importante para compreender de modo genérico as partes da cidade, ou para definir a composição do corpo político, e não para tornar específico o entendimento sobre cada uma delas. Ora, o que há de específico em cada uma das frações do corpo político é, segundo Maquiavel, aquilo que nasce destes humores, ou seja, os seus desejos. É aqui que Maquiavel traz toda a novidade em torno de povo, não ao definir o que ele é, mas ao definir o que ele deseja. Deste modo, a tese da minha tese é: Maquiavel não define, especificamente, o que é povo, mas o que o povo deseja. É neste desejar que habita toda a diferença que ele carrega com relação ao humor dos grandes, é

neste desejar que mora toda a possibilidade de surgimento do conflito que é de ordem política. Ao voltar a sua reflexão sobre o desejo popular, Maquiavel se afasta de usar determinações sociológicas como um indicativo de quem seria povo, o que também não significa que o autor conceba tais categorias de modo totalmente independente de considerações econômicas, os desejos e apetites populares não têm nelas sua determinação. Por isto, entendemos que não podemos reduzir povo à classe pobre da cidade, assim como não podemos reduzir os grandes à classe rica da cidade. Se pensarmos na própria história da cidade de Florença, vemos que estas categorias econômicas não eram particulares aos Grandes, pois há uma parcela do povo que se constitui pela burguesia que estava em ascensão. Além disto, a história mostra que, sociologicamente falando, povo é um grupo em construção.

Mesmo que em determinado período a gente possa falar sobre povo, reconhecendo nele certos aspectos da sua cultura, da sua condição econômica, política etc., isto não significa que povo possa ser universalizado a partir dessas coisas. O mesmo acontece com relação aos espaços, visto que as determinações sociológicas de povo podem ser diferentes nas diferentes ordenações políticas. Isto é o que nos lembram as análises que Maquiavel faz dos povos da França e da Alemanha, porque enquanto um é caracterizado pela miséria, o outro é caracterizado pelas riquezas; enquanto um é caracterizado pela opressão, o outro é caracterizado pela vida livre. Ao relacionar o povo com o seu desejo, Maquiavel sintetiza o que é ser povo sem que se precise recorrer, especificamente, a estas determinações sociológicas e econômicas. Isto não significa que, numa análise mais pontual sobre um povo, tais fatores devam ser ignorados, mas significa que não são eles que conferem uma identidade política à categoria povo: o que lhe confere, então, identidade? Apenas aquilo que há de mais político nele, o seu desejo de não dominação. Deste modo, independentemente do que é ou foi povo em certos espaços e tempos, povo será sempre aquele que possui um desejo específico que o coloca em luta contra o desejo dominador dos grandes.

Ao caracterizar o povo a partir de seu desejo, Maquiavel também permite distinguir o termo povo (*populo*) de outros que aparecem como seu sinônimo: a multidão, o vulgo, o grande número (*universale*), a plebe. Além da classificação de povo por extratos econômicos, também é comum uma classificação quantitativa, ou seja, povo entendido como o maior número. O próprio Maquiavel, no capítulo IX, usa este critério numérico indicando que o povo é composto por muitos e os grandes por poucos. No entanto, isso não é o mais importante e, mesmo que Maquiavel possa falar de povo como a multidão ou o grande número, esta característica é apenas contingente. Inclusive, o capítulo IX de *O Príncipe* contém uma particularidade: não há uma referência ao povo e aos grandes que possa ser associada à história. Diferente disto é o caso dos *Discorsi*, em que o

povo e os grandes são associados à plebe e ao senado romano. Nesse caso, tendo a possibilidade de identificar as configurações sociais da plebe, poderíamos nos inclinar a definir povo a partir destas configurações, mas, ao invés disso, temos que entender o porquê de Maquiavel dar à plebe o *status* de povo. A resposta é dada pelo próprio Maquiavel, quando ele insere senado e plebe no binômio do conflito, demonstrando que, em Roma, eram estas as partes caracterizadas pelo desejo de dominação e não dominação. E, aqui, voltamos à ideia de que a teoria dos humores sintetiza quem é grande e quem é povo na história das relações políticas. Por um lado, ela é uma síntese de quem foi grande e povo, como se Maquiavel dissesse que subjacente a toda determinação sociológica esteve o desejo de dominar dos grandes e o desejo de não ser dominado do povo; por outro lado, ela serve de parâmetro para reconhecer tais atores políticos não só no passado, mas em todas as cidades que existem, como Maquiavel diz no capítulo IX de *O Príncipe*. Plebe é povo não porque os dois termos sejam sinônimos, mas porque a plebe se faz povo ao confrontar o seu desejo de não ser dominada ao desejo de dominação do senado romano, alcançando um lugar no governo daquela cidade, um confronto que nos coloca diante da potência política de povo no seio da vida política.

REFERÊNCIAS

AMES, José Luiz. Função do conflito sob um governo principesco: poder político e jogo de alianças em Maquiavel. In: ADVERSE, Helton (org). *Filosofia Política no Renascimento Italiano*. São Paulo: Annablume, 2013, p. 97-144.

BENETTI, Fabiana de Jesus. *O Conceito de povo nos escritos de Maquiavel*. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, Toledo, 2021. Disponível em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/5569>. Acesso em: 11 fev. 2024.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1991.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Diálogo sobre nossa língua e Discursos sobre as formas de Governo de Florença*. Helton Adverse (org.). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução: MF, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução: Maria Júlia Goldwasser. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le Opere*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni, 1992.

SANTOS, Laerte. *A virtù do povo na filosofia de Maquiavel*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São

Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-20122019-163506/pt-br.php>. Acesso em: 17 jan. 2016.



O FETICHISMO COMO PRESSUPOSTO DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA EM KARL MARX¹

Gerson Lucas Padilha de Lima²

RESUMO: O propósito central deste texto é explicitar e problematizar a questão: qual é a tese da tese? O fetichismo corresponde à ideia de inversão mística da sociedade capitalista. Isto é, os indivíduos apreendem de forma distorcida a realidade sócio-histórica contraditória em que são gestadas de forma alienada a produção e reprodução de suas vidas na sociedade civil burguesa. Deste modo, a organização social aparece como algo mágico, misterioso, ocultando seu conteúdo essencial, tendo assim a função social de legitimação material e ideológica da dinâmica contraditória do capital, influenciando efetivamente a ação dos indivíduos no seu dia a dia na sociedade. O fenômeno do fetichismo, embora apareça explicitamente tematizado em *O Capital* (obra de maturidade de Marx), uma abordagem dialética (portanto, não apenas nominalista) que busque apreensão das determinações operantes da ideia mostra sua presença na totalidade da obra e, igualmente, no processo geral de constituição da sociedade capitalista. Todavia, a abordagem dialética da dinâmica histórica do real aponta para a possibilidade concreta de sua superação, mediante a práxis revolucionária dos indivíduos socialmente organizados, a fim da instauração da emancipação ou o reino da liberdade. Tal empreendimento humano não se constitui em uma utopia abstrata, ilusória, vislumbrada a partir de uma hipótese exterior à realidade vigente. Contrário senso, a perspectiva da revolução socialista é perspectiva a partir das potencialidades concretas que estão abafadas, bloqueadas na imanência contraditória da sociedade vigente. Apenas nessa sociedade emancipada os indivíduos terão possibilidade de vivenciar, no dia a dia de suas vidas, a liberdade, a igualdade de justiça concreta, que se estabelecem de forma fetichizada, abstrata, na sociedade burguesa. Desse modo, na sociedade comunista os indivíduos, livres das travas sociais vigentes na sociedade capitalista — as classes sociais, o estado burguês, e os demais complexos fetichizados existentes —, poderão desfrutar do desenvolvimento integral dos atributos humanos efetivos existentes.

Palavras-chave: Fetichismo. Capitalismo. Práxis.

ABSTRACT: The central purpose of this text is to explain and problematize the question: what is the thesis of the thesis? Fetishism corresponds to the idea of the mystical inversion of capitalist society. In other words, individuals distort the contradictory socio-historical reality in which the production and reproduction of their lives in bourgeois civil society are generated in an alienated manner. In this way, social organization appears as something magical, mysterious, hiding its essential content, thus having the social function of material and ideological legitimation of the contradictory dynamics of capital, effectively influencing the actions of individuals in their daily

¹ Este texto está embasado em minha tese de doutorado, intitulada “Ilusão concreta: a função estruturante do fetichismo na sustentação ideológica e material da sociedade capitalista, segundo Karl Marx”. Lembramos que a tese foi orientada pelo professor Rosalvo Schütz (UNIOESTE – PR).

² Doutor em Filosofia. Unioeste, campus Toledo, Paraná. gersonlucas.padilha@gmail.com

lives in society. Although the phenomenon of fetishism appears explicitly thematized in *Capital* (Marx's mature work), a dialectical approach (and therefore not just a nominalist one) that seeks to grasp the operating determinations of the idea, shows its presence in the whole of the work, and also in the general process of the constitution of capitalist society. However, the dialectical approach to the historical dynamics of reality points to the concrete possibility of overcoming it through the revolutionary praxis of socially organized individuals, in order to establish emancipation or the reign of freedom. Such a human undertaking is not an abstract, illusory utopia, glimpsed from a hypothesis outside current reality. On the contrary, the perspective of the socialist revolution is based on the concrete potentialities that are stifled, blocked in the contradictory immanence of the current society. Only in this emancipated society will individuals be able to experience freedom, equality and concrete justice in their daily lives, which are established in a fetishized, abstract way in bourgeois society. Thus, in communist society, individuals who are free from the social barriers that exist in capitalist society: social classes, the bourgeois state, and the other existing fetishized complexes, will be able to enjoy the full development of the existing effective human attributes.

Keywords: Fetishism. Capitalism. Práxis.

A tese que sustentamos aqui é afirmar que o fetichismo se determina pela ideia de inversão mística constitutiva da lógica de estruturação e funcionamento da sociedade burguesa, cuja crítica possibilita buscar os potenciais concretos, bloqueados na realidade, que possam subsidiar a práxis revolucionária, na perspectiva de instauração da emancipação. Para provar essa tese, buscamos mostrar que o fetichismo está presente em todo o processo teórico formativo da obra marxiana, mesmo que muitas vezes de forma implícita, funcionando como um pressuposto que aparece na totalidade das formas de produção e reprodução da vida, inerente à dinâmica contraditória do capital. Para tanto, é necessário não ficar preso a um nominalismo ingênuo, que apenas apreende as determinações conceituais quando elas se manifestam na palavra “fetichismo” e seus derivados, dado que o mais significativo para uma abordagem dialética de Marx é captar a operacionalização da ideia quando ela se manifesta na obra.

O fetichismo constitui a forma imaterial objetiva do aparecer da materialidade do mundo invertido. O fenômeno do fetichismo se estabelece como uma forma invertida, em que a visão da economia clássica e a experiência reificada dos indivíduos concebem a realidade invertida/contraditória em que são engendradas as relações sociais na ordem burguesa. Nesse contexto, os indivíduos captam subjetivamente na consciência a aparência do real como se ele supostamente manifestasse sua essência íntima. Todavia, a aparência do capital, embora constitua o primeiro nível de sua manifestação objetiva, oculta, mistifica suas contradições reais. Assim, por exemplo, embora no âmbito aparential da circulação ocorra objetivamente a troca de equivalente das mercadorias, ela mascara a desigualdade social, a injustiça, o pauperismo, a privação que

ocorre no âmbito essencial da produção, onde não se percebe reciprocidade e equivalência no intercâmbio entre capital e trabalho objetivado na produção da riqueza burguesa.

O termo fetiche é oriundo de interações socioculturais em regiões de colonização e exploração na costa ocidental da África. Ele aparece como uma maneira dos europeus designarem os rituais de cultos religiosos africanos, isto é, a reverência e a adoração a utensílios fabricados, de barro e madeira, dos quais os cultuadores acreditavam adquirir poderes sobrenaturais, mágicos. Em síntese, a palavra “fetiche” é uma adaptação que os franceses elaboraram do termo português “feitiço”, que designa algo que é feito artificialmente, que supostamente teria poderes sobrenaturais associados a bruxarias e encantamentos, derivados da expressão latina *factídus*, que se refere a objetos aos quais se atribui o poder de realizar acontecimentos mágicos.

No mais, é preciso considerar que o filósofo francês Charles de Brosses ampliou a noção de fetichismo para a totalidade das nações que atribuíam uma força emanente a animais e seres inanimados, que, embora ilusórias, influenciavam concretamente a forma de comportamento dos indivíduos no seu dia-dia. Igualmente, neste contexto, outra fonte que influenciou Marx na tematização do fetichismo foi Ludwig Feuerbach. Feuerbach, em sua crítica à alienação religiosa, transformou a crítica da teologia em antropologia, afirmando que Deus se caracteriza pela projeção alienada ou invertida das qualidades ou potencialidades humanas genéricas nele exteriorizadas. Assim sendo, a totalidade das características designadas a Deus: amor, bondade, justiça, infinitude etc., não passam de atributos humanos estranhados (Feuerbach, 2013, p. 45-59). Marx utiliza-se do gesto teórico feuerbachiano da crítica à alienação religiosa, retirando a ideia de mundo invertido, e aplica a crítica ao idealismo da filosofia hegeliana, a crítica à política e ao Estado, ao trabalho alienado, à ciência e, ademais, à sociedade capitalista fundada pela lógica da mercadoria.

Para realizar a explicitação e crítica ao caráter fetichista do capitalismo, é indispensável iniciar, mesmo que de forma sumária, a tematização das principais características do método dialético. Marx, assim como Feuerbach, parte seu conhecimento da realidade empírica, portanto, parte do âmbito abstrato do real. Da realidade em geral, indeterminada, imediata, o pensamento busca elevar-se objetivando captar a totalidade concreta, portanto, as formas de ser do real, a fim de desmistificar a aparência dos fatos. Este aparecer do real, muito embora se estabeleça como o primeiro nível da efetividade, oculta o conteúdo fundamental para sua compreensão das relações e determinações sistematizadas dos fenômenos sociais. Desse modo, uma análise antifetichista compreende a ação recíproca entre os eventos sociais, onde a parte somente é compreendida na imbricação com a totalidade social, e esta, por sua vez, na articulação com a multiplicidade das partes.

Tendo isso em mente, os principais argumentos marxianos utilizados para fazer a análise do caráter fetichista da sociedade burguesa se originaram do bojo da crítica ao idealismo da filosofia hegeliana. Servindo-se do conceito de mundo invertido formulado por Feuerbach em sua crítica à alienação religiosa, Marx promove a inversão no fundamento ontológico pelo qual está assentada a dialética de Hegel. Feuerbach faz a crítica à inversão mística da dialética de Hegel, já que, para este, o pensamento era compreendido como o ser, como o verdadeiro sujeito, enquanto o ser efetivo se estabelecia como o predicado. Já para Feuerbach, o sujeito é o ser, a natureza, os indivíduos, enquanto o pensamento é seu predicado (Feuerbach, s/d, p. 30-31). Nesse contexto teórico metodológico de inversão materialista da dialética, Marx afirma que, em Hegel, ao invés do espírito absoluto, da ideia ou das categorias lógicas apreenderem o real, acabam por engendrá-lo.

Assim, embora Marx reconheça o potencial crítico da filosofia hegeliana, o núcleo racional de suas categorias utilizadas para compreender as formas de ser do capital, as características essenciais do trabalho, a compreensão do indivíduo como produto de sua atividade, a compreensão da história do ponto de vista universal, em grande medida seu pensamento se estabelece como a legitimação da sociedade liberal. No âmbito do debate sobre emancipação política e emancipação humana, Marx promove a desmitificação do viés fetichista do Estado tomado por Hegel e a tradição jusnaturalista contratualista como supostamente autônomo, com fim em si mesmo, que, na verdade, funciona como a organização abstrata, externa, frente à sociedade civil, na qual residem efetivamente seus condicionantes culturais e materiais. Nesse contexto, Marx explicita a contradição existente na condição humana entre o cidadão, que teria supostamente a garantia de vivenciar sua universalidade, sua vida genérica no âmbito do Estado político, e por outro lado, a particularidade do indivíduo real, o burguês e o proletariado alienados na sociedade civil. Igualmente, Marx opera a crítica ao caráter fetichista, invertido, pelo qual estão constituídos os direitos humanos e a democracia política, que são universais somente pelo seu viés formal, mas que não se efetivam na dinâmica estranhada do capital (Marx, 2009c, p. 50-66). Desse modo, a crítica marxiana, ao desnudar as contradições fetichistas da civilização industrial moderna, mostra a dualidade existente entre as promessas e na realidade não efetivadas, bem como os potenciais bloqueados, porém passíveis de libertação no âmbito da emancipação humana. Assim como Feuerbach mostrou que no interior da alienação religiosa estão escondidos ou abafados os segredos, os tesouros do ser humano, podemos encontrar em Marx, mediante uma interpretação às avessas, mesmo que às vezes de forma clandestina, as potências emancipatórias no interior do próprio desenvolvimento do capitalismo que podem subsidiar sua superação e a implantação de uma sociedade emancipada.

No transcurso do desenvolvimento de sua concepção materialista histórica dialética de mundo, Marx capacita-se ainda mais para fazer a crítica ao caráter fetichista da base material e dos complexos ideológicos fundados pela égide do capital. Utilizando-se igualmente da estrutura da crítica feuerbachiana da religião, Marx opera a crítica ao trabalho estranhado/alienado, que se põe como o fundamento da propriedade privada dos meios de produção, que, por sua vez, retroalimenta as condições do estranhamento. No âmbito dessa organização societária, em sua atividade laborativa o indivíduo não se reconhece, portanto se aliena em relação ao objeto de sua produção, em relação à sua atividade produtiva, bem como em sua vida genérica e na conexão social com os outros indivíduos. Nessa perspectiva, Marx denuncia o poder objetivo do mundo da mercadoria, do dinheiro (deus secular), do mercado, etc., que se impõem perante os modos de vida estabelecidos pelos seres humanos, que, paradoxalmente, lhes concebem um poder transcendental, portanto, supostamente não criado pelo trabalho humano, o que de fato o são (Marx, 2004, p.80-90).

Marx mostra assim o poder de ocultamento e dominação que a mercadoria (forma aparente de manifestação da riqueza na ordem burguesa) exerce sobre a vida humana e natural no capitalismo. Nessa configuração social, explicita-se a subordinação do valor de uso (a utilidade da mercadoria em satisfazer necessidades humanas específicas) ao valor (critério regulador de equivalência para o intercâmbio mercantil, fundado no tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de mercadorias) que se expressa no âmbito do valor de troca; a subsunção do trabalho concreto, trabalho vivo, qualitativo ao trabalho abstrato, trabalho assalariado, alienado; (Marx, 2013, p.1113-123) o poder objetivo do mundo da mercadoria, do dinheiro (prostituto-universal) e do capital, que se põe como o sujeito automático de regulação da ordem social existente; a subordinação do tempo livre ao tempo de trabalho socialmente imbricado na produção da riqueza burguesa, e outros.

Marx procede essa crítica às contradições fetichistas do capitalismo mediante o confronto com o pensamento da economia política clássica. Este pensamento, embora afirme com acerto que o valor da riqueza seja fundado pelo trabalho humano, não fez de forma satisfatória a distinção entre trabalho concreto e trabalho abstrato, que fundamenta o valor das mercadorias, desembocando em sua naturalização. Também a economia política não procedeu à diferenciação conceitual entre valor de uso e valor de troca presentes na expressão de troca; não procedeu à distinção entre trabalho e força de trabalho, dizendo que o salário remunera a totalidade do trabalhador, mascarando assim a exploração capitalista. Igualmente, a economia clássica concebe o trabalho estranhado, a propriedade privada, a divisão social do trabalho, a produção do valor, e outros, como fenômenos naturais imutáveis correlatos à natureza humana egoísta e competitiva.

Nesse contexto de crítica da economia política, Marx denuncia o caráter de encobrimento fetichista e de imposição dominadora do capital sobre o trabalho. Esse processo é explicitado mediante a transformação do dinheiro como meio de circulação (M-D-M) em capital (D-M-D'). Nesse circuito, embora se respeite a lei de troca de equivalência entre as mercadorias, o capitalista retira do mercado um montante maior em relação ao seu investimento inicial. A produção e reprodução do capital decorrem do fato de que o capitalista que dispõe do dinheiro vai no mercado e compra a força de trabalho (capital variável) e os meios de produção (capital constante), os coloca no processo de produção, a fim de produzir mais mercadorias, que posteriormente serão trocadas por mais dinheiro, no âmbito da circulação mercantil. Nesse processo, ocorre o fundamento da exploração capitalista intitulado mais-valor, isto é, o tempo de trabalho vivo não remunerado pelo patrão ao trabalhador, legitimado, paradoxalmente, pelo sistema do direito que diz zelar pela justiça social. No entanto, nesse contexto, constata-se que o salário remunera o tempo de trabalho necessário à reprodução da força de trabalho, que, diferente das outras mercadorias, quando é consumido seu valor de uso no processo de trabalho, produz um valor a mais daquele recebido por sua remuneração.

Nesse processo fetichista de exploração, dominação e opressão do capital sobre o trabalho, os indivíduos não são autônomos/emancipados, portanto, dotados de vontade livre, autoconscientes, e, de igualdade para estabelecerem contratos justos entre si, conforme apregoa a tradição do Direito filosófico e do direito positivo da sociedade moderna, mas são indivíduos privados, submetidos à lógica do capital que gera desigualdade, pauperismo e miséria para a classe trabalhadora, embora seja ela que produz a riqueza.

O capital, ao impor seu domínio sobre o trabalho, determina a forma de estrutura e funcionamento da sua produção. Sob tal arbítrio, a produção não cria riqueza diretamente para suprir as necessidades humanas, mas para satisfazer as necessidades da lógica de acumulação e perpetuação do capital às custas da exploração do trabalho alheio. Nessa base contraditória de produção, não é possível troca de equivalente, portanto, não há justiça equitativa entre o burguês e o trabalhador, mas sim desigualdade, pois o trabalhador produz a mercadoria, os meios de produção, o lucro do capitalista e o seu próprio salário, o qual não corresponde à totalidade daquilo que os indivíduos produzem. No âmbito dessa produção coletiva capitalista, a riqueza não é distribuída socialmente, pois a apropriação é particular, privada. Portanto, o problema da desigualdade, da injustiça, não é a falta de produção de riqueza, dado o grau de desenvolvimento das forças produtivas, mas sim, sua causa está na falta de distribuição equitativa para a coletividade social. Desse modo, quanto mais se desenvolve a riqueza, mais cresce a pobreza, a miséria, por conseguinte, a instauração da não liberdade, da não igualdade, portanto, a vigência da injustiça.

Assim sendo, também o consumo subsumido à produção do capital não está e não pode estar dirigido à satisfação direta das necessidades materiais e culturais do ser humano, mas atendidas as mesmas mediadas pela lógica da valorização do valor. Nesta perspectiva, se produzem subjetividades massificadas, assujeitadas ao capital, a fim de fomentar o consumismo e a produção de mercadorias.

Para superar a lógica fetichista do capital, postula-se o estabelecimento de uma práxis revolucionária que intencione a organização, formação e luta da classe trabalhadora na imanência das contradições da sociedade existente. A organização dos trabalhadores, a partir das brechas latentes e manifestas no âmbito da reprodução de suas vidas, pode desenvolver uma força social e política que reivindique diante do Estado liberal tomar medidas contra a sua função social essencial, e garanta, junto ao seu aparato institucional, a observância dos direitos, para o povo ter condições de viver com certa dignidade. A constituição desse bloco histórico hegemônico do povo organizado (os quilombolas, os indígenas, movimento estudantil, de jovens, de mulheres, LGBTQIA+, movimento das pessoas com deficiência, desempregados, sem-teto, sindicais, ecológicos, partidos políticos progressistas e de esquerda) tem a possibilidade concreta de construir uma correlação de força a partir da unidade de suas pautas contra o capital, e mediante a luta de classe criar condições de superar sua organização fetichista.

É no desenrolar das contradições emanantes que a práxis social, estabelecida na relação com a natureza e no emergir das crises socioeconômicas do capital, pode engendrar pistas, brechas, caminhos alternativos para a instauração da emancipação humana. Desse modo, tal acontecimento não é ontológico, isto é, inerente ao ser, mas pode ocorrer através de um processo de tornar-se humano a partir da ação concreta dos indivíduos, portanto, uma tarefa solidária de um movimento coletivo emancipatório, qualitativamente distinto, que se coloca para além do caráter fetichista do capital.

Para isso, faz-se necessária a luta de classe potente, que viabilize um processo de transição do sócio metabolismo pelo qual o trabalho está subordinado ao capital. Nesse movimento, tem-se as condições de passagem da classe em si para a classe para si, que, posteriormente, num processo de luta promoverá a superação da máquina burguesa, a fim da tomada do poder político pelos trabalhadores. Esse processo de revolução comunista busca romper as tradicionais relações de propriedade e a efetivação da verdadeira democracia proletária. Esse movimento transitório de estabelecimento do Estado proletário tem como pressuposto a sua própria superação, não implicando um despotismo ilimitado, mas dotado de um conteúdo político democrático universal, incompatível com o poder ilimitado, ilegítimo, corrupto e fraudulento da sociedade burguesa.

Satisfeitas essas condições, tem-se a possibilidade concreta do estabelecimento da sociedade socialista, comunista ou o reino da liberdade. Essa nova associação da comunidade humana será regulada pela economia planificada, normatizada pelo critério de deveres e direitos das pessoas, onde a riqueza é distribuída de cada um segundo sua capacidade e para cada um conforme suas necessidades correspondentes. Diferente da liberdade e igualdade abstrata, fetichizada, da sociedade burguesa, numa sociedade emancipada há condições efetivas de promoção da justiça social. Nessa sociedade de abundância, promovida pelo alto grau de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, cada indivíduo em condições de trabalho produzirá para a comunidade e receberá em troca um conjunto de riquezas para suprir as suas necessidades materiais e culturais, tendo assim a possibilidade do desenvolvimento integral do livre jogo de suas potências físicas e espirituais.

REFERÊNCIAS

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução e notas de José da Silva Brandão. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

FEUERBACH, Ludwig. *Teses provisórias para a reforma da filosofia em Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, s/d.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013. livro I.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *Para a questão judaica*. Tradução de José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009.



A PRESENÇA DO DIREITO EM MAQUIAVEL

Jaqueline Fátima Roman¹

Resumo: A tradição clássica, fortemente influenciada pelo antimaquiavelismo, associou Maquiavel ao desrespeito e violação de qualquer lei (religiosa ou civil). Parece-nos que o fato de Maquiavel absolver Rômulo pelo assassinato de seu irmão Remo, quando este último violou os muros da cidade de Roma, fundamentou uma equivocada interpretação de que, para o pensador florentino, os conceitos vinculados ao Direito e à lei não possuíam qualquer importância. Evidenciamos que, quando Maquiavel absolve Rômulo, ao invés de contrariar o Direito, como apregoado pela tradição crítica, reproduz o Direito romano, que condenava à pena capital quem violasse os muros da cidade. Embora Maquiavel não seja um filósofo do Direito, o Direito está fortemente presente em sua vida e em seus escritos, como verdadeira premissa. A presença do Direito pode ser constatada na educação humanista recebida por ele, voltada às questões da justiça, como também no exercício da atividade prático-profissional junto à chancelaria florentina. A recuperação dos elementos do Direito antecedente a Maquiavel, em especial do Direito Romano, nos possibilita demonstrar textualmente que Maquiavel reproduz o Direito Romano quando afirma que todos os estados se fundamentam nas leis e nas armas – regra explícita do *Corpus Juris Civilis* de Justiniano. Esta afirmação se faz presente nas obras de chancelaria; no *O príncipe* e nos *Discursos sobre a primeira Década de Tito Lívio*. O Direito Romano se apresenta, ainda em Maquiavel, através da previsão de uma justiça militar autônoma em Florença, nos moldes da justiça militar romana, e também nas obras literárias. Ressalta-se, ainda, que as leituras contemporâneas de Maquiavel apontam para um pensador republicano. Mas o que significa ser um republicano ao tempo de Maquiavel? A resposta exige uma conjugação de requisitos, perpassando, necessariamente, pelo respeito às leis. Maquiavel demonstra apreço pela observação da lei como conceito estrutural e central. Para o pensador, a lei é uma forma de inculcar bondade cívica, nela depositando a máxima expressão da liberdade. Nesse sentido, a sustentação da leitura republicana de Maquiavel depende do reconhecimento do Direito como conceito primário, estrutural e central.

Palavras-chave: Maquiavel. Direito. Direito Romano. Lei.

Abstract: A classical tradition, strongly influenced by anti-Machiavellianism, associates Machiavelli with disrespect and violation of any law (religious or civil). It seems to us that the fact that Machiavelli acquitted Romulus for the murder of his brother Remus, when the latter violated the walls of the city of Rome, founded a mistaken interpretation that, for the Florentine thinker, the concepts linked to Law and law did not have any importance. We evidence that, when Machiavelli acquits Romulus, instead of contradicting the Law, as proclaimed by the critical tradition, he reproduces the Roman Law that condemned anyone who violated the city walls to capital punishment. Although Machiavelli is not a philosopher of Law, Law is strongly present in

¹ Doutora em Filosofia pela Unioeste, campus Toledo. Professora do IFPR, campus Palmas. E-mail: jaqueline.roman@ifpr.edu.br.

his life and in his writings, as true statements. The presence of Law can be seen in the humanist education he received, outside of issues of justice, as well as in the exercise of practical-professional activity with the Florentine chancellery. The recovery of elements of Law prior to Machiavelli, especially Roman Law, allows us to demonstrate textually that Machiavelli reproduces Roman Law when he states that all states are based on laws and army— an explicit rule from Justinian's *Corpus Juris Civilis*. This statement is present in chancery works; in *The Prince* and in *Discourses on the First Decade of Titus Livy*. Roman Law is presented, still in Machiavelli, through the prediction of an autonomous military justice in Florence, along the lines of Roman military justice and also in literary works. It is also noteworthy that contemporary readings of Machiavelli point to a republican thinker. But what does it mean to be a republican in Machiavelli's time? The answer requires a combination of requirements, necessarily including respect for the laws. Machiavelli demonstrates appreciation for the observation of law as a structural and central concept. For the thinker, the law is a way of inculcating civic posture, depositing in it the maximum expression of freedom. In this sense, the support of Machiavelli's republican reading depends on the recognition of Law as a primary, structural and central concept.

Keywords: Machiavelli. Right. Roman law. Law.

INTRODUÇÃO

Buscar o que há da ciência do Direito nos escritos de Maquiavel é o mote dessa investigação. A presença do Direito é forte e marcante em Maquiavel, perpassa várias obras do pensador e o acompanha em momentos temporais diversos, quando aborda assuntos distintos, que partem de motivos, finalidades e objetivos diferentes.

Esclarecemos, de antemão, que denominamos como presença do Direito em Maquiavel qualquer referência, remissão, afirmação, comentário, indicação, uso ou aplicação de termos e conceitos inerentes ou alcançados pelo vocabulário ou linguagem jurídica, realizados pelo pensador. São, portanto, tanto elementos presentes no Direito antigo que são reproduzidos por Maquiavel, quanto menções e referências feitas pelo próprio pensador sobre o tema do Direito, da lei, da justiça. Busca-se apontar a presença consciente do uso do vocabulário jurídico por Maquiavel em seus mais diversos escritos.

Embora Maquiavel não seja um filósofo do Direito, o Direito está presente em seus escritos, através da linguagem jurídica utilizada. Isso pode ser comprovado, tanto na educação humanista que recebeu, quanto nas atividades profissionais que desempenhou junto à chancelaria florentina – fortemente influenciada pela longa exigência de formação jurídica de seus integrantes (como notário ou como jurista).

Destacamos, ainda, como uma demonstração da presença do Direito em Maquiavel, a importância do Humanismo Cívico no Renascimento e a influência que ele exerceu sobre o pensador. *Alocução feita a um magistrado* é uma verdadeira louvação à justiça feita por Maquiavel

– o que era um padrão comum do Humanismo Cívico. Afirmamos que a educação recebida por Maquiavel foi uma educação humanista. Assim como também era humanista a educação de todos os pretendentes aos cargos da chancelaria florentina. A educação humanista atribui especial importância aos conhecimentos jurídicos e à justiça. Além do que, as pessoas para as quais Maquiavel se reportava nas atividades de chancelaria possuíam uma educação humanista. Ou seja, Maquiavel estava cercado, por todos os lados, do Humanismo Cívico, fortemente voltado às questões jurídicas.

A educação humanista se voltava à apreciação dos valores antigos, utilizando-os para a resolução dos problemas práticos. Esse movimento aconteceu em Maquiavel, tanto no uso da história, quanto no uso do Direito romano. Além disso, o Humanismo Jurídico tentava equacionar valores tanto do Direito medieval – dotado de valores práticos – quanto do Direito renascentista – detentor de valores abstratos, que repudiava a figura do jurista pedante. O Humanismo Jurídico foi, em nosso entendimento, adotado por Maquiavel na obra literária *A Mandrágora*, ao ridicularizar a figura do personagem doutor em leis, *messer Nícia*. O que nos faz concluir que Maquiavel também sofreu influência do Humanismo Jurídico.

Nesse sentido, atribuímos importância central e estrutural à presença do Direito em Maquiavel. Tal defesa contraria a tradição crítica, visto que Maquiavel foi associado historicamente à inobservância, à violação, ao desrespeito e ao desprestígio da lei. Isso porque, em termos temporais, é recente a compreensão de que Maquiavel era um republicano e que, nessa condição, tanto em seu tempo como no atual não poderia ser assim considerado (um republicano), caso realmente denotasse desprezo e desconsideração ao ordenamento jurídico, mormente à lei. Um republicano não poderia desprezar a lei, visto que todas as matrizes republicanas, inclusive, por certo, a italiana – da qual Maquiavel é um representante, não consideram a lei como algo desprezível ou secundário.

A presença do Direito em Maquiavel é efetiva e consciente, nas mais variadas obras e nas mais variadas formas. Afirmamos que o Direito está presente nas mais variadas obras porque é encontrado desde os escritos de chancelaria até as últimas obras. Como se sabe, Maquiavel, durante o período em que esteve junto à chancelaria florentina, era um prático da política. Atuava como segundo secretário da república florentina e nos escritos da sua atividade prático-profissional utilizava-se do Direito Romano. Posteriormente, o fez também nos escritos políticos ditos maiores, *O príncipe* e *Discursos*, nos literários, como na *Mandrágora* e *Belfagor* e também naqueles encomendados, como *História de Florença*.

Maquiavel repete afirmações contidas no antigo Direito Romano tanto nas obras de chancelaria quanto no *O príncipe* e nos *Discursos*. Além disso, realiza uma crítica velada à

parcialidade da justiça florentina, no caso de *Belfagor*; na sátira ao pedantismo dos juristas, no caso da *Mandrágora*, e nas avaliações que traça sobre os acontecimentos que envolvem questões afeitas ao Direito, ocorridos em Florença na *História de Florença* e no *Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Ressalta-se, ainda, a presença do Direito na própria formação e educação humanista a que teve acesso.

Ressalta-se que, como os textos de pesquisa da tese foram muitos, foi necessário realizar uma seleção. Optou-se pela análise da linguagem do poder e da presença do Direito Romano nos textos de Maquiavel.

A PRESENÇA DO DIREITO EM MAQUIAVEL

Pode-se apontar a presença do Direito em Maquiavel a partir do tempo em que viveu o pensador. Maquiavel conduz *pari passu* as questões políticas e jurídicas, porque a divisão entre elas inexistia em seu tempo, pois ambas se referiam às questões relacionadas ao poder e, assim, fundiam-se. Naquele período, a linguagem jurídica era a linguagem do poder. Muito antes mesmo do nascimento de Maquiavel, Florença possuía um complexo modelo organizacional, estruturado sob um sistema de normas jurídicas que davam suporte ao sistema político. Ao tempo de Maquiavel, inexistia um poder político central nos moldes como conhecemos hoje. Isso fazia com que a linguagem jurídica também fosse política, formando a linguagem do poder.

A análise da linguagem jurídica consiste em lembrar a evidente “conexão entre a experiência e o pensamento de Maquiavel e a linguagem da jurisprudência de seu tempo (linguagem da tradição jurídica, que na esfera do Direito público nada mais é que a linguagem do poder)” (Quaglioni, 2016, p. 22). Esse imbricamento entre política e Direito, próprio do período vivenciado por Maquiavel, aparece de maneira muito clara em seus escritos.

A linguagem jurídica encontrada nas obras de Maquiavel testemunha o contato que ele teve com o tema. Sobre as possibilidades de contato de Maquiavel com o tema do Direito, é possível que tenha se dado na biblioteca da sua própria casa, pois seu pai, Bernardo, era considerado doutor em leis (cf. Quaglioni, 2016, p. 29); ou, então, através da educação humanista que recebeu ou, ainda, durante o período de atividades junto à segunda chancelaria de Florença que, tradicionalmente ocupada por juristas e notários, adotava uma linguagem jurídica em seus documentos.

Neste sentido, tanto nos escritos do período de chancelaria, quantos nos escritos posteriores, Maquiavel reproduzia o Direito, em especial o antigo Direito Romano. É importante ressaltar que a civilização romana nos deixou, além do Direito, muitos outros legados. Sérgio

Cardoso cita “o regime de liberdade do povo romano”, as suas leis, práticas e instituições: “suas diversas instituições – as leis, as práticas de Direito civil, a cidadania militar, a participação popular na aprovação das leis e na eleição dos magistrados, o Senado e a defensoria da plebe” (2013, p. 14). Todo esse arcabouço político, legal, militar deu origem às instituições romanas, que “tornaram-se referências fundamentais para a tradição que chamamos republicana” (Cardoso, 2013, p. 14). Destaca-se que Maquiavel utilizava-se de muitos desses elementos, para fundamentar seu projeto político.

Citamos dois momentos em que o Direito Romano parece ter influenciado o pensamento de Maquiavel: o fratricídio de Rômulo em relação a Remo e a consideração do binômio leis e armas como fundamentos de todos os Estados. A interpretação da tradição filosófica, que alija o tema da ordem jurídica em Maquiavel, tem como fundamento a passagem do fratricídio cometido por Rômulo como sendo um verdadeiro incentivo ao desrespeito da lei. Isso porque o ato criminoso de Rômulo foi valorado positivamente por Maquiavel, pois objetivava o bem comum e não atenderia a fins egoísticos. Maquiavel, ao enaltecer Roma, afirma que a cidade preserva a *virtù* de seu fundador, fazendo alusão a Rômulo: “conhecem-se a *virtù* do edificador e a fortuna do edificado, que é mais ou menos maravilhosa conforme seja mais ou menos virtuoso aquele que lhe constituiu o princípio” (*Discursos*, I, 1).

Ocorre que, ao absolver Rômulo pelos atos praticados contra o irmão, Maquiavel, ao invés de contrariar a lei e o Direito, poderia estar de acordo com o antigo Direito Romano, compilado em um Código (*Corpus Juris Civilis*, ou Corpo do Direito Civil), promulgado pelo Imperador Justiniano e oficializado em 529 d. C., para ter vigência em todo o Império. O Código de Justiniano, como ficou conhecido, “era um resumo de toda a massa da literatura do Direito romano, compilada e anotada sob o comando de Justiniano, sob a supervisão do grande advogado Triboniano” (Nogueira, 2020, p. 30). Justiniano “reduziu a massa caótica” que era o Direito romano de sua época “a um sistema lógico que continha a essência da Lei romana” (Nogueira, 2020, p. 30).

Fato é que o Direito Romano já previa pena capital para os violadores dos muros da cidade e o *Corpus Juris Civilis* reproduzia a lei que prevê pena capital para aqueles que violassem os muros de Roma, porque uma antiga lei religiosa previa que eles eram sagrados:

Se alguém tiver violado os muros é punido com a pena capital, assim como se alguém transcendê-los empregando escadas ou por qualquer outro modo. Pois os cidadãos romanos não podem sair senão pelas portas, visto que de outro modo, seria hostil e abominável, pois a tradição conta que também Remo, irmão de Rômulo, foi morto pelo fato de ter querido transcender o muro (Justiniano, *Digesto*, I. 8.11).

Assim, mais de um milênio após o fratricídio de Rômulo, o *Digesto* – o livro do *Corpus Juris Civilis* de Justiniano – referenda o comportamento de Rômulo, aplicando a mesma pena capital àquele que agir conforme teria agido Remo. Assim, “o *Corpus Juris Civilis* parece ser o único texto a conferir ao gesto de Rômulo um caráter resolutamente fundacional” (Berns, 2000, p. 68). O que o Direito romano nos diz é que “Remo, ao transpor os muros da cidade, cometeu um ato hostil e abominável e por isso foi condenado à morte” (Berns, 2000, p. 67). Rômulo, nesse sentido, quando agiu poderia estar amparado em antiquíssimas regras religiosas que posteriormente se tornaram jurídicas, e Maquiavel, ao absolvê-lo, o faz em consonância com essas antigas leis religiosas que passaram a integrar o antigo Direito Romano.

É ainda possível encontrar a presença do Direito Romano em Maquiavel na reprodução, pelo pensador, de partes do *Corpus Juris Civilis* nos seguintes escritos de chancelaria: i) *Palavras que devem ser ditas sobre a Provisão do Dinheiro com um pouco de proêmio e de Desculpas*, denominado doravante como *Palavras*; ii) *no Discurso sobre a Ordenação do Estado de Florença para as Armas e Provisões da República de Florença para Instituir o Magistrado dos Nove oficiais da Ordenança e Milícia Florentina*, denominado doravante como *Discursos sobre a Ordenação*; e iii) *Provisões da República de Florença para instituir o magistrado dos nove oficiais da ordenança e milícia florentina*, doravante denominado como *Provisões da República de Florença*. Encontra-se presente também no *O príncipe* e nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, doravante denominado apenas como *Discursos*. A reprodução do Direito Romano refere à afirmação de que todos os Estados se alicerçam sobre leis e armas, o que já estava presente nas *Institutas* (um dos livros do *Corpus Juris Civilis*) do Imperador Justiniano (cf. Justiniano, *Institutas*, proêmio, 2005).

No proêmio das *Institutas* – tal qual Maquiavel iniciava também as obras de chancelaria com essa afirmação – consta: “A *majestade Imperial* deve ser ordenada, não só com as armas, mas também com as leis” (cf. Justiniano, *Institutas*, proêmio, 2005). Comentando essa passagem das *Institutas*, Viroli afirma que a *Imperatoriam Maiestatem* possuía a seguinte afirmação em seu início: “‘*non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse armatam*’ [‘não somente é ordenada pelas armas, mas também convém ser armada pelas leis’]” (Vivanti, 2016, p. 189). Quaglioni é uma referência quando se trata de evidenciar a presença do Direito romano do compilamento de Justiniano em Maquiavel. Segundo Vivanti, Quaglioni descobre o que denomina de “motivo justiniano: “Quaglioni, afirmando ser impensável ‘um Maquiavel estranho à cultura jus-política de seu tempo’, chamou a atenção sobre o ‘verdadeiro motivo justiniano’ recorrente em sua obra: a junção justiça-armas” (Vivanti, 2016, p. 189).

As *Palavras* iniciam-se com uma afirmação sobre todas as formas de governo possíveis e existentes e como elas se sustentam: “todas as cidades que foram por algum tempo governadas por um príncipe absoluto, pelos *optimates* ou pelo povo, como esta é governada, empregaram na sua defesa as suas forças [*forze*] misturadas com a prudência [*prudential*]” (grifo nosso, Maquiavel, 2010, p. 51). Nesse primeiro parágrafo, com essas breves linhas, Maquiavel indica de antemão e, com clareza, a leitura que faz sobre todas as formas de governo que já existiram e indica que as armas e a prudência são os alicerces de sustentabilidade delas, porque a prudência “sozinha não bastava” e as forças “não levam a termo a ação política ou, se a levam, não mantêm os resultados obtidos” (Maquiavel, 2010, p. 51).

No *Discurso sobre a Ordenação*, Maquiavel reafirma que todos os estados (os que existiram e os que existirão) são sinônimos de justiça e armas – “quem diz império, reino, principado ou república [...] diz justiça e armas” (Maquiavel, 2010, p. 55). Se nas *Palavras* Maquiavel afirma que a prudência e as armas eram “o nervo de todas as Senhorias”, no *Discurso sobre a Ordenação* ele afirma que “todos sabem que quem diz império, reino, principado, república, quem diz homens que comandam, começando do primeiro grau e descendo até o comandante de um bergantim, diz justiça e armas” (Maquiavel, 2010, p. 55).

Além disso, as *Provisões da República de Florença* fez voltar nosso campo de visão novamente para o Direito romano, porque visa instituir uma justiça militar autônoma em Florença. Mesmo porque, muitos atribuem o sucesso das investidas militares romanas ao sistema jurídico militar autônomo, que Roma possuía. Nesse sentido, Maquiavel defende uma justiça militar autônoma nas *Provisões da República de Florença* com verdadeira inspiração no sistema da justiça militar, anteriormente previsto no Direito romano. Roma foi a primeira cidade que teve uma justiça militar autônoma, criada pela técnica dos juriconsultos romanos; se os gregos muito se destacaram no campo da filosofia, os romanos se destacaram no Direito. A proposta dessa nova justiça é apresentada por Maquiavel nas *Provisões da República de Florença*, que repete no início do texto o binômio da justiça e das armas: “Tendo considerado os magníficos e eminentes Senhores como todas as repúblicas que nos tempos passados se mantiveram e cresceram, tiveram sempre como seu principal fundamento duas coisas, isto é, a justiça [*giustizia*] e as armas [*l’arme*]” (Maquiavel, 2010, p. 59 grifo nosso).

Se nos voltarmos para os denominados escritos maiores (*O Príncipe e Discursos*), neles o binômio leis e armas também se repete. No *O Príncipe encontramos*: “Os principais fundamentos de todos os Estados, tanto dos novos quanto dos velhos ou dos mistos, são as boas leis [*legge*] e os bons exércitos [*arme*]” (grifos nossos, *O príncipe*, XII) e que “devemos, pois, saber que existem

dois gêneros de combates: um com as leis [*leggi*] e outro com a força [*forza*]. O primeiro é próprio do homem, o segundo é dos animais” (grifos nossos, *O príncipe*, XVIII).

Nos *Discursos*, o tema aparece: “embora doutra vez já tenha dito que o fundamento de todos os estados é a boa milícia [*milizia*], e que onde ela não existe não pode haver boas leis [*leggi*] nem coisa alguma que seja boa” (grifo nosso, *Discursos*, III, 31). Segundo Bignotto, “a descoberta de Maquiavel não é, portanto, a da importância de uma boa milícia, mas sim de que uma boa milícia exige uma forma democrática de governo” (1991, p. 161). Entendemos que a forma democrática sugerida por Bignotto envolve, também, a influência do Direito, através das leis ou da justiça, sobre as armas.

Poderia o pensador florentino ter ficado alheio ao fato de que Roma, seu grande exemplo de república perfeita, formou grandes jurisconsultos e exerceu forte atividade jurídica? Poderia ele ter ignorado a forte presença do Direito na constituição, ordenação e sucesso daquela cidade? Parece-nos que as respostas são negativas, pela simples análise textual, visto que a presença do Direito Romano nos escritos de Maquiavel é constatada. Mas não nos interessa apenas demonstrar a existência do Direito em Maquiavel. Nos cabe também evidenciar a posição que ele ocupa.

Para concluir, defendemos, assim, que Maquiavel, que desempenhou várias atividades ao longo da vida – ele mesmo assinou cartas se autointitulando como historiador, cômico e trágico, que foi prático da política, além de escritor e dramaturgo – utilizou-se dos conceitos jurídicos como elementos centrais e basilares de seu projeto político, porque cita em diversos textos, como se demonstrou, que as leis e as armas são os fundamento de todos os Estados, daqueles que existiram e daqueles que existirão. Assim, o Direito não é apenas mais um tema presente em Maquiavel, mas verdadeira premissa para ele, utilizada conscientemente, independentemente do motivo anterior que o tenha levado a escrever.

Neste sentido, buscou-se, neste trabalho, lançar luz sobre um tema ainda pouco investigado. Buscou-se a coerência da interpretação de um Maquiavel republicano – que nas últimas décadas predomina entre os estudiosos do pensador. Buscou-se apresentar os textos do pensador florentino confrontando-os com elementos do *Corpus Juris Civilis*, a fim de demonstrar neles a presença do Direito Romano. Maquiavel era um republicano – interpretação da qual partimos nessa investigação – e a lei e o Direito não poderiam ser relegados a uma função secundária para um republicano. Ao contrário disso, o Direito ocupa função central em seu pensamento político. É o que defendemos.

REFERÊNCIAS

AMES, José Luiz. *Conflito e Liberdade a vida política para Maquiavel*. Curitiba: Editora CRV, 2017.

BERNS, Thomas. *Violence de la loi à la renaissance: l'originare du politique chez Machiavel et Montaigne*. Paris: Éditions Kimé, 2000.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

CARDOSO, Sergio. A matriz Romana. In: *Matrizes do Republicanismo*. Newton Bignotto (organizador). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013 (p. 13-49).

DESCENDRE, Romain. Possedere quel regno giuridicamente. Machiavelli, il diritto e il potere 'civile. In: LABRIOLA, Giulia Maria; ROMEO, Francesco (Org). *Niccolò Machiavelli e la tradizione Giuridica Europea*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2016, p. 35-47.

JUSTINIANO I, Imperador do Oriente, 483-565. *Digesto de Justiniano, liber primus: introdução ao Direito romano*. Tradução de Hécio Maciel França Madeira - Prólogo Pierangelo Catalano. Edição bilingue: latim-português. 6ª ed. rev. e ampl. da tradução – São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2012.

JUSTINIANO I, Institutas do Imperador Justiniano. *Manual didático para uso dos estudantes de Direito de Constantinopla, elaborado por ordem do Imperador Justiniano, no ano de 533 d. C/tradução J. Cretella Jr. E Agnes Cretella – 2. ed. ampl.e rev. da tradução. – São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2005.*

MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le Opere*. A cura de Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore, 1971.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe*. Tradução de Maria Julia Goldwasser. Revisão de Roberto Leal Ferreira. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2008.

_____. *Política e Gestão Florentina*. Tradução e notas de Renato Ambrósio. Série Ciências Sociais na Administração, Departamento de Fundamentos Sociais e Jurídicos da Administração (FGV- EAESP). Multiplic Serviços de Impressão. São Paulo: FSJ, 2010.

NOGUEIRA, Adeilson. *O Código de Justiniano*. eBook Kindle. Editora Clube dos Autores, 2020.

QUAGLIONI, Diego. Ancora Su Machiavelli e la Lingua dela giurisprudenza. In: LABRIOLA, Giulia Maria; ROMEO, Francesco (Org). *Niccolò Machiavelli e la tradizione Giuridica Europea*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2016, p. 15-33.

SARTORELLO, Luca. *Tra diritto, politica e morale: La modernità di Machiavelli*. (La Filosofia e il suo passato 50). Padova: Coop. Libreria Editrice Università di Padova (Cleupe), 2013.

VIVANTI, Corrado. *Nicolau Maquiavel nos tempos da política*. Tradução de Sérgio Marduo. São Paulo: Martins Fontes, 2016.



A TESE DA MINHA TESE: O CONCEITO DE IDEIA E A RESOLUÇÃO DO PROBLEMA DO SOLIPSISMO NA METAFÍSICA CARTESIANA¹

Marcos Alexandre Borges²

Resumo: O presente escrito tem como objetivo principal responder à pergunta sobre qual é a tese da minha tese de doutorado. Esta Pesquisa propõe uma discussão da metafísica de Descartes a partir de uma interpretação do seu conceito de ideia, especificamente aquele construído na terceira das *Meditações Metafísicas*. Busco compreender o que são as ideias e qual o seu papel principal na metafísica cartesiana, com resultados diferentes daqueles obtidos pelos principais comentadores do cartesianismo, especialmente em relação à já consagrada leitura de Martial Gueroult, segundo a qual o objetivo primordial da teoria das ideias presente na Meditação Terceira, bem como dessa meditação como um todo, é resolver o problema do valor objetivo das ideias. A presente pesquisa propõe uma leitura da Meditação Terceira segundo a qual há um objetivo mais fundamental a ser realizado pelas ideias na terceira das *Meditações Metafísicas*. A tese que se pretende defender aqui é a de que o objetivo primordial das ideias na Meditação Terceira está diretamente relacionado ao problema do solipsismo, o principal problema que Descartes se propõe a resolver nesta meditação. Ou seja, pretendo defender que o objetivo primordial da teoria das ideias presente na Meditação Terceira é provar que o Eu (sujeito) não existe sozinho, é afirmar a necessidade da existência de um outro. Para tanto, abordo as duas primeiras meditações, a fim de reconstruir o caminho percorrido até a Meditação Terceira, e compreender de que maneira se constitui o problema do solipsismo, que permanece até grande parte da terceira das meditações. Através da análise da teoria cartesiana das ideias, pretendo explicitar que o principal problema ali expresso é o de julgar que existem coisas exteriores ao sujeito de onde procediam as ideias; que o objetivo primordial da abordagem cartesiana das ideias tem relação com este problema, e consiste fundamentalmente em criar condições para que o sujeito possa admitir a existência de outro ente.

Palavras-chave: Descartes. Problema do solipsismo. Ideia.

Abstract: This paper aims to present the thesis of my thesis. This research proposes a discussion on Descartes' metaphysics through an interpretation of his concept of idea, specifically that one presented in the third of his *Meditations on First Philosophy*. I have sought to comprehend what

¹ O presente artigo é uma versão modificada de um texto que foi escrito para gravação de vídeo apresentado no XXVI Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE, e disponibilizado no Canal do YouTube do Programa de Pós-Graduação em Filosofia desta mesma universidade < <https://www.youtube.com/watch?v=Eksi0T6cwDA&list=PLkDjkD5LOHdnd5VnAu19PgAhiLVqHjoG&index=6> >. O artigo pretende apresentar, de maneira resumida, a minha tese de doutorado: “O conceito de ideia e a resolução do problema do solipsismo na metafísica cartesiana” (2020), realizada na UNIOESTE, sob a orientação do Prof. Dr. César Augusto Battisti.

² Doutor em Filosofia pela UNIOESTE. Professor do curso de Licenciatura em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação, Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO), da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Membro da Escola Amazônica de Filosofia (EAF). Endereço eletrônico: marcos.borges@uem.br.

ideas are and what their main role is in Descartes' metaphysics, and i have achieved results that differ from those obtained by major commentators of Descartes' thoughts, especially in relation to the renowned reading of Martial Gueroult, according to which the prime goal of the theory of ideas found in the Third Meditation, as well as that of the whole meditation, is to solve the problem of the objective value of ideas. This research proposes a reading of the Third Meditation that states that there is a more fundamental objective to be achieved by ideas in the third of the *Meditations on First Philosophy*. The thesis to be defended here is that the prime goal of ideas in the Third Meditation is directly related to the problem of solipsism, the main problem Descartes tries to solve in that Meditation. Therefore, we want to defend that the prime goal of the theory of ideas in the Third Meditation is to prove that the "I" (subject) does not exist on its own, and to affirm a need for an "other". For that purpose, we approach the First and Second Meditations in order both to reconstruct the path taken towards the Third Meditation, and to comprehend how the problem of solipsism, which remains in a great part of the Third Meditation, is composed. Through analysis of Descartes' theory of ideas, we intend to evince not only that its main problem is that of judging there are things exterior to the subject from which ideas came, but also that the prime goal of Descartes' approach to ideas is related to this problem and consists, fundamentally, in setting up conditions so that the subject can acknowledge the existence of another being.

Keywords: Descartes. Problem of Solipsism. Idea.

O presente artigo é motivado por uma belíssima iniciativa dos organizadores do XXVI Simpósio de Filosofia da Unioeste – minha *alma mater* –, que, para celebrar os cinco anos de defesas de teses, provocaram os egressos do Programa de Pós-Graduação em nível de doutorado dessa instituição a fazer uma apresentação de suas teses em vídeo, e em seguida em texto (cujo resultado aqui se encontra). Na verdade, a provocação ia muito além de fazer uma “mera” apresentação da tese, mas responder, em um vídeo de cerca de dez minutos, à seguinte pergunta: “Qual é a tese da tua tese?”.

Inicialmente, imaginei que a tarefa não traria muitas dificuldades, o que não se confirmou nos momentos em que me dediquei para sua realização (talvez pelo meu limitado poder de síntese). De todo modo, foi uma excelente e prazerosa oportunidade de revisitar o meu trabalho, e voltar a me ocupar com as questões que enfrentei, muitas das quais precisaram ficar de fora, uma vez que a tarefa pedia para que falássemos da tese da tese, no singular. Diante disso, a partir da provocação mencionada no parágrafo anterior, considerando o tempo que me foi dado, e considerando a necessidade de tratar minimamente da questão que me leva a tese da tese (na intenção de ser compreensível para quem se dará ao trabalho de ler esse escrito), eu me dediquei a tratar da principal tese de minha tese, a mais geral, por assim dizer. Eis o que apresento no texto abaixo.

A minha tese teve como tarefa abordar a terceira das *Meditações sobre a filosofia primeira*, e investigar o conceito de ideia nela desenvolvido por Descartes. A pergunta central é

aquela sobre o objetivo principal da teoria das ideias presente nesse texto. Não se trata de uma pergunta nova, muito menos de um questionamento desprovido de uma resposta. Pelo contrário, há uma tese consagrada que se ocupa exatamente em dizer qual é o objetivo primordial da teoria das ideias da Meditação Terceira de Descartes.

Martial Gueroult, em seu *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953), desenvolve esse questionamento, e em sua resposta defende a tese segundo a qual o objetivo principal da Meditação Terceira – e, por conseguinte, da teoria das ideias e mesmo das provas da existência de Deus presentes nesta meditação – é resolver o problema do valor objetivo das ideias, “[...] o objetivo primordial não é outro senão descobrir a solução do problema do valor objetivo das ideias [...]” (Gueroult, 1953, p. 184)³. Dizer que as ideias têm valor objetivo, segundo esse comentador, é dizer que as ideias correspondem às coisas exteriores que elas representam (Gueroult, 1953, p. 197). Ou seja, a tese gueroultiana sobre o objetivo principal das ideias na Meditação Terceira defende que esse objetivo consiste em resolver o problema da correspondência entre a ideia de uma coisa e essa coisa mesma. O ponto central que sustenta essa interpretação é a tese de que Descartes lançara, na Meditação Terceira, um princípio a partir do qual o valor objetivo das ideias teria sido estabelecido: o princípio de correspondência entre ideia e ideado. No entanto, de acordo com a análise cuidadosa e contundente de Forlin em uma publicação de 2008, que discute exatamente a existência desse princípio na Meditação Terceira de Descartes, essa é uma tese muito mais gueroultiana que cartesiana, pois se trata da inserção de um princípio que não é encontrado no texto de Descartes⁴.

Considero que a questão sobre a existência de um princípio de correspondência na Meditação Terceira já está suficientemente resolvida pelo escrito de Forlin e, tal como ele, não reconheço a existência de tal princípio nessa meditação. Se não há o princípio de correspondência vislumbrado por Gueroult na Meditação Terceira, pelo qual definir-se-ia o que esse comentador considera ser o objetivo principal da teoria das ideias e dessa meditação como um todo – o valor objetivo das ideias –, suspeito que a teoria das ideias pode ter como tarefa principal algo diferente daquilo que Gueroult considera como tal. Diante dessa suspeita, fez-se necessário uma análise da Meditação Terceira a partir do questionamento a respeito do objetivo principal do conceito de ideia nesta meditação, uma análise que apresente uma resposta diferente da tese de Gueroult.

A discussão desenvolvida por Forlin, que questiona a existência de um princípio de

³ Gueroult reafirma essa tese em diversas partes de seu *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953, p. 194, p. 198).

⁴ Em todo o seu texto, Forlin argumenta sobre a inexistência do tal “princípio de correspondência”, sobretudo na seção intitulada “Demonstração da inexistência do princípio de correspondência entre ideia e ideado pela análise detalhada do texto da Meditação Terceira” (2008, p. 132 – 140).

correspondência na Meditação Terceira de Descartes, não chega a oferecer uma resposta alternativa à questão acerca do objetivo primordial das ideias e da Meditação Terceira como um todo. Essa lacuna é o que a minha tese pretende preencher.

Deste modo, não me ocupei em debater o problema da verdade, ainda que esteja diretamente relacionado com a tese de Gueroult sobre o objetivo primordial da Meditação Terceira, pois, apesar do reconhecimento da importância e relevância de Martial Gueroult como historiador da filosofia e como um dos principais intérpretes do cartesianismo, meu trabalho não é sobre Gueroult, mas sobre Descartes. A tarefa proposta é investigar a obra cartesiana, questionar, a partir da leitura da Meditação Terceira, qual o objetivo principal da teoria das ideias dessa meditação, e oferecer uma reinterpretação desse importante texto de Descartes que traga uma resposta diferente daquela dada pelo autor de *Descartes selon l'ordre des raisons*, especificamente sobre o objetivo principal das ideias.

Entender o objetivo principal da teoria das ideias da Meditação Terceira depende de entender a *démarche* do sujeito meditante. Uma vez que as *Meditações* seguem a via dos problemas⁵, é preciso entender qual é o problema que demanda o conceito de ideia para sua resolução. Por esta razão, fez-se necessária uma abordagem da Meditação Terceira, bem como das meditações precedentes, para compreender em qual “lugar”, por assim dizer, o sujeito meditante se encontra no momento em que o conceito de ideia entra em cena na terceira das meditações.

Nessa perspectiva, minha tese começa com a abordagem das duas primeiras meditações, para compreender qual é o problema principal que se configura no andamento do percurso do sujeito meditante até a teoria das ideias da Meditação Terceira. Não significa que considero haver um único problema em todas as páginas das *Meditações* que antecedem a teoria cartesiana das ideias, mas, da mesma forma como me dediquei à compreensão de qual é o objetivo principal das ideias, é necessário entender qual é o principal problema configurado nas *Meditações*, no contexto em que a teoria das ideias começa a ser desenvolvida.

Em minha tese, pretendo mostrar que o principal problema enfrentado na Meditação Terceira é o problema do solipsismo. Esse problema começa a ser configurado na Meditação Primeira, pois um dos efeitos da dúvida é exatamente a impossibilidade de considerar a existência das coisas, não de algumas, mas da totalidade das coisas. Se a dúvida é levada a sério, aquilo que é por ela atingido tem de ficar em suspenso, inclusive a existência de qualquer ente, que é colocada em dúvida (tanto pelo argumento do sonho quanto pelo do Deus enganador).

⁵ Trato desse tema no artigo “O leitor como sujeito meditante: a maneira de demonstrar e o estilo de escrita das *Meditações Metafísicas* de René Descartes” (Borges, 2020b).

Nesse sentido é que já na primeira das meditações o problema do solipsismo começa a ser configurado.

A Meditação Segunda, como procuro mostrar ainda no primeiro capítulo da tese, consolida a situação solipsista do sujeito meditante, pois, com o *cogito*, ou seja, com a descoberta da existência do Eu, o sujeito não adquire, ainda, condições para admitir a existência de outras coisas. Pelo contrário: se com o *cogito* a existência do sujeito se coloca como necessária, concomitantemente a existência de qualquer outra coisa permanece em suspenso. Nesse sentido é que considero a descoberta da existência do Eu, expressa pela proposição *Eu sou, eu existo*, como a chegada ao solipsismo. Se com o *cogito* somente a existência do Eu é afirmada, é como se o sujeito dissesse: “*Eu sou, eu existo, nada mais*”. Após a descoberta do *cogito*, no § 4 da Meditação Segunda, o texto de Descartes busca esclarecer qual é a natureza do Eu então descoberto existente, e, com isso, continua a se ocupar exclusivamente do próprio Eu. Por essa razão, considero que o restante da Meditação Segunda representa a permanência do sujeito na “mais completa solidão”, para usar os termos de Ferdinand Alquié (2005, p. 183).

Ou seja, o problema do solipsismo se configura desde a Meditação Primeira, com a dúvida, passando pela segunda com o *cogito* e a análise da natureza do espírito, até a Meditação Terceira, que, a partir de seus primeiros parágrafos, indica que este é o principal problema a ser enfrentado pelo sujeito meditante. Por exemplo, quando Descartes escreve que o maior erro cometido antes da crítica do conhecimento levada à cabo pela dúvida era considerar

[...] que havia coisas fora de mim donde procediam essas ideias [as ideias da terra, do céu, dos astros, e de todas as coisas percebidas pelos sentidos] e às quais elas eram inteiramente semelhantes (AT VII, p. 35; IX, p. 28 – acréscimo nosso)⁶.

Ademais, é no conceito de ideia que Descartes encontra a condição para a resolução do problema do solipsismo, a partir da análise da primeira passagem, onde o filósofo apresenta sua concepção de ideia na Meditação Terceira, em seu parágrafo sexto, aquela na qual as ideias são concebidas como imagens das coisas (AT VII, p. 37; IX, p. 29). Essa concepção de ideia consiste na aceção segundo a qual as ideias são representantes de coisas e, assim, podem ser entendidas como os signos da exterioridade ontológica, pois é a ideia aquilo que está no sujeito meditante, que lhe dá a ocasião de perceber alguma coisa, mesmo que, pela ação da dúvida, a existência de qualquer outro ente não possa ainda ser admitida.

Após a análise da primeira passagem, onde o conceito de ideia é desenvolvido, mostro

⁶ As citações dos textos de Descartes serão feitas principalmente a partir da edição *standard* das obras completas do filósofo, editadas por Charles Adam e Paul Tannery. As abreviações serão feitas da seguinte maneira: AT, número do volume em numerais romanos e número de páginas em numerais arábicos. Por exemplo: AT IX, p. 124.

que a abordagem das ideias a partir de sua origem, aquela que inicia no § 10 da Meditação Terceira (AT VII, p. 37-38; IX, p. 29), consiste na primeira tentativa de sair do solipsismo. Depois de descobrir que as ideias são os signos da exterioridade ontológica, e que é a partir delas que se pode alcançar a existência de outro ente, o sujeito meditante se dedica a “[...] considerar, no tocante àquelas que me parecem vir de alguns objetos localizados fora de mim, quais as razões que me obrigam a acreditá-las semelhantes a esses objetos” (AT VII, p. 38; IX, p. 30). Após a consideração dessas razões, Descartes conclui o seguinte:

Tudo isso me leva a conhecer suficientemente que até esse momento não foi por um julgamento certo e premeditado, mas apenas por um cego e temerário impulso, que acreditei haver coisas fora de mim, e diferentes de meu ser, as quais, pelos órgãos de meus sentidos ou por qualquer outro meio que seja, enviam-me suas ideias ou imagens e imprimem em mim suas semelhanças (AT VII, p. 39-40; IX, p. 31).

Ou seja, o filósofo chega à conclusão de que as razões que o faziam pensar que há objetos exteriores a suas ideias, que parecem vir de fora, não são suficientemente fortes para que, a partir delas, a existência de coisas exteriores possa ser admitida. Essa primeira abordagem do conceito de ideia, a partir de sua origem, não resolve o problema do solipsismo; se constitui, portanto, como uma tentativa frustrada, pois não conduziu o sujeito à existência de um outro.

Em seguida, mostro que, após a frustração da primeira tentativa de sair do solipsismo, o sujeito meditante se dá conta da necessidade de tomar outro rumo para resolver esse problema, pois percebe que “[...] há ainda uma outra via para buscar se, entre as coisas das quais tenho em mim as ideias, há algumas que existem fora de mim” (AT VII, p. 40; IX, p. 31). Essa outra via começa com a continuidade do desenvolvimento da teoria cartesiana das ideias que, agora, segue uma direção diferente daquela tomada na abordagem das ideias a partir de sua origem. Como procuro argumentar, a via iniciada no § 15 da Meditação Terceira é outra em relação ao primeiro caminho tomado pelo sujeito em sua tentativa de sair do solipsismo, e não se constitui como uma concepção de ideia totalmente diferente daquela iniciada no § 6. Embora não seja uma concepção de ideia absolutamente nova, a partir dessa outra direção anunciada Descartes traz à tona conceitos que não haviam sido empregados explicitamente na acepção de ideia antes apresentada: os conceitos de realidade formal e realidade objetiva das ideias.

Se a primeira tentativa foi frustrada, essa outra via se constitui como o caminho certo para a saída do solipsismo, pois traz os elementos fundamentais que permitem a resolução desse problema: os conceitos de realidade formal e realidade objetiva das ideias e os princípios de causalidade, que conduzem ao critério a partir do qual torna-se possível admitir a existência de outras coisas ou, como eu nomeei: o critério de existência, este sim presente na Meditação terceira:

[...] se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta ideia (AT VII, p. 42; IX, p. 33).

As provas da existência de Deus da Meditação Terceira, as provas pelos efeitos – ou pelas ideias – não fazem outra coisa senão comprovar a minha tese: ao demonstrar a existência de Deus a partir da abordagem de sua ideia, da sua realidade objetiva, Descartes não faz outra coisa senão demonstrar que existe outro ente em relação ao Eu, único existente que pode ser admitido até então.

Não significa, é importante ressaltar, que ignoro o papel de Deus na epistemologia cartesiana como fundamento do conhecimento, como garantidor da verdade. Minha tese não pretende defender que a resolução do problema do solipsismo tenha sido o único objetivo da teoria das ideias de Descartes na Meditação Terceira, isso seria uma simplificação inadequada de um conceito tão complexo presente em uma obra tão dinâmica e também complexa como as *Meditações*. Por essa razão, é importante insistir que minha questão é, desde o início, sobre qual é o *objetivo principal* das ideias na terceira das meditações. E minha investigação conduziu-me à conclusão segundo a qual a teoria das ideias da Meditação Terceira tem como tarefa primordial retirar o sujeito meditante da solidão na qual ele se insere no percurso meditativo por ele seguido. Em suma, esta é a tese da minha tese: o principal objetivo das ideias na Meditação Terceira está necessariamente relacionado com a tarefa principal a ser cumprida nesta meditação. E esta tarefa consiste em resolver o problema do solipsismo.

Como mencionei no início, esse artigo é uma versão deveras resumida do texto de minha tese, que traz – evidentemente –, de forma mais completa, todos os elementos que me levam a defender o que coloco no parágrafo acima. O percurso da dúvida da Meditação Primeira, fundamental para entender os primeiros passos em direção ao solipsismo. A descoberta da existência do Eu pelo *cogito*, indispensável para entender a chegada no solipsismo. A abordagem desse Eu constatado como existente na Meditação Segunda, pela qual mostro o modo como o Eu permanece na situação solipsista em que foi introduzido. A análise detalhada do início da Meditação Terceira, onde Descartes coloca como o principal problema a impossibilidade de saber se existem coisas fora do Eu. A minha interpretação das três acepções de ideia presentes na Meditação Terceira (ideias como imagens das coisas; as ideias a partir de sua origem; as ideias a partir da sua realidade formal e de sua realidade objetiva), fundamentais para mostrar como as ideias são aquilo pelo que o Eu tem acesso às coisas exteriores. A minha abordagem das provas da existência de Deus (e seus pressupostos) na Meditação Terceira, que traz o “primeiro outro” que pode ser admitido como existente e, com isso, supera o problema do solipsismo. Enfim,

todos esses pontos não couberam no texto que aqui segue, da mesma forma que não foram tratados no vídeo gravado para o XXVI Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste. Mas, também como foi afirmado no início deste escrito, o presente artigo não pretende (e nem poderia pretender) dar conta de todos os pontos que contribuem para sustentar a tese da minha tese. Deste modo, ele é muito mais um convite (claro, àquelas e àqueles que se interessarem) para ir ao texto completo que se encontra no banco de teses da Unioeste, cujo *link* está informado nas Referências, abaixo.

Por fim, termino manifestando meu agradecimento aos organizadores do XXVI Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste, especialmente à Professora Ester Heuser, pelo convite/provocação para participar desta bela celebração dos cinco anos de teses defendidas pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unioeste.

REFERÊNCIAS

ALQUIÉ, F. *Leçons sur Descartes*. Paris: La Table Ronde, 2005.

BATTISTI, C. A. *O método de análise em Descartes*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2002.

BORGES, M. A. *O conceito de ideia e a resolução do problema do solipsismo na metafísica cartesiana*. 228 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, Toledo, 2020. Disponível em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/4934>

BORGES, M. O leitor como sujeito meditante: a maneira de demonstrar e o estilo de escrita das meditações metafísicas de René Descartes. *Griot: Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 20, n. 3, p. 295–307, 2020. DOI: 10.31977/grifi.v20i3.1912. Disponível em: <http://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1912>. Acesso em: 18 jan. 2024.

BORGES, M. A. *O conceito de ideia e a resolução do solipsismo na metafísica cartesiana*. YouTube, 2 de novembro de 2023, Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=Eksi0T6cwDA&list=PLkDjkD5LOHdtd5VnAu19PgAhiLVqHjoG&index=6> >. Acesso em: 11 jan. 2024.

DESCARTES, R. *Œuvres*. Paris: Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery.

FORLIN, E. O Princípio-Fantasma da Meditação Terceira: esclarecimento sobre os termos de formulação da prova cartesiana do valor objetivo de nossas ideias. In: CUSTÓDIO, M. A. D.; VERZA, T. M.; ITOKAZU, A. G. *Necessidade e Eternidade*. Campinas: Unicamp, 2008.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons* - I l'âme et Dieu. Paris: Aubier, 1953. 2 v.



“O QUE QUER UMA MULHER?”: UMA EXPERIÊNCIA PARRHESIÁSTA EM TORNO DOS ENIGMAS DA FEMINILIDADE

Miriam Izolina Padoin Dalla Rosa¹

Ester Maria Dreher Heuser²

Resumo: Em resposta à questão “afinal, qual é a tese da tua Tese?”, esta tese afirma que a *parrhesía* se contrapõe à submissão e ao sofrimento psíquico, possibilitando a invenção e a expressão da feminilidade, seja por meio da palavra falada ou escrita. Portanto, estuda o conceito de parrhesía relacionado com a mulher, por meio das práticas do franco-falar sobre si, que são operadas em sua construção da feminilidade. Suas principais referências bibliográficas são os últimos três cursos desenvolvidos por Foucault e textos psicanalíticos de Freud a Lacan. Seu objetivo é discutir os enigmas da feminilidade a partir da questão posta pela clínica psicanalítica “O que quer uma mulher?”, em sua articulação ao conceito de *parrhesía* elucidado por Foucault. Elegeram-se a narrativa literária *Antígona*, peça de Sófocles; *O Caso Dora*, texto em que Freud relata clinicamente a história de Ida Bauer; referências a Safo de Lesbos, Aspásia de Mileto, Hildegarda de Bingen, Christine de Pisan, Mary Wollstonecraft, Marie-Olympe de Gouges; Lou Andreas-Salomé, Gabriela Mistral e da brasileira Nísia Floresta, Mulheres *parrhesiástas* que desconfiaram da solidez das formulações teóricas clássicas, patriarcais, fortemente excludentes, apostando, com irreverência, nos caminhos tangenciais. Ao final, a Tese discute o gozo suplementar como próprio da sexualidade feminina, sustentando uma posição de abertura para o ‘querer’ da mulher, manifestado em ato por meio da *parrhesía*.

Palavras-chave: Feminilidade. Foucault. Gozo. Parrhesía. Psicanálise freudo-lacaniana.

Abstract: In response to the question “After all, what is the thesis of your Thesis?” This thesis states that *parrhesia* opposes submission and psychological suffering, enabling the invention and expression of femininity, whether through the spoken or written word. Therefore, it studies the concept of parrhesia related to women, through the practices of speaking openly about oneself that are operated in the construction of femininity. Its main bibliographical references are the last three courses developed by Foucault and psychoanalytic texts from Freud to Lacan. Its objective is to discuss the enigmas of femininity based on the question posed by the psychoanalytic clinic “What does a woman want?” in its articulation with the concept of parrhesia elucidated by Foucault. The literary narrative *Antigone*, a play by Sophocles, was chosen; *The Dora Case*, text in which Freud clinically relates the story of Ida Bauer; references to Sappho of Lesbos, Aspasia of Miletus, Hildegard of Bingen, Christine of Pisan, Mary Wollstonecraft, Marie-Olympe of Gouges; Lou Andreas-Salomé, Gabriela Mistral and the Brazilian Nísia Floresta, Parrhesiást women who distrusted the solidity of classical, patriarchal, strongly exclusionary theoretical

¹ Psicanalista. Doutora em Filosofia pela UNIOESTE/PR. Docente da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, campus Toledo/PR (Graduação e Pós-graduação). E-mail: miriam.rosa@pucpr.br

² Orientadora. Docente-pesquisadora na Filosofia da UNIOESTE/PR (Graduação e Pós-graduação); linha de pesquisa Ética e Filosofia Política. E-mail: esterheu@hotmail.com

formulations, irreverently betting on tangential paths. In the end, the Thesis discusses supplementary enjoyment as characteristic of female sexuality, supporting a position of openness to the woman's 'want', manifested in action through parrhesia.

Keywords: Femininity. Foucault. Enjoyment. Parrhesia. Freud-Lacanian psychoanalysis.

Esta Tese ocupa-se de “enigmas da feminilidade na mulher” e compreende ‘enigma’ como sinônimo de ‘indagação’, no sentido explorado por Giorgio Colli (1992), em *O nascimento da filosofia*, no qual nos faz saber que enigma esteve associado à ambiguidade e à hostilidade, no pensamento apolíneo, e teve grande relevância para a civilização arcaica da Grécia em relação às origens da sabedoria. Citando uma passagem do *Banquete* de Platão, Colli evidencia a ideia de que, mesmo aqueles que convivem por muitos anos juntos, ainda assim não sabem o que querem um do outro, permanecendo um tipo de enigma na convivência. Com Aristóteles, Colli apresenta o conceito de enigma como uma contradição em que estão associados elementos da realidade às coisas impossíveis. Em nossa pesquisa, nos referimos a enigmas não como se a feminilidade fosse um conceito obscuro, ou como efeito de uma impotência para enunciá-lo. Enigma nos indica abertura para a criação de respostas singulares, assim como Colli o descreveu: abertura para a invenção do saber ou aquilo que provoca o nascimento de um saber.

O objetivo da Tese é discutir os enigmas da feminilidade a partir da questão posta pela clínica psicanalítica “*O que quer uma mulher?*” [*Was will das Weib*], em sua articulação com o conceito de *parrhesía* elucidado por Foucault. Problematisamos, portanto, a sexualidade feminina sob o domínio dos dispositivos de saber-poder e a feminilidade a partir de experiências de mulheres que exerceram a *parrhesía*. Para isso, partimos do *querer* enigmático de Antígona e o relacionamos com o enigma que a mulher engendrou na teoria psicanalítica, considerando que foi no momento de passar da teoria do desejo da mulher para o *querer* propriamente dito, o *querer* posto em ato, que a bússola da psicanálise enguiçou. Desde sua origem, essa indagação mobilizou estudiosos acerca da feminilidade; de nossa parte, nesta pesquisa, a articulamos ao conceito de *parrhesía* com vistas a ‘desenguiçar’ a bússola psicanalítica e, quiçá, abrir outras possibilidades para problematizar a questão “*O que quer uma mulher?*”.

Para tanto, consideramos, nesta investigação, o conceito de gozo feminino proposto por Jacques Lacan, em sua releitura da clínica psicanalítica freudiana. Discutimos o equívoco de Freud a respeito da sexualidade feminina, por meio do Caso Dora, evidenciando que o enguiço de sua bússola esteve em priorizar a questão do objeto, não considerando, desde o início do tratamento, a divisão subjetiva em Ida Bauer: Freud se pergunta ‘o que Ida deseja’ antes de se perguntar ‘quem deseja em Ida’. Esse debate é fundamental para ‘desenguiçar’ e sustentar a

direção do tratamento em psicanálise. Além disso, evidenciamos a feminilidade a partir de experiências de mulheres que exerceram atos *parrhesiastas*, na medida em que ousaram enfrentar leis sociais, morais e científicas em sua época, por meio de práticas do franco-falar sobre si mesmas. A Tese compreende e afirma que esse ato se contrapõe à submissão e, ao mesmo tempo, exerce a função de evitar o sofrimento psíquico de mulheres que cedem frente a seu desejo.

Esta pesquisa é composta de quatro seções. A primeira – “*Parrhesía e Ato Parrhesiásta*” – discute a posição *parrhesiásta* de Antígona, que não cede de seu desejo. Nela apresentamos como a personagem principal, com seu ato de coragem, enfrenta, de modo *parrhesiásta*, a tirania de Creonte, mais as leis políticas e sociais na polis. Para isso, fazemos uso dos três últimos cursos, proferidos entre 1981 e 1984, por Michel Foucault, no *Collège de France: A hermenêutica do sujeito* (2010b), *O governo de si e dos outros* (2010b) e *A coragem da Verdade* (2011). Com o texto *O governo de si e dos outros* (2010b), discutimos a prática de se ocupar consigo mesma, não como uma simples preparação momentânea para a vida, mas como uma forma de vida. Apreendemos a *parrhesía* como um exercício das práticas de vida entre os gregos e, a partir disso, constatamos que conhecer é mais do que descobrir, é inventar. Em *A coragem da Verdade* (2011), Foucault evidencia que, entre os gregos na Antiguidade, somente os homens seriam considerados capazes de praticar a *parrhesía*, pois somente um homem poderia falar a verdade. Entretanto, defendemos que as mulheres também praticam a *parrhesía*, assim como fez Antígona; portanto, as mulheres também são *parrhesiastas*. Analisamos os atos de Antígona também a partir da leitura de Kathrin H. Rosenfield (2002). Em *Sófocles e Antígona*, essa autora apresenta a tragédia grega como aquela que reflete a organização social, a maneira grega de governar e de fazer justiça. Ao mesmo tempo, dá visibilidade a novos modos de conter conflitos, a outras maneiras de viver e agir e, ainda, de encarar as contradições fundamentais da existência humana. Com Antígona, discutimos a tragédia nos elementos principais apresentados por Sófocles em torno de uma mulher que encarna um Outro irrepresentável e absoluto, pois seus atos não são compreensíveis.

Na segunda seção – “Discursos de saber e poder sobre a mulher” –, discutimos o conceito de histeria, a partir dos discursos de saber e poder sobre a mulher, que provocam submissão e sofrimento psíquico desde Hipócrates. Com Foucault, investigamos como o poder e suas tecnologias atuaram e atuam sobre os corpos femininos construindo subjetividades, interrogando o lugar de sujeição e docilidade atribuído à mulher na Modernidade. Evidenciamos os dispositivos do poder patriarcal dos séculos XVIII e XIX, período regido pela imposição de códigos de conduta, transformações sociopolíticas e científicas. Para isso, partimos da *História*

da Sexualidade (2018); *História da loucura na idade clássica* (1972); *Microfísica do poder* (2006); *Aulas sobre a vontade de saber* (2014); e *A coragem da Verdade* (2011).

Nessa seção, com Thomas Laqueur (2001), evidenciamos que até a Renascença o prazer de homens e mulheres foi considerado fundamental para a reprodução. Entretanto, a ciência médica deixou de pensar o prazer feminino como importante para a reprodução, estabelecendo a ideia de que o homem teria necessidades sexuais e a mulher teria somente necessidades afetivas, indicando a maternidade como sua fonte exclusiva. No século XVII, se deu a invenção da aptidão do útero: os anatomistas reformularam as teorias de Galeno, a partir de novos desenhos do esqueleto feminino, definindo os ideais de masculinidade e feminilidade emergentes e atribuindo valor ao útero. Rejeitaram, com isso, a hipótese de que os órgãos femininos seriam imperfeitos e monstruosos, passando a identificá-los como sexualmente perfeitos. O principal efeito disso foi o útero passar a ser tratado como um órgão nobre. Por outro lado, a maternidade passou a ser considerada um ideal ao qual as mulheres deveriam corresponder.

Com Silvia Nunes (2000), reconhecemos que não foram as descobertas científicas que caucionaram a hipótese de um dismorfismo, ou defeito original na mulher, e sim as transformações das condições sociais femininas. Tais transformações contribuíram para a mudança da percepção médico-científica sobre a mulher, ou seja, a distinção das particularidades do sexo da mulher em relação ao do homem foi mais uma preocupação filosófica e moralista do que de cientistas. Entretanto, com os avanços da ciência se consolidaram as hipóteses de uma inferioridade nas mulheres, o que manteve o pensamento de que essas deveriam ocupar uma função social complementar à do homem.

Todavia, no século XIX houve uma impossibilidade de pensar a igualdade social e política para os dois sexos. Nesse sentido, as diferenças anatômicas estariam na base de uma harmonia familiar e social. A determinação cada vez mais forte das diferenças sexuais, porém, deu forma ao modelo de feminilidade em que as mulheres com características sensuais ou *putas* foram consideradas socialmente como repugnantes, aviltadas, feias. De outro lado, estariam as *santas* ou mulheres-mães, que sustentariam um conjunto de virtudes femininas associadas ao pudor e à castidade. Assim, renegando todo o aspecto sexual exuberante da feminilidade, fundou-se um ideal de feminilidade frágil, atribuindo à mulher a condição de dependência, ou complementaridade, ao homem. Nesse sentido, a medicina, a partir da identificação das etapas fisiológicas da sexualidade feminina, contribuiu para a criação da ideia da mulher eternamente doente, no século XIX. Por ser afetada pela gravidez, parto, aleitamento, menstruação e menopausa, ela deveria ser poupada das atividades sociais e políticas, já que sua função primordial era a maternidade.

Apontamos as contradições acerca das teorias sobre a sexualidade feminina. A ovologia, em pleno desenvolvimento no século XIX, estabeleceu que o prazer feminino não era necessário à fecundação. O ovário tornou-se o principal órgão da vida feminina e a menstruação seria prova de seu poder. Ao mesmo tempo em que alguns teóricos propuseram a existência de um instinto materno nas mulheres, alertavam para evitar o desenvolvimento inadequado de um apetite sexual, sendo, inclusive, uma das metas da educação das mulheres jovens. Essa contradição indica o desconhecimento da sexualidade feminina, pois, se houvesse um caráter inato na mulher quanto ao amor materno, por que seria preciso afastar as meninas, desde a infância, de qualquer realidade sexual?

Na terceira seção – “Sexualidade feminina” –, apresentamos e discutimos a experiência de Ida Bauer, por meio da publicação do *Caso Dora*, texto em que Freud relatou clinicamente a história de uma jovem mulher que o ensinou a escutar o inconsciente e, ao mesmo tempo, denunciou a subserviência da mulher às relações de saber e de poder de sua época. Analisamos os discursos médico, político e social implicados na sexualidade imposta à mulher a partir de textos de Foucault e textos de autoras e autores fundamentados na psicanálise a partir de Freud e Lacan.

Com base no caso da jovem Ida Bauer, notamos a revolução do pensamento freudiano, ao propor a histeria como um modo ativo e barulhento, inventado pelas mulheres, para protestar contra as opressões que lhes eram impostas pela cultura. As teses freudianas sobre a sexualidade infantil possibilitaram outra compreensão para a histeria e para a sexualidade: ao subjetivar o desejo feminino, tais teses comprovaram que as mulheres histéricas adoeciam no corpo. Isso colaborou para que a histeria fosse considerada um modo de funcionamento do desejo – em mulheres e em homens – e não mais uma doença. Freud, com isso, denunciou a opressão sexual à qual estavam submetidas as mulheres, mesmo que não tenha enfatizado que as mulheres se encontravam extremamente insatisfeitas com sua condição social como mulheres.

Ao sustentar a sexualidade infantil como prática perverso-polimorfa, a teoria freudiana antecipou o que a pesquisa de Foucault veio a evidenciar quanto à moderna invenção de fronteiras entre masculino e feminino, hetero e homossexualidade, falsas fronteiras que culminaram em pseudodemarkações entre ‘normal e patológico’. No segundo volume de *História da sexualidade*, Foucault discute a sexualidade evidenciando que, entre os gregos da Antiguidade, não havia oposição entre o que é exclusivo da sexualidade feminina ou da sexualidade masculina, ou seja, essas duas posições não eram excludentes entre si. A pesquisa foucaultiana sobre a *erótica* sustenta nosso problema de pesquisa, ao articularmos a *parrhesía* à abertura de possibilidades, seja na construção ou na expressão da feminilidade da mulher.

Na quarta seção – “Mulheres *parrhesiástas*” –, defendemos a afirmação de que a mulher não se inscreve totalmente na norma fálica. Para isso, apresentamos e discutimos a narrativa de mulheres autoras – filósofas, psicanalistas, escritoras, poetisas –, que ocuparam lugares ditos masculinos, percorrendo caminhos tangenciais ousados: Safo de Lesbos e Aspásia de Mileto, na Antiguidade; Hildegarda de Bingen e Christine de Pisan, na Idade Média; Mary Wollstonecraft e Marie-Olympe de Gouges, no século XVIII; Lou Andreas-Salomé e Gabriela Mistral, no século XIX e início do século XX; e a brasileira Nísia Floresta. A partir da obra *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*, organizada pela brasileira Juliana Pacheco (2016), evidenciamos a importância de pesquisas dedicadas ao reconhecimento da produção intelectual das mulheres na filosofia, na medicina, na vida pública em geral. Indagamos também a permanência do não reconhecimento da participação das mulheres em atividades intelectuais, sociais e políticas. Enfatizamos, com isso, a visibilidade e a invisibilidade das mulheres escritoras/autoras em diferentes contextos.

Nesta seção, ao recolher a narrativa daquelas mulheres, à luz da teoria psicanalítica, propomos pensar que elas agiram *impulsionadas* menos pela repetição que provocaria o gozo fálico e mais pela experiência de um gozo suplementar. Agiram como mulheres não ‘iguais aos homens’, elas são, portanto, não homens, não se dizem um “todo”, são, cada uma de modo peculiar, ‘não toda’. Propomos que são mulheres merecedoras da denominação *parrhesiástas*.

Com a lacaniana Colette Soler (2005), argumentamos que mesmo que as mulheres já não sejam como aquelas descritas no início do século XX, as mudanças da realidade não bastam para nos livrarmos da tese freudiana sobre o inconsciente e a pulsão, e discutimos, a partir desses conceitos, a complexa articulação entre feminilidade, corpo e sexualidade feminina.

Com Gerárd Pommier (1991), mostramos que a mulher foi descrita como um mito encarnado, sempre estranho, marcado pela extravagância, ao qual cabe todo o amor. A história indicaria que os atos de amor se endereçam quase sempre à mulher, inclusive quando uma mulher ama um homem ela se encontraria em uma posição masculina, ou seja, essa mulher encenaria, para além desse homem, o lugar que outrora foi de outra mulher: a mãe. De um lado, a mulher ocupando-se da posição de mãe; nessa perspectiva, encarnaria a Outra mulher. Por outro lado, a mulher que quer mais do que ser amada, sairia de uma posição passiva para uma ativa. Ser amada implica, portanto, passividade e um *quantum* de sofrimento, tratando-se de uma posição que se confronta com aquilo que o gozo tem de mais devastador. Devastador no sentido da não atividade e do sofrimento psíquico naquelas mulheres que cedem de seu desejo em obediência ao desejo daqueles que a tomam como seu objeto de amor/gozo.

A partir de Paul-Laurent Assoun (1993), evidenciamos a mulher como aquela que Freud suspeitou ter permanecido como uma verdade impermeável ao saber que ele produziu a seu respeito. A mulher deu corpo ao enigma do inconsciente, nela havendo uma incongruência entre o que ela deseja e o que quer. Justamente no momento de passar da teoria do desejo da mulher para o querer propriamente dito é que a bússola da psicanálise enguiça. Freud se afastou muito dos discursos de naturalização e/ou de misticismo sobre a mulher, no final de sua teoria.

Com Foucault (2014; 2002), em *Aulas sobre a vontade de saber* e *A verdade e as formas jurídicas*, analisamos as consequências da psicopatologização da feminilidade e defendemos a *parrhesía* como prática ou técnica do dizer-a-verdade sobre si mesma, operada pela mulher, como ato que possibilita a expressão da feminilidade. Sustentamos ser por meio da impetuosidade dos seus atos de coragem, por meio de práticas do franco-falar, que a mulher reconhece em si mesma a indagação *que queres?* Ou seja, o agir *parrhesiásta* produz abertura e condições para contornar e/ou enfrentar os dispositivos de saber e poder a ela impostos.

Ao final deste estudo acerca da feminilidade, reafirmamos o enigma insolúvel da feminilidade, ligado à sexualidade e à diferença sexual. Constatamos que a palavra ‘sexo’ provém do latim *secare*, que significa cortar, dividir, separar. Disso, orientadas pela filosofia e pela psicanálise, depreendemos que o sujeito do inconsciente não tem sexo, ele é o sexo, a divisão, o corte. Além disso, enfatizamos que histeria e feminilidade se diferem em relação ao gozo. Nesse sentido, o discurso histérico indica a condição de alguém que não quer saber sobre sua própria divisão subjetiva.

No entanto, para além de formular respostas para a questão ‘O que quer uma mulher?’, esta Tese discute ‘O que quer o feminino na mulher?’. Consoante a Colette Soler, precisa em suas elaborações conceituais, afirmamos que a mulher histérica estaria não no registro do ‘não-todo’, mas, antes, identificada ao que está sujeito à castração. Na histeria haveria uma amarração ao circuito fálico, o que manteria a mulher – ou um homem – submetida à lógica do ter o falo, assumindo o lugar daquela que não o tem, dedicando-se à sua conquista por meio de suas infundáveis reivindicações, sem implicar-se nessas reivindicações. Em síntese, na histeria não haveria o reconhecimento do sexo da mulher como enigma, permanecendo inscrita na dolorosa relação com o *falo*. Por outro lado, exercendo a feminilidade, a posição da mulher estaria demarcada pelo reconhecimento de que seu sexo – e a sua sexualidade – permanece um enigma. Trata-se mais de uma posição de abertura para a feminilidade, para o ‘querer’ da mulher, manifestado em ato por meio da *parrhesía*, do que uma resposta para esse enigma.

REFERÊNCIAS

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e a mulher*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- COLLI, G. O desafio do Enigma. In: *O nascimento da filosofia*. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: UNICAMP, 1992.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- FOUCAULT, M. *A coragem da Verdade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France*, 1984. Paris: Seuil, 2009.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- FREUD, S. [1905]. Fragmento de análisis de un caso de histeria. In: *Sigmund Freud Obras completas*, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1995a.
- FREUD, S. [1905]. Fragmento da Análise de um caso de Histeria (O caso Dora). In: *Sigmund Freud Obras completas*, vol. VII. Trad. James Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- FREUD, S. [1924] O declínio do complexo de Édipo. In: *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- FREUD, S. [1925] Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- FREUD, S. [1931] Sobre a sexualidade feminina. In: *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- FREUD, S. [1933] Feminilidade. In: *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- FREUD, S. [1937]. *Lou Andréas-Salomé*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Trad. James Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- PACHECO, J. (Org.) *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- LACAN, J. *O Seminário: livro 17: o avesso da psicanálise*. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, J. Deus e o Gozo d'A mulher. In: *O Seminário: livro 20: Mais, ainda* (1972-1973). Tradução: M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo*. Corpo e gênero dos gregos a Freud. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: [editora], 2001.

NUNES, S. *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2000.

PADOIN DALLA ROSA, M. I., & DREHER HEUSER, E. M. (2023). Antígona, parrhesia e feminilidade. *Psicologia Argumento*, 41 (113).
<https://doi.org/10.7213/psicolargum.41.113.AO03> Disponível em:
<https://periodicos.pucpr.br/psicologiaargumento/article/view/29933>

PADOIN DALLA ROSA, Miriam Izolina. “O Que Quer Uma Mulher?”: uma experiência *parrhesiasta* em torno dos enigmas da feminilidade. 216 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, Toledo, 2022. Disponível em: link da tese constante no sistema de bibliotecas da UNIOESTE, pesquisar em: https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/6171/2/Miriam_Dalla_Rosa_2022.pdf

POMMIER, G. *A exceção feminina, os impasses do gozo*. Trad. Dulce M. P. Duque Estrada. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

ROSENFELD, K. H. *Sófocles e Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Millôr Fernandes. 7 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

SOLER, C. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

WOLLSTONECRAFT, M. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Trad. Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.



A VIDA DA LEI: RECONHECIMENTO, LIBERDADE E DOMINAÇÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

Patrícia Riffel de Almeida¹

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz²

Resumo: O presente texto, escrito em razão da mesa-redonda “Qual é a tese da tua tese?”, promovida pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unioeste durante o XXVI Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea (2023), busca apresentar e comentar resumidamente a tese de nosso trabalho de doutorado *A vida da lei: reconhecimento, liberdade e dominação na Filosofia do Direito de Hegel* (2021), defendido neste mesmo programa. Mediante a abordagem do problema subjacente à investigação, busca-se introduzir a tese enquanto tentativa de resposta a ele articulada na forma de uma leitura da teoria da liberdade de Hegel. A tese principal é apresentada como a afirmação da existência de um modelo de crítica social imanente na *Filosofia do Direito*. Aborda-se ainda brevemente a leitura do conceito hegeliano de crítica na tradição do marxismo ocidental, em particular em alguns autores da primeira geração da Teoria Crítica da sociedade.

Palavras-chave: Hegel. Liberdade. Dominação. Reconhecimento.

Abstract: This paper, written for the round table "What is the thesis of your thesis?", promoted by Unioeste's Postgraduate Program in Philosophy during the XXVI Symposium on Modern and Contemporary Philosophy (2023), seeks to present and briefly comment on the thesis of our doctoral work *The life of the right: recognition, freedom and domination in Hegel's Philosophy of Right* (2021), defended in this same program. By approaching the problem underlying the research, we seek to introduce the thesis as an attempt to respond to it, articulated in the form of a reading of Hegel's theory of freedom. The main thesis is presented as the affirmation of the existence of an immanent model of social criticism in the *Philosophy of Right*. The reading of the Hegelian concept of critique in the tradition of Western Marxism is also briefly addressed, particularly in some authors of the first generation of the Critical Theory of society.

Keywords: Hegel. Freedom. Domination. Recognition.

Nossa tese de doutorado, intitulada *A vida da lei: reconhecimento, liberdade e dominação na Filosofia do Direito de Hegel* (2021), consiste em uma interpretação da teoria da liberdade de Hegel e do seu desenvolvimento ao longo da obra deste filósofo. Mas qual é, *afinal*, a sua tese? O que ela significa para além de um trabalho de interpretação de texto e de pesquisa em história da

¹ Docente do Departamento de Filosofia da Unioeste. E-mail: patriciariffel@gmail.com.

² Doutor em filosofia e docente da UNIOESTE. E-mail: rosaltvoschutz@hotmail.com.

filosofia? Pode ser interessante começar formulando o problema a que ela se relaciona, com vistas a entendê-la enquanto resposta a ele. Um primeiro candidato a este posto, poderia se pensar, é o problema da liberdade e do determinismo, da pergunta acerca da “existência” ou não da liberdade do ser humano. No entanto, esta pergunta, apresentada de maneira tão geral e sem qualquer qualificação, à luz do sistema hegeliano – assim como de boa parte do *ethos* filosófico contemporâneo – não faz senão apresentar um falso dilema e uma pseudoquestão. Sob a ótica hegeliana, os seres humanos são híbridos de liberdade e não-liberdade, autonomia e heteronomia – uma solução compatibilista, se se quiser. Na filosofia hegeliana, particularmente, esta ambiguidade é o fato cujo reconhecimento a move e informa o seu diagnóstico da época moderna. Além disso, ela não comporta uma concepção dualista de natureza e cultura, bem como não vê a liberdade como uma *propriedade* cuja posse os indivíduos desfrutam, privilegiando antes uma compreensão processual da liberdade, isto é, da liberdade como nada mais senão o *processo de libertação*.

Qual é, então, o problema central para o qual esta tese é uma tentativa de resposta? Trata-se, em última instância, do problema da fundamentação de um modelo de crítica social imanente, isto é, nossa tese é uma interpretação da teoria da liberdade de Hegel e do seu desenvolvimento conceitual, que tem por resultado uma leitura da *Filosofia do Direito* enquanto contendo um modelo de crítica imanente. Este modelo é útil para pensar tanto uma *teoria crítica da justiça*, no sentido de Axel Honneth ou Nancy Fraser, quanto uma crítica das *formas de vida*, como faz Rahel Jaeggi. Em sua reta final, nossa tese terminou por ser bastante influenciada por outro autor da geração atual da Teoria Crítica da sociedade, Christoph Menke. A tese tem o mérito de evitar unilateralidades tanto de leituras realistas quanto de leituras construtivistas da filosofia moral hegeliana, a saber, aquelas relativas às armadilhas 1. de ver a liberdade como uma realidade natural, gerando concepções paternalistas, ou 2. como uma pura construção, gerando uma neutralidade próxima da neutralidade liberal. Outros problemas associados são o problema da justificação de crenças morais, da justificação de princípios de justiça e das relações entre estética e política.

Esta leitura é baseada em uma interpretação da filosofia do espírito objetivo, apresentada na *Filosofia do Direito*, em conexão com outras partes do sistema filosófico de Hegel, como as outras partes da filosofia do espírito e a lógica da essência. Um dos seus intuitos é o de determinar a relação entre a liberdade e as relações de reconhecimento, assim como mostrar que esta relação não é abandonada na filosofia de maturidade hegeliana, mas, muito antes, vista como fundamento e mecanismo básico e ubíquo de funcionamento das sociedades humanas. A teoria do reconhecimento explica a gênese da normatividade da razão prática mediante o encontro

intersubjetivo dos indivíduos e pretende ser uma solução aos problemas da filosofia kantiana, sobretudo ao assim chamado paradoxo da autonomia, segundo o qual a vontade precisa ao mesmo tempo ser autora da lei moral e encontrá-la como tal.

Ao mesmo tempo, a liberdade *qua* libertação também é pensada segundo o paradigma *do conflito*. Ora, o que estaria em jogo quando Hegel deixa de considerar puramente o conceito abstrato de liberdade e volta os olhos para o processo de libertação é justamente o fato de que a liberdade existe apenas como a negação de uma negação da liberdade, ou seja, que é algo que parte sempre de um negativo contra o qual precisa se afirmar ou que só ocorre como contra-esforço. Isto se dá pela própria estrutura da existência humana enquanto segunda natureza. Sob a ótica hegeliana, a questão mais importante é justamente a de observar este fenômeno de libertação e suas vicissitudes: seu progresso, suas faces diversas, seus obstáculos e freios, seus retrocessos, observá-lo como um processo vivo que nasce, aumenta, adormece, diminui, agoniza (mas não morre, como o samba). Deste processo participam os indivíduos, *para bem e para mal*, desde o momento em que nascem: por ele são escravizados, dominados, normatizados, formatados, mas também somente por meio dele encontram libertação – o paradoxo da libertação que surge necessariamente quando se busca fugir ao paradoxo da autonomia.³ É desta processualidade forte da teoria hegeliana da liberdade que o título busca dar mostra, num primeiro momento, ao falar em vida da lei. Há, contudo, outros elementos envolvidos, dos quais falo abaixo.

Neste contexto, nosso interesse foi também o de dar ênfase aos aspectos negativos identificados nesta dinâmica. O que importa notar, do ponto de vista do que defendemos, é que Hegel constrói o seu sistema filosófico partindo do diagnóstico da cisão moderna, do deslocamento e estranhamento do sujeito em relação ao mundo, da tensão existente na realidade política e econômica entre laços espirituais éticos que sustentam o todo e a influência desintegradora e dilaceradora da economia de mercado. Longe de tentar justificar um conjunto dado de instituições modernas como garantidoras, nelas mesmas, da liberdade política, o que Hegel busca é conhecer e criticar os tipos de relação possível entre as instituições e a vontade dos indivíduos – eis porque a liberdade hegeliana não significa apenas “a liberdade de obedecer à polícia”, como disse Russell no início do século passado. O trabalho empenha-se em mostrar que a teoria da liberdade hegeliana constitui uma crítica a diferentes concepções unilaterais de liberdade, sobretudo à concepção moderna liberal e seu individualismo metodológico, principalmente pelo fato de ela basear-se em uma estrutura abstrata e falsa da forma da relação entre indivíduo e comunidade e negligenciar fatores ligados às condições de possibilidade da capacidade de agir de forma racional e autônoma,

³ Embora este termo tenha se tornado conhecido em razão do trabalho de Michael Walzer, utilizo-o aqui em referência específica a KHURANA, T.; MENKE, C. (eds.). *Paradoxien der Autonomie*. Berlin: August Verlag, 2011.

razão pela qual a concepção de liberdade de Hegel pretende justamente corrigir as teorias jusnaturalistas ao descrever e articular os pressupostos da liberdade e da autonomia na esfera social e política intersubjetiva.

No resultado desta reformulação, a liberdade passa a ser entendida tanto como um determinado *estado de coisas* ou lugar objetivo na estrutura social e política, quanto como o trabalho de Sísifo da formação do indivíduo, um trabalho profundamente ambíguo que promove tanto a liberdade e a autonomia do indivíduo quanto a sua formatação, adequação e desumanização. A libertação implica que o sujeito identifique e reaja aos fatores que obstem a sua liberdade, abrindo novas alternativas ao identificar e implementar os costumes, as práticas e as instituições que proporcionam uma certa forma de autorrelação prática, somente dentro da qual a vontade é verdadeiramente livre em si mesma e para si mesma, ou seja, na forma de uma vontade que se realiza em sua atualização e objetivação institucional. É precisamente nesta transformação, radicalização e dilatação do mote kantiano da liberdade como autonomia que cremos residir o potencial da teoria da liberdade e do reconhecimento hegelianas para a renovação da crítica social contemporânea, inclusive na sua capacidade de promover a articulação entre categorias como justiça e raça, liberdade e alienação, autonomia e gênero etc., contribuindo para a diminuição do hiato entre o tratamento destes conceitos na perspectiva liberal e na perspectiva teórico-crítica.

Esta reflexão crítica e ressignificação da autonomia pode ser útil, como dissemos, para a construção de uma *teoria crítica da justiça*, como faz Axel Honneth, mas mesmo para pensar teorias da justiça liberais igualitaristas, ou para uma reflexão inédita sobre a relação entre autonomia e libertação, como faz C. Menke. Entrementes, dela também podem se beneficiar as teorias feministas relacionais centradas na análise feminista da autonomia pessoal. Há tempos estas teóricas pontuam que qualquer teoria da autonomia deve reconhecer que os indivíduos desenvolvem suas capacidades e identidades enquanto corpos situados em contextos de redes complexas de relações e condições sociais, as quais podem favorecer ou minar as capacidades para a autonomia. Por fim, também os debates sobre o colonialismo e a filosofia intercultural podem ter um intercâmbio produtivo com a teoria hegeliana da autonomia, ao relacioná-la com fenômenos como a alienação e a dominação. A liberdade em Hegel pode muito bem ser entendida como quis entendê-la Nina Simone quando disse que “liberdade é não ter medo”.

Dito isso, voltemo-nos mais uma vez para o título da tese com vistas a melhor elucidar o seu sentido. ‘A vida da lei’: o título principal pressupõe o significado dos conceitos de vida, direito e lei na filosofia hegeliana. Ora, uma vez que Hegel amplia o significado do conceito de direito para significar toda a efetividade ética de uma sociedade, portanto seus costumes, práticas etc. e não apenas o direito *qua* sistema de normas regulador (chamado “direito abstrato”), a “lei” positiva

é apenas uma parte da ‘vida do direito’. No entanto, a “lei” aqui é entendida como a *lei moral* em geral, que Hegel afasta de seu sentido kantiano para pensá-la em sua dinâmica no contexto da segunda natureza. A escolha do título ocorre justamente com vistas a dar ênfase à dimensão normativa da discussão, pois gostaríamos de compreender este trabalho como uma discussão em torno do processo social de construção e dissolução da normatividade moral, jurídica e política ao longo do tempo. Em segundo lugar, o genitivo em ‘vida *da* lei’ se deve à transformação do conceito de liberdade entendido por Hegel como uma estrutura lógico-ontológica e a uma interpretação da *Ciência da Lógica*. Não temos a ideia da liberdade: nós a somos. O movimento da liberdade é, do ponto de vista da história, o movimento do espírito do povo. A ideia de “vida da lei” alude ao entendimento hegeliano do direito como um processo histórico social vivo e também ao fato de que o que torna e mantém a relação do direito “viva” para o indivíduo é o processo de libertação em que ele é reconhecido.

Além disso, o mesmo é verdadeiro sobre o conceito de vida, que também é um conceito lógico e filosófico. O seu emprego se deve ao uso extensivo que Hegel faz da metáfora da vida e da morte da liberdade nos indivíduos e nos povos. O processo social de construção e dissolução da normatividade moral, jurídica e política é visto como um processo vivo, em movimento e também um processo orgânico, biológico, inconsciente. Não se trata apenas de um processo racional e linguístico, mas também afetivo e corporificado. O direito é algo vivo, que se transforma e que deve se transformar quando as suas formas não correspondem mais ao ser-aí da liberdade. Isto significa dizer que um povo deve atualizar as suas instituições para que elas se adequem ao que ele entende que é a liberdade. Significa dizer também que as relações de reconhecimento dizem respeito a uma dimensão mais profunda da liberdade e da não-liberdade, das relações de poder como relações de dominação. O processo de libertação do espírito denota, em oposição ao formalismo do reconhecimento jurídico da pessoa, um processo que nasce e permanece um processo prático sensível de *seres vivos*, em primeiro lugar. Ora, Hegel define o espírito como vida suspensa ou supracumida [*aufgehobenes Leben*] e mais precisamente como a autorrelação do sujeito à vida, incluindo a sua própria natureza como seres vivos. O espírito humano que surge a partir do conceito de vida jamais abandona por completo sua naturalidade, permanecendo ligado em sua gênese a determinações não espirituais. Ao mesmo tempo em que não há lugar para uma concepção dualista de mente-mundo ou espírito-natureza na filosofia de Hegel, as expressões espirituais somente são livres se permanecerem permeadas pelo poder da expressão viva.

O subtítulo “reconhecimento, liberdade e dominação” alude, em primeiro lugar, ao fato de que Hegel compreende a liberdade como autodeterminação tornada possível mediante a existência de relações de reconhecimento recíproco bem-sucedidas. Entretanto, o subtítulo também alude à

existência de relações de dominação política como relações de reconhecimento recíprocas malfadadas ou frustradas, que se revertem em formas de heteronomia e alienação. Como dito acima, a liberdade só pode existir na medida em que supera a alienação, em que emerge necessariamente pela sua própria natureza. Por um lado, a noção de liberdade é entendida como ligada à garantia de direitos sociais e justiça política. Contudo, a liberdade não se esgota no mero reconhecimento formal de direitos, mas exige a ocupação de um determinado lugar na estrutura social e política, que possibilita ao indivíduo desfrutar de direitos e reconhecimento, ser ouvido e valer como indivíduo racional apto a julgar a realidade social.

Por outro lado, trata-se de enfatizar que a liberdade não é algo dado, mas exige uma formação do indivíduo não prevista pela tradição jusnaturalista, que partia do indivíduo como um dado. Em primeiro lugar, a própria transformação quase mágica do indivíduo em membro da sociedade civil e em cidadão como membro do corpo político capaz de deliberação e julgamento exige a existência tanto de condições materiais, como de relações de reconhecimento recíprocas bem-sucedidas. Hegel aponta os limites da concepção de natureza humana, que serve de base às teorias jusnaturalistas, antecipando teorias da justiça contemporâneas, na medida em que tematiza o papel das relações sociais na própria formação do indivíduo como membro capaz da sociedade civil e do corpo político.

Embora o conceito de reconhecimento esteja presente a todo momento nos debates nas sociedades pluralistas em que vivemos hoje, ele é muitas vezes negligenciado ou tomado como algo bem entendido que prescinde de uma análise aprofundada. Neste sentido, ocorre com frequência a psicologização e despolitização deste fenômeno, quando não a sua limitação às fronteiras do “debate identitário”. O que nos parece produtivo e inovador na teoria do reconhecimento de Hegel é que nela o reconhecimento perpassa tudo: o trabalho, as relações interpessoais, a linguagem, a esfera privada e a esfera pública etc. Ao mesmo tempo em que é um fenômeno ligado às relações de trabalho, também é um fenômeno psicológico que permite nos afastarmos de uma teoria social puramente universalista e principialista. Entretanto, do lado negativo, as relações de não-reconhecimento foram já em Hegel delineadas como relações de dominação, invisibilidade, não-reconhecimento, discriminação etc.

A liberdade que surge da superação deste tipo de relações sociais é uma liberdade muito diferente, a qual se assemelha muito a uma superação da alienação. Se por um lado ela depende estruturalmente do estabelecimento de relações de reconhecimento recíprocas, de outro não se esgota neste âmbito impessoal. Ao privilegiar uma visão que localiza a liberdade e a autorrealização na identificação dos indivíduos com as instituições da vida ética social, Hegel afasta-se de uma concepção individualista de autonomia e de um ideal atomista de autenticidade.

A capacidade para a autonomia e a para a autorrealização deixa de ser pensada como inata, ou mesmo como podendo ser gerada apenas por meio do indivíduo ou de diálogos intersubjetivos etc. O que Hegel quis mostrar é que a autonomia não consiste em um mero fenômeno intelectual individual, mas depende da existência de uma situação de relações de reconhecimento recíproco, e estas relações enraízam-se profundamente em nossos desejos, afetos e corpos. Dito de outro modo, trata-se de mostrar que ninguém é livre sozinho, como disse Beauvoir (e que feminismo e luta antirracista não são apenas a luta de uma parte da população), mas também que é insuficiente nestas searas falar em igualdade, simplesmente, como disse Fanon.⁴ Por último, também trata-se de repensar o abandono radical de noções de liberdade e autonomia como conceitos essencialmente masculinos em algumas teorias feministas.

Em suma, se do ponto de vista da história da filosofia, a tese é a de que a teoria do reconhecimento da juventude de Hegel é mantida e aprofundada na sistemática madura definitiva da filosofia hegeliana e especialmente na sua obra *Filosofia do Direito*, implicando a continuidade de uma mesma teoria da normatividade social e política e da justificação moral, por outro lado, aquilo que ela afirma é que a filosofia hegeliana contém um potencial crítico interessante para debates contemporâneos na teoria crítica, nas teorias feministas e decoloniais, especialmente para pensar o inter cruzamento de classe, gênero e raça, mas também para a renovação da antropologia filosófica e a construção de uma nova concepção de humanidade a partir de uma visão não dualista de natureza e cultura.

Finalmente, como dissemos no início, a filosofia hegeliana não comunga de uma concepção dualista de natureza e cultura, tampouco de uma concepção mecanicista da liberdade. Com efeito, Hegel se afasta de uma concepção da liberdade como um poder puramente causal porque a decisão livre não exige apenas que o sujeito produza causalmente a ação, mas também que a compreenda e a interprete. Esta própria capacidade de compreensão e interpretação é socialmente formada por meio de contextos favoráveis ao florescimento das capacidades individuais. A pessoa “formada” adquire a capacidade de ser, em cada relação particular a outrem, tanto “ela própria” como não o ser, ou estar além dela mesma. No contexto da filosofia hegeliana, a pergunta acerca da liberdade pode ser posta mais produtivamente em termos de graus, em uma teoria da gradação da liberdade em que várias formas de liberdade são diferenciadas umas das outras, e a liberdade vista como possuindo múltiplas dimensões: pode dizer respeito ao controle

⁴ Cf. Fanon, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

de comportamento, à ação, à autodeterminação, ao desenvolvimento cognitivo e psicológico, dos reflexos, das emoções, da inteligência sensomotora etc.⁵

REFERÊNCIAS

FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

KHURANA, T.; MENKE, C. (eds.). *Paradoxien der Autonomie*. Berlin: August Verlag, 2011.

STEDEROTH, Dirk. *Freiheitsgrade – Zur Differenzierung praktischer Freiheit*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2015.

⁵ Cf. acerca deste ponto o trabalho de nosso orientador no doutorado-sanduíche na Alemanha, professor Dr. Dirk Stederoth, *Freiheitsgrade – Zur Differenzierung praktischer Freiheit*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2015.



JURISPRUDÊNCIA EXPRESSIONISTA DE DIREITOS: UMA PERSPECTIVA DELEUZIANA

*Paulo Roberto Schneider*¹

*Ester Maria Dreher Heuser*²

Resumo: Esta pesquisa investigou os sentidos da afirmação paradoxal de Deleuze, feita em algumas entrevistas constantes em *Conversações* e *O Abecedário de Gilles Deleuze*, de que não é a lei, nem os Direitos Humanos que criam o Direito, mas a jurisprudência. A investigação considerou a via das relações de encontro entre a macro e a micropolítica, na qual a vertigem do direito se expressa, não condicionado ao espaço da segmentação molar do Estado e de seus agentes legisladores e juízes, mas levando em conta a dimensão molecular, pela ação dos usuários do direito. O que permitiu elaborar a seguinte tese: a noção de jurisprudência como criadora de direitos pode ser concebida sob o enfoque expressionista de superfície como uma competência de ordem linguística, ética e política, que, via a experimentação, é capaz de criar direitos mediante o critério da vida, diversa, portanto, de um dispositivo técnico ou jurisdicional, com função interpretativa da lei por operadores da Justiça. Em suma: o que é expresso como direito não pode ser explicado ou representado em separado do próprio ato em que é expresso em seu processo de constituição, na superfície das relações sociais e políticas, pelas quais a vida se exprime.

Palavras-chave: Direitos. Expressionismo. Jurisprudência.

Abstract: This research investigated the meanings of Deleuze's paradoxical statement, made in some interviews in *Conversations* and *The L'Abécédaire* by Gilles Deleuze, that it is not the law, nor Human Rights that create the Law, but jurisprudence. The investigation considered the path of encounter relations between macro and micropolitics, in which the vertigo of law is expressed, not conditioned to the space of the molar segmentation of the State and its legislative agents and judges, but taking into account the molecular dimension, by the actions of users of the right. This allowed us to elaborate the following thesis: the notion of jurisprudence as a creator of rights can be conceived from a surface expressionist perspective as a linguistic, ethical and political competence that, via experimentation, is capable of creating rights through the criterion of life, different, therefore, from a technical or jurisdictional device, with an interpretative function of the law by justice operators. In short: what is expressed as law cannot be explained or represented separately from the act itself in which it is expressed in its constitution process, on the surface of social and political relations, through which life is expressed.

Keywords: Rights. Expressionism. Jurisprudence.

¹ Doutorado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE. E-mail: pauloschneiders@gmail.com

² Orientadora. Professora-pesquisadora Associada da UNIOESTE, Campus Toledo (PR), no curso de Filosofia - Licenciatura, Mestrado e Doutorado (Linha: Ética e Filosofia Política). E-mail: ester.heuser@gmail.com.

Em *Conversações*, há duas entrevistas, uma no capítulo “Filosofia”, outra no capítulo “Política”, em que Deleuze ([1990] 1992) fala positivamente da jurisprudência. Elas têm uma nuance comum, a de que a constituição de direitos não estanca o surgimento de novos problemas, pelo contrário, suscita aspectos singulares no interior das sociedades. Particularmente na entrevista “Sobre a Filosofia”, concedida a Raymond Bellour e François Ewald (ocorrida em setembro de 1988 e publicada, primeiro, na Magazine Littéraire, nº 257), quando questionado sobre o seu distanciamento em relação ao movimento pelos direitos do homem e da filosofia do Estado de direito, assim como sobre o papel a ser desempenhado pelo filósofo na cidade, Deleuze, em meio a uma ampla resposta, afirma que o que é criador de direito é a jurisprudência, posição essa que revela uma posição partidária à de Ewald (1986)³ e sua posição social sobre os direitos, a partir do que se pode perceber um ponto de intercessão para a jurisprudência em sentido deleuziano. No contexto em que desenvolve sua perspectiva, o filósofo nos parece estar longe da ideia de jurisprudência em sentido representacional, tal como concebida pela vertente jurídico-positivista do direito, predominante nos sistemas jurídicos atuais, como se vê na afirmação a respeito daquilo que, para ele, cria o direito: “o que é criador do direito não são os códigos ou as declarações é a jurisprudência” (Deleuze, [1990] 1992a, p. 191).

Essa perspectiva diferencial e, por ora, aparentemente extravagante, se afasta, explicitamente, da concepção normativa do que se compreende por direitos. Se opõe, sobretudo, ao positivismo-jurídico de Hans Kelsen (1999), com sua ambição de criar uma *Teoria Pura do Direito*, expressa em relação ao fundamento do direito através da norma. Em termos noológicos, sobre qual imagem do pensamento está inscrita uma concepção de jurisprudência do tipo normativo que tem como referência uma ideia universal de direitos? Mais diretamente: qual imagem de pensamento orienta uma Teoria do Direito que propõe uma “norma fundamental” da qual as demais normas dela derivam, como o livro *Teoria Pura do Direito*, de Kelsen (1998)? Quais coordenadas de pensamento orientam a escritura de suas linhas? Enfim, qual o espaço mental traçado por Kelsen para criar sua Filosofia do Direito, à qual, aparentemente, Deleuze não é favorável?

O caráter problemático que essas indagações revisitaram tem relação direta com o problema de nossa pesquisa, motivada por uma ideia deleuziana de jurisprudência pouco desenvolvida pelo filósofo e bastante estranha ao Direito propriamente dito, a saber: as implicações jurídicas que atravessam a vida, elevadas à jurisprudência, podem ser consideradas criadoras de direitos? A resposta é NÃO, do ponto de vista jurisprudencial dos tribunais, onde

³ François Ewald, em sua obra *L'Etat Providence* (1986).

quem decide são os juízes. Mas é SIM pela ideia de jurisprudência que aparece embrionariamente em entrevistas de Deleuze, segundo a qual ela é a verdadeira criadora de direitos, especialmente porque é considerada a partir dos usuários do direito e não pelos juízes.

Como em toda a criação conceitual de Deleuze, se trata de uma ideia complexa que dialoga com o que há, mas inaugura algo novo para o pensamento, dando a ele possibilidades para pensar. O elogio de Deleuze à jurisprudência não pode ser entendido se estivermos presos ao caráter técnico-jurídico e representativo da normatividade e da legislação. Deleuze evidencia os limites desse caráter técnico-normativo e representativo e afirma que é imprescindível considerar qualquer ação neste âmbito tendo em perspectiva a vida como direito imprescindível e absoluto, uma vez que os modos de vida se constituem como direitos. Sob essa perspectiva, as implicações de ordem jurídica quanto aos direitos correspondem a um aspecto da vida: a política. A jurisprudência, mesmo em sua condição técnico-jurídica, não pode ser vista isolada de suas condições efetivamente políticas e sociais.

O Direito, por ser um tipo de discurso de poder normativo, como tradicionalmente se vê a partir de acepções jurídico-positivistas, não é dissociado do âmbito político em que está inserido, como um saber-poder. Para desenvolvermos isso, primeiro nos dedicamos a explorar a condição epistemológica do Direito almejada por Kelsen (1998)⁴ de um ponto de vista de uma Teoria Pura do Direito, orientada por uma “Norma Fundamental”, livre da política e da moral, que supõe uma jurisprudência normativa e tem enorme importância no “Direito aplicado” contemporâneo. Concluímos que a ideia de Deleuze está distante de Kelsen, o que nos fez aproximarmo-nos da Filosofia deleuziana e de alguns de seus intercessores. O que permitiu reunirmos as ferramentas capazes de constituir o que chamamos de jurisprudência expressionista produzida nas superfícies, compreendendo os direitos como incorporais (segundo os estóicos), cujo sentido é expresso por meio do acontecimento, que é singular.

A posição de Deleuze acerca do que é jurisprudência contrasta nitidamente com a acepção jurídico-positivista do direito, predominante nos sistemas jurídicos atuais, como se vê na afirmação da entrevista “Sobre a Filosofia”: “o que é criador de direito [“direito” e não “Direito”] não são os códigos ou as declarações, é a jurisprudência” (Deleuze, 1992a, p. 196). Uma concepção normativa é o que Deleuze desconsidera e parece implicitamente se opor ao que o positivismo-jurídico de Kelsen expressa em relação à criação de direitos (1998). Como a afirmação de Deleuze é expressa em meio a uma resposta à questão sobre o seu distanciamento tanto do movimento pelos direitos do homem quanto da filosofia do Estado de direito, além da questão do papel do filósofo

⁴ Cf. Kelsen, Hans. *Teoria Geral do Direito*. Tradução João Baptista Machado. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

na cidade, cabe problematizar as razões para o filósofo elogiar uma certa noção de jurisprudência, mesmo que não a desenvolva, justamente durante uma entrevista em que trata da Filosofia.

À primeira vista, a jurisprudência deve ser vista como forma de expressão de direitos, não considerando necessariamente a gama de sistemas jurídicos e suas jurisprudências do ponto de vista de uma sistemática ou de uma ciência do Direito. Na resposta de Deleuze é possível perceber, de imediato, um problema de expressão na grafia usada para se referir a “direito” e não “Direito”. Mesmo quando, em alguns de seus livros, tratou de aspectos próprios da ciência jurídica, Deleuze não escreveu como um jurista, mas como um filósofo. O teria feito mesmo se tivesse estudado Direito e não Filosofia, como revela a Claire Parnet, no *Abecedário*: exerceria o Direito não em sua função jurídica, mas de jurisprudência (Deleuze; Parnet, [1996] 2001). Como, nas entrevistas, não se refere à jurisprudência com um compromisso técnico, não há por que precisá-la sob o crivo do ponto de vista do Direito, nem se trata única e exclusivamente de considerá-la sob um sistema jurisprudencial, mas como um conjunto de pensamentos e teorias sobre o direito.

Não estando ligada a um sistema, a menção deleuziana à jurisprudência não pode ser entendida nem apegando-se aos códigos ou conceitos inexpressivos, nem fixados ao acaso do consenso de um grupo de legisladores ou de um grupo de intérpretes de leis, nem mesmo a carga de valores de quem lhes pretenda conferir, mas não normatizados. Se Deleuze se apegasse ao antagonismo entre os dois grandes sistemas jurisprudenciais (o *Common Law* e o *Civil Law*), preferiria um deles? Estaria ele preocupado com as atuações dos magistrados? A qual sistema eles estariam vinculados? Estaria interessado em analisar se a decisão de juízes, expressa em sentenças judiciais, se daria “pela não vinculação dos juízes inferiores aos tribunais superiores em termos de decisões”; ou, se “cada juiz não se vincula as decisões dos demais juízes de mesma hierarquia, podendo decidir casos semelhantes de modo diferente”; ou ainda se “o juiz e o tribunal não se vinculam sequer as próprias decisões, podendo mudar de orientação mesmo diante de casos semelhantes”? (Ferraz Júnior, 2003, p. 237). Tudo indica que não. Pelo contido na questão da entrevista, parece que o que ele diz tem em consideração o fenômeno que se mostrou como “luta pelos direitos dos homens” e o que se constituiu a partir dela. Isto é, ainda que seja uma especulação, podemos imaginar que essa luta pelos direitos tenha levado em conta, por exemplo, a desconfiança social dos franceses frente à figura do juiz no Antigo Regime, que dava a ele demasiados poderes, e, após a Revolução Francesa converteu-se em funcionário público, tendo como função aplicar o código e nada mais. A preocupação de Deleuze é de ordem filosófica, política e ética, e não jurídica, e é assim que a tratamos. É o caso de perguntar: qual o lugar da jurisprudência na filosofia deleuziana?

Defendemos que a jurisprudência deleuziana tem a marca da expressão, no sentido de que ela é uma explicação: “Explicar é desenvolver”, é o “desenvolvimento daquilo que se exprime”; mas também o que é expresso está envolvido, implicado na expressão. O que, na jurisprudência expressionista está implicado, envolvido? Respondemos com uma palavra: VIDA. A vida de quem? Dos USUÁRIOS. Aqui estamos na FILOSOFIA PRÁTICA, que envolve a ética e a política.

As ideias implicadas na noção de expressão, que Deleuze ([1968] 2017) desenvolve nos estudos da filosofia de Spinoza, nos habilitam a afirmar que ele concebe o direito a partir da sua efetiva condição: o direito só pode ter sentido, sua existência só se justifica se for explicado e envolvido pela vida. Assim, explicar e envolver constituem os dois aspectos da expressão de um pensamento filosófico do direito, à luz de um pensamento de superfície - e não representativo do direito, que considera a importância e o envolvimento dos usuários na criação do direito a partir da relação entre a micropolítica e a macropolítica. Entre o que se passa nos tribunais, nos legislativos, nos seus corredores, nas ruas, nas casas etc., por onde escorre o desejo, como Kafka tão bem evidenciou em *O Processo* (Kafka, 2013, p. 246-247).

Assim, o direito, do ponto de vista do expressionismo, não se refere a uma simples designação ou representação do pensamento, em relação aos usuários de direitos. A criação do direito e sua explicação não é exterior à própria condição de sua explicação, como um objeto independente. Está envolvido, está implicado. O que é exprimido, como direito, não pode ser explicado ou representado em separado do próprio ato em que é expresso em seu processo de constituição, na superfície das relações sociais e políticas. É preciso pensar adequadamente o direito como a expressão de relações de vida, como efeito de encontros e por aquilo pelo qual a vida se exprime, os seus modos. Os direitos são efeitos disso, são criados assim. São efeitos de superfície. Os direitos são explicados e envolvidos pelas relações com e entre os usuários, atuantes e criadores do direito porque são sua causa e não simplesmente representados politicamente, pelos legisladores, e juridicamente, pelos juízes e advogados.

Deleuze afirmou que a jurisprudência é a filosofia do direito, sua instância criadora. Seguimos essa linha e concluímos que se trata, necessariamente, de uma outra perspectiva de jurisprudência: para que seja o meio em que o pensamento do direito se põe a pensar, logo, a criar, pois, pensar e criar são sinônimos para Deleuze, é indispensável uma dinâmica da expressão que permita criar um expressionismo no interior do Estado, evidenciando o vitalismo filosófico que impulsiona um pensamento jurisprudencial, a partir dos usuários. Sobre tudo nesses “tempos kafkianos” que vivemos, de fortes golpes contra a manutenção de direitos em escala federal e

estadual, não seria esse um dos elementos fundamentais para pensarmos o direito como um atributo, expresso a partir do acontecimento?

Não é questão de ter ou ser sujeito portador de direitos, mas de constituir um estado de possibilidades do direito, o que não implica a designação de um ser de direitos, mas como um modo de ser relacionado ao que pode ser dito a respeito do seu sentido, apreendido a partir do momento em que se constitui. O direito civil é o efeito das relações sociais adversas na história e na conjuntura social específica em que se desenvolveu um postulado liberal sobre os direitos, diferindo do social, a partir do século XIX, por exemplo. Um e outro, o liberal e o social, dará um sentido diferente ao que se chama direitos.

Na entrevista de 88, a jurisprudência é elogiada porque pensada como um processo, não como especificamente parte de um sistema prático, cujas coordenadas visam a abstração e a generalização. Os sistemas jurídicos passam por processos de racionalização, o que importa é como eles operam esses processos no conjunto social. Em poucas palavras, importam enquanto “multiplicidades” concretas. É no âmbito da multiplicidade e não da unidade que se entende o elogio de Deleuze à jurisprudência como um processo pelo qual o direito se constrói. Assim, não é essa ou aquela jurisprudência que interessa a Deleuze, mas como, por meio dela, são construídas tentativas de firmar os direitos como um prolongamento de singularidades no interior das instituições. A questão não é reconhecer um “sujeito de direitos” ou de teorias jusfilosóficas pelas quais a este sujeito é atribuído um valor universal, antes, de proceder a partir de devires, de multiplicidades e de problemas jurídicos que suscitem essa busca.

Decorrente de sua atribuição lógica, os direitos (como palavras) correspondem a predicados resultantes do encontro entre corpos. Por isso, não se trata de atribuição de direitos designados a uma identidade, conforme a jurisprudência de cunho jusnaturalista. Atribuir essencialmente ao gênero Homem a categoria de um ser de direitos corresponde a uma conclusão oriunda de um dentre os tipos de relação na proposição, a da designação ou a da identidade. A jurisprudência “de superfície” concede aos direitos um sentido na proposição, expresso como um efeito e não qualificações como propriedades de identidades dentre os corporais (como seres portadores de direitos), mas como modos de ser.

Usar proposições para justificar, na natureza humana, um atributo como o ‘direito’, implica operar um procedimento lógico. Direitos são pensados na dimensão do sentido, a partir daquilo que acontece aos corpos e se expressa nas proposições. Não é o que acontece em determinada coisa, como um acidente, mas é o sentido do que acontece. Sentido, como um incorporal, que pode vir a sofrer mudanças, conforme as relações com o tempo ou com outras coisas, assim como uma predicação cuja determinação é a de permanecer fixa no conceito (Deleuze, [1968] 1988, p. 21).

O estudo apresentado, além de possibilitar a elaboração de uma noção de “jurisprudência expressionista e de superfície”, permite que desenvolvamos um sentido para a parte da entrevista em que Deleuze afirma que a jurisprudência por ele pensada “procede por singularidade, por prolongamento de singularidades” (Deleuze, [1990] 1992a, p. 191). Nesse ínterim, é pela via das relações de macro e micropolítica que se trata de afirmar, a partir da ação dos usuários do direito, a concepção da jurisprudência expressionista, pois é pelo encontro entre essas duas linhas políticas que a vertigem do direito se expressa, não condicionado ao espaço da segmentação molar do Estado e de seus agentes legisladores e juízes. Isto porque, na dimensão macro, o ordenamento jurídico não dá conta de estancar a vertigem que a micropolítica causa, mesmo que molecularmente. Portanto, não abandonamos o conceito de jurisprudência, mas estendemos sua acepção para além de uma determinação jurídica e macropolítica. De uma concepção de jurisprudência que escapa aos espaços pré-fabricados pelo Estado capitalista, universal e de direitos, além da jurisprudência aplicada pelos juízes inspirados na representatividade dos direitos. Assim como o conto kafkiano *Diante da Lei* (Kafka, 2013, p. 246-247), o homem do campo desejava falar, teve sua voz abafada, mas não seu desejo. O que o poder buscava estancar molarmente dizendo, micropoliticamente o desejo fazia vazar, mesmo que pacientemente. Não sejamos tolos, sejamos prudentes. A jurisprudência exige prudência quando o assunto é o poder. A questão atual é a de ver que a jurisprudência, em se tratando do poder político e do jurídico, é paradoxal.

Ao mesmo tempo, é paradoxal a condição de quem manifesta simpatia e expectativa pelo ordenamento jurídico quando o político não tarda em extrair direitos e estancar possíveis tentativas de manutenção desses. O paradoxo é esse: esperar pela Justiça e seu ordenamento para que os direitos declarados sejam mantidos, quanto mais os vemos extintos pelo poder legislativo, via recursos jurídicos. Esperar pelo jurídico para uma decisão que não ultrapasse o Magno direito constitucional, quando esse é interpretado pelos competentes magistrados e legisladores, muitas vezes em favor de interesses não republicanos e democráticos, orientadores de planos de governos vinculados a interesses mercadológicos, visando a diminuição de direitos de seus usuários??? A perspectiva expressionista do direito tal como desenvolvemos em nossa investigação pode contribuir para que os usuários da Justiça encontrem saídas coletivas para liberar a vida onde ela está aprisionada.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972 – 1990)* [1990]. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a, pp. 173-198.

DELEUZE, Gilles. *O Abecedário de Gilles Deleuze* [1996]. Vídeo editado no Brasil pelo Ministério de Educação, “TV Escola”, 2001b. Disponível em: <https://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-o-abecedario.pdf>. Acesso 19 dez.. 2023. Acesso em 19 dez. 2023.

KAFKA, Franz. *O Processo*. Porto Alegre: L&PM , 2013.

KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito*. Tradução: João Baptista Machado. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SCHNEIDER, Paulo Roberto Schneider. *Jurisprudência expressionista de direitos: uma perspectiva deleuziana*. 223f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universidade Estadual do Oeste do Paraná — UNIOESTE, Toledo, 2021. Disponível em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/5436>.



AS SUTILEZAS METAFÍSICAS E MANHAS TEOLÓGICAS DA ECONOMIA POLÍTICA

Péricles Ariza¹

Rosalvo Schütz²

Resumo: A presente tese visa demonstrar a contribuição da crítica feuerbachiana da religião para a crítica da economia política em Karl Marx, buscando, com isso, por meio de uma “leitura feuerbachiana” da crítica da economia política, provar que para Marx a economia política moderna não foi capaz de desenvolver uma “ciência econômica” propriamente dita, mas, antes, uma espécie de “teologia econômica”. Como “tese da tese”, destacamos a influência dos escritos feuerbachianos para a obra e crítica de Marx, assim como apresentamos, em especial, também, a defesa de que o método de Marx, tal como explicitado por este em seu *Posfácio de O Capital* (1873) e do mesmo modo em seus “textos da juventude”, encontra-se fundamentado no método e na crítica teórica revolucionária esboçada por Feuerbach.

Palavras-chave: Marx. Feuerbach. Religião. Economia. Hegelianismo.

Abstract: This thesis shows the contribution of the Feuerbachian critique of religion to the critique of political economy in Karl Marx, seeking, through a “Feuerbachian reading” of the critique of political economy, to prove that for Marx modern political economy was not capable of developing an “economic science” properly speaking, but, rather, a kind of “economic theology”. As a “thesis of the thesis”, we highlight the influence of Feuerbach's criticism on Marx's work and criticism, as well as, in particular, we also present the defense that Marx's method, as explained by him in his Afterword to *The Capital* (1873) and similarly in his “youthful texts”, is based on Feuerbach and the method and revolutionary criticism outlined by the Hegelian philosopher.

Keywords: Marx. Feuerbach. Religion. Economics. Hegelianism.

INTRODUÇÃO

O presente artigo corresponde a um resumo, apresentação geral e convite à leitura de tese de doutorado defendida em 14 de agosto de 2023 e intitulada “*As sutilezas metafísicas e manhas teológicas da Economia Política: Contribuições da crítica feuerbachiana da religião para a*

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. E-mail: periclesariza@gmail.com.

² Rosalvo Schütz. Orientador. Professor do curso de Graduação em Filosofia e do PPG Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. E-mail: rosalvo.schutz@unioeste.br.

crítica da economia e da política em Karl Marx". Assim sendo, o texto que se segue é a apresentação, em linhas gerais, de nossa tese, além de questões sobre nossa metodologia e da exposição de nossas análises. Por fim, também apresentamos uma "tese da tese", fruto das nossas reflexões e considerações finais sobre o tema.

Primeiramente, nossa pesquisa propôs-se a um estudo da relação e das semelhanças existentes entre o capitalismo e a religião (e mais especificamente a religião cristã), bem como os potenciais e as contribuições que essa aproximação proporcionou à análise crítica de Marx. Partimos da hipótese de que a crítica feuerbachiana da religião e da teologia pode ser tomada como um pressuposto que possibilitou e contribuiu significativamente para que Marx desenvolvesse sua análise crítica da lógica estruturante da sociedade capitalista e, portanto, de que esta influência dos escritos feuerbachianos não foi breve ou momentânea, mas duradoura e se manteve presente no conjunto de sua obra, entre elas *O Capital* (1867). A confirmação dessa hipótese constitui uma das teses centrais aqui por nós defendida e acreditamos que ela pode, de algum modo, contribuir para uma reflexão, compreensão, análise e crítica mais ampla e qualificada da economia política moderna, permitindo a busca de perspectivas de enfrentamento e superação desse processo, ou seja, da superação da "religião do dinheiro" e da "religião da propriedade privada", do estranhamento e do fetichismo da mercadoria e do capital. Desse modo, a tese central de nossa pesquisa é a defesa de que, para Marx, a economia política moderna teria desenvolvido muito mais uma espécie de teologia econômica do que uma ciência econômica propriamente dita.

Para que pudéssemos demonstrar as contribuições de Feuerbach para nossa tese, tanto na obra do jovem Marx como no chamado Marx da maturidade, "O Marx de *O Capital*", combatendo, ao mesmo tempo, o mito althusseriano da existência de "dois Marx" e de uma suposta "ruptura epistemológica" entre o "jovem feuerbachiano Marx" e o velho Marx "não mais feuerbachiano"³, optamos por explorar e buscar destacar a influência da crítica de Feuerbach e seus escritos para a análise de Marx sobre aquilo que o filósofo alemão nomearia como "sutilezas metafísicas e manhas teológicas da mercadoria", passando pelo que classificamos, também, portanto, como sua crítica às "sutilezas metafísicas e manhas teológicas" do direito, do Estado e do Capital.

AS SUTILEZAS METAFÍSICAS E MANHAS TEOLÓGICAS DA MERCADORIA

³ G. Dantas, em seu "Posfácio" à obra de Engels, *Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã*, da edição Iskra, por exemplo, é um dos comentadores de Marx e de sua crítica a Feuerbach que apresenta o seguinte título "*Por que fomos feuerbachianos? Por que deixamos de ser feuerbachianos?*" (Dantas, 2016, 81).

Ao explorarmos e analisarmos o que Marx classifica no primeiro capítulo de *O Capital* como “manhas teológicas da mercadoria”, entendemos que a contribuição da crítica feuerbachiana da religião é direta e indiretamente significativa para a compreensão desta questão, assim como da obra e da crítica de Marx à economia política e ao fetichismo da mercadoria. Isto fica ainda mais evidente quando contrastamos a análise e as passagens em que Marx descreve sobre o fetichismo da mercadoria em *O Capital* (1867) com as análises e passagens de seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, também conhecidos com *Manuscritos de Paris* (1844), onde podemos encontrar uma das análises e um dos textos mais emblemáticos de Marx sobre o trabalho alienado e a propriedade privada. Todavia, ao nos debruçarmos, primeiramente, sobre as “sutilezas metafísicas” que Marx destaca tanto na mercadoria, como no Estado e em *O Capital*, o leitor pode observar que Aristóteles e Hegel acabam assumindo um protagonismo maior, contribuindo para qualificar nossa reflexão sobre esse assunto, em especial Aristóteles, quando da análise do problema da *substância do valor* e também quanto à distinção entre ciência econômica e crematística. Apesar de Feuerbach ser um profundo conhecedor e crítico de metafísica, seus escritos e sua crítica dialogam de maneira mais direta com a crítica de Marx quando este se debruça sobre as “manhas teológicas da mercadoria”, assim como sobre as “manhas teológicas do Estado e do capital”.

Na primeira seção de nossa tese, assim sendo, apresentamos ao leitor uma exposição e análise mais ampliada sobre aquilo que Marx descreveu como “as sutilezas metafísicas e manhas teológicas da mercadoria” ou fetichismo da mercadoria. No primeiro capítulo, todavia, exploramos e analisamos apenas as “sutilezas metafísicas da mercadoria” tal como Marx as explora e analisa no primeiro capítulo de *O Capital* (1867). Buscamos descrever no que consiste a *substância do valor*, a qual o filósofo classifica como *trabalho humano abstrato*, enquanto *relação social* entre os homens, que, com o fetichismo da mercadoria, ao assumir o dinheiro o papel de sujeito e déspota das mercadorias e, portanto, das relações de troca, ocultando essa relação, converte as relações sociais humanas em uma relação social entre coisas, em reificação, em *estranhamento*. No segundo capítulo, colocamo-nos a analisar as “manhas teológicas da mercadoria”, procurando ressaltar a importância de Feuerbach e sua crítica da religião para a crítica de Marx em *O Capital* (1867), no que diz respeito ao *fetichismo* da mercadoria. Isso é algo que já foi realizado em trabalho e pesquisa anterior de mestrado⁴, mas que no doutorado fizemos novamente em outros termos, com outra forma de exposição, priorizando especialmente a análise de questões e categorias propriamente econômicas.

⁴ ARIZA, Péricles. “Feuerbach e Marx: Estranhamento, Fetichismo e Emancipação humana” 000 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

AS SUTILEZAS METAFÍSICAS E MANHAS TEOLÓGICAS DO ESTADO

Na segunda seção, retornamos ao “jovem Marx”, para analisarmos a influência da crítica feuerbachiana da religião em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1842), buscando descrever como o filósofo analisa, desta vez, as “sutilezas metafísicas e manhas teológicas do Estado e do direito”. No terceiro capítulo, que abre esta seção, descrevemos como o Estado aparece em Hegel enquanto “substância mística”, positiva, que é “em si e para si”, enquanto “gênese da sociedade civil”, assim como outras sutilezas metafísicas que Marx busca desmistificar, concluindo que não apenas o Estado não é a gênese ou substância da sociedade civil como trata-se exatamente do contrário. A *substância abstrata* do Estado, sua razão de ser, ainda segundo Marx, não é exatamente o ser genérico, mas a propriedade privada e sua conversão em “direito sagrado”, em “religião da propriedade privada”. Já no quarto capítulo, que encerra a seção, procuramos mostrar como o problema da alienação e estranhamento entre Estado e Sociedade Civil traz já consigo o problema e crítica do estranhamento em geral na obra de Marx, assim como buscamos destacar, mais uma vez, a inquestionável contribuição de Feuerbach e sua crítica da religião para as primeiras críticas de Marx em relação ao direito, ao Estado, à alienação e ao estranhamento. Esta “crítica feuerbachiana” de Marx mais tarde desceria do céu nebuloso da religião, da política e do direito para ser aplicada no terreno da sociedade civil e da economia política burguesa.

AS SUTILEZAS METAFÍSICAS E MANHAS TEOLÓGICAS DO CAPITAL

Na terceira e última seção de nossa tese, voltamos novamente ao “velho Marx”, ao Marx de *O Capital*, de 1867 e 1873, onde apresentamos nossa crítica à teoria althusseriana de uma suposta ruptura epistemológica entre o “jovem Marx” e o “Marx de O Capital”. No capítulo sobre as sutilezas metafísicas do capital, capítulo que abre a seção, procuramos explorar tais sutilezas para além do capítulo primeiro da mercadoria e do dinheiro, destacando, em particular, as “sutilezas metafísicas do capital”. Explicamos, também, que, por analisar a mercadoria, o dinheiro e, por fim, o capital, da maneira como o analisa e descreve, Marx receberá de seus críticos acusações como a de que sua obra era “idealista”, repleta de “sofística hegeliana” e que teria “tratado a economia metafisicamente”. Acusações estas que Marx irá buscar refutar categoricamente em seu *Posfácio* de *O Capital* de 1873, provando o contrário, esclarecendo sobre

o método de análise e de exposição de sua obra. Na verdade, quem irá tratar e trata a economia metafisicamente é a própria economia política moderna e seus apologistas do livre cambismo. Por fim, no último capítulo, apresentamos, então, as manhas teológicas do capital e os vários momentos em que o problema do estranhamento e a comparação do capitalismo com a religião – em particular o cristianismo – aparecem em *O Capital*. O processo de trabalho em sua relação alienada e estranhada produz, tal como na religião, para a realização do capital, a desrealização do ser humano⁵, dos trabalhadores, ou seja, sua mortificação, seu sacrifício, sua desumanização e coisificação. Também aproveitamos para apresentar a contribuição da obra de Enrique Dussel, *Metáforas Teológicas de Karl Marx* (1992), assim como as limitações e nossa crítica à leitura de Dussel acerca destas metáforas. Todavia, não se pode negar que os pressupostos ideológicos de caráter metafísico, teológico, religioso, contribuem para a sustentação e legitimação da estrutura da sociedade capitalista, procurando justificá-la e perpetuando a dominação e exploração daí decorrentes. Uma superação da sociedade capitalista dificilmente será possível, também, evidentemente, sem a superação ou enfrentamento a esses pressupostos.

Assim sendo, partimos, portanto, do pressuposto de que Marx desenvolve seu método e sua crítica a partir da crítica e da *dialética feuerbachiana*, tal como o filósofo insinua em seus *Manuscritos de Paris* (1844). Engels, seu camarada de luta e crítica teórica, mais tarde, em 1888, ao lembrar da influência que Feuerbach havia exercido sobre ele e Marx durante o período de efervescência teórica dos autores, irá afirmar que o grande mérito de Marx foi o de conseguir “desenvolver as posições feuerbachianas, superando Feuerbach” (Engels, 2016, p. 51), cujas limitações materiais da Alemanha daquele período acabaram representando também as limitações teóricas de Feuerbach e seu materialismo. Isso estando pressuposto, realizamos uma leitura feuerbachiana de *O Capital* com o intuito de averiguar se, de fato, Marx, na maturidade, em sua crítica da economia política, teria realmente abandonado ou se esforçado por abandonar “em absoluto”, como declara Althusser, e os simpatizantes de sua tese, todo e qualquer resquício de hegelianismo, entre eles, o de Feuerbach.

DO MATERIALISMO ANTROPOLÓGICO DE FEUERBACH AO MATERIALISMO HISTÓRICO E DIALÉTICO DE MARX

Para que possamos confrontar a tese althusseriana de ruptura epistemológica em Marx, fizemos usos dos textos que os adeptos dessa tendência do marxismo acadêmico costumam dizer

⁵ “La realización del capital, por último, es la «des-realización» del trabajo vivo: su «No-ser». [“A realização do capital, por fim, é a “desrealização” do trabalho vivo: o seu “Não-ser”] (Dussel, 1992, p. 64, Tradução nossa).

possuir um “valor menor”, ou seja, os textos do jovem Marx, entre eles, seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* (1844)⁶. Assim sendo, destaquemos aqui o que podemos encontrar implicitamente no velho Marx de *O Capital* (1867) e que encontramos explicitamente no jovem Marx dos *Manuscritos de Paris* (1844).

Vejamos o que escreve Marx em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* sobre Feuerbach, em seu prefácio do caderno III, o qual acabou, após várias edições, transformando-se no prefácio geral do próprio manuscrito. Essa passagem corresponde a um elemento fundamental para a defesa de nossa tese, por isso fazemos questão sempre em destacá-la:

A crítica da economia nacional [política] deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de Feuerbach. De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica positiva humanista e naturalista. Quanto menos ruidosa, tanto mais segura, profunda, extensa e duradoura é a eficácia dos escritos feuerbachianos, os únicos nos quais – desde a Fenomenologia e a Lógica de Hegel – se encerra uma efetiva (wirkliche) revolução teórica (Marx, 2004, p.20).

Em outro caderno de seus manuscritos, intitulado “*Crítica da Dialética e da filosofia Hegelianas em Geral*”, Marx destaca novamente o mérito de Feuerbach e sua dialética materialista, algo que também fará posteriormente em sua obra *Ideologia Alemã* (1845-46). Logo na introdução desta obra, do mesmo modo que na introdução de seus *Manuscritos* (Marx e Engels – embora possivelmente a passagem a que nos referimos pertença à letra de Marx), Feuerbach aparece como “o único que pelo menos fez um progresso e cujas considerações podem ser abordadas de *bonne foi*”⁷ (Marx, 2007, p. 39). Em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* (1844), encontramos ainda a seguinte declaração de Marx:

Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que Feuerbach a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária.

O grande feito (*Tat*) de Feuerbach é:

1) a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, deve ser igualmente condenada; uma outra forma e [outro] modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana;

⁶ Sobre esta questão, Marcello Musto apresenta uma excelente análise e artigo sobre a história e as polêmicas envolvendo estes Manuscritos, OS MANUSCRITOS ECONOMICOS-FILOSÓFICOS DE 1844 DE KARL MARX: dificuldades para publicação e interpretações críticas. Caderno C R H, Salvador, v. 32, n. 86, p. 399-418, Maio/Ago. 2019.

⁷ De boa fé.

2) a fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a “do homem com o homem”, como princípio fundamental da teoria;

3) Na medida em que ele confronta a negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio (Marx, 2004, p.117-118).

Essas passagens de seus *Manuscritos econômicos e filosóficos*, em que Marx sintetiza e elenca os méritos de Feuerbach, a nosso modo de ver revelam muito, não apenas sobre nosso “jovem e feuerbachiano Marx”, mas também sobre o “velho feuerbachiano Marx” de *O Capital*. Contudo, se no início encontramos um feuerbachianismo explícito por parte de Marx, no segundo encontraremos a influência dos escritos feuerbachianos de forma implícita, em vários momentos de suas análises.

Quanto ao 1º grande feito de Feuerbach, quando Marx afirma “*a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento*”, isso lembra e muito uma passagem de seu célebre *Posfácio* de *O Capital* de 1873, em que, buscando se defender dos ataques de seus críticos contra a “perniciosa influência hegeliana” de sua obra, Marx escreve, primeiro, criticando Hegel: “Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem” (Marx, 2013, p.90). Para Hegel: “[...] ela [a dialética] se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (Marx, 2013, p. 91). Depois, quando Marx se refere a “*uma outra forma e [outro] modo de existência do estranhamento da essência humana*”, isso também se relaciona, de alguma maneira, com o que em *O Capital* procura explorar e direcionar em sua crítica ao fetichismo da mercadoria dinheiro. Ainda, para irmos um pouco mais além, quando Marx diz que a filosofia, assim como a religião, “deve ser condenada”, esta afirmação e problematização também se relaciona com sua famosa tese 11, de suas *Teses sobre Feuerbach*⁸.

Quanto ao 2º grande feito de Feuerbach, quando Marx se refere à fundação de uma “ciência real” ou, melhor, “*a fundação do verdadeiro materialismo*” [ainda que com suas imperfeições como irá apontar em suas Teses], se refere, aqui, ao “materialismo dialético”, à união entre fisiologia e antropologia, entre o homem e a Natureza, entre matéria e pensamento, tal como Feuerbach propôs em sua *Filosofia do Futuro*. E quando diz “*na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a “do homem com o homem”, como princípio fundamental da teoria*, Marx resgatará novamente esse princípio feuerbachiano [e também aristotélico] em *O Capital*, ao analisar a *substância do valor* e o organismo social. Nesse sentido, Ernst Bloch, por

⁸ “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diversas maneiras, o que importa agora é transformá-lo”. (Marx, 2016, p.78)

exemplo, interpretou corretamente que o materialismo mecanicista das chamadas ciências naturais é confrontado pela primeira vez pelo materialismo antropológico de Feuerbach que, nas mãos de Marx, irá converter-se em “materialismo dialético” ou, também, como a maioria dos comentadores costumou chamar, “materialismo histórico”⁹.

Por fim, quanto ao 3º grande feito de Feuerbach, em que “*confronta a negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio*”, Marx irá realizar algo muito parecido em *O Capital* quando confronta a forma positiva, mistificada e fetichizada do capital [D-D’], em que o dinheiro e o capital “funda-se sobre si próprio”, confrontando o discurso e a teoria fetichista da economia política moderna em que “dinheiro cria dinheiro”.

De mais a mais, analisemos mais uma passagem de seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* ou *Manuscritos de Paris (1844)*, que vai de encontro com o que Marx escreve em seu *Posfácio* de *O Capital (1873)*. A passagem é essa:

Mas na medida em que Hegel apreendeu a negação da negação – conforme a relação positiva que nela reside, como única e verdadeiramente positiva, e conforme a relação negativa que nela reside, como o ato unicamente verdadeiro e como o ato de auto-acionamento de todo o ser -, ele somente encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, a história ainda não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar ato de produção, história da geração do homem. – Esclarecemos tanto a forma abstrata quanto a diferença que este movimento tem em Hegel, em oposição à moderna crítica, ao mesmo processo em *A essência do cristianismo*, de Feuerbach; ou antes, a figura crítica deste movimento ainda acrítico em Hegel (Marx, 2009, p.118-119, grifo nosso).

Em *O Capital (1867)*, essa reflexão é retomada, porém, o nome de Feuerbach e de sua obra, dessa vez, não aparecem de modo direto como em seus *Manuscritos de Paris (1844)*. Em seu célebre *Posfácio* de 1873, em que busca se defender da crítica de seus críticos e esclarecer a diferença de seu método para com o de Hegel, escreve Marx:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar em um sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a

⁹ “Si el hombre no hubiera sido asimismo «objeto sensible», habría sido mucho más difícil elaborar materialistamente lo humano como raíz de todas las cosas sociales. El materialismo antropológico de Feuerbach representa... el facilitado tránsito posible del materialismo meramente mecánico al histórico” (Bloch, Ernst. apud Schimt, Alfred. Feuerbach e La Sensualidad emancipada. 1973. p.25). “Se o homem não fosse também um 'objeto sensível', teria sido muito mais difícil elaborar materialisticamente o humano como a raiz de todas as coisas sociais. O materialismo antropológico de Feuerbach representa [...] a fácil transição possível do materialismo meramente mecânico para o materialismo histórico” (Bloch, apud Schmidt, Alfred. Feuerbach o la Sensualidad emancipada, 1975, p. 25, Tradução nossa).

manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (Marx, 2013, p.90).

Esta passagem de *O Capital* (1867), em que Marx procurar destacar e explicitar a diferença de seu método para com o de Hegel, também está intimamente relacionada à Feuerbach, que em *A Essência do Cristianismo* (1841), ao explicar sobre o método de análise e exposição de sua obra, escreve:

Os princípios gerais que eu apresento na introdução não são a priori forjados, produtos da especulação; surgiram com a análise da religião, são apenas, como em geral os pensamentos fundamentais do livro, exteriorizações reais da essência humana (na verdade da essência humana e da consciência humana) traduzidas para ideias racionais, i.e., concebidas em expressões gerais e por isso trazidas ao entendimento (Feuerbach, 2007, p.20).

Ainda encontramos, em a *Ideologia Alemã* (1844), reflexões de Marx, também inspiradas em Feuerbach, sobre o problema do método hegeliano e a ideologia alemã em geral, mais especificamente em seus *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843). Nesta obra, Feuerbach escreve que “A filosofia do futuro tem a tarefa de reconduzir a filosofia do reino das “almas penadas” para o reino das almas encarnadas, das almas vivas; de fazer descer da beatitude de um pensamento divino e sem necessidades para a miséria humana” (Feuerbach, 2008, p.5). Em *A Ideologia Alemã*, Marx, no capítulo intitulado *Feuerbach: Oposição entre concepção materialista e idealista, Introdução*, irá escrever:

Bem ao contrário do que acontece com a filosofia Alemã, que desce do céu para a terra, aqui se sobe da terra para o céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam, ou engendram mentalmente, tampouco do homem dito, pensado, imaginado ou engendrado mentalmente para daí chegar ao homem em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e de seu processo de vida real para daí chegar ao desenvolvimento dos reflexos ideológicos e aos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas que se condensam no cérebro dos homens são sublimações necessárias de seu processo material de vida, processo empiricamente registrável e legado a condições materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia e as formas de consciência que elas possam corresponder não continuam mantendo, assim, por mais tempo, a aparência de sua própria autonomia. Elas não tem história, elas não tem desenvolvimento próprio delas, mas o homens que desenvolvem sua produção material e sua circulação material trocam também, ao trocar esta realidade, seu pensamento e os produtos de seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (Marx, 2007, p.48-49).

Por fim, voltemos agora nossa atenção à conclusão do *Posfácio* de 1873 de *O Capital*, onde podemos encontrar o “velho Marx”, mais uma vez, em sintonia com o “jovem Marx” dos *Manuscritos econômicos-filosóficos*(1844) e de a *Ideologia Alemã* (1845-46), definindo e esclarecendo a diferença de seu método dialético para com o de Hegel e de que modo ela, a

dialética, torna-se crítica e revolucionária. Escreve Marx, em 1873, em seu *Posfácio* da 2ª edição de *O Capital*:

Critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana há quase trinta anos¹⁰, quando ela ainda estava na moda. Mas quando eu elaborava o primeiro volume de *O Capital*, os enfadonhos, presunçosos e medíocres epígonos que hoje pontificam na Alemanha culta acharam-se no direito de tratar Hegel como o bom Moses Mendelssohn tratava Espinosa na época de Lessing: como um “cachorro morto”. Por essa razão, declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre a teoria do valor, cheguei até a coquetear aqui e ali com seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico. Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente. Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária (Marx, 2013, p. 90-91).

Durante o desenvolvimento de nossa pesquisa, além de uma leitura atenta de *O Capital*, com a realização de vários fichamentos onde procuramos destacar algumas passagens para dialogar com nosso tema e problema, também realizamos a leitura de outras obras e documentos, como as cartas trocadas entre Marx e Feuerbach, traduzidas durante nossa pesquisa, em que das várias curiosidades e revelações presentes nessas cartas, procuramos destacar: 1) o impacto que a *Essência do Cristianismo* de Feuerbach teria exercido sobre Marx; 2) o interesse de Marx para que Feuerbach contribuísse com a revista *Anais Franco-Alemães*, dando continuidade às reflexões que anuncia no 2º Prefácio de a *Essência do Cristianismo*, onde encontramos Feuerbach se defendendo da crítica de seus críticos, como sua teoria teria sido acusada supostamente de ser mais especulativa [idealista] do que propriamente materialista. Isso é algo muito parecido com o que irá acontecer com Marx, que em seu Posfácio de 1873 de *O Capital* acaba empreendendo uma defesa contra seus críticos análoga à de Feuerbach.

Enfim, acreditamos que a reflexão que Marx desenvolve em *O Capital* e, em particular, distinguindo seu método de análise do método de exposição de sua obra, em que, aparentemente, parece partir de reflexões e princípios “a-priori”, interrompendo e reforçando frequentemente o

¹⁰ Aqui, Marx faz referência à sua obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1842-43, em que analisa as sutilezas metafísicas e manhas teológicas do direito e do Estado moderno e que curiosamente e coincidentemente também possui forte influência da crítica de Feuerbach e seus escritos, em particular, sua *Essência do Cristianismo* (1841).

fio de seu pensamento e de sua análise com elementos e provas históricas¹¹, teria levado seus intérpretes à tese de que seu “materialismo dialético” ou “histórico” é, sem sombra de dúvidas, uma marca registrada de sua metodologia filosófica. A dúvida que fica é se ela também não compreende ainda a outra marca registrada da influência de Feuerbach, não apenas sobre o jovem Marx, mas, também sobre o “velho Marx” de *O Capital*. Nós, particularmente, defendemos que sim.

REFERÊNCIAS

ARIZA, Péricles. *As sutilezas metafísicas e manhas teológicas da economia política: Contribuições da crítica feuerbachiana da religião para a crítica da economia e da política em Karl Marx*. 217f. Tese (Dourado em Filosofia) – PPG Filosofia, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, UNIOESTE, Toledo-Pr. 2023.

ARIZA, Péricles. *Feuerbach e Marx: Estranhamento, fetichismo e emancipação humana*. 97f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – PPG Filosofia, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, UNIOESTE, Toledo-Pr, 2019.

DUSSEL, Enrique. *Las Metáforas Teológicas de Karl Marx*. Editora Verbo Divino. Estella (Navarra), 1993.

ENGELS, F. *Feuerbach e o fim da filosofia Clássica Alemã*. São Paulo: Edições Iskra, 2016.

FEUERBACH, Ludwig. *Essência do cristianismo*. Campinas, SP: Papirus, 1988.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro*. LusoSofia: press. Covilhã, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. LusoSofia: press. Covilhã, 2008.

MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

MARX, Karl. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*; São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

¹¹ Outra influência que Marx irá herdar de Feuerbach e sua *Essência do Cristianismo*, desenvolvendo em *O Capital* com maestria e excelência o método de análise crítica e exposição dialética hegeliano-materialista.

MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MUSTO, Marcello. *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 de Karl Marx*: dificuldades para publicação e interpretações críticas. *Caderno C R H, Salvador*, v. 32, n. 86, p. 399-418, Maio/Ago. 2019.

SCHMIDT, Alfred. *Feuerbach o la Sensualidad Emancipada*. Tauros Ediciones, S. A., 1975.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e Capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SCHÜTZ, Rosalvo. Feuerbach e Marx: duas críticas a partir de um mesmo horizonte. *Ágora Filosófica*, Ano 1, n.1, jan-jun/2000.



A INSURGÊNCIA DAS MARGENS: FILOSOFIA DA DIFERENÇA E UM ANARQUISMO POR VIR

Roberto Côrrea Scienza¹

Resumo: Como criar uma ética para além de qualquer moral, em que outrem possa afirmar-se como diferença? Diante dessa questão, estou interessado na relação entre a anarquia coroada da diferença, apresentada por Gilles Deleuze em sua obra *Diferença e Repetição*, e filosofias anarquistas. Estabeleço uma coerência entre a crítica à representação e à moral no âmbito filosófico e a crítica anarquista à política representativa e à dominação. Argumento que o anarquismo é capaz de quebrar os paradigmas das velhas instituições morais (como o capitalismo, a religião e o Estado), contribuindo para a criação de novas propostas éticas. A perspectiva anarquista se dedica a valores observáveis e abertos para discussão, e não pressupostos universais, suspendendo a suposta barreira entre ética e política.

Palavras-chave: Alteridade. Anarquismo. Filosofia da Diferença. Ética da Diferença.

Abstract: How to create an ethics beyond any morality in which others can affirm themselves as difference? Faced with this question, I'm interested in the relationship between the crowned anarchy of difference, presented by Gilles Deleuze in his work *Difference and Repetition*, and anarchist philosophies. I establish coherence between the critique of representation and morality in the philosophical sphere and the anarchist critique of representative politics and domination. I argue that anarchism is capable of breaking the paradigms of old moral institutions (such as capitalism, religion and the State), contributing to the creation of new ethical proposals. The anarchist perspective is dedicated to observable values open to discussion, and not universal assumptions, suspending the supposed barrier between ethics and politics.

Keywords: Alterity. Anarchism. Philosophy of Difference. Ethics of Difference.

INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta o que seria considerado a tese de minha tese. O ponto alto de minha pesquisa, a contribuição inédita. Meu trabalho trata de um problema ético. Um problema que não se pode querer, pretensiosamente, resolver, mas talvez seja possível criar novos contornos, novas perspectivas que nos ajudam compreendê-lo. Talvez o que pretendo é perguntar diferentemente.

¹ Doutor em filosofia (UNIOESTE). Doutorando em Literatura na Université de Montréal (UdeM). E-mail: bobsienza@gmail.com

Pensar tal problema sob uma nova perspectiva. E este é um problema que pode ser introduzido pela seguinte questão: como criar uma ética para além de qualquer moral, na qual outrem possa afirmar-se como diferença? Ou como criar um mundo não mais reduzido ao que a moral dogmática dita? Como inventar um povo outro, enfim, livre do modelo, multiplicando as perspectivas, logo, proliferando as diferenças, que são o próprio conteúdo da vida? Porque para o filósofo francês Gilles Deleuze (1988) é disso que a vida é feita: de diferença. Então como criar uma ética da diferença? Como pensar um mundo onde todos os outros têm um lugar, mesmo aqueles que são marginais, mesmo aqueles que são tomados como indignos de viver?

Eu parto do pressuposto de que os outros não podem mais ser sacrificados, pois segundo Deleuze (1988) outrem é a expressão do possível. Logo, um mundo sem outrem é um mundo perverso, um mundo sem possível. Para o filósofo francês, uma mudança nunca parte do centro. As mudanças partem das margens, das linhas de fuga, da diferença e é assim também no campo da ética.

A vontade de criar uma ética é uma vontade muito nietzschiana (Nietzsche, ZA), a de destruir os velhos valores e criar novos, de transvalorá-los longe de imperativos, da ordem, da moral, de questionar aquilo que foi estabelecido como ético, de destronar a identidade e arrancar sua coroa, o eu. E destacar aquilo que está no fundo, o universo dos fluxos e partículas em puro devir. Minha vontade era de espiar o mundo da diferença se inventando à luz do meio-dia.

Para pensar essa ética, foi preciso povoar a tese com muitos autores, como Gilles Deleuze e Friedrich Nietzsche, que são meus aliados, mas também com Henri Bergson, Albert Camus, Platão, Aristóteles, René Descartes, Immanuel Kant, Georg Hegel e alguns filósofos anarquistas, como Emma Goldman, Mikhail Bakunin, Luce Fabbri e Murray Bookchin. Mas também muitos conceitos, como diferença, identidade, outrem, moral, vontade de potência, entre outros. Autores e conceitos que estão distribuídos nos seis ensaios que compõem a tese.

ENSAIO 1

No primeiro ensaio, ao investigar a influência dos pressupostos moralistas na filosofia platônica e aristotélica, denuncio, com a ajuda de Deleuze, que a tradicional concepção dos conceitos de identidade e diferença, estabelecidos sob jugo moral, subordinou a diferença à lógica identitária, tomando-a sempre a partir do semelhante e do mesmo. Esta lógica influenciou não só as filosofias de Platão e Aristóteles, mas também grande parte da história da filosofia, que ficou infectada com pressupostos moralistas.

Em ambos os gregos, trata-se de uma idealização da razão: em Platão, a razão representa o Bem e o verdadeiro, a Ideia em relação aos simulacros, os filósofos em relação aos sofistas; em

Aristóteles, representa a hierarquia da substância sobre os acidentes e do homem em relação a seus subordinados. Em ambos, representa a alma que domina o corpo. A hierarquia do eterno sobre o efêmero. Da identidade sobre a diferença. Os filósofos do alto, Platão e Aristóteles, estabelecem uma lógica da representação na qual a identidade está nas alturas e a diferença é mantida no fundo do oceano. Sedentos de transcendência, afirmam que o pensador quer e ama o verdadeiro. Que pensar é um exercício natural de uma faculdade, que devemos apenas nos desvencilhar do corpo, das paixões que nos induzem ao erro, para que possamos pensar verdadeiramente. Assim, fundaram uma maneira dogmática de se pensar. Há um pressuposto de algo fundamental que move o pensamento, que estabelece uma suposta boa vontade, uma espécie de inclinação para o bem, o justo, o ideal. Justificam tais pressupostos recorrendo a transcendências, leis universais, suprassensíveis. Ditadas de cima para baixo. Trata-se de uma vontade de universalidade e unicidade moral. A moral que conta é a moral identitária. A moral do homem, senhor de sua esposa, filhos e escravos. Ela é a única moral que pode refletir a verdade e o Bem. A moral definitiva; absoluta; perfeita. Afinal, já dizia o velho Sócrates: “o que é imperfeito não serve para medir coisa alguma” (Platão, 2000, 504c).

Deleuze (1988) se opõe a esse ideal moral, a essa vontade de verdade tirânica que encurralou a diferença. Seu empreendimento é dismantelar a primazia do original sobre as cópias e glorificar o reino dos simulacros. Deleuze critica violentamente a tradição platônica da filosofia. Para o francês, a partir do momento que a diferença é subordinada à identidade, ela perde sua natureza – a multiplicidade. “Há tão-somente a variedade de multiplicidade, isto é, a diferença, em vez da enorme oposição do uno e do múltiplo. E talvez seja ela uma ironia dizer: tudo é multiplicidade, mesmo o uno, mesmo o múltiplo” (Deleuze, 1988, p. 297). Para o filósofo da diferença, “enquanto a diferença é submetida às exigências da representação, ela não é nem pode ser pensada em si mesma” (Deleuze, 1988, p. 415). Que dirá encarná-la, pois se pensarmos de maneira mais incisiva, é como dizer a outrem que ele não pode ser quem ou o que é, pois tal categoria não é possível (Williams, 2012).

ENSAIO 2

No segundo ensaio, por meio de uma análise das filosofias morais de Descartes, Kant e Hegel, eu desenvolvo uma crítica ao projeto moderno de dar objetividade à moral. O argumento que componho é que o referido projeto foi um fracasso, pois não passou de um acordo das faculdades, estipulado por uma razão fundada no senso comum, portanto em uma moral. Uma vez que a razão, fundamentada no senso comum, estipula a verdade, o bem e o mal, não se pode criticar qualquer ponto estipulado por ela, pois criticá-los seria condenar a própria razão. Os pressupostos

estipulados pela razão estão assentados no senso comum, aquilo que já foi estabelecido e pensado. É a verdade que está dada, ou seja, a moral. É muito difícil e talvez até impossível qualquer movimento para fora dessa lógica, qualquer diferença, é isso que nos mostra Deleuze (1988).

Os descobrimentos científicos da idade média contribuíram para os primeiros passos do que ficou conhecido como a razão científica. Este pensamento instalou um processo de secularização que se estendeu à filosofia e à ciência, gerando um desencantamento com o religioso e o mítico. O contexto capitalista também contribuiu para estreitar as relações entre razão e liberdade, progresso e emancipação. Na modernidade há, portanto, uma hipervaloração da razão fundada em uma razão científica (Castro-Serrano, 2018). Com este pensamento, Deus passou a não ser suficiente para determinar objetivamente a ética, logo, a razão passou a ser o único e verdadeiro meio de atribuir unicidade e universalidade à moral.

Os conceitos de identidade e diferença, no entanto, também foram afetados por esse pensamento. A razão, já tomada como fundamental anteriormente, com a descrença divina e a relativização dos valores morais religiosos, passa a ser a única e verdadeira forma de se chegar ao Bem, de alcançar a coisa mesma. Conforme Deleuze (1988, p. 420), “o ‘mesmo’ da Idéia platônica como modelo, garantido pelo Bem, deu lugar à Identidade do conceito originário, fundado no sujeito pensante”. A razão, pois ‘somente ela é capaz’, passa a estabelecer a diferença, subordinando-a à identidade do sujeito que pensa. Ela possui um argumento tentador, mesmo que ilusório – a de que o sujeito pensante é quem comanda.

Quando paramos de obedecer a Deus, ao Estado, a nossos pais, sobrevêm a razão que nos persuade a sermos ainda dóceis porque ela nos diz: és tu que comandas. A razão representa nossas escravidões e nossas submissões como outras tantas superioridades que fazem de nós seres admiráveis (Deleuze, 1976, p. 44).

De acordo com Deleuze (1988), quando Nietzsche critica os pressupostos mais gerais da Filosofia é porque afirma serem eles essencialmente morais, uma vez que só a moral é capaz de nos persuadir sobre uma boa natureza do pensamento ou sobre a boa vontade de um ser racional, só ela quer fazer acreditar que existe apenas um suposto Bem, este racional e universal, e que só este Bem está em relação com o pensamento e, conseqüentemente, com o suposto verdadeiro. Uma vez que a moral é determinada pela razão, ela não pode ser questionada, pois fazê-lo seria questionar a própria razão.

ENSAIO 3

No terceiro ensaio, explico o procedimento deleuziano de inversão do Platonismo. Deleuze (1988) mostra que o Platonismo, orientado por uma imagem dogmática do pensamento, atravessou

milênios pensando a diferença como segunda, como negativa em relação à identidade. Assim, estabeleceu um pensamento moral da identidade sobre a diferença. A submissão da diferença às categorias impostas pela representação acabou por anular uma diferença pensada por si mesma, enquanto múltipla e diversa. Consequentemente, este pensamento passou a se estender a toda alteridade. Qualquer marginalidade em relação à identidade, qualquer desvio em relação ao modelo, deve ser eliminado ou normatizado. O estabelecimento da primazia e domínio da identidade sobre a diferença contaminou a relação entre Eu e outrem, condenando seu vir-a-ser. Outrem se recusa a aceitar o totalitarismo do Eu, logo, sua existência é vista como um ultraje, como a oposição e o negativo do Eu. Essa lógica reduziu outrem ao Mesmo e ao semelhante, em prol de uma identidade absoluta. Tornou-o ‘desviante’, ‘imoral’, ‘marginal’. Assim, fomentou discursos fundamentalistas e supremacistas, incitando intolerância e violência.

O filósofo da diferença tem como empreendimento a reversão do platonismo. Deleuze (1988) faz luzir um mundo de diferenças livres. De devires-loucos, sempre outros. Transgredir o pensamento dogmático da representação, da identidade, do Eu. Quando Deleuze ousa reverter o platonismo, subverte não só o modelo representativo, mas a ideia de que é necessário um modelo para o pensamento. Trata-se de revelar um mundo possível até então impossível para os filósofos da representação. Um mundo de alteridades livres, mais profundo e marginal. Certamente influenciado por Nietzsche, o filósofo francês afirma que foi a partir de uma visão moral de mundo que a filosofia da representação se fundou. De acordo com Deleuze, antes da construção da identidade e da demonização da diferença, há uma motivação moral.

Em seu mais puro estado, é uma visão moral do mundo, antes que se possa desdobrar a lógica da representação. É por razões morais, inicialmente, que o simulacro deve ser exorcizado e que a diferença deve ser subordinada ao mesmo e ao semelhante (Deleuze, 1988, p. 211).

A representação, portanto, pressupõe a moral e, enquanto a moral dita as regras, não se pode pensar a diferença, menos ainda encarná-la. Sob as exigências morais da tradição platônica, a diferença é transformada em um monstro, a figura mais distante da Ideia e, por consequência, do Bem. Deleuze (1988), por meio da filosofia da diferença, quer tirar a diferença do estado monstruoso que impuseram a ela e dar um novo funcionamento à filosofia. Se a lógica da representação, fundada por Platão e Aristóteles, estabelece uma imagem dogmática ou ortodoxa, ou ainda uma imagem moral do pensamento, logo, assim como Deleuze (1988, p.66), pergunto: “é a diferença verdadeiramente um mal em si? Seria preciso levantar a questão em termos morais?”

ENSAIO 4

Segundo Castro-Serrano (2018), há um verdadeiro imoralismo na missão de Deleuze de reversão do platonismo. “Podemos dizer que Deleuze, em sua nova imagem de pensamento, criou um novo imoralismo que vai além do senso comum²” (Castro-Serrano, 2018, p. 290, tradução nossa). Este imoralismo é certamente uma influência de Nietzsche em seu pensamento. Avançando, então, em busca de uma proposta ética, o quarto ensaio é dedicado a um movimento que ultrapasse a moral no imoralismo de Friedrich Nietzsche e seu conceito de vontade de potência. Evidencio que a crítica nietzschiana à moral é destinada a uma moral de caráter dogmático e absoluto. Negando a moral, o imoralista estabelece um terreno para novas e diferentes possibilidades e perspectivas éticas. Em Nietzsche (ZA), a vontade de potência é afirmadora da diferença, pois essa é sua composição, a pluralidade de forças e de vida.

De acordo com Nietzsche (BM, *Pela História Natural da Moral*, §202), a moral é uma autoridade dogmática. “Diz teimosa e implacavelmente ‘eu sou a própria moral, e não há moral fora de mim!’”. Ela é a vontade de modelo, de norma, de lei, inquestionável e intocável, que deseja normatizar ou excluir qualquer ponto desertor, qualquer coisa que fuja ao modelo. O imoralismo nietzschiano se refere a esta moral quando tece suas críticas. A moral, de acordo com Nietzsche (A; BM; GM), promove um ideal absoluto do que é verdade, do que é Bem e Mal, e institui-se como o modelo adequado por meio de sedução e imposição. Para o filósofo alemão, a uniformização e a absolutização da moral, ou seja, a vontade de uma única moral, constitui uma tirania, pois assim haveria apenas uma maneira de viver permitida, em detrimento de qualquer outra. Apenas uma identidade humana, considerada perfeita em sua composição, seu caráter e conduta (Nietzsche, CI). Para o imoralista, o cristianismo, em particular, foi bem-sucedido na promoção de seus dogmas nesse sentido. Na esperança de uma recompensa póstuma, o crente condenou sua vida a dogmas que suprimem os instintos e desejos, à miséria, à culpa e à punição, e, desta forma, confortou-se em ressentimento (Nietzsche, AC). Trata-se da imposição (tirânica) de uma identidade a qual deve-se estar conforme para que o crente suba aos céus. Caso não o faça, sofrerá a culpa e o castigo.

De acordo com Clark (2013; 2015), o imoralismo de Nietzsche pode ser entendido como uma ponte para uma nova vida ética, que deixa para trás tendências dogmáticas, obrigações e sintomas morais. Ser um imoralista é negar “que esses são os únicos ou melhores meios para encorajar a disciplina e as restrições que a vida ética requer”³ (Clark, 2013, p. 839, tradução nossa).

² “Podamos decir que Deleuze, en su nueva imagen del pensamiento, ha creado un nuevo immoralismo que va más allá de un sentido común” (Castro-Serrano, 2018, p. 290).

³ “Immoralism can then be understood as a claim that ethical life would be better off without guilt and blame, a denial that these are the only or the best means for encouraging the discipline and constraint that ethical life requires” (Clark, 2013, p. 839).

Nietzsche rejeita os valores morais em favor de diferentes formas de vida ética e alega que a moral reduz as possibilidades para tais formas de vida. Portanto, Nietzsche acredita em uma ética pós-moral e o ponto do qual ele rejeita a moral pertence a esta ética pós-moral. O imoralista é o opositor, mas ele opõe-se à moral castradora, à vontade de verdade. Ele as prejudica. “Nós imoralistas prejudicamos a virtude? — Tanto quanto os anarquistas prejudicam os príncipes. Só depois de terem sido atingidos de novo se sentam firmemente nos seus tronos. Moral: *é preciso disparar contra a moral*” (Nietzsche, CI, *Máximas e Sátiras*, §36). O imoralista, ao invés de uma vontade de verdade, tem uma vontade de criação, afirmativa da diferença, da vontade de potência.

Toda moralidade que afirma exclusivamente a si própria mata muitas forças boas e vem a sair muito cara para a humanidade. Os divergentes, que tantas vezes são os inventivos e fecundos, não devem mais ser sacrificados; já não deve ser tido por vergonhoso divergir da moral, em atos e pensamentos; devem ser feitas inúmeras tentativas novas de existência e de comunidade (Nietzsche, A, *Livro II*, §164).

ENSAIO 5

Diante da imagem moral do pensamento, de uma vontade de verdade que dominou a filosofia desde Platão, a posição sincera e sóbria daquele que admite uma filosofia que não está ancorada na verdade se faz necessária. No quinto ensaio, e tendo Nietzsche como aliado, apresento a verdade enquanto criação, enquanto potência do falso. Por meio do conceito de fabulação criado por Bergson em contexto religioso e moral e tornado conceito político por Deleuze, vislumbro a potência que há na arte em favor da criação ética. Proponho, então, com a ajuda de Deleuze (2005), a fabulação de um novo povo, de uma nova ética baseada na diferença, na anarquia, na multiplicidade. Uma ética que valorize a alteridade, que pense outrem como diferença. E também nesse ensaio, faço um exercício de escrita filosófico-literária. Escrevo uma carta fictícia ao homem médio, personagem conceitual da tese, com quem tenho uma relação agonística durante a mesma.

O velho estilo está morto. Um livro de filosofia, como nos diz o filósofo da diferença, deve ser como um romance policial ou uma espécie de ficção científica. Ele é uma ficção. Potência do falso. Um livro imaginário, fingido (Deleuze, 1988). Ademais, com o imoralista descobrimos que a filosofia se faz no intempestivo. Contra este tempo e a favor de um tempo por vir. Ela não descreve aquilo que está dado ou que foi pensado. É criadora. Inventa conceitos que remetem a problemas reais, a situações reais. Uma filosofia do futuro pode dizer que outro mundo é possível. Nietzsche o fazia quando propunha o vislumbre de uma dimensão mais visceral por meio de seus aforismos, que não são a mera expressão da palavra, mas se projetam para além dela, abordando aquilo de inexplorado na mesma. Os aforismos transcrevem forças do fora e, assim,

desterritorializam a representação. E o que dizer de seu Zaratustra? Sua narrativa poética estabelece personagens conceituais e fornece a seus leitores uma apresentação extremamente singular de conceitos. Abandonando a razão clássica e o seu ideal de representação, Nietzsche faz emergir um mundo de fluxos e diferenças livres. O impulso artístico devolve ao filósofo sua potência criadora. Mas, dessa vez, não é o verdadeiro ao qual se deseja aspirar, mas ao falso.

Toda inovação filosófica requer uma quebra com seu passado, uma superação, uma declaração de ruptura. Uma nova ideia introduz uma alternativa. As potências do falso não se fundamentam em um modelo pressuposto de verdade. Sua potência deriva da força virtual da criação e de seu próprio devir, do qual emergem novos conceitos filosóficos, novos valores e narrativas. Trata-se de um procedimento nietzschiano. A vontade de potência substitui a vontade de verdade. “A vontade de potência é o elemento genético da ficção, na medida em que é constitutiva das ficções. É o elemento diferencial. Mas é também o que torna possível uma nova avaliação e uma nova ficção de forças”⁴ (Robinson, 2008, p. 129, tradução nossa). Não se trata da ideia de que cada um possui a sua própria verdade. É mais que isso. É uma potência do falso que substitui, que supera a forma do verdadeiro, estabelecendo a simultaneidade de presentes impossíveis.

A arte é que nos permite falsear. A arte pouco tem a ver com a memória. Se a obra de arte é um monumento, ela é de um tipo diferente, pois não comemora um passado. Ela “é um bloco de sensações presentes que conservam por si mesmas, pois sustentam-se sozinhas. O ato do monumento, portanto, não é a memória, mas a fabulação” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 218). Segundo Deleuze (2005), a fabulação nasce das potências do falso; a capacidade do ser humano de criar falsas imagens, substituindo memórias por imagens-fábula. A fabulação, portanto, combate a verdade modelo, ideal, uma versão dogmática e supostamente preexistente da verdade. As potências do falso rejeitariam qualquer suposta preexistência de verdade, logo, só nos restaria a criação. O homem verdadeiro está morto, bem como o mundo verdadeiro. Todo modelo de verdade arruinado, em favor de uma nova narrativa. O artista cria a verdade, pois ela não precisa ser alcançada ou reconhecida, reproduzida. A verdade é criada. “Não há outra verdade senão a criação do Novo” (Deleuze, 2005, p. 179).

A ficção mostra que o mundo não é tão simples, que não há uma realidade objetiva, e que o desvelamento da realidade pelo discurso é uma mentira. A escrita fabulatória, portanto, abre espaço para discursos diferentes do imposto. Ela abre espaço para o inconcebível, o inverificável, multiplicando as possibilidades de vida. Uma fabulação pode dismantelar aquilo que entendemos

⁴ “*Will to power is the genetic element of fiction in that it is constitutive of fictions. It is the differential element. But it is also that which makes a new evaluation and a new fiction of forces possible*” (Robinson, 2008, p. 129).

como verdadeiro, como real, como moral. Sua função é de turbulência, de nos alucinar, nos afetar intensamente. A linguagem de uma fabulação é ambígua e abre o discurso para variações inusitadas, não previstas e não autorizadas pela moral. Afinal, como resistir senão por meio da arte? Sabe-se, como reflete Deleuze (1996), que para resistir é necessário criar para além das tiranias humanas, pois resistir é criar. O francês também diz que é mais fácil para os artistas entender a resistência. A arte é o que resiste “à morte, à servidão, à infâmia, à vergonha” (Deleuze, 2013, p. 219). É a libertadora das prisões que o homem constrói. Potência criadora de novos mundos possíveis e pode, portanto, ser estratégia filosófica de resistência.

ENSAIO 6

No sexto e último ensaio, proponho tomar a diferença como fundamento ético. Argumento que uma ética baseada na diferença pode conceber inovações éticas, inventar novos modos de existência e estabelecer relações sociais diferenciais, que saibam lidar com a alteridade sem aniquilá-la. Desenvolvo a relação entre a anarquia coroada da diferença e o Anarquismo. Discuto a crítica dos anarquistas à representação política e sua relação com a crítica dos pós-estruturalistas e de Nietzsche à filosofia da representação. Exponho também a relação entre o anarquismo e a multiplicidade, característica imanente à ética anarquista. Neste empreendimento, entende-se a realidade como um processo, logo, pensa-se a luta anarquista também de maneira processual. O processo anarquista é tomado, portanto, como um processo de rupturas contra qualquer tipo de dominação ou imposição moral, contra instituições aniquiladoras dos possíveis. Um processo de destruição das velhas instituições morais para a criação de novos modos de existência.

Destaco que, assim como Nietzsche, Deleuze também parece tratar do anarquista como um inimigo da moral. O filósofo francês se refere ao conceito de diferença também pela alcunha de anarquia coroada da diferença. Deleuze se utiliza desse termo influenciado pelo livro *Heliogabalo ou O Anarquista Coroado* (1991), de Antonin Artaud, poeta, escritor e diretor francês. *Heliogabalo ou O Anarquista Coroado* conta a história da vida do imperador da Roma Antiga, Heliogabalo, que reinou entre os anos de 218 e 222. O livro narra, de maneira muito imaginativa e fantástica, seu nascimento, sua chegada ao poder, bem como seu governo, declínio e morte. E, nesse livro, Artaud atribui à sua personagem o conceito de anarquia coroada. O jovem Heliogabalo, como nos descreve Artaud, é um anarquista nato, suporta mal a coroa e todos os seus atos são inimigos da ordem pública. Expulsa os homens do senado e substitui por mulheres, promove um bailarino a chefe da guarda pretoriana, escolhe seus ministros pelo tamanho de seus órgãos sexuais. No entanto, sua insurreição é em primeiro lugar contra si mesmo. Heliogabalo humilha o monarca romano quando se prostitui às portas de igrejas cristãs e templos dos deuses

romanos. É um anarquista corajoso e perigoso, pois prejudica a ordem estabelecida, faz da obscenidade um hábito, empreende uma destruição dos valores e desorganização moral. A sua tirania não tem o povo como alvo, mas os aristocratas, nobres e parasitas do palácio (Artaud, 1991).

Para Colson (2012), com Deleuze e a renovação do pensamento libertário tornou-se possível compreender a não-universalidade e originalidade do projeto emancipatório anarquista. Sabe-se, por meio de Deleuze e Guattari (1980, p. 13, tradução nossa), que “não é suficiente dizer viva o múltiplo⁵”. É preciso fazê-lo. Para Colson (2012), a anarquia é multiplicidade infinita; transformação incessante. Diversidade ilimitada de seres e sua capacidade para compor um mundo sem dominação. “O anarquismo está sempre do lado dos movimentos que se pode qualificar emancipatórios, do lado das revoltas contra toda forma de dominação ou exploração, contra toda mutilação dos possíveis” (Colson, 2012, p. 80).

Entendo o anarquismo como uma fabulação do múltiplo, ética da transformação e da diferença. Não há submissão às autoridades, mas desprezo. Não há moral absoluta, mas um jogo perspectivista. Trata-se de uma ética da alteridade, uma ética que valoriza o outro enquanto diferença. Para o anarquismo, outrem está nele mesmo e abrir-se a esse outrem é abrir-se às forças coletivas que nos levam ao limite do possível (Colson, 2001). “‘O outro’, ele o carrega exatamente em si próprio, e a ‘diferença’ por mais radical que seja, ele a experimenta no próprio movimento que o conduz a pretender ocupar toda a realidade social” (Colson, 2008, p.149). Segundo Gallo (2008, p.13), “tomando o outro em si mesmo, o outro enquanto outro, produz-se então uma política da diferença que pensa o coletivo como conjunto de diferenças”. Assim, o anarquismo glorifica a diferença. Possibilita, portanto, a existência plena de outrem enquanto outrem.

O pensamento anarquista é, assim como o de Nietzsche, imoralista. Sua crítica ao *status quo* é uma crítica à moral, pois é contra a ideia de que só pode o homem-modelo dominar. O anarquismo é o destruidor dos valores dominantes, bem como o arauto de novos valores. O processo anarquista é tomado como um processo de rupturas contra qualquer tipo de dominação ou imposição moral, contra as instituições aniquiladoras dos possíveis, como são o Estado, o capitalismo e a religião. Colson (2008) também defende a ponte entre a filosofia nietzschiana e o anarquismo, destacando o caráter múltiplo e afirmativo do pensamento nietzschiano e da ideologia anarquista. Para o autor, o conceito de vontade de potência traduz o pensamento anarquista em sua multiplicidade de forças e sua proposta criativa.

O empreendimento de um anarquismo aliado ao pós-estruturalismo opera desta forma. Critica a instituição de um poder hegemônico que não corresponde à uma lógica ética, mas

⁵ “il ne suffit pas de dire *Vive le multiple*” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 13).

moralista. Afinal, há éticas que não se baseiam em valores transcendentais, que afirmam apenas seus próprios preceitos e preconceitos. O anarquismo propõe uma ética da diferença, pois pensa uma outra lógica para as relações, que não esteja dominada por uma moral, por uma vontade de verdade, de modelo, de unicidade e universalidade. Ele denuncia que a moral instituída possui uma lógica do consenso, uma lógica representativa e identitária, que exclui e subjuga tudo aquilo que difere dela. O anarquismo é mais ético, pois estabelece um pluralismo e um perspectivismo radical. É assim em relação às suas linhas e correntes de pensamento, em suas assembleias populares. Seu federalismo descentraliza os territórios e expõe a harmonia que reside na diferença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo de minha tese era estabelecer uma verdadeira coerência entre a crítica à representação e à moral no âmbito filosófico e a crítica anarquista à política representativa e à dominação. Os anarquistas, assim como Nietzsche, sabem que para construir novos valores, é necessário destruir os velhos. O anarquismo, portanto, é um processo de destruição das velhas instituições morais para a criação de novos modos de existência. O anarquista é um resistente criativo, pois resiste aos valores estabelecidos, compondo novos valores para si. É legislador de sua própria vida, espírito livre.

Anarquia é experimentação, seu solo é experimentação, anarquia coroada, o fato de que é a diferença que retorna, que é a multiplicidade que repete, pois ela é um conteúdo da vida, como nos dizia Deleuze (1988). Assim, a perspectiva anarquista propõe uma ética dos processos, uma ética que se faz todos os dias, que valoriza tanto a criação como a destruição de valores, dedicando-se a valores observáveis e abertos para a discussão, e não pressupostos universais. Tais valores são imanentes às práticas e relações sociais, sem fronteiras, sem a palavra final de um suposto deus, sem outrem-cídios. A ética anarquista se constitui no interior das coisas, naquilo que foi vivido por diferentes coletivos, suspendendo a suposta barreira entre ética e política.

REFERÊNCIAS

- ARTAUD, Antonin. *Heliogabalo ou o anarquista coroado*. Tradução: Mário Cesariny. Lisboa: Assírio & Alvim, 1991.
- CASTRO-SERRANO, Borja. *Resonancias políticas de la alteridad: Emmanuel Lévinas y Gilles Deleuze frente a la institución*. Santiago: Nadar Ediciones Ltda, 2018.
- CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Ethics and Politics*. New York: Oxford University Press, 2015.

CLARK, Maudemarie. Immoralism. In: BECKER, Lawrence C; BECKER, Charlotte B. *Encyclopedia of Ethics*. New York, Routledge, 2013, p. 838-840.

COLSON, Daniel. *Petit lexique philosophique de l'anarchisme: De Proudhon à Deleuze*. Paris: Librairie Général Française, 2001.

COLSON, Daniel. O Anarquismo Hoje. Tradução de Nildo Avelino. *Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais*, n. 36, p.75-90, 2012.

COLSON, Daniel. Nietzsche e o Anarquismo. Tradução: Martha Gambini. *Verve*, 13, p. 134-167, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Pierre-André Boutang. França. 1996, 8 hours: son., color. Legendado. Port.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: A imagem-tempo*. Tradução: Eloisa de A. Ribeiro; São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffity Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux: capitalismo et schizophrénie*. Paris: Les éditions de minuit, 1980.

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

GALLO, Silvio. Eu, o outro e tantos outros: educação, alteridade e filosofia da diferença. In: *Congresso Internacional Cotidiano: Diálogos sobre Diálogos*, 2. 2008, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: Maldição ao cristianismo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da moral*. Tradução: Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2017.

PLATÃO. *A República*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

SCIENZA, Roberto. *A Insurgência das Margens: Filosofia da Diferença e um Anarquismo Por Vir*. 211 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – PPG Filosofia, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, Toledo, 2022. Disponível em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/6245>

WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Tradução: Caio Liudvig. Petrópolis: Vozes, 2012.



O SER DA MODA COMO DEMÔNIO DA TEORIA
sobre O Ser e a Moda: a metafísica do vestir, de Ana Carolina Acom (2023)

Joana Bosak de Figueiredo¹

Tanto na imagem como na rua, todos aqueles que se situam fora da ordem social são marcados por uma roupa ou atributo listrado, seja em razão de uma condenação (falsários, perjuros, criminosos), seja em razão de uma enfermidade (leprosos, débeis mentais, loucos)... (Michel Pastoureau, O pano do diabo, 1991).

Fora da ordem acadêmica: talvez pudéssemos parodiar o medievalista francês Michel Pastoureau (1947), historiador da arte especialista em cores, para pensar o lugar de quem se ocupa da filosofia que discute as roupas, ou a moda. Incluo a trajetória de Ana Carolina Acom, aqui coroada por seu livro-tese, *O Ser e a Moda: a metafísica do vestir* (2023), naquela opção, a marginal; a excêntrica dos círculos acadêmicos.

Tal como Charles Baudelaire (1821-1867), que dizia que se para “o pobre Sócrates, só tinha um Demônio proibidor; o meu é um grande afirmador, o meu é um Demônio da ação, ou um Demônio do combate” (Baudelaire, 1996, p. 239)², Ana Carolina Acom entra na arena teórica para o combate de afirmação da Moda como Campo de conhecimento. Se também Pierre Bourdieu (1930-2002) entendia a sua área, a sociologia, como um esporte de combate, a fabuladora entra em campo para defender o seu ponto: em se falando de roupas, vestes, trajes, trapos, panos, figurinos, indumentárias, vestimentas, trajes de cena, enfim, estamos dentro do Campo da Moda, ainda que ela identifique a diferença entre o já instituído Sistema da Moda,

¹ Docente no curso Bacharelado em História da Arte, no Instituto de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), líder do grupo de pesquisa História da Arte e Cultura de Moda (CNPq/UFRGS). Possui Pós-Doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, Doutora em Literatura Comparada pela UFRGS, Graduada e Mestre em História pela mesma instituição.

² Baudelaire, Charles. Espanquemos os pobres! In: Baudelaire, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996, p. 239. Tradução de Dorothée de Bruchard.

aquele tradicionalmente aceito por quem se dedica - ou não especificamente - à área, que se constituiu em fins da Idade Média europeia, na disputa cíclica pela aparência.

Eu iria além: Antoine Compagnon, em *O Demônio da Teoria*, livro publicado no Brasil em 2001, e que acompanhou quem naquela época fazia seus estudos de pós-graduação nas humanidades (a que escreve incluída), nos diz que:

A teoria institucionalizou-se, transformou-se em método, tornou-se um pequena técnica pedagógica, frequentemente tão árida quanto a explicação de texto, que ela atacava, então, energicamente. A estagnação parece inscrita no destino escolar de toda a teoria (Compagnon, 2001, p. 13).

O livro *O Ser e a Moda: a metafísica do vestir*, oriundo da tese de doutoramento de Ana Carolina Acom (defendida na UNIOESTE, Campus Foz de Iguaçu, em 2021), trata exatamente de um Campo ainda não domesticado, revoltado sobre si mesmo, poderíamos dizer até, parodiando Georges Didi-Huberman, em *Ninfa Moderna* (2016), *en repli*, nas dobras do conhecimento acadêmico, num aparentemente eterno plissado teórico. Porque o debate de Ana, em seu livro-tese é justamente o que desafia a postulação acadêmica, europeia, copiada por nós, colonizadas epistemicamente, sobre todas as teorias institucionalizadas que vêm de fora. (E aqui, por mais que citemos europeus, chamamos a atenção, para, a partir deles, pensar um Campo EM combate, assim como a própria produção do conhecimento).

Em ciências humanas, principalmente, novas pesquisas transformam verdades sempre provisórias: a permanência das perguntas, a contradição e a fragilidade das respostas, já afirmaria Compagnon, nos mostram que é “sempre pertinente partir das noções populares que a teoria quis anular” (Compagnon, 2001, p.18). E o que mais popular, próximo e frágil que essa camada superficial de que somos feitas, a roupa/a moda?

A teoria, “à custa de sua luta contra a Hidra de Lerna” (Compagnon, 2001, p. 18)³, se desmonta e se desdobra quando confrontada, quando posta em combate. De forma que filosofias consolidadas ou novas mudam nossos referenciais, que transformam e fabulam o mundo. Fabular, no livro aqui resenhado, atravessa o pressuposto inicial desta ciência: elaborar conceitos, entender o Ser e as coisas em si mesmos, em sua essência primeira; constituindo, portanto, a origem do debate científico. Na constituição de tal debate, pode acontecer que o que aprendemos a aprender se torne o que amamos e odiamos crítica e analiticamente, como por exemplo, a Moda. Volto a Compagnon: o que restou de nossos amores?⁴

³ Um demônio desmontável, na tradução de Ignacio Neis, para o poema *La Table*, de Francis Ponge, 2002.

⁴ Título da introdução do livro anteriormente citado, p. 11-28.

Em sua tese de doutorado, Ana Carolina Acom, mestra em Educação e doutora em Sociedades, Culturas e Fronteiras - além de graduada em moda e pedagogia -, transborda as fronteiras disciplinares nos mostrando o quanto aquilo que é dado como mais superficial em nossas vidas, as peles que habitamos todos os dias; são mais que segundas peles, como diria o artista Friedensreich Hundertwasser (1928-2000).

Essas nossas casas cotidianas, que podemos trocar, como armaduras ou envelopes provisórios, que protegem simbólica ou fisicamente, que endereçam uma ou outra mensagem; nos significam e nos nomeiam como humanos optantes por novas aparências todos os dias e carregam em si índices, como diria o também filósofo - e linguista - Charles Sanders Peirce (1839-1914), referência teórica e ferramenta metodológica de Ana. Esses índices, descritos por Ana Carolina na monografia de graduação em Filosofia, já nos idos de 2005, atestam formas de estar e ser no mundo.

Mas e a Moda, como grande conceito⁵ que carrega nossos panos, nossos cabelos, peles decoradas, sapatos e adornos de transformação corporal a que recorreremos ao longo da vida, o que a descreve? O que a nomeia? Como se diz?

A moda se diz de muitos modos, assenta Ana Carolina. Sua questão primordial é a ontologia do objeto: o que, em última instância é o Ser da moda? O que a atravessa?

Para a autora, a Moda deve ser precedida, quando estudada pelas ciências humanas, pela noção de Campo. O Campo, vindo dos debates da área da Sociologia, principalmente do já citado Pierre Bourdieu (1930-2002), é composto por um conjunto de relações e disputas. As disputas que aqui veremos são constituídas em torno, justamente, de qual o ambiente da Moda naquelas perspectivas que ultrapassam a mera visão mercadológica, mas que nos interessam em sua inteireza como constituintes fundamentais de nossas passagens pelo planeta, indo portanto, da cultura material em direção, cada vez mais, à elaboração teórica em torno de si porque artefato significativo do humano.

A Moda como Ser não se sabe: nós, humanos, é que sabemos dela. O que podemos é dizê-la e encontrar em si o próprio Ser. Porque ao longo de sua história - e que Ana defende, a da existência da humanidade - a Moda existe. Seres humanos sempre se vestiram, se adornaram, se protegeram, se significaram através de peles de animais, plantas, sementes que colorem o

⁵ Esta é uma questão que muito nos ocupou ao longo dos anos e crucial no trabalho de Ana Carolina Acom: a despeito das disputas em torno dos termos moda, roupa, traje, figurino, aparências, alterações corporais; entre outros, especialistas acadêmicos em "tudo isso" no Brasil, se reúnem anualmente em um evento intitulado apenas "Colóquio de Moda". Ana vê, então, que este é o conceito que articula diversas formas de apropriação dessa produção humana, que tem como suporte inicial nosso corpo, mas que dependendo do tratamento, pode estar fora dele, como em museus, ou até na literatura ou em obras de artes visuais.

corpo, metais que o perfuram, lascas que o rasgam e criam cicatrizes, minerais que se entalham nos dentes. Ela pode estar nos corpos, nos museus, nas vitrines até (!), enterrada no solo dos *Hmong*, tronco dos povos *Miao*, para ser trabalhada pela terra.

A Moda dita por Ana Carolina é diversa academicamente e curiosa como sua própria autora: ela não “nasce” apenas em função da disputa por *status* social e registro de estamentos ao final de uma idade média ocidental, ao contrário do que quase todos os manuais e autores de história da moda tradicionalmente apregoam. Subvertendo uma visão acadêmica hegemônica, a filósofa fabuladora elabora em sua *moulage* conceitual que a moda está em jogo desde os primeiros instantes em que seres humanos passaram a colocar qualquer tipo de elemento que não a própria pele em si. A moda, como produto cultural original, é uma característica eminentemente humana, que se desenvolve em sincronicidade ao próprio ser que dela faz uso e a inventa, que para se cobrir ou se alterar fisicamente necessita caçar, plantar, desenvolver agulhas, linhas, instrumentos, tramas. O humano que se cobre e se transforma é habilidoso, portanto. Ele cresce intelectualmente enquanto se enfeita ou se protege. Ele se define como aquele que escolhe, talvez pela primeira vez, como ser/estar/parecer.

Por isso, a Moda de Ana pode ser o que antes se chamava indumentária etnográfica ou tradicional também, porque ela ultrapassa o raciocínio que funda o tal “Sistema da Moda” calcado na transição para a era moderna ocidental, vendo vestires e pareceres em todos os povos. Essa Moda, então, pode ser encontrada em museus de antropologia como fruto de pesquisa de cultura material, mas também em desfiles de Alta Costura. Pode recair no encontro de costumes de como populações em situações de frio extremo, como os *fueguinos*, que dos povos *selknam*, *haush*, *yaganes* e *kawésqar*, muitas vezes não se cobrem com peles no extremo austral do planeta, mas com gordura de animais marinhos, a fim de se protegerem do frio e intempéries, por exemplo. Ela mescla recortes de gabinetes de curiosidades por se inspirar de tantas formas em coleções contemporâneas de artistas como Alexander McQueen: a moda também é monstruosa e costura seres distintos, com partes extirpadas de outros; ela bem poderia ser caracterizada pela metáfora da criatura do Doutor Frankenstein. Cria modos de reprodução de padrões de beleza e feminilidade em figuras como Audrey Hepburn e Marilyn Monroe, bem como de contestação e subversão em corpos tatuados, marcados ou cortados por querer; no movimento *punk*, logo apropriado pela indústria com seus furos e coturnos, identifica povos iorubá, reis e rainhas em seus usos através dos tempos.

Ao pensar a essência primeira da moda, em sua ontologia, e ir da ideia sartreana do Ser que ao se perceber está condenado a ser livre, a autora nos convoca a pensar o fundo de nossas aparências: se só o tolo NÃO julga por elas, é porque, num primeiro momento é apenas a isso

que temos acesso. E a partir delas, de nossas superfícies, é que iremos tirando camadas de significado do que simbolizam nossas cores, modelos, pareceres mais arraigados.

Ana, portanto, vai fundo ao belo e ao feio, ao bom e ao mau, ao estranho e ao caro, ao que institui e ao que já foi. Com um discurso rico em referências teóricas e imagéticas as mais variadas, a fabuladora vai modelando um novo monstro/demônio todo seu e nosso: uma Moda a um tempo democrática, porque inclusiva de belezas e saberes múltiplos, porque transgressora de verdades até ontem tomadas por eternas; porque referente ao saber de seus pais e mães fundadores. Isso tudo não sem antes romper com o estabelecido, afinal, o Demônio (*daemon*) socrático, é tudo, menos conformista.

REFERÊNCIAS

ACOM, Ana Carolina. *O ser e a moda: a metafísica do vestir*. Barueri: Estação das Letras e Cores, 2023.

BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. Tradução de Dorothée de Bruchard. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *A sociologia é um esporte de combate*. Documentário (2001). Disponível in:https://www.youtube.com/watch?time_continue=3&v=PFejoCxHA0w&source_ve_path=Mjg2NjY&feature=emblogo. Acesso em: 30 mar de 2024.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria. Literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

PASTOUREAU, Michel. *O pano do diabo - Uma história das listras e dos tecidos listrados*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1993.

PONGE, Francis. *La Table*. Edição bilíngüe. Tradução de Ignacio Antonio Neis e Michel Peterson. São Paulo: Iluminuras, 2002.