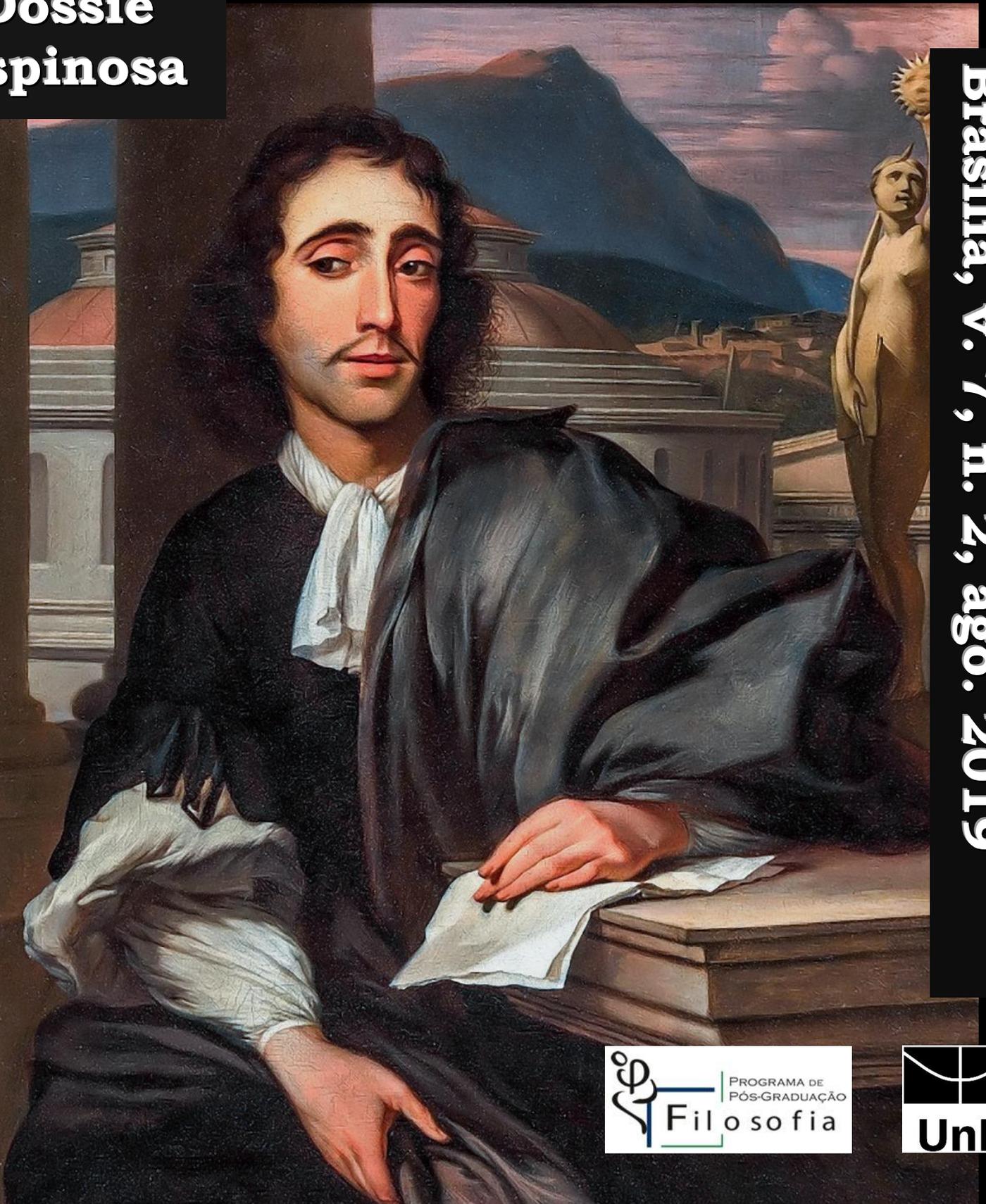


Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea

**Dossiê
Espinosa**

Brasília, v. 7, n. 2, ago. 2019



Revista de
Filosofia Moderna
e Contemporânea

Equipe Editorial/Editorial Team**Editor Chefe/Editor in Chief:**

Alexandre Hahn
(hahn.alexandre@gmail.com)

Editores Associados/Associated Editors:

Márcio Gimenes de Paula
Priscila Rossinetti Rufinoni
Rodrigo Freire

Editores de Seção/Section Editors:

Fabio Mascarenhas Nolasco
Giovanni Zanotti
Isabella Holanda
João Renato Amorim Feitosa
Lorrayne Colares

Editores de Texto/Text Editors:

Agnaldo Cuoco Portugal
Alex Sandro Calheiros de Moura
Cláudio Araújo Reis
Erick Calheiros de Lima
Herivelto Pereira de Souza
Marcos Aurélio Fernandes
Maria Cecília Pedreira de Almeida
Phillipe Lacour

Conselho Científico/Scientific Council:

Adriana Veríssimo Serrão (Universidade de Lisboa)
Alessandro Pinzani (UFSC)
Alvaro Luiz Montenegro Valls (UNISINOS)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)

Elisabete M. J. de Sousa (Universidade de Lisboa)
João Vergílio Gallerani Cuter (USP)
Joãosinho Beckenkamp (UFMG)
Jon Stewart (Universidade de Copenhagen)
Maria das Graças de Souza (USP)
Oswaldo Giacoia Junior (UNICAMP)
Todd Ryan (Trinity College)
Zeljko Loparic (UNICAMP)

Editores de Diagramação/Layout Editors:

Alan René Antezana
Gregory Wagner Carneiro

Capa/Cover:

(*Benedito de Espinosa*)
Alexandre Hahn

Universidade de Brasília/University of Brasília

Reitora/Rector: Márcia Abrahão Moura
Vice-reitor/Vice Rector: Enrique Huelva

Instituto de Ciências Humanas/Institute of Human Sciences

Diretor/Director: Neuma Brilhante Rodrigues
Vice-diretor/Vice Director: Herivelto Pereira de Souza

Departamento de Filosofia/Philosophy Department

Chefe/Head: André Leclerc
Vice-chefe/Vice Head: Agnaldo Cuoco Portugal

Programa de Pós-graduação em Filosofia/Graduate Program in Philosophy

Coordenador/Coordinator: Rodrigo Freire

FICHA CATALOGRÁFICA

R454	<p>Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea/ Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-graduação em Filosofia / Alexandre Hahn, editor. – v. 5. n. 1 (jan./jun. 2017). – Brasília: Universidade de Brasília, 2013- .</p> <p>Periodicidade Quadrimestral (Semestral entre 2013 e 2018). Modo de acesso: http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/ Descrição baseada em: v. 5, n. 1 (jan./jun. 2017). ISSN 2317-9570 (versão online).</p> <p>1. Filosofia – Periódicos 2. Filosofia Moderna – História 3. Filosofia contemporânea – História I. Departamento de Filosofia II. Programa de Pós-graduação em Filosofia</p> <p style="text-align: right;">CDD – 109 CDU – 19</p>
------	---

Contato / Contact

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea
Universidade de Brasília
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
ICC Ala Norte - Bloco B - 1º Andar (B1 624)
Telefone: (61) 3107-6677 / 6680 / 6679
Campus Universitário Darcy Ribeiro
70910-900 – Brasília – Distrito Federal – Brasil
E-mail: rfmc@unb.br

Indexação / Indexed in

CiteFactor, CLASE, Diadorim, DOAJ, DRJI, Latin-
dex, Sumários, Periódicos, PhilBrasil, Phipapers,
SHERPA/RoMEO

Qualis CAPES – B2

DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v7i2>

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea

A Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea é uma publicação quadrimestral do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB)

The Journal of Modern and Contemporary Philosophy is a triannual publication of the Department of Philosophy and the Graduate Program in Philosophy of the University of Brasília

Brasília, volume 7, número 2, 2º quadrimestre de 2019

ISSN 2317-9570 (publicação eletrônica)

<http://periodicos.unb.br/index.php/fmc>



UnB

Pareceristas desta Edição/Reviewers of this Issue:

André Luis Muniz Garcia (UnB), Antônio Mário David Siqueira Ferreira (USP), Ericka Marie Itokazu (UnB), Fran de Oliveira Alavina (UFVJM), Giorgio Gonçalves Ferreira (UEBA), Giovanni Zanotti (UnB), Henrique Piccinato Xavier (UFABC), Homero Santiago (USP), Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA), Jonas Roos (UFJS), José Miranda Justo (Universidade de Lisboa), Leon Farhi Neto (UFT), Lorryne Colares (UnB), Luis Cesar Oliva (USP), Luiz Carlos Montans Braga (UEFS), Luiz Manoel Lopes (UFC), Malcom Guimarães Rodrigues (UEFS), Marcos Aurélio Fernandes (UnB), Marilia Pacheco (UnB), Philippe Claude Thierry Lacour (UnB), Roberto de Almeida Pereira de Barros (UFPA)

Sumário

i. Páginas Iniciais	01
ii. Editorial	07
iii. Dossiê: Espinosa	17
Notas Sobre os Instrumentos Científicos em Galileu <i>Cristiano Novaes de Rezende</i>	17
O Jogo das Trevas: Heidegger, Schelling e Espinosa <i>Vittorio Morfino</i>	43
Dramas da Imanência: Gebhardt, Deleuze, Benjamin e o Infinito Barroco de Espinosa <i>Henrique Piccinato Xavier</i>	71
Há Abstração de Si na Origem de toda a Abstração na Filosofia de Espinosa? <i>Rafael Arcanjo Teixeira, Cristiano Novaes de Rezende</i>	89
Segurança, Liberdade e Concórdia no Pensamento Republicano de Espinosa <i>Stefano Vinsentin</i>	123
Comunicação e Silêncio na Experiência Política Espinosana <i>Daniel Santos da Silva</i>	137
Sobre o Desespero: São Paulo, Junho de 2013 <i>Fernando Bonadia de Oliveira</i>	147
iv. Artigos	189
A Influência de Schelling sobre Schopenhauer <i>Helio Lopes da Silva</i>	189
<i>De Dicto</i> and <i>De Re</i> : A Brandomian experiment on Kierkegaard <i>Gabriel Ferreira da Silva</i>	221
Introducción Histórica al <i>Psychologismusstreit</i> <i>Mario Ariel González Porta</i>	239
A Antiguidade, um Erro Profundo? – Foucault, a Filosofia e suas Atitudes <i>Jean Dyêgo Gomes Soares</i>	271
Sobre a centralidade e a estrutura do capítulo “Os corpos dóceis” do <i>Vigiar e Punir</i> <i>Kleverton Bacelar</i>	293

Subjetividade e Formas de Vida em Foucault	
<i>Lara Pimentel Figueira Anastacio</i>	327
v. Normas para Publicação	345

Editorial

Apresentação do Dossiê Espinosa

No fio do tempo e da história...

A violência nas palavras. De família portuguesa, escolhido o nome de *Bento* (ou *Baruch*) ao nascer na comunidade judaica de Amsterdã, ninguém imaginaria que Espinosa, ainda na tenra juventude e neste mesmo lugar, dela seria excomungado sob a mais violenta acusação que inverteria o sentido de seu nome, transformando-o sob a pecha de “*Maldito*”. Proscrito uma vez, e, logo depois, mais uma vez acusado de herege pela Santa Sé, Espinosa será o primeiro filósofo de origem judaica a ser incluído no *Index*. Mais ainda, ninguém imaginaria que, um século depois, a palavra “*espinosista*” seria usurpada de seu sobrenome para tornar-se sinônimo de grave acusação da qual muitos tiveram que se defender e que, contudo, não se encerrou no século XVIII, pelo contrário, persevera nas polêmicas das tantas querelas dos espi-

nosimos dos séculos seguintes.

Contudo, se no fio da história a filosofia de Espinosa é constantemente retomada no turbilhão por vezes ensurdecido de múltiplas acusações daqueles tomados pelo horror frente ao seu sistema, é preciso ressaltar todavia que sua retomada nunca é consensual e que, simultaneamente, apresentaram-se intensos elogios, por dissonantes vozes, em reinterpretações por vezes divergentes que procuraram defendê-lo, muitos dos quais nele identificaram o seu próprio projeto filosófico e por isso de se aproximaram ou, inversamente, por nele encontrarem um caminho sem volta rumo a uma filosofia encerrada em si mesma, dela afastaram-se vigorosamente para evitar o perigo de serem engolidos em sua trama geométrica, aquela “*máquina infernal*” de proeza demonstrativa inescapável.

São tão conhecidas as imagens do espinosismo, quanto são diversas e contraditórias¹. “Monstruoso ateu de sistema” ou “filósofo ébrio de Deus”; “panteísta” ou “ateísta virtuoso”; defensor de um “fatalismo inexpugnável” onde a liberdade não tem lugar ou o maior “filósofo da liberdade”; “cartesiano”, “anti-cartesiano”, “ultra-cartesiano”; fortaleza de um “idealismo absoluto” em que o indivíduo não tem lugar ou responsável pela mais potente “refundação do materialismo”, num realismo político radical, cravado no fulcro da modernidade... enfim, a lista segue indefinidamente... Malebranche, Leibniz, More, Jacobi, Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, Bergson, Einstein, Deleuze, Negri, Machado de Assis, Jorge Luis Borges, Clarice Lispector, Nise da Silveira... Nenhum de seus leitores parece ter permanecido incólume após atravessar o seu sistema filosófico.

Perante tantas e diversas leituras possíveis, pelo menos em

um aspecto seríamos obrigados a concordar, para lembrar em outro contexto as palavras de J. Israel: “ninguém nem mais remotamente chegou a rivalizar a notoriedade de Espinosa”². E se com essa breve descrição antevemos o eterno retorno ao espinosismo, com isso também concluímos que, mesmo no século XXI, há ainda algo revolucionário a ser pesquisado nesta filosofia que teima em nos escapar. Tal fenômeno talvez ocorra porque, especificamente, seja esta uma filosofia que levou a termo a difícil tarefa de fundamentar-se exclusivamente no difícil conceito do *absolutamente infinito ou infinito positivo como causa de si e da natureza inteira*, mantendo com isso, em seu interior, aquele mistério ao qual se referia Merleau-Ponty:

O século XVII é o momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica julgaram encontrar um fundamento comum. Criou

¹Sobre as diversas imagens do espinosismo, recomendo o belíssimo capítulo “A construção do Espinosismo” in *A Nervura do Real. Imanência e liberdade*, vol. 1, São Paulo: Cia. das Letras, 1999, pp. 113-330.

²Israel, J. *Radical Enlightenment: Philosophy, Making of Modernity 1650-1750*. Oxford University Press, 2001.

uma ciência da natureza e no entanto não fez do objeto da ciência o cânone da ontologia. Admite que uma filosofia sombraceie a ciência, sem ser uma rival para ela. (...) Essa extraordinária harmonia entre o exterior e o interior [da filosofia] só é possível pela mediação de um *infinito positivo*, ou infinitamente infinito (...). É nele que se comunicam ou se unem uma à outra a existência efetiva das coisas *partes extra partes* e a extensão pensada por nós, que, pelo contrário, é contínua e infinita. Se há, no centro e como que no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial está real ou iminente-mente contigo nele³.

Eis porque Merleau-Ponty toma de empréstimo o célebre mote seiscentista – que visava explicitar o desafio de compreender um universo aberto e infinito pós revolução galileiana –, deslocando-o do campo da Nova Ciência para

aplica-lo à sua compreensão de história da filosofia: “Não há uma filosofia que contenha todas as filosofias: a filosofia inteira está, em certos momentos, em cada uma delas. Repetindo a famosa expressão, *seu centro está em toda parte e sua circunferência em parte alguma*”⁴.

Se concordarmos com Merleau-Ponty que o conceito fundador do sistema de Espinosa é o absolutamente infinito, a partir do qual emerge uma extraordinária harmonia entre o “interior” e o “exterior” da filosofia, também neste mesmo conceito poderemos encontrar aquilo que, numa filosofia escrita e datada no século XVII, ou seja, escrita *a partir da e contra as* misérias e violências de seu tempo, pode atingir, para utilizar uma expressão espinosana, “um certo aspecto da eternidade” no interior do qual, *fora de seu tempo*, ele dialoga tão intensamente com as filosofias posteriores, e não somente isso, mas também dialoga com aquilo que supostamente é *exterior* à fi-

³Merleau-Ponty, M. “Em toda parte e em parte alguma” in *Signos*, São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 163.

⁴Idem. p. 140.

losófia, a saber, as artes, as ciências, as políticas, enfim, a história. Mais ainda, não se restringindo ao campo acadêmico, e transitando no campo da cultura e da literatura, contra ou a favor, o “espinosismo” foi ganhando terreno e certa popularidade que tanto o invade, quanto o faz invadir a própria vida. Para lembrar novamente as palavras de Merleau-Ponty:

Assim os partidários de uma filosofia “pura” e os da explicação socioeconômica trocam de papel diante dos nossos olhos e não devemos entrar em seu perpétuo debate, não devemos tomar partido entre uma falsa concepção de “interior” e “exterior”. A filosofia está em toda parte, mesmo nos “fatos” – e não possui em parte alguma um campo em que esteja preservada do contágio da vida⁵.

2019, Brasília entrando na trama tecida pelo espinosismo

Dentre as diversas retomadas do espinosismo, um período e lugar se destacam particularmente: em Paris e Vincennes, nos anos 60 do século passado, diversos estudiosos voltam a estudá-lo, munidos de novas ferramentas interpretativas, como a análise estrutural de sistemas filosóficos goldschmiditana, a análise filosófico-filológica, e a análise filosófico-histórica. A partir do trabalho deste grupo, o espinosismo ga-

nhou força renovada e novas teses foram surgindo nas mãos de M. Guérault, A. Matheron, P. Macherey, G. Deleuze, L. Althusser... É neste contexto que, no calor de 1968 parisiense, uma jovem estudiosa brasileira, que na época fazia seus estudos de doutorado na França com V. Goldschmidt, e, frequentando Vincennes, decide dedicar-se também à filosofia de Espinosa: Marilena Chaui.

Quase meio século depois,

⁵Idem. p. 141.

tornando-se reconhecidamente uma das maiores estudosas do filósofo holandês, uma rede espinosana fortaleceu-se no Brasil, sobretudo em grupos de São Paulo, no Rio de Janeiro, no Ceará, Tocantins, Paraná... com singular importância para o Grupo de Estudos Espinosanos da USP (GEE-USP), ainda hoje sob a coordenação de Marilena. Esta rede brasileira, fortemente articulada, muito colaborou para a construção de um grupo ainda maior, contribuindo para o desenvolvimento do espinosismo na América Latina e que, no ano de 2018, comemorou seus 15 anos de trabalho contínuo realizado em encontros anuais dos Colóquios Internacionais de Espinosa na América Latina e que, atualmente, configura o maior colóquio no mundo dedicado ao filósofo.

Ora, foi justamente neste ano comemorativo de 2018 que a Universidade de Brasília conferiu à filósofa Marilena Chaui o título de doutora *Honoris causa*, promovendo um colóquio em sua homenagem. Devido à organização da vinda de Marilena à UnB e dos conferencistas que discutiriam sua obra, a UnB pode contar

naquele ano com a vinda de diversos estudiosos de Espinosa do Brasil e do exterior, o que promoveu o coletivo esforço por, finalmente, dar início aos trabalhos do Grupo de Estudos Espinosanos da UnB que, integrando-se à rede brasileira, celebrou a sua fundação com realização da *I Jornada de Estudos Espinosanos na UnB*. Foi no clima celebrativo deste primeiro encontro, intensa e afetivamente potente, que nasceu não somente o *Grupo de Estudos Espinosanos da UnB* (GEE-UnB), mas também o projeto para o *Núcleo de Estudos Seiscentistas do Cerrado*. O presente "*Dossiê Espinosa*", portanto, contando a oportuna presença e interlocução com diversos especialistas do Brasil e do exterior, congratula a criação de duas instituições que permitirão participação de docentes e discentes pesquisadores da UnB e do Centro-oeste para continuar o trabalho de perseguir, atravessar, reinterpretar e refletir a partir dessa filosofia tão única quanto histórica e potentemente revolucionária.

Entre a *Primeira Jornada Espinosana na UnB*, quando a maioria dos textos que compõem este *Dossiê* foi escrita, e o presente ano de

2019, muito se sucedeu na história política brasileira... um movimento histórico ainda inconcluso, se pensarmos nos rumos do trabalho universitário, na fragilidade do apoio ao desenvolvimento filosófico, cultural e científico. Faz-se necessário portanto, e novamente, perguntar-se sobre a filosofia, a partir do seu interior, levando-a ao limite do entrecruzamento entre a “filosofia” e seu “exterior”, como diria Merleau-Ponty. Na relação da problemática conjuntura que atualmente enfrentamos, é preciso não apenas voltar aos estudos filosóficos, mas também voltar a defender a sua importância sócio-cultural pela relação interna (*partes intra partes*) entre a filosofia e as ciências, entre a filosofia e as artes, entre a filosofia e o mundo. Mais uma vez, precisamos retomar a defesa fundamental da liberdade de pensamento e expressão – adágio espinosano por excelência – e, talvez, imbuídos de certo espinosismo renovado, encontremos um caminho de uma filosofia contagiada pela vida.

Ora, o leitor encontrará, no presente *Dossiê*, a proposta de reflexão destas mesmas relações, seja no interior dos artigos, seja

no tema nele diretamente abordado, seja na verve que o anima e inspira. Pensando nisso, propusemos um percurso temático-cronológico: os temas tratam de entrecruzamentos, notadamente no diálogo entre filosofia e ciência (Cristiano Novaes de Rezende - UFG), metafísica e história (Vittorio Morfino – Univ. Milano-Bicocca), filosofia e as artes (Henrique Xavier - USP), ontologia e ética (Rafael Teixeira - UFG), ética e política (Stefano Visentin – Univ. De Urbino e Daniel Santos Silva – Unespar), filosofia e ciências políticas e sociais (Fernando Bonadia - UFRRJ); a cronologia segue principiando por artigos que tratam especificamente do século XVII, seguindo para a recepção do espinosismo nos séculos posteriores, para, finalmente, propor o exercício da reflexão política dos tempos atuais numa perspectiva espinosana.

Que o leitor possa neles encontrar, na singularidade de cada artigo, o entrelaçamento das noções comuns que os percorre, permitindo-se vivenciar e, num pequeno passeio pela filosofia de Espinosa, vislumbrar parte da imensa multiplicidade não uní-

voca, muito menos uníssona, de pensamentos que, ao olhar atento, perfazem um conjunto em mosaico composto por distintas cores, formas, texturas, estilos e vozes, numa articulação interna somente possível porque todos compartilham de um fundamento comum, um conceito filosófico único capaz de produzir a partir de si um infinito de pensamentos distintos e singulares, mas internamente articulados, num universo de trabalhos intelectuais, individuais e coletivos, tais como os que apresentamos neste *Dossiê*. O conceito mesmo de substância única absolutamente infinita, – potência infinita da natureza inteira da qual somos parte finita, múlti-

pla e complexa, entrelaçada entre outros tantos modos finitos–, portanto, propõe uma nova *práxis filosófica* que, nascida no interior desta filosofia, nos conduz para fora dela e, inversamente, é este mesmo conceito que, numa filosofia da imanência, não permite que o “exterior” da filosofia lhe permaneça alheio e, muito menos, deixe de contagiar tanto a filosofia como a própria vida.

Que este Dossiê seja também o convite, permanentemente aberto, para o leitor participar do Grupo Espinosano recém inaugurado na UnB e de tantos outros encontros inspirados nessa filosofia.

Ericka Marie Itokazu

Coordenadora do Grupo de Estudos Espinosanos da UnB
Membro co-fundador do Núcleo de Estudos Seiscentistas do Cerrado
(Organizadora do Dossiê)

* * *

Além dos trabalhos que compõem o *Dossiê*, o presente número também conta com outras contribuições recebidas em fluxo contínuo.

(1) Helio Lopes da Silva, professor da UFOP, investiga as influências legadas pela filosofia schellinguiana no pensamento schopenhaueriano. Com isso, procura mostrar que, apesar do Schopenhauer maduro ter rejeitado a filosofia de Schelling, o jovem Schopenhauer pode ter reformulado e incorporado algumas ideias deste último.

(2) Em seu *De Dicto and De Re: A Brandomian experiment on Kierkegaard*, Gabriel Ferreira da Silva, professor do PPGFIL da UNISINOS, expõe o método de reconstrução racional de Robert Brandom e, em seguida, o aplica a Kierkegaard. Esse exercício busca explicitar os compromissos ontológicos de Kierkegaard quanto exemplificar o valor dessa ferramenta metodológica para a história da filosofia.

(3) Mario Ariel González Porta, professor titular da PUC-SP, em seu artigo “Introducción Histórica al *Psychologismusstreit*”, combate

a convicção de que a disputa em torno do psicologismo foi unívoca, teve seu epicentro nos “Prolegômenos” husserlianos e se concentrou na lógica. Em vez disso, defende que essa disputa foi um processo com diferentes etapas, tendências e núcleos temáticos.

(4) “A Antiguidade, um Erro Profundo? – Foucault, a Filosofia e suas Atitudes”, artigo de Jean Dyêgo Gomes Soares, doutor em filosofia pela PUC-RJ e professor do Centro Universitário Unihorizontes, apresenta uma interpretação para a afirmação foucaultiana de que a Antiguidade teria sido um erro profundo. Para tanto, busca explicitar o deslocamento teórico executado por Foucault na problematização do sujeito.

(5) Em seu “Sobre a centralidade e a estrutura do capítulo “Os corpos dóceis” do *Vigiar e Punir*”, Kleverton Bacelar, professor da UFBA, propõe uma hipótese de leitura na qual o mencionado capítulo cumpre uma função central no principal argumento foucaultiano da obra em questão.

(6) Por fim, Lara Pimentel Figueira Anastacio, doutoranda em

filosofia na USP, defende que a noção foucaultiana de “subjetividade” também deve ser entendida como uma crítica da razão governamental. Para tanto, após analisar a produção de subjetividade dos antigos, argumenta que a noção de subjetividade em Foucault está necessariamente vinculada à criação de um governo das pró-

prias condutas.

Gostaríamos de aproveitar o ensejo para agradecer a todos os autores, por terem honrado a nossa *Revista* com as suas produções, bem como aos membros do corpo editorial, avaliadores, editores e leitores de provas, pela fundamental colaboração na confecção da presente edição.

Os Editores

Notas sobre os Instrumentos Científicos em Galileu

[Notes on Scientific Instruments in Galileo]

Cristiano Novaes de Rezende*

Resumo: Na primeira parte deste artigo, procuramos caracterizar o conceito de instrumentalismo a partir dos problemas astronômicos, políticos e teológicos que levaram à contraposição desse programa epistemológico — que limita a ciência ao trabalho de “salvar as aparências” — à concepção de ciência que culminou na Revolução científica dos séculos XVI e XVII. Na segunda parte, mostramos que há certa concepção do conhecimento matemático que se alinha com o instrumentalismo, mas que também há uma outra concepção, sustentada por Galileu, que considera a matemática como expressão de relações estruturais constitutivas da própria realidade física. Na terceira parte, defendemos que, contra a ideia de instrumento contida no programa instrumentalista, Galileu entende seus instrumentos científicos como teorias em estado concreto e operante. Para demonstrar isso, examinamos algumas posições de Galileu sobre o uso de alguns instrumentos científicos que ele próprio confeccionou, a saber: o *compasso geométrico militar*, a *balança hidrostática* e o *telescópio*.

Palavras-chave: realismo, instrumentalismo, ciência, teologia, política.

Abstract: In the first part of this paper, we try to characterize the concept of *instrumentalism* analyzing the astronomical, political and theological problems that led to the contraposition of such epistemological program — that reduces science to the work of "saving appearances" — to the conception of science that culminated with the Scientific Revolution of the sixteenth and seventeenth centuries. In the second part, we show that there is a certain conception of mathematical knowledge that aligns with instrumentalism, but that there is also another conception, supported by Galileo, that considers mathematics as an expression of structural relations constitutive of physical reality itself. In the third part, we defend that, against the idea of instrument contained in the instrumentalist program, Galileo understands his scientific instruments as theories in concrete and operant state. To demonstrate such interpretation, we have examined Galileo's positions on the use of some of the scientific instruments he has made, namely, the *military-geometric compass*, the *hydrostatic scale*, and the *telescope*.

Keywords: realism, instrumentalism, science, theology, politics.

*Professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutor em filosofia pela USP. E-mail: cnrz1972@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4935-629X>.

1- Instrumentalismo, Teologia e política

O caso da condenação de Galileu Galilei pela inquisição romana articula de forma emblemática um problema epistemológico e um problema teológico-político. Uma defesa realista do copernicanismo, como a pretendida por Galileu no *Diálogo sobre os dois Máximos Sistemas de Mundo: Ptolomaico e Copernicano*, de 1632, exigia uma correlata interpretação não-realista, mas sim metafórica, das passagens da Bíblia que parecem corroborar um sistema planetário geocêntrico e com uma Terra estacionária. No entanto, no contexto da Contra Reforma, onde o modo de interpretar as Sagradas Escrituras dividia católicos e protestantes, a admissão de interpretações do texto bíblico alternativas às autorizadas, como seriam as interpretações metafóricas, era uma questão extremamente delicada. Mormente se lembrarmos que, de ambos os lados, o poder político pretendia-se fundado na autoridade religiosa, a qual, por sua vez, encontrava fundamento nas escrituras e, em última instância, na revelação divina.

Na célebre Carta a Foscarini, de 1615, isto é, antes da publica-

ção do *Diálogo* e da consequente condenação de Galileu, o Cardeal Belarmino — intelectual orgânico da inquisição romana — recomendara aos adeptos do copernicanismo que, por prudência, fizessem o contrário: deixassem a verdade ao encargo da autoridade religiosa e reduzissem o sistema copernicano não propriamente a uma metáfora mas sim a um mero instrumento matemático de reprodução e predição das posições observáveis dos planetas. Belarmino está longe de ser um tolo. Ele reconhece que o sistema copernicano é superior em simplicidade e comodidade no nível dos cálculos, mas também sabe que o realismo tem uma tarefa demonstrativa: precisa primeiro mostrar que a teoria proposta é capaz de reproduzir os fenômenos passados, coincidir com os fenômenos presentes e predizer os fenômenos futuros. Para usar o jargão da época, a tarefa liminar de uma teoria é mostrar-se capaz de “salvar as aparências”. Mas isso, embora absolutamente necessário para a verdade, não é suficiente. Leia-mos as palavras de Belarmino, nas quais ele aceita, inclusive, que seja dada outra interpretação das passagens bíblicas relevantes, desde que uma *verdadeira demonstração*

seja apresentada:

Dizer que *se salvam melhor as aparências* de acordo com a suposição de a Terra ser móvel e o Sol imóvel, do que supondo os excêntricos e os epiciclos, é falar muito bem — não havendo nenhum perigo nisso e por ser isso suficiente para o matemático. Mas afirmar que na realidade o Sol é imóvel no centro do universo... é arriscar-se não somente a irritar todos os filósofos escolásticos e teólogos, mas também a ofender a Santa Fé, tornando falsas as Sagradas Escrituras. [...] Se existir uma verdadeira demonstração de que o Sol está parado no centro do mundo, de que a Terra está no terceiro céu e de que o Sol não circula em torno da Terra, mas a Terra em torno do Sol, afirmo que deveremos começar a trabalhar com muita ponderação para explicar as Passagens das Escrituras aparentemente contrárias a essa opinião e que deveremos dizer não termos entendido essas passagens, em vez de sustentar ser falso o que

foi demonstrado. Contudo, não acreditarei que exista tal demonstração antes que alguém a mostre a mim: pois *demonstrar que, supondo o Sol imóvel no centro e a Terra se movendo pelo céu, poderemos salvar as aparências, não é o mesmo que demonstrar que assim é na verdade*. Acredito que a primeira demonstração possa ser dada, mas tenho as maiores dúvidas em relação à segunda e, em caso de dúvida, não devemos abandonar a interpretação das Sagradas Escrituras dada pelos Padres da Igreja [...] (BELARMINO *apud* LOPARIC, 2008, p. 240, itálicos nossos).

Para explicitar plenamente por que *salvar as aparências* não é o mesmo que demonstrar que assim é na verdade, cabe remeter a expressão ao seu contexto de origem. Ela deriva da crítica de Aristóteles aos arroubos teóricos do pitagorismo (*Metafísica*, A, 5, 985b 23ss *apud* KIRK, RAVEN & SCHFIELD, 1994, p. 347), cujos partícipes, diante de discrepâncias entre a teoria (*logos*) e os dados observacionais (*phainomena*), conservavam a teoria e mudavam os dados, forjando obje-

tos exigidos pela teoria mas jamais observados (ou até mesmo jamais *observáveis!*). Contra isso, o sensato Aristóteles propõe: em caso de discrepância entre a teoria e os fenômenos, “conservar os fenômenos!” (*sozein ta phainomena*), isto é, literalmente, “salvar as aparências”, num uso do verbo “salvar” que significa mais propriamente manter, guardar, conservar. Ora, muitos astrônomos gregos — de Eudoxo e Calipo, no século IV a.C. a Ptolomeu, no século II d.C. — levaram às últimas consequências esse preceito aristotélico. Diante de alguns fenômenos astronômicos tradicionalmente desafiadores, tal como o chamado movimento retrógrado aparente dos planetas¹, esses astrônomos propuseram *artifícios geométricos*², artifícios que eles nunca pretenderam que descrevessem a real estrutura do universo, mas que, ainda assim, eram eficazes justamente em “salvar as aparências”. Ou seja, uma teoria assumidamente falsa — no sentido de jamais haver pretendido que esses círculos matemáticos em que os planetas eram colocados durante o cálculo existissem na realidade — pode perfeitamente reproduzir os fenômenos passados,

coincidir com os fenômenos presentes e predizer os fenômenos futuros. Logo, fazê-lo não é condição suficiente para afirmar a verdade da teoria, embora não fazê-lo seja suficiente para afirmar sua falsidade.

É nesse mesmo espírito que o luterano Andreas Osiander — que supervisionara a publicação do *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, de Copérnico, em 1543 — tentara possivelmente proteger o autor, adicionando a esta obra um prefácio apócrifo com um programa instrumentalista, de matriz protestante, que constituíra, quase um século antes, um precedente até mais radical que o da inquisição romana:

Com efeito, é próprio do astrônomo compor, por meio de uma observação diligente e habilidosa, o registro dos movimentos celestes. E, em seguida, inventar e imaginar as causas dos mesmos, ou melhor, já que não se podem alcançar de modo algum as verdadeiras, quaisquer hipóteses que, uma vez supostas, permitam que esses mesmos

¹ O movimento retrógrado corresponde ao fato de que, em dado momento de sua trajetória anual, os planetas parecem ‘andar para trás’, para depois retomarem o sentido original

² Por exemplo: o artifício do epiciclo e deferente consistia em colocar o planeta orbitando não diretamente ao redor da Terra mas ao redor de um ponto que, este sim, orbitava ao redor da Terra.

movimentos sejam corretamente calculados, tanto no passado como no futuro, *de acordo com os princípios da geometria*. Ora, ambas as tarefas foram executadas com excelência pelo autor. Com efeito, *não é necessário que essas hipóteses sejam verdadeiras e nem mesmo verossímeis, bastando apenas que forneçam cálculos que concorram com as observações (...)* Pois é mais do que patente que essa arte ignora simplesmente e por completo as causas dos movimentos aparentes irregulares. E se inventa algumas na imaginação, como certamente inventa muitas delas, todavia não o faz de modo algum para persuadir quem quer que seja de que assim é, mas tão somente *para estabelecer corretamente o cálculo*. E como às vezes várias hipóteses se oferecem para um mesmo movimento (...), *o astrônomo de preferência tomará aquela cuja compreensão seja a mais fácil*. O filósofo talvez exigisse antes *a verossimilhança, contudo, nenhum dos dois compreenderá ou transmitirá nada de certo a não ser que lhe*

seja revelado por Deus. Permitamos, pois, que, junto com as antigas, em nada mais verossímeis, façam-se conhecer também essas novas hipóteses, tanto mais por serem elas ao mesmo tempo admiráveis e fáceis, e por trazerem consigo um enorme tesouro de doutíssimas observações. E que ninguém espere da astronomia algo de certo no que concerne a hipóteses, pois nada disso procura ela nos oferecer (OSIANDER, 1980 - itálicos nossos).

É com base nesse prefácio que Belarmino começa sua argumentação na Carta a Foscarini, dizendo que para este último, assim como para Galileu, seria prudente contentar-se em falar “por suposição (*ex hypothesi*) e não de modo absoluto, como eu sempre cri que tenha falado Copérnico” (em GALILEU, 2009, p. 131 - itálicos nossos). Assim, a manutenção do sistema astronômico heliocêntrico na condição de uma *hipótese eficaz*, garante que o direito ao discurso robusto sobre como as coisas efetivamente são permaneça — por impossibilidade do contrário (Osiander) ou por prudência (Belarmino) — sob a guarda da religião, direito no qual, em última aná-

lise, funda-se o poder teológico-político. Ora, como se vê, um programa que trata o trabalho científico como a mera elaboração de instrumentos eficazes de reprodução e predição de fenômenos empíricos presta-se, portanto, a operar como correlato epistemológico do fundamentalismo religioso no plano político. Amansado cognitivamente, o copernicanismo poderia ser empregado como sendo apenas uma nova tecnologia de cálculo, mais leve e ágil do que a maquinaria geométrica de Ptolomeu, mas em nada ameaçadora no âmbito do discurso sobre como as coisas realmente são. E — supostamente — nada haveria de vergonhoso nessa deflação epistemológica, nessa redução instrumental, visto que tantos outros do mesmo modo se resignaram.

Nesse sentido, o realismo de Galileu, defendido no *Diálogo sobre os dois Máximos Sistemas de Mundo*, e responsável por sua derradeira condenação, é a reivindicação do direito ao discurso sobre a realidade, desde fora dos particulares grupos agraciados pela revelação divina ou fundados na autoridade dos mesmos.

2 - Instrumentalismo e Matemática

Em seu artigo “Descartes e Galileu: copernicanismo e o fundamento metafísico da física”, M. Friedman (2011) apresenta um enunciado especialmente claro do realismo de Galileu. Trata-se do seguinte trecho da *Primeira Carta sobre as Manchas Solares*, de 1612:

os astrônomos filosóficos [são aqueles] que, indo além da exigência de, de alguma forma, salvar as aparências, procuraram investigar a verdadeira constituição do universo — o problema mais importante e admirável que existe. Pois esta constituição existe; ela é única, verdadeira, real e não poderia ser de outra forma. E a grandeza e a nobreza deste problema lhe confere o direito de ser colocado à frente de todas as questões suscetíveis de solução teórica (FRIEDMAN, 2011, p. 82)

Como explica Friedman, nesta carta Galileu distingue os “astrônomos filosóficos” daqueles que o próprio Galileu chama de “astrônomos matemáticos”, sendo

estes últimos os que usam quaisquer instrumentos que possam facilitar seus cálculos. De nossa parte, gostaríamos de notar que, a bem dizer desde os pitagóricos, o que está em questão é o estatuto da relação entre matemática e realidade física. A crítica de Aristóteles aos pitagóricos já era precisamente uma recusa de certo realismo matemático: “os chamados pitagóricos dedicaram-se às matemáticas; foram eles os primeiros a fazer progredir estes estudos, e tendo sido criados neles, pensaram que seus princípios eram princípios das coisas (*archas tôn ontôn*)” (*Metafísica*, A, 5, 985b 23ss *apud* KIRK, RAVEN & SCHFIELD, 1994, p. 347). Oslander, por sua vez, coloca “os princípios da Geometria” sob regime de completa recusa não só da verdade mas até mesmo da verossimilhança, bastando a uma teoria, reduzida à condição de mera hipótese, fornecer cálculos que concordem com as observações. Já Belarmino recomenda muita prudência aos copernicanos, mas isso justamente em razão da profunda diferença que há entre a demonstração “suficiente ao matemático” e a “demonstração verdadeira”. E o próprio Galileu, como se viu, também reconhece tal diferença, defendendo, conseqüentemente, ao contrário de Oslander, uma astronomia filosófica que, sem dei-

xar de salvar as aparências, fosse além disso.

Mas, então, cabe perguntar: se o realismo possui duas tarefas, das quais apenas a primeira é salvar as aparências, qual será a segunda? Isto é, nas palavras de Friedman: “como pode um sistema astronômico ir além de salvar as aparências de modo a capturar ou corresponder à ‘verdadeira constituição do Universo’?” (FRIEDMAN, 2011, p. 83). Ora, o modo como o comentador reconstrói a resposta galileana é bastante elucidativo, pois mostra que a concepção de conhecimento matemático sustentada pela tradição científica em que se alinham Galileu, Descartes e Newton é consideravelmente mais forte tanto frente ao instrumentalismo antigo e moderno quanto frente ao contemporâneo método hipotético dedutivo, limitado a cotejar os dados observacionais com as hipóteses teóricas e suas conseqüências:

Segundo [a concepção galileana], a matemática não apenas poderia ser usada para modelar os fenômenos, como há muito já vinha sendo feito na astronomia tradicional, como poderia também ser empregada progressivamente para *analisar as ações das causas dos fenô-*

menos. Quanto a isso, a célebre análise feita por Galileu da queda dos corpos e do movimento dos projéteis foi paradigmática [...] [No caso dos projéteis,] a trajetória parabólica resultante não é obtida somente pela adaptação da curva aos dados observados: *ela é matematicamente derivada de uma análise das ações causais relevantes.* [...] Visto que nossa descrição propositalmente abstrai de todas as outras ações (atrito, resistência do ar, etc.), este é apenas um primeiro passo da análise. Uma teoria matemática completa irá, portanto, proceder progressivamente à medida que formos capazes de incorporar essas ações causais adicionais [...]. Em consequência, o resultado será muito mais que um modelo entre outros para salvar as aparências [...]. Em vez disso, a *interação contínua e progressiva entre análises causais matemáticas e evidências empíricas* resultaria, esperava-se, ao final, em um modelo único - que, então, teria o estatuto de uma *conclusão matematicamente demons-*

trada a partir dos fenômenos (FRIEDMAN, 2011, p. 83 - itálicos nossos).

Há, portanto, um uso da matemática que é puramente instrumental e que, como tal, compõe-se tranquilamente com o fundamentalismo religioso tanto da Reforma quanto da Contra Reforma; mas há também uma outra atitude matemática, de ascendência pitagórica, que encontra-se, ao contrário, afinada com os anseios filosóficos que impulsionaram a Revolução Científica dos séculos XVI e XVII. Ambos os usos da matemática consistem na produção de instrumentos de cálculo. Mas a própria concepção de instrumento aí presente varia, assim como varia o estatuto epistemológico da matemática.

3 - Os Instrumentos científicos construídos por Galileu

O que há de ser um instrumento científico para Galileu? Certamente não parece equivaler à mesma concepção de instrumento que preside a própria elaboração do conceito de *instrumentalismo*. Esse termo foi empregado por Karl Popper para designar um dos três pontos de vista sobre o conhecimento humano apresentados em *Conjecturas e Refutações* (POPPER

1982 p. 125-246) a propósito das diferentes apreciações que podem ser feitas sobre a ciência de Galileu, embora digam respeito à ciência em geral. A concepção de *instrumento* que parece ter levado Popper a usar precisamente esse nome para designar uma tal maneira de compreender a ciência é a de um meio de cálculo que, enquanto hipotético, é literalmente *sub-posto*: posto embaixo e depois — isto é, como um sustentáculo *ad hoc* — dos fenômenos observados. Um instrumento, na acepção instrumentalista, é algo produzido ‘sob encomenda’ para funcionar, para salvar os *phainomena*, custe isso o que custar ao *logos*. Assim como um homem venal e sem princípios, tal instrumento não tem, por assim dizer, escrúpulos próprios: faz qualquer negócio teórico para sustentar os dados observacionais, numa perfeita inversão dos excessos dos pitagóricos, que faziam qualquer negócio para salvar sua teoria (como forjar, sob encomenda da teoria, realidades inobserváveis). Os únicos princípios a que o instrumentalista obedece são justamente os princípios da matemática (como dizia Osiander). Mas tais princípios não passam disso mesmo, ou seja, de princípios *da matemática*, sem nenhuma conexão com os *princípios* que presidem a própria natureza. Portanto, o que ca-

racteriza o instrumento evocado pelo instrumentalismo é sua exterioridade, independência e secundariedade frente ao objeto a que ele, portanto, simplesmente se submete. Para o instrumentalismo, o *logos* devém, assim, um servo invertebrado das evidências empíricas: pode ser usado e abusado, vergado do jeito que for, desde que produza cálculos que concordem com as observações.

Uma crítica desse desrespeito para com o *logos* pode ser lida numa importante passagem da Carta-Prefácio do próprio Copérnico ao Papa Paulo III, para a edição do *De Revolutionibus*, e que fora substituída, à revelia de Copérnico, pelo prefácio apócrifo de Osiander:

Assim, não quero esconder de vossa Santidade que nada mais me moveu a pensar a respeito de uma outra maneira de calcular (*alia ratione subducendorum*) os movimentos das esferas do mundo senão que entendi (*intellexi*) que os próprios Matemáticos não são consistentes consigo próprios (*sibi ipsis non constare*) ao investigá-los [*sc.* tais movimentos]. (...) Também a forma do mundo (*mundi formam*) e a exata sime-

tria de suas partes (*partium eius certam symmetriam*) é a coisa principal (*rem præcipuam*) que eles não conseguiram encontrar nem inferir (*invenire, vel ... colligere*) (...). Ao contrário, aconteceu-lhes como se alguém tomasse (*sumeret*), de diversos lugares (*à diversis locis*), pés, cabeça, e outros membros, pintados (*depicta*) até mesmo de maneira perfeita (*optime quidem*), mas sem comparação com um corpo único (*sed non unius corporis comparatione*), de modo algum correspondendo reciprocamente entre si (*nullatenus invicem sibi respondentibus*), de sorte a compor com eles (*ex illis componeretur*) mais um monstro do que um homem (*monstrum potius quàm homo*). (COPÉRNICO 2008 pp. 262-263).

Mas, além desse “servil instrumento”, meramente acoplado à Natureza mesmo que ao preço do esquiteamento da organicidade do *logos*, parece-nos haver em Galileu, um pensamento do *instrumento ativo*, no qual se constata uma verdadeira unidade entre o *logos* e as operações técnicas de cálculo, sem que estas últimas cor-

rompam a *dignidade* daquele primeiro. Enquanto, por exemplo, o instrumentalismo reduz as teorias a meros instrumentos não estaria Galileu pensando seus instrumentos como teorias em estado concreto e operante? Procuraremos, a seguir, responder afirmativamente a essa questão, buscando justificar tal resposta através de passagens textuais de Galileu sobre o uso de alguns instrumentos científicos que ele próprio confeccionou, a saber: o *compasso geométrico militar*, a *balança hidrostática* e o *telescópio*.

3.1 - O Compasso Geométrico-Militar

Começemos pelo *Compasso geométrico e militar*. Tratava-se de algo que “no seu tempo correspondia mais ou menos à régua de cálculo ou à minicalculadora” (THUILLER, 1986, p. 139), ou, nas palavras do próprio Galileu, um instrumento que “em pouquíssimos dias ensina tudo aquilo que da geometria e da aritmética, para uso civil e militar, não sem longuíssimos estudos pelas vias ordinárias, se recebe” (GALILEU, 1649, p. 369). Pode-se com ele, por exemplo, aplicar de diversas maneiras as regras de três; transpor em proporção figuras semelhantes; realizar divisões iguais e de-

iguais no círculo; extrair as raízes quadrada e cúbica; estabelecer proporções entre pesos de diversos materiais; fazer medidas trigonométricas com a vista, e inúmeras outras *operazioni* que são explicadas no manual de instruções que ensina o uso do instrumento. E, de fato, o que é mais relevante para o nosso tema é justamente a *existência* desse manual — talvez um dos primeiros no gênero — e as considerações que, nele, Galileu faz a seu respeito e a respeito do instrumento.

Não é, pois, de pouca relevância que, neste manual de instruções, Galileu se refira ao próprio manual e ao sentido de fazê-lo acompanhar o instrumento: só com isso Galileu já nos dá indícios de que em tal instrumento encarna-se um certo saber — o qual não se limita ao mero manuseio da peça particular, mas, como dito acima, “*insegna tutto quello che dalla geometria e dall’aritmetica [...] si riceve*”. Eis o que promete, no prefácio do manual, a *i discreti lettori*: “poder, seja qual for a pessoa, resolver em instantes as mais difíceis operações de aritmética; das frequentemente acontecem” (*idem, ibidem*).

Se, por um lado, o compasso é um instrumento de cálculo, a necessidade da presença de seu manual, por outro, diz respeito à própria aquisição da geometria,

pensada de modo que pudesse ser aprendida por aqueles que, como os militares no campo de batalha, “estando em tantos outros misteres ocupados e distraídos, não podem exercitar nestes aquela assídua paciência, que aí seria necessária” (*idem, ibidem*). Mas leiamos também, por outro lado, as seguintes palavras de Galileu:

Lamento somente, benigno leitor, que, por mais que eu tenha engenhado em explicar as seguintes coisas com toda a clareza e facilidade possível, todavia, a quem as terá de extrair *dos escritos*, permanecerão envoltas em alguma obscuridade, perdendo por isso muito daquela graça que, *ao vê-las operar atualmente e ao aprendê-las de viva voz*, as torna maravilhosas: esta é, porém, uma daquelas matérias que *não suportam ser descritas com clareza e facilidade e entendidas se, antes de viva voz não se as auscultam e no ato mesmo não se veem exercitar*. E esta teria sido poderosa causa, que me teria feito abster-me de imprimir esta obra...” (GALILEU, 1649, p. 370 —

itálicos nossos).

Devemos, portanto, com tais palavras reforçar a ideia de que a compreensão que Galileu tem de seu Compasso Geométrico e Militar é tal que, nem o instrumento pode ser usado e atingir seus propósitos sem o manual e toda a geometria — a ser ensinada — que ele contém, nem o manual será suficiente a quem não dispuser do instrumento para vê-lo “operar atualmente”. A matemática, aqui, não vêm de fora. Muito pelo contrário: existe de modo concreto como que nas inscrições das linhas feitas no metal desse compasso; a geometria aí presente não é a dos astrônomos gregos instrumentalistas, mas sim a de uma tradição que, assim como se passa nos pitagóricos, considera que os princípios da matemática eram princípios verdadeiros do comportamento das coisas. Nessa tradição insere-se também Arquimedes, nominalmente citado por Galileu no manual do compasso como seu inspirador. E com tal referência a Arquimedes, passamos diretamente ao contexto da tradição em que se inscreve aquele outro instrumento de Galileu: *a balança hidrostática*.

3.2 - A Balança Hidrostática

Em *La Bilancetta*, Galileu (1986, pp. 105-107) pretende resolver, com exatidão, o famoso problema da coroa de Hieron, que aqui descrevemos através das palavras de Pierre Lucie:

Cerca de 250 a.c., Hieron, rei de Siracusa, encomendou uma coroa de ouro a seu ourives. Entregue a coroa, Hieron desconfiou que o ourives o tinha roubado, misturando prata ao ouro. Chamou então Arquimedes e o encarregou de apurar a possível fraude. Arquimedes, de fato, confirmou o roubo, mas o lendário “*Heureka!!*” é praticamente tudo o que conhecemos do processo utilizado pelo célebre matemático para resolver o problema (LUCIE, 1986, p. 96).

Nesse pequenino texto sobre a construção da balança hidrostática, Galileu afirma que, até seus dias, não se sabia exatamente como teria procedido Arquimedes para descobrir o furto do ourives e a quantidade exata de ouro subtraída e substituída por prata.

Galileu frisa que — a despeito da informação histórica muito difundida de que Arquimedes teria posto a coroa na água depois de haver mergulhado separadamente ouro puro e prata pura, deduzindo, através das proporções de água deslocada em cada caso, a composição da liga de que a coroa se compunha — isto seria, no entanto, “coisa muito grosseira e longe da perfeição” se tivermos em conta “as mui engenhosas invenções” de Arquimedes (GALILEU, 1986, p. 105). Pierre Lucie mostra, em seu artigo sobre *La Bilancetta* (LUCIE, 1986, p. 95), que o paradigma arquimediano permanece em Galileu como base para a geometrização de problemas físicos, de maneira que a referência às “invenções engenhosas” de Arquimedes, feita pelo próprio Galileu, poderia ser um exemplo relevante da maneira específica pela qual este paradigma operava em seu pensamento: para conseguir “a precisão requerida nas coisas matemáticas” (GALILEU, 1986, p. 105) não bastaria, no caso, simplesmente “utilizar a água” — que era “o pouco que [os contemporâneos de Arquime-

des] haviam entendido de sua solução do problema”. Era preciso, antes, elaborar um instrumento³. Contando com um instrumento, Galileu pôde acrescentar, em seu texto, à expressão “por meio da água”, a expressão “de modo rigoroso”.

É conhecido de toda a tradição interpretativa focada na revolução científica dos séculos XVI e XVII o texto de Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, em que ele diz que “a precisão não deve ser procurada igualmente em todas as discussões, como não deve ser procurada, por exemplo, na demiurgia” (ARISTÓTELES, 1948, 1094b e ss). Ora, tomando a falta de rigor e precisão do procedimento vulgarmente considerado o de Arquimedes no caso da coroa de Hieron como sendo a principal motivação para a construção de sua balança hidrostática, Galileu está rompendo com essa tradição aristotélica que separa *poiésis* (produção, saber fazer com que algo venha a ser) e *epistéme* (ciência, conhecimento do necessário). Destarte, Galileu — como no caso do compasso geométrico e militar — sugerindo novamente que a exati-

³Cf. Clavelin (1986 p. 39), onde se demonstra que, se é verdade que Galileu não dispunha de todos os conceitos e pressupostos dos quais depende o método experimental moderno, não é menos verdade, porém, que nele há “um método determinado — ou, se preferirmos, uma visão coerente e estável das condições que uma teoria ou modelo explicativo devem satisfazer para serem considerados verdadeiros, intrinsecamente conformes à realidade”. De nossa parte, pretendemos apenas propor que a construção do instrumento parece ser um dos pontos centrais desse método.

dão do procedimento depende de um uso apropriado dos elementos materiais e de uma conseqüente produção de instrumentos, mas também, em contrapartida, de um conhecimento teórico, nos conta que reviu “cuidadosamente os tratados de Arquimedes” (GALILEU, 1986, p. 105), e, assim, adverte que “o método [para resolver o problema] procede por meio de uma balança cuja construção e uso serão expostos depois que se tenha explicado *o que é necessário para entender o assunto*” (*idem supra*, itálicos nossos). E o que é necessário saber é, primeiramente, o *Princípio de Arquimedes* ou *lei do empuxo*:

um sólido mais pesado que um fluido, quando posto nele, desce para o fundo do fluido; e o sólido pesado no fluido será mais leve que seu *verdadeiro* peso [no ar] [de uma quantidade igual ao] peso do fluido deslocado (ARQUIMEDES. *Sobre os corpos flutuantes*, Livro I, proposição 7 apud LUCIE, 1986, p. 98 - itálico nosso).

Numa linguagem atual: todo corpo mergulhado em um fluido sofre a ação de um empuxo ver-

tical, para cima, igual ao peso do líquido deslocado, de modo que o peso do corpo imerso é igual ao seu peso no ar menos o peso, no ar, do volume de fluido que esse corpo deslocou. Galileu, assim, nos propõe:

suspendamos, então, um metal em uma excelente balança e, no outro braço, um contrapeso de mesmo peso no ar que o metal. Se agora mergulharmos o metal na água, deixando o contrapeso no ar, teremos de aproximar este último do fulcro [o ponto fixo entre os braços da balança], a fim de continuar equilibrando o metal (GALILEU, 1986, p. 106).

Explica-se, também, que o peso específico do metal será tantas vezes maior que o da água deslocada quantas vezes a distância inicial entre o contrapeso e o fulcro for maior que essa distância no equilíbrio hidrostático (que é quando aproximamos o contrapeso do fulcro a fim de manter os braços da balança na horizontal). Trata-se agora do chamado *princípio da alavanca*, ou seja, nas palavras do próprio Galileu em *Le mecaniche*:

pesos desiguais, suspen-

tos em distâncias desiguais, pesarão igualmente quando essas distâncias estiverem [em relação ao fulcro] em proporção inversa à de seus pesos (GALILEU. *Le mecaniche. Opere*, v. 2, 161, apud Lucie, 1986, p. 99).

Desse modo, combinando a *lei do empuxo* e o *princípio da alavanca*, é possível, pois, calcular, a partir das diversas posições do contrapeso nos diversos equilíbrios hidrostáticos, os pesos específicos, em relação à água, do ouro, da prata, e da liga composta dos dois na coroa, bem como a exata proporção desses primeiros nesta última.

Algumas implicações desses dois princípios nos são particularmente sugestivas. A *lei do empuxo*, como nota Lucie, “convence Galileu de que não há corpos pesados em si ou corpos leves em si” (LUCIE, 1986, p. 98), mas sim, dizendo em termos contemporâneos, corpos que, dispondo-se como corpos imersos ou como meios de imersão, encontram-se em diferentes relações de densidade; relações estas que variam conforme o caso, de modo que, mudada a relação com o meio referencial, um *mesmo* corpo pode “flutuar” ou “afundar”. Consequentemente, “ser pesado” ou

“ser leve” não é uma qualidade do corpo tomado em si mesmo. Não há, pois, aquilo que Arquimedes chamava de “o *verdadeiro* peso” de um corpo. Ora, isso é o contrário do que supunha a física aristotélica, para a qual materiais intrinsecamente pesados, como seria a terra, possuem seu lugar natural *embaixo*, e por isso tendem a descer, enquanto materiais intrinsecamente leves, como seria o fogo, possuem seu lugar natural *em cima* e por isso tendem sempre a subir. O sistema aristotélico, ao supor corpos naturalmente leves ou pesados, pressupunha uma ordem cósmica, com seus lugares fixados “em cima” e “embaixo”, separando regiões qualitativamente distintas no espaço. Assim, além da já comentada recusa galileana da epistemologia aristotélica, que separava ciência e demiurgia, *epistémé* e *poiésis*, essa pequena balança hidrostática, através de um problema que parecia ser meramente técnico (a coroa de Hieron), permite que Galileu, a partir do sentido especulativo que ele extraiu do princípio de Arquimedes, recuse, juntamente com a epistemologia de Aristóteles, também sua cosmologia, composta de diferentes lugares naturais para objetos feitos de diferentes materiais.

Mas esse sentido especulativo do princípio de Arquimedes ajuda, além disso, a compreender

melhor a própria epistemologia galileana. Com efeito, não se trata de dizer que o “ser pesado” e o “ser leve” sejam considerados por Galileu como *qualidades secundárias*, que são aspectos que parecem pertencer aos objetos mas são, na realidade, os efeitos que o objeto produz em um sujeito percipiente, como as cores, os odores, os sabores, etc., que não estão nas próprias coisas mais do que a dor ou a cócega estão na agulha que nos fere ou na pluma que nos toca (Cf. GALILEU, 2013). Entre as qualidades primárias de um corpo, isto é, entre as coisas que são necessariamente pensadas ao ser concebida uma substância corpórea em geral, encontra-se, por exemplo, o “mover-se” e o “estar parado” (*idem, ibidem*), os quais sabemos, por outro lado, que, para Galileu, também não eram propriedades absolutas, mas *estados* que se determinam num *sistema de relações*⁴. Também nos parece ser este o estatuto do *pesado* e do *leve*. No caso da gravidade dos corpos, assim como no estatuto do movimento, temos algo que nem está objetivamente *na coisa* tomada em si mesma e isoladamente, como

alguma sua qualidade intrínseca, nem está *em nós*, como se fosse mera aparência subjetiva: o movimento e a gravidade são reais e não fenomênicos, mas *não são realidades absolutas*. Isso mostra, com efeito, que a separação entre qualidades primárias matematicamente apreensíveis e qualidades secundárias sensíveis não é suficiente para atribuir a Galileu uma ontologia de caráter platônico, que afirmaria o real como essências absolutas, ocultas por trás das aparências. As qualidades primárias nos parecem, antes, algo que seria imanente ao mundo *justamente* na medida em que existem no interior de um sistema de relações. Em linguagem anacrônica diríamos, talvez, que segundo as articulações entre a epistemologia e a ontologia de Galileu, não conhecemos tais *essências*, mas sim *estruturas*:

[Galileu] mantém-se dentro da perspectiva realista, pois a estrutura do universo é dada objetivamente e cabe ao homem apenas desvendar parte dessa *estrutura*. Esse des-

⁴ Abstemo-nos de explicar a superação galileana da oposição ontológica afirmada por Aristóteles entre movimento e repouso, bem como toda a concepção de Galileu sobre as condições de operatividade (mecânica e/ou ótica) do movimento, pois julgamos que isso excederia demasiadamente nosso tema. Limitamo-nos a sugerir que a retirada do movimento e da gravidade da condição de realidades isoladas mas, por outro lado, sua qualificação como qualidades primárias, isto é, como propriedades reais, tende a indicar que a própria natureza, para Galileu, é precisamente um sistema de relações: seu relativismo não é uma negação da realidade dos eventos naturais por ele visados.

vendamento se faz através de demonstrações necessárias cujo o protótipo é precisamente a Geometria (NASCIMENTO, 1986, p. 58, *itálicos nossos*).

Ao mostrar que “ser pesado” e “ser leve” é algo derivado de um sistema de relações e, mais ainda, ao mostrá-lo justamente *produzindo* esse sistema sob a forma de um instrumento material real e indicando a possibilidade de, com ele, calcular tais relações, Galileu nos permite pensar os instrumentos não como algo que o homem usa como um *reles* meio de representar a natureza distante. Em vez de um sustentáculo matemático extrínseco, acoplado desde fora à natureza, os instrumentos científicos galileanos parecem ser, antes, *partes da natureza*.

Assim, aproveitando uma segunda consideração especulativa dos princípios empregados na *bilancetta*, poderíamos fazer um uso alegórico do princípio da alavanca para responder, por exemplo, a Descartes, que o ponto fixo arquimédiano procurado nas *Meditações*, o fundamento para a ciência e que ele julgava encontrar apenas no *cogito*, Galileu o encontra na possibilidade de fixar, sob a forma de um instrumento, as relações matemáticas operantes no seio da natureza. Diria-

mos também, ainda nesse registro alegórico, que a própria configuração de uma balança sugere, de modo privilegiado, a noção de *estrutura* que empregamos acima para indicar a concepção de conhecimento envolvida nos instrumentos galileanos: é apenas na *relação* entre dois objetos colocados nos pratos da balança que tais objetos se definem reciprocamente quanto àquilo que se procura medir, isto é, no caso, os pesos. Os objetos não podem, pois, ser tomados separadamente ou fora do instrumento capaz de coordená-los: o instrumento, como estamos tentando sugerir, deve ser, pois, a própria existência material de uma lei ou princípio pelo qual a natureza age. Acrescentamos, ademais, que, etimologicamente, tanto a palavra instrumento quanto a palavra estrutura derivam do mesmo verbo, *struo*, cujo sentido não é outro senão o de: arranjar, dispor ordenadamente (*e.g.* as tropas militares ou as palavras numa frase), mas também construir, produzir, ou ainda arquitetar, maquinar, planejar. Ora, neste único verbo já se conjugam a mutabilidade das ações e gerações e a estabilidade da consistência interna; o aspecto *poiético* da construção e o epistêmico da ordem e da inteligibilidade.

Vale lembrarmos também, a tí-

tulo de breve exemplo, algumas passagens dos *Discorsi* circunja- centes à demonstração do prin- cípio do movimento uniforme- mente acelerado: depois que Sim- plício, o aristotélico, diz que “teria sido oportuno apresentar neste lu- gar alguma experiência...”, Salvi- ati, o galileano, responde:

Vós, como verdadeiro cientista, fazeis pedido muito razoável, [...] e as- sim convém nas ciências que *aplicam* às conclusões naturais as demonstrações matemáticas, [...] e] *confir- mam com experiências sen- síveis os seus princípios que são o fundamento de toda a estrutura subsequente.* (GALILEU, 1988, p. 174 e ss - itálicos nossos).

E a própria teoria galileana — ex- posta previamente sob a forma de definições, axiomas, teoremas, proposições etc. — é, então, des- crita como uma “...imensa má- quina de infinitas conclusões...” (*idem, ibidem*). Ora, das citações supra decorre que os princípios, que, por um lado, já haviam sido formulados de acordo com toda a parte teórica precedente da ter- ceira jornada dos *Discorsi*, seriam, por outro lado, inconfirmáveis e virtualmente externos à natureza

das coisas se não fosse feita essa *aplicação* — a qual há de ser, por- tanto, coisa muito diferente da *aplicação instrumentalista* que não se comprometia com o valor de verdade das teorias (Cf. NASCI- MENTO, 1996). E se nos dois ca- sos — por exemplo, em Osiander e em Galileu — as teorias mesmas podem ser de algum modo chama- das de instrumentos, a profunda diferença entre suas concepções de conhecimento deve residir pre- cisamente no que se pode conside- rar como *instrumento* nos dois ca- sos: em Osiander trata-se de *meros instrumentos de cálculo*, em Gali- leu, trata-se de uma *máquina teó- rica de conclusões verdadeiras*, que se prolonga em máquinas men- tais, tais como, no caso dos *Dis- corsi*, o dispositivo do plano incli- nado, mas também, como preten- demos haver mostrado aqui, em máquinas materiais, tais como a *bilancetta* e o compasso geomé- trico e militar.

3.3 - O Telescópio

Resta, portanto, que nos encami- nhemos ao *telescópio*. Tentar en- contrar, nesse instrumento par- ticularmente, os traços da união entre especulação filosófica e pro- dução técnica que viemos apon- tando nos demais, será algo bas- tante significativo, visto que, dife-

rentemente do compasso e da balança, ligados diretamente à tradição pitagórica e arquimediana, o telescópio foi construído de um modo bastante peculiar, envolvendo controvérsias desde a época mesma de Galileu. A controvérsia histórica diz respeito ao fato de que Galileu não foi o inventor da *ideia* do telescópio, tendo sabido de sua existência por meio de relatos de amigos numa viagem a Veneza, em 1609, mas havendo, segundo alguns de seus contemporâneos, feito do telescópio um “filho” seu. Já uma outra controvérsia, epistemológica, diz respeito à questão de saber se Galileu produziu o telescópio procedendo dentro dos cânones racionalistas, isto é, partindo de premissas teóricas gerais e delas deduzindo necessariamente consequências particulares, ou valendo-se de um procedimento eminentemente empírico, ou seja, por tentativa e erro. Nossa leitura, que pretende mostrar, não a perfeita conformidade da produção deste instrumento com as demais, mas sim uma mesma compreensão geral sobre a relação entre racionalidade e técnica, procurará justamente coordenar as duas controvérsias, a histórica e a epistemológica.

Em *Sidereus Nuncius*, Galileu escreve:

Há cerca de dez meses chegou aos meus ouvidos a notícia que certo belga tinha construído um pequeno telescópio por meio do qual objetos visíveis, embora muito distantes dos olhos do observador, eram vistos claramente como se estivessem perto. Desse efeito, verdadeiramente notável, várias experiências foram relatadas, *às quais algumas pessoas davam crédito enquanto outras recusavam*. Uns poucos dias mais tarde a notícia me foi *confirmada* [...] o que me motivou a dedicar-me *sinceramente* à investigação do meio pelo qual eu podia chegar à invenção de um instrumento similar, o que consegui pouco depois *baseando-me na doutrina das refrações* (GALILEU, *Sidereus Nuncius*, apud ÉVORA, 1994, p. 37, *itálicos nossos*).

Todavia, Fátima Évora (1994, Caps. 2 e 3) mostra-nos que — a julgar, seja pelos procedimentos apresentados pelo próprio Galileu, seja pelas teorias óticas a que Galileu poderia ter tido acesso — a afirmação de que o instrumento foi produzido *com bases na dou-*

trina da refração deve ser tomada como deveras problemática⁵. A argumentação teórica minuciosa e a ampla investigação documental de Fátima Évora nos é completamente persuasiva e sua conclusão se nos impõe de modo inelutável:

A descoberta de Galileu do telescópio nem foi obra do acaso, nem simples reprodução de um dispositivo cuja as partes e disposições se conhecia previamente. Porém também não foi feita a partir de um raciocínio lógico dedutivo [...]. Galileu conseguiu o progresso graças a tentativa e erro” (ÉVORA, 1994, p. 81).

Resta-nos, porém, refletir um pouco sobre o que poderiam significar para nosso cientista-filósofo essas investidas concretas e tateantes que ele realizou — certamente sem seguir nenhum a priori, ou melhor, *nenhum a priori particular sobre ótica e produção de imagens através de lentes*. O que seria afinal isso que se encontra entre o raciocínio lógico dedutivo e puro acaso, sem se confundir com

ambos? É para tentar responder a essas perguntas que atentamos às controvérsias históricas sobre a autoria do instrumento.

Respondendo em *Il Saggiatore* à acusação de plágio feita por Sarsi, Galileu escreve que, visto que já avisara, no *Sidereus Nuncius*, ter sabido da existência do telescópio antecipadamente, restaria somente explicar que espécie de auxílio podia lhe ter representado esse conhecimento prévio. Reconhecendo que sem essa informação talvez não houvesse sequer pensado no assunto e tentado construir o aparelho, Galileu, no entanto, adverte:

...que tal notícia tenha facilitado invenção, não creio; e digo mais, que encontrar a solução de um problema marcado e nomeado é obra de muito maior *engenho* do que aquela necessária para encontrar a [solução] de um problema ainda não pensado nem nomeado, pois neste caso pode haver grandíssima influência do acaso, mas naquele é *tudo obra do argumento* (*dis-*

⁵“...os estudos existentes no século XVI e começo do século XVII sobre a formação de imagens em lentes ou sistemas de lentes não ofereciam bases para a construção do telescópio, com exceção, talvez, do *Ad Vitellionem Paralipomena, quibus Astronomia pars Optica Traditur*, de Kepler (1604, Frankfurt), o qual Galileu, até outubro de 1610, não havia conseguido ler” (ÉVORA, 1994, p. 43).

corso) (GALILEU, *Sidereus Nuncius*, apud ÉVORA, 1994, p. 44-45 - itálicos nossos).

O que temos aqui? Mais uma alegação da qual devemos suspeitar? Talvez não. Afinal, o que Galileu nos diz é que a certeza da existência do instrumento afasta o acaso e torna a situação um problema para o engenho do cientista. Não era uma hipótese a ser testada empiricamente: era uma certeza que a construção do telescópio era possível; afinal, ela era um fato, ela era real ... e o que é real deve poder ser demonstrado com base na ciência⁶. Este seria o *a priori* de Galileu, um *a priori* geral que nada tem de platônico, de idealista ou de solipsista, porque, muito pelo contrário, diz respeito à inteligibilidade dos eventos empíricos considerados em seu âmbito próprio.

Não poderia ser essa uma explicação mais justa para com o ilustre filósofo e matemático do que a que supõe que estaria mentindo para garantir a legitimidade científica do seu equipamento ao dizer que fundava-se na doutrina da refração? Ora, já poderíamos, com efeito, perceber estas mesmas

ideias, que julgamos encontrar no *II Saggiatore*, quando, no *Sidereus Nuncius*, Galileu dizia que, dedicou-se sinceramente à investigação e que só o fez depois que a notícia foi confirmada e não enquanto algumas pessoas davam crédito é experiência mas outras não. Talvez nessa sinceridade algo insuspeitado se encontre: não estando as fontes de Galileu a inventar ficções fabulosas sobre um maravilhoso instrumento, a existência do telescópio passa a ser, pois, de direito, matéria da ciência; e o procedimento tateante, o correr sucessivo das tentativas de alguém que, no entanto, sabe com certeza que é realizável seu projeto, bem poderia constituir uma das conotações da expressão *discorso*. Se a existência do telescópio não era uma fantasia como os eventos narrados nas obras dos literatos, então a empreitada de Galileu para produzir o instrumento, ainda que de modo tateante, era tarefa a exigir-lhe engenho e argumento; e ao senhor Sarsi, que lhe acusava de plágio, também nesse contexto Galileu poderia dizer: Sr. Sarsi, a coisa não é assim! Porque um telescópio *existia*, tentativa e erro para encontrá-lo já não era

⁶Não se deve entender aqui o contrário do que já disséramos, a saber, que Galileu recusa o conhecimento de essências: “O que é acessível ao conhecimento científico são os acidentes, as propriedades ou sintomas. Estes, à medida que revelam o real, são os acidentes primários, isto é, o que pode ser tratado geometricamente” (NASCIMENTO, 1986, p. 57). É preciso simplesmente que não esqueçamos que estes acidentes são “acidentes primários e reais” (Galileu, 2013, p. 13).

vaguear inutilmente num escuro labirinto.

Conclusão

(...) A filosofia está escrita neste grandíssimo livro que aí está aberto continuamente diante dos olhos (isto é, o universo), mas não se pode entendê-lo se primeiro não se aprende a entender a língua e conhecer os caracteres nos quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, e os caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas, meios sem os quais é humanamente impossível entender-lhe sequer uma palavra; sem estes trata-se de um inútil vaguear por um obscuro labirinto (...) (GALILEU, *Il Saggiatore* §6 apud MOSCHETTI, 2013, p. 56)

Quando Galileu diz, na supracitada frase do parágrafo 6 de *Il Saggiatore* (Cf. MOSCHETTI, 2013), que o universo está escrito em língua matemática, revela que o *logos*

encarna-se no seu tatear e no instrumento assim encontrado: a ciência não está fundada nos livros escritos pelos homens nem no elucubrar subjetivo, está fundada nas coisas⁷. Assim, é possível a um cientista, “após haver cuidadosamente revisto o que Arquimedes demonstra em seus tratados” (GALILEU, 1986 p. 105) ir em direção da natureza e produzir uma balança hidrostática; mas também, em contrapartida, sabendo que *existe* um telescópio, colocar-se a produzi-lo, consciente de que está lidando, na prática, com a doutrina da refração — a ser escrita, talvez com mais perfeição do que, no momento, podia sê-lo por suas mãos, num outro tratado pelas mãos de um outro cientista.

Já se pode, portanto, compreender quão significativa é esta caracterização dos instrumentos para a mudança na concepção geral acerca da ciência. Por tudo que dissemos, parece não estarmos muito enganados se reconhecermos em tais instrumentos a síntese entre a instrumentação — que valoriza o trabalho empírico e a tentativa de dar conta dos fenômenos particulares — e a postura ativa do homem diante da natureza, que valoriza o re-

⁷ Confira-se também, em Moschetti, 2013, pp. 92ss, especialmente o trecho: “A famosa frase de Galileu parece enunciar um princípio não apenas metodológico mas também ontológico: assim deve ser a física porque a matéria é ela mesma estruturada geometricamente”. Tal leitura confirma, por assim dizer, o que nós, aqui, estamos apresentando quase como uma “revanche” moderna da ontologia pitagórica.

torno ao próprio intelecto para encontrar os princípios do conhecimento. Os princípios da matemática são os princípios da natureza; qualquer transcendência de estilo platônico é aqui excluída.

Para salientar apenas uma das implicações dessa investigação para a compreensão do pensamento de Galileu e da própria Revolução científica dos séculos XVI e XVII, cabe salientar que ela incide diretamente na — já um tanto envelhecida — polêmica entre Alexandre Koyré e Stillman Drake, reportada e resumida por THUIILER (1994), no capítulo cujo título enuncia a pergunta ao redor da qual polemizaram os dois primeiros comentadores: “fez Galileu experiências?”. A resposta de Koyré é negativa, ao passo que a de Drake é afirmativa. Drake, analisando, por exemplo, anotações manuscritas de Galileu, tenta demonstrar que elas seriam medições de dados concretos recolhidos em efetivos experimentos (THUIILER, 1994, p. 130). Koyré, sublinhando, entre outras coisas, a impossibilidade de medições suficientemente precisas, bem como um possível fundo platônico para o estabelecimento das teorias galileanas, procura provar que esse estabelecimento em nada dependeu de experimentos concretos, os quais, portanto, poderiam não haver sequer existido, reduzindo-

se, aqueles experimentos descritos nos livros de Galileu, a meros expedientes de pensamento. Assim, se, por um lado, não aceitamos completamente a tese de Koyré — de que Galileu não fez concretamente seus experimentos — por julgá-la, não como sendo falsa, mas como sendo difícil de ser demonstrada, por outro lado, queremos crer que mesmo que Galileu tenha efetivamente feito experimentos, algo da concepção básica de Koyré — ao menos naquilo que concerne ao caráter essencial da postura *ativa* da ciência galileana — pode ser mantido se atentarmos à maneira pela qual os instrumentos são pensados por Galileu. Se não é certo que experimentos existiram, não se pode dizer o mesmo dos instrumentos. Assim, repetindo a questão que se encontra no título do capítulo de Thuillier — “fez Galileu experiências?” — poderemos arriscar uma conclusão dizendo: não sabemos, mas sabemos que, em sua oficina, ele construiu realmente inúmeros instrumentos, como o compasso geométrico militar, a balança hidrostática e o telescópio. E tais instrumentos são, eles próprios, as concretizações materiais de certas leis da natureza, legíveis apenas matematicamente. Não se tratam de armaduras extrínsecas ou armadilhas para capturar e aprisionar os da-

dos observacionais em uma releitura “regra de cálculo”, mas uma real articulação inteligível no seio da natureza sensível.

Ora, não é pouco o que fica posto em jogo: trata-se, naquele momento histórico de fundação de um novo modo de pensar, “de uma determinada *imagem da ciência*, uma determinada maneira de *interpretar o trabalho científico*” (THUIILER, 1994, p. 117). Hoje, em 2019 — quando a política científica brasileira exibe uma imagem da ciência que a recoloca na servil posição de técnica solucionadora de problemas práticos (especialmente daqueles necessários à indústria e ao mercado de ser-

viços) sem potência para questionar o poder teológico-político que, por não haver sido superado mas tão somente recalcado, calamitosamente retorna com tal reedição do programa instrumentalista — é imperioso, portanto, diferenciar a despotencializadora instrumentalização da ciência, limitada a salvar as aparências, de sua desejável instrumentação. Esta última, com seus instrumentos simultaneamente corporais e intelectuais, recoloca um brado que, pensávamos, havia sofrido sua obsolescência junto com as promessas não cumpridas do iluminismo, mas que mostra hoje sua renovada importância: *Sapere Aude!*

Referências

- ARISTÓTELES. *Éthique de Nicomaque*. Paris: Garnier, 1948.
- CLAVELIN, M. “A revolução galileana: revolução metodológica ou teórica?” in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, No. 9, 1986, pp. 33—44.
- COPÉRNICO, N. *Prefácio de Nicolau Copérnico aos Livros das Revoluções para o Santíssimo Senhor Paulo III, Sumo Pontífice*. Trad. Cristiano & Antônio Rezende. In *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 18, n. 1, p. 259-268, jan.-jun. 2008.
- ÉVORA, F. *A Revolução Copernicano-Galileana*, Vol II. Campinas: CLE-Unicamp, 1994.
- FRIEDMAN, M. “Descartes e Galileu: copernicanismo e o fundamento metafísico da física” in Broughton, J. & Carriero, J. (Org.) *Descartes*. Porto Alegre: Penso, 2011.
- GALILEI, G. *Ciência e Fé* - Org. Trad. e Notas: Carlos Arthur R. Nascimento. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

- GALILEI, G. *Duas Novas Ciências*. Trad.: Letizio & Pablo R. Mariconda. São Paulo: Nova Stella, 1988.
- GALILEI, G. *La Billancetta*. - *A pequena Balança Hidrostática*. In *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, No. 9, 1986, pp. 105—107.
- GALILEI, G.. *Le Operazioni del compasso geometrico et militare...* Padova: Paolo Frambotto, 1649. Disponível em Gallica. Acessado [em 13 de agosto de 2019].
- GALILEI, G. *Parágrafo 48 de O Ensaíador* (1623). Tradução: M. Moschetti. In *Revista Guairacá*, Volume 29, nº 2, 2013, p. 211 – 218.
- KIRK, RAVEN & SCHFIELD. *Os Filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- LOPARIC, J. “O ficcionalismo de Osiander: in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 18, n. 1, jan.-jun. 2008, p. 227-251.
- LUCIE, P. “Galileu e a tradição arquimediana” in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, No. 9, 1986, pp. 95-104.
- MOSCHETTI, M. “Matéria e Geometria n’O Ensaíador”. *Revista Guairacá*, Volume 29 nº 2 - 2013.
- NASCIMENTO, C. A. R. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: IFCH-Unicamp, 1996.
- NASCIMENTO, C. A. R. “Sobre uma frase de Galileu” in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, No. 9, 1986, pp. 53—59.
- OSIANDER, A. *Sobre as Hipóteses desta Obra* (prefácio ao *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, de Nicolau Copérnico). Trad. Introd. e Notas de Zeljko Loparic. In *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, No. 1, 1980, pp 44-61.
- POPPER, K. *Conjecturas e Refutações*. Brasília: UnB, 1982.
- THUILLIER, P. *De Arquimedes a Einstein*. São Paulo: Zahar, 1994.

Recebido: 04/07/2019

Aprovado: 09/11/2019

Publicado: 17/11/2019

O Jogo das Trevas: Heidegger, Schelling e Espinosa*

[The Game of Darkness: Heidegger, Schelling and Spinoza]

Vittorio Morfino**

Resumo: Este artigo visa analisar, em primeiro lugar, a problemática do panteísmo relativa ao determinismo e à liberdade, tratada por Schelling quando este se posiciona sobre o "erro de Espinosa". Em segundo lugar, procuraremos entender, tanto no pensamento schellingiano quanto na sua interpretação heideggeriana, a afirmação de Heidegger de que haveria em Schelling um "tratado que abala a Lógica de Hegel, antes mesmo dela aparecer". Em terceiro lugar, seguindo o percurso da linhagem Descartes-Kant-Hegel na história da metafísica, procuraremos elaborar a trajetória do problema da "liberdade e do caráter inteligível", confrontando-a com a solução schellingiana, a fim de analisa-la mediante o conflito da origem do mal e a impossibilidade da liberdade. Finalmente, procuraremos responder à acusação de "erro de Espinosa" e com isso propor a abertura para interpretações ulteriores de Espinosa, principalmente no que diz respeito ao problema de liberdade humana.

Palavras-chave: Schelling, Heidegger, Kant, Espinosa, Liberdade, o Mal.

Abstract: This article aims to analyze, first, the problem of pantheism concerning determinism and freedom, treated by Schelling when he defines a position concerning "Spinoza's error". Secondly, we will seek to understand, both in Schellingian thought and in his Heideggerian interpretation, Heidegger's statement that there would be in Schelling a "treatise that shakes Hegel's Logic even before it appears". Thirdly, following the path of the Descartes-Kant-Hegel lineage in the history of metaphysics, we will seek to elaborate the trajectory of the problem of "freedom and intelligible character", confronting the former one with the Schellingian solution, in order to analyze it through the conflict of the origin of evil and the impossibility of freedom. Finally, we will endeavor to respond to the accusation concerning "Spinoza's error" and thereby propose the opening for further interpretations of Spinoza, especially with regard to the problem of human freedom.

Keywords: Schelling, Heidegger, Kant, Spinoza, Freedom, Evilness.

*O presente artigo é uma versão para o público brasileiro de um texto originalmente publicado como capítulo do livro *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Roma: Manifestolibri, 2005, pp.149-172. A tradução do italiano foi realizada por Daniel Santos Silva [notação de tradutor identificada como "Nota DSS"], a tradução das citações e filósofos alemães foram feitas por Fabio Nolasco [notação de tradutor identificada como "Nota FN"], revisão geral feita por Ericka Marie Itokazu.

**Professor da Università degli Studi di Milano-Bicocca. Doutor em Ciência Política pela Université de Paris VIII (Vincennes - Saint-Denis). E-mail: vittorio.morfino@unimib.it. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4512-9759>.

(...) uma paixão é para nós como um caráter temporário e diferente, que substitui o outro e elimina os signos, até então invariáveis, pelos quais ele se exprimia.
(Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*)

Schelling na história da metafísica

Em 1936, quando Heidegger introduz aos estudantes a obra de Schelling nas lições dedicadas às *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, ele apresenta-a nestes termos: “(...) é o que de maior fez Schelling e, ao mesmo tempo, uma das obras mais profundas da filosofia alemã e, portanto, da filosofia ocidental”¹. Não seria este, pois, um tratado que tem em mira uma questão particular, como havia pensado Hegel, mas sim uma obra filosófica fundamental dedicada não à questão do livre-arbítrio do homem, mas à liberdade do Ser “ao qual o homem tem de ser reconduzido para que se torne verdadeiramente homem”². Entretanto, em vez de restituir o conjunto da interpretação heideggeriana de Schelling como cume

e naufrágio do idealismo alemão ou, ainda, apenas colher dela seu sentido no quadro da história da metafísica, tentarei interrogar o texto nas suas margens, lá onde Heidegger desenha relações de oposição ou de continuidade com algumas figuras fundamentais do pensamento moderno: Espinosa, Kant, Hegel. E, talvez, é desses acenos marginais que será possível aceder à compreensão daquilo que está em jogo na interpretação heideggeriana de Schelling.

1) *Espinosa*. A proximidade de Schelling com respeito à filosofia espinosana foi sublinhada por ele mesmo (na célebre carta a Hegel de 1795 em que declara “ich bin indessen Spinozist geworden!”³), por escritos polêmicos (primeiro entre todos, *como não*, o de Jacobi) e por uma ininterrupta série de artigos e ensaios ao longo de todo o Novecentos. A afirmação de Hei-

¹ HEIDEGGER, M. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hrsg. von H. Feick, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971, p.2. [* As traduções de Heidegger foram feitas a partir do italiano por Daniel Santos, e revisadas em cotejo com o alemão por Fabio Mascarenhas Nolasco, a não ser quando especialmente indicado. Nota FN]

² Ibidem, p. 11. Acrescenta Heidegger: “Note-se: não a liberdade como propriedade (Eigenschaft) do homem, e sim o homem como propriedade (*Eigentum*) da liberdade” (Ibidem).

³ Carta de Schelling a Hegel, em 4 de fevereiro de 1795, em *Briefe von und an Hegel*, Bd. I, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Hambruf, Meiner, 1952, p. 22.

degger tem então a força de um tiro de canhão para o senso comum filosófico:

O fato que a filosofia de Schelling tenha sido tomada por espinosismo recai naquela história curiosa de malentendidos que todos os filósofos sofrem da parte de seus contemporâneos. Se há um sistema que Schelling combateu de modo radical [*von Grund aus bekämpfte*], é propriamente aquele de Espinosa. E se houve um pensador que reconheceu o verdadeiro erro de Espinosa, este é Schelling.⁴

Duas indicações fundamentais: 1) não somente Schelling não é espinosista, mas pelo contrário, se se quer ler Schelling de modo correto, deve-se colher na sua filosofia esta oposição radical ao sistema espinosano que, por assim dizer, o atravessa; 2) no sistema espinosano existe, segundo Heidegger, um erro fundamental que Schelling especificou da melhor forma.

2) *Kant*. A relação Kant-Schelling vem caracterizada por Heidegger em termos de continuidade/aprofundamento. Se idealismo em sentido amplo significa "interpretação da essência do Ser como 'ideia', como ser-representado pelo ente em geral"⁵, para entender a linha da metafísica moderna Descartes-Leibniz, somente com Kant o eu representativo ele atinge sua essência, a liberdade, abrindo caminho ao idealismo entendido em sentido histórico⁶:

Kant, sobre a via que o leva da *Crítica da razão pura* à *Crítica da razão prática*, reconhece todavia que a essência autêntica do eu não é o *eu penso*, mas o *eu ajo*; dou-me a mim mesmo a lei trazendo-a do fundamento da essência, eu sou livre. Nesse ser-livre, o eu está verdadeiramente consigo, não distante de si, mas verdadeiramente *em si*. O eu como eu represento, a ideia, vem então con-

⁴ HEIDEGGER, M. Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), FEICK, H. (org.), Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971; tr. it. MAZZARELLA, E. e TATASCIORRE, C. (orgs.), Nápoles: Guida, 1998, p. 41.

⁵ *Ibidem*, p. 110.

⁶ "O idealismo como sistema foi fundado pela *Doutrina da Ciência* de Fichte, completado de maneira essencial pela filosofia da natureza de Schelling, elevado a um nível superior pelo seu Sistema do idealismo transcendental, consumado por seu Sistema da identidade e fundado propriamente num movimento conclusivo apenas pela *Fenomenologia do espírito*, de Hegel", *ibidem*, p.109.

cebido a partir da liberdade. O idealismo como interpretação do Ser entende então o ser-em-si do ente como ser-livre; o idealismo é dentro de si idealismo da liberdade.⁷

Enquanto partícipe do idealismo, Schelling é, segundo Heidegger, profundamente devedor de Kant pelo conceito de liberdade como “subsistência própria e autodeterminação na própria lei essencial” (*Eigenständigkeit und Selbstbestimmung im eigenen Wesengesetz*)⁸, ao exceder esse movimento de pensamento, ele aprofunda o conceito de Kant mudando sua filosofia de terreno: “o idealismo alcançou de fato o conceito formal da liberdade (...) mas ainda não compreendeu o fato [*Tatsache*] da liberdade humana na sua facticidade [*Tatsächlichkeit*]”⁹.

3) *Hegel*. A perspectiva a partir da qual o senso comum filosófico considera a relação Hegel-Schelling foi imposta pelo célebre movimento teórico do *Prefácio da Fenomenologia do espírito*: o absoluto de Schelling é “a noite em que ‘todos os gatos são pardos’, como se costuma dizer”¹⁰. Quer se re-

fira ao amigo de um tempo ou a seus maus divulgadores, como lhe assegura em uma carta, certo é que esse juízo tem a força de uma sentença de condenação que transforma a filosofia schellinguiana em um momento do processo histórico-filosófico que deveria conduzir ao idealismo absoluto de Hegel. Que Schelling continue a viver e a escrever após o florir daquele botão tardio de Suábia é uma pura contingência sem significado algum do ponto de vista da *weltgeschichtlich*. Heidegger distancia-se precisamente de uma perspectiva de tal gênero. O simples movimento de dedicar um curso à única obra publicada por Schelling em vida, depois do surgimento da *Fenomenologia* (se são excluídas obras de caráter polêmico), é suficiente para mostrar que existe um pensamento de Schelling para além de Hegel, ou seja, para além da filosofia schellinguiana como posição subordinada àquela do saber absoluto. Longe porém de limitar-se a uma valorização somente implícita do pensamento de Schelling, Heidegger afirma explicitamente a força desse pensamento próprio em relação àquela de Hegel:

⁷ Ibidem, p. 111.

⁸ Ibidem, p. 109.

⁹ Ibidem.

¹⁰ HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, in GW, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen - R. Heede, Hamburg: Meiner, 1980, p. 17 [Nota FN: trad. em português de Paulo Meneses, Parte I, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 29].

Quando se cita o tratado schellinguiano sobre a liberdade apenas ocasionalmente, a fim de assim documentar uma certa visada de Schelling sobre o mal e a liberdade, não se tem desse tratado conceito algum. Torna-se agora também visível em que medida a avaliação de Hegel sobre esse tratado, embora reconhecidora, é falha: trata-se apenas de uma questão particular! O tratado que abala [*erschüttert*] a *Lógica* de Hegel antes mesmo dela aparecer!¹¹

Não apenas, pois o pensamento de Schelling não desvanece em frente ao surgir do pensamento hegeliano, mas põe em questão *ante-litteram* os fundamentos de seu sistema (*erschüttern* significa *abalar*, fazer tremer, mas também *romper*), a grande lógica, lá onde os pensamentos de Deus são recolhidos antes de tornar-se mundo.

Antes de aproximarmos do conteúdo verdadeiro e próprio do tratado, reassumamos breve-

mente as coordenadas através das quais Heidegger nos permite situar o pensamento de Schelling na história da metafísica moderna: Schelling refuta Espinosa, aprofunda Kant, faz vacilar Hegel. Retomaremos analiticamente esses pontos, contudo em ordem inversa.

O tratado sobre a liberdade

As *Investigações*¹² schellinguianas partem da polêmica com algumas das célebres teses de Jacobi presentes em *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn* nas quais se conectavam de modo estreito racionalismo, panteísmo e fatalismo (bem resumida na célebre frase de Lessing: “não há outra filosofia senão a de Espinosa”¹³). Numa detalhada análise dos diferentes sentidos que se pode atribuir ao conceito de panteísmo, Schelling dedica a primeira parte de sua obra para mostrar como, em realidade, do panteísmo não segue necessariamente a negação da liberdade. Ao contrário, se o compreendemos corretamente, o panteísmo implica liberdade:

¹¹ HEIDEGGER, M. *Schellings Abhandlung*, op. cit. p. 117.

¹² SCHELLING, F. W. J. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in SW, Bd. 4, pp. 238-239.

¹³ JACOBI, F.H. *Über die Lehre des Spinoza*, hrsg. von Hammacher et alii, Hamburg: Meiner, 2000, p. 23.

Se já não fosse vivente [por si] aquilo que é compreendido em outro, então haveria uma compreensibilidade sem compreendido, i.e., nada seria compreendido. Um ponto de vista muito mais alto é assegurado pela consideração da própria essência divina, cuja ideia contradiria completamente uma sequência que não é produção, i.e., o pôr de um autossubsistente. Deus não é um Deus dos mortos, mas dos viventes. É incompreensível como a essência completamente perfeita se aprazeria mesmo que em face da mais completa das máquinas. Como quer que se queira pensar o tipo de sequência das essências a partir de Deus, ela nunca pode ser uma sequência mecânica, de modo algum um mero efetuar ou colocar em que o efetuado não é nada por si próprio; tampouco uma emanção em que o que emana permaneça o mesmo que aquele do

qual emanou, portanto nada próprio, autossubsistente. A sequência das coisas a partir de Deus é uma automanifestação de Deus. Deus, contudo, pode se manifestar a si apenas naquilo que lhe é semelhante, em essências livres que agem a partir de si próprias; para cujo ser não há nenhum outro fundamento senão Deus, as quais, porém, são tal como Deus é. Ele fala e aí estão elas. Mesmo se fossem todos os seres criados apenas pensamentos do íntimo divino, já por isso haveriam de ser vivos.¹⁴

Assim, o panteísmo não implica, de maneira alguma, conclusões espinosistas, como considerava Jacobi, mas pelo contrário, segundo Schelling, só internamente ao panteísmo é possível pensar a liberdade: “imanência em Deus e liberdade contradizem-se tão pouco que unicamente o livre, e na medida em que é livre, é em Deus; o não-livre, e na medida em que não é livre, [é] necessariamente fora de Deus”¹⁵.

¹⁴ SCHELLING, F.W.J. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: *Sämtliche Werke (SW)*, vol 4, pp 238-239. [Nota FN: as traduções para o português a seguir foram feitas diretamente do alemão por Fábio Nolasco]

¹⁵ *Ibidem*, p. 239.

Uma vez estabelecido que liberdade e sistema podem conviver, Schelling enfrenta a questão fundamental, qual seja: o problema da liberdade de que o idealismo teria fornecido apenas um conceito formal (forma no sentido daquilo que determina a essência, anota Heidegger), mas não vivente, que residiria em uma “faculdade do bem e do mal” (*Vermögen des Guten und des Bösen*)¹⁶. Aqui, contudo, um novo problema para o panteísmo, já que “ou se concede um mal efetivo, e assim é inevitável implicar o mal na substância infinita ou na própria vontade originária, e com isso o conceito de uma essência sumamente perfeita é completamente destruído; ou é preciso que de alguma maneira a realidade do mal seja negada, com o que, no entanto, o conceito real da liberdade ao mesmo tempo desaparece”¹⁷. Perde-se, pois, ou Deus ou a liberdade – ao menos se não nos abandonamos à teoria dos dois princípios (que Schelling chama, no tratado, de dualismo) e, neste caso perde-se entretanto a razão (“o dualismo ... é apenas um sistema do autodilaceramento e desespero da razão”¹⁸). A solução schellinguiana, pela qual procura

salvar Deus, a razão e a liberdade no seu panteísmo, encontra-se em uma distinção que ele pôs na filosofia da natureza: “a filosofia da natureza do nosso tempo estabeleceu na ciência, em primeiro lugar, a diferenciação entre a essência, enquanto existe, e a essência, enquanto é mero fundamento [*blos Grund*] de existência”¹⁹. Por essa distinção entre existência e fundamento, Schelling chegará a explicar o mal.

Deus deve ter em si mesmo o fundamento de sua existência, e esse fundamento, se se quer torná-lo humanamente compreensível, deve ser pensado como o desejo que o eterno experimenta ao gerar a si próprio, um querer no qual não há intelecto, mas um querer *do* intelecto (genitivo objetivo), presságio do intelecto. Esse desejo foi desde muito tempo suplantado pelo ser mais alto, surgido dele, e todavia, embora não perceptível, é concebível pelo pensamento:

Segundo o ato eterno da automanifestação, no mundo tal como o visamos agora, tudo é regra, ordem e forma; mas no fundo subjaz sempre

¹⁶ Ibidem, p. 244.

¹⁷ Ibidem, p. 245.

¹⁸ Ibidem, p. 246.

¹⁹ Ibidem, p. 249.

ainda o sem-regra [*Regellose*], como se ele pudesse irromper mais uma vez, e em lugar nenhum parece que a ordenação e a forma seriam o originário, mas que um sem-regra inicial teria sido ordenado. Isso é nas coisas a base inapreensível da realidade, o resto que nunca se esvai, aquilo que não se deixa dissolver no entendimento mesmo com o maior esforço, mas que permanece eternamente no fundo [*im Grunde*]. Dessa ausência de entendimento nasceu, em sentido estrito, o entendimento. Sem essa escuridão antecedente não há qualquer realidade da criatura; a treva é seu necessário legado.²⁰

A partir, pois, da distinção entre fundamento e existência em Deus, Schelling desencadeia o processo através do qual Deus mesmo se gera, gerando a natureza e a história. Frente a essa verdadeira teo/cosmogonia, combateu-se entre uma atitude de admiração

à criatividade filosófica de Schelling e à ironia de Schopenhauer que diante de um “relatório detalhado sobre um Deus do qual o senhor autor dá a entender possuir conhecimento íntimo, posto que nos descreve até mesmo o seu surgimento”, deplora o fato de que “ele não gaste uma só palavra para mencionar como teria então alcançado tal conhecimento”²¹. Em tal contexto, talvez seja mais interessante tomá-la como pura estratégia, verdadeira e própria luta filosófica para salvar a razão, Deus e liberdade.²²

Ora, em cada ser da natureza, em cada graduação sua, estão presentes os dois princípios, mas apenas no homem de forma plena: “no ser humano está o poder inteiro do princípio tenebroso e também nele, simultaneamente, toda a força da luz. Nele está o mais profundo abismo e o mais alto céu (*der tiefste Abgrund und der höchste Himmel*), ou ambos os centros”²³. O mal então não pode ser compreendido como *malum metaphysicum*, como limitação (ou seja, como privação), mas como positiva perversão dos dois princípios:

²⁰ Ibidem, p. 251-252.

²¹ SCHOPENHAUER, A. *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in *Werke* (W), vol 4, p. 84.

²² “Quiçá derradeiramente, e pos isso com extrema fúria, Schelling luta para ganhar a batalha da razão.” (G. ALBIAC, *La sinagoga vacía*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1987, p. 337.)

²³ SCHELLING, F.W.J. *Philosophische Untersuchungen* cit., p. 255.

Pois já a simples ponderação de que o ser humano, a mais perfeita de todas as criaturas visíveis, é a única capaz do mal, mostra que o fundamento disso não poderia de maneira alguma dever-se à falta ou privação. O diabo, segundo a visada cristã, não era a mais limitada das criaturas, senão que muito mais a mais ilimitada. A imperfeição no sentido metafísico geral não é o caráter usual do mal, posto que ele frequentemente se mostra unificado a uma excelência das forças singulares, as quais com muito menor frequência acompanham o bem.²⁴

Schelling explica pois o mal pelo fundamento, o qual não está fora de Deus, mas é em Deus mesmo. Mas o mal não é o fundamento, já que, contrariamente, “a vontade do fundamento já na primeira criação coexcita a vontade própria da

criatura, a fim de que, quando surgir o espírito como a vontade de amor, este encontre algo que lhe resista, no qual possa se efetivar”²⁵ (e isso possa ser apreendido, segundo Schelling, no irracional e no acaso, que se encontra conectado com o necessário, especialmente nos seres orgânicos, signo de uma “individualidade ativa”²⁶, operando neles). Sobretudo, no fazer da individualidade mesma, o mal consiste no perverter a relação entre os dois princípios, em vez de base e órgão da espiritualidade, um princípio “dominante e vontade-total (...), e em contrapartida, do espiritual em si um meio (...)”²⁷. Uma perversão desse gênero é possível somente no homem, ou seja, no reino do espírito, da história, enquanto no animal o vínculo entre os dois princípios é determinado e não passível de perversão (o animal não é, assim, capaz de mal, o ser capaz do mal é propriamente aquilo que constitui a essência do homem).

Trata-se de compreender, nesse quadro, em que sentido a liberdade consiste em uma faculdade do bem e do mal. Schelling re-

²⁴ Ibidem, p. 260-261.

²⁵ Ibidem, p. 267-268. A propósito, escreve Parayson: “A impossibilidade de separar a liberdade humana da liberdade divina implica que o mal, posto que é o resultado da liberdade humana, e dela apenas, tem uma prehistória sobrehumana, um fundo metafísico, um pressuposto [antefatto] escuro e abissal. Isso tem a sua origem remota no fundamento obscuro da essência divina, que o próprio Deus supera e vence no evento portentoso do seu devir, e a sua causa próxima e imediata na liberdade humana.” (Introduzione a F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia della religione, la libertà*, op. cit., p. 15).

²⁶ Ibidem, p. 268.

²⁷ Ibidem, p. 281.

cula de modo preciso tanto a concepção da liberdade como *liberum arbitrium indifferentiae* quanto a concepção determinista ou, como ele a chama, pré-determinista: “em ambas é igualmente desconhecida aquela necessidade superior, (...) necessidade que brota da essência do próprio agente”²⁸. A liberdade se identifica, pois, com essa mais alta necessidade, que coincide com a ação que segue da própria essência. O problema se desloca então para a liberdade da essência. E eis a resposta schellinguiana: “o ser humano é na criação originária (...) uma essência indecisa, (...) mas ele próprio pode decidir-se. No entanto, essa decisão não pode ocorrer no tempo”²⁹. O homem é, pois, livre para escolher o bem e o mal não no tempo, mas na eternidade, antes que o tempo seja; escolhe sua essência no eterno e dessa escolha seguem necessariamente todas as suas ações no tempo: o agir do homem, por assim dizer, não se torna, mas é por natureza eterno.

Para retomar o principal do tratado, eis os dois movimentos teóricos fundamentais:

- a liberdade como autodeterminação intemporal da sua pró-

pria essência;

- o mal como perversão da relação entre os dois princípios cooriginários em Deus.

Estamos agora em condições para retornar ao texto de Heidegger e procurar compreender melhor o sentido dessa relação de continuidade e de oposição que ele estabeleceu com Espinosa, Kant, Hegel.

O princípio das *trevas* e a *transparência do conceito*

Assinalamos para o fato de que Heidegger põe em discussão a reconstrução hegeliana da história do idealismo na qual Schelling não seria senão um momento necessário (a reequilibrar o subjetivismo fichteano) mas parcial e subordinado ao idealismo absoluto. Em realidade, Schelling, longe de ser um momento do desenvolvimento em direção ao saber absoluto, é o pensador que “empurra o idealismo alemão desde o seu interior para fora e além de sua própria posição fundamental”³⁰. Aqui, o que está em jogo é a relação com Hegel, como mostra esta exclamação de Heidegger: “o tra-

²⁸ Ibidem, p. 275.

²⁹ Ibidem, p. 277.

³⁰ HEIDEGGER, M. *Schellings Abhandlung*, op.cit., p. 4.

tado que abala a *Lógica* de Hegel antes mesmo dela aparecer!”

Em que sentido o tratado de Schelling abala a *Lógica*? A lógica de Hegel é a completude da metafísica moderna, daquele movimento filosófico posto em ato pela primeira vez por Descartes, para quem a medida do ser está no pensamento, no sujeito. A lógica é a ciência da ideia não mais entendida como o conteúdo mental cartesiano, mas como coração mesmo da totalidade, como aquele processo de pensamento que no seu fazer-se institui ao mesmo tempo as estruturas fundamentais do ser da natureza e da história. Costuma-se citar a descarada imagem hegeliana segundo a qual a lógica seria “a apresentação (*Darstellung*) de Deus, tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito”³¹. Aqui é possível compreender, naturalmente, sob a condição de renunciar a toda transcendência de Deus e a toda anterioridade entendida em sentido temporal. Não se pode, de fato, separar a ideia do processo pelo qual ela continuamente põe diante de si uma alteridade (o outro do pensamento, do conceito, ou seja, o acidental, o contingente,

o acaso) e continuamente a supera dando-lhe forma:

A identidade da ideia consigo mesma – escreve Hegel – é um com o processo; o pensamento que liberta a efetividade da aparência [*Schein*] da alterabilidade sem finalidade e a transfigura [*verklärt*] em *ideia*, não tem de representar essa verdade da efetividade como o repouso morto, como uma mera imagem, fraca, sem impulso e movimento, como um gênio ou um número ou um pensamento abstrato; a ideia, em virtude da liberdade que o conceito alcança nela, tem também a oposição mais dura dentro de si; seu repouso consiste na segurança e na certeza com as quais ela eternamente a gera e eternamente a supera e, nela, junta-se consigo mesma.³²

Em que sentido, então, o Schelling do tratado abala a lógica de Hegel? Enquanto, em Hegel, Deus é o lu-

³¹ HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*, in GW, Bd. 11, hrsg. Von F. Hogemann – W. Jaescke, p. 21. [Nota FN: tradução portuguesa a cargo de Ch. Iber, F. Orsini, M. Miranda, vol. 1, Petrópolis-Bragança Paulista, Vozes, 2016, p. 52]

³² *Ibidem*, Bd. 12, p. 177, tr. Br. citada, p. 242 (grifos do autor)

gar das puras estruturas lógicas do ser que encontram a opacidade da contingência e da acidentalidade no fazer-se mundo, mas somente no caminho para a transparência do espírito (isto é, de um Deus que enfim se sabe como tal), em Schelling, a luz do pensamento é em Deus precedida, em um sentido intemporal, por um princípio tenebroso que a deseja e ao mesmo tempo a individualiza, e assim não é de modo algum a ela redutível. Trata-se daquele conceito que Heidegger denomina de *Seynsfuge*, encaixe do ser, articulação do ser. Como escreve Eugenio Mazzarela,

o fundamental do tratado schellinguiano de 1809 consiste em ter levado a problemática da dialética especulativa do idealismo sobre um terreno, a liberdade, de onde ‘salta’ a solução integralmente lógica do nexa ontológico, a reinvidicação de que no ‘conceito’ o ser e o pensar se convertem integralmente e que a participação nessa compreensão

recíproca integral [seja] completamente atualizável, no sentido de uma sua translucidez sem resíduo, para o pensamento humano *sub specie* do trabalho filosófico do espírito.³³

Em substância, Schelling faria vacilar a concepção hegeliana da liberdade como processo histórico de autoapropriação da totalidade – liberdade que, nessa ótica, não pode senão ser coletiva, inserida nas instituições políticas.

Em Schelling, a impossível transparência imposta pela *Seynsfuge* mostra o limite do conceito idealista de liberdade como autodeterminação a partir de uma essência própria: a liberdade vivente necessita de uma definição mais profunda, a liberdade vivente é faculdade do bem e do mal. Schelling faria assim vacilar o inteiro sistema hegeliano pensando a liberdade como potencialidade de transgressão contra Deus: o mal não se cura sem cicatrizes, como na *Fenomenologia* hegeliana³⁴, mas é o sintoma da existência do conflito no ser di-

³³ MAZZABELLA, E. *Presentazione a M. Heidegger, Schelling*, op.cit., p. 31.

³⁴ “As feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes. O fato não é o imperecível, mas é reabsorvido pelo espírito dentro de si; o que desvanece imediatamente é o lado da singularidade presente no fato – seja como intenção, seja como negatividade e limitação aí-essente do fato.” (HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, op.cit., p. 360) [Nota FN: trad. brasileira, op.cit., p. 444]

³⁵ Sobre o mal físico e o mal moral cf. MOISO, F. *Vita natura libertà*. Schelling (1795-1809), Milão: Mursia, 1990, pp. 294-335.

vino mesmo³⁵.

A liberdade e o caráter inteligível

No percurso da metafísica moderna que conduz de Descartes a Schelling, sem dúvida, em Kant está o nó fundamental: é Kant, de fato, que – segundo Heidegger – formula o conceito formal de liberdade como “autossubsistência como subsistência própria na própria lei essencial”³⁶. Há um evidente débito no tratado sobre a liberdade nos confrontos de Kant que todavia Schelling não sublinha de modo suficientemente claro e que mesmo Heidegger, em comentários, não contribui para iluminar. Escreve Schelling:

O ser humano é na criação originária (...) uma essência indecisa, (...) mas ele próprio pode decidir-se. No entanto, essa decisão não pode ocorrer no tempo; ela ocorre fora de todo tempo e, portanto, coincide com a primeira criação (embora enquanto um ato diverso dela). O ser humano, embora nasça no

tempo, foi, no entanto, criado no começo da criação (o centro). O ato mediante o qual sua vida é determinada no tempo não pertence ele mesmo ao tempo, mas à eternidade: ele não antecede à vida também segundo o tempo, mas decorre através do tempo (inapreendido por ele) como um ato eterno segundo a natureza. Mediante esse ato a vida do ser humano alcança até ao começo da criação; por isso ele, mediante tal ato e mesmo fora do criado, é livre e ele próprio começo eterno. Embora essa ideia possa ao modo comum de pensar parecer tão incompreensível, em cada ser humano, porém, há um sentimento concordante com isso [Schelling se refere ao sentimento de responsabilidade que sentimos pelas nossas ações; V.M.], como se ele já tivesse sido o que é desde toda eternidade, e de modo algum apenas veio a ser no tempo. Por isso, a despeito da inegável necessidade de todas as ações, e mesmo que

³⁶ HEIDEGGER, M. *Schellings Abhandlung*, op.cit., p. 109.

cada um, quando atenta a si próprio, tenha de conceder que de modo algum é bom ou mau por acaso ou arbitrariamente, o mal, p.ex., aparece a si como nada menos que coagido (posto que a coação pode apenas ser sentida no devir, não no ser), mas faz suas ações com vontade, não contra sua vontade. Que Judas tenha se tornado um traidor de Cristo, não o podia alterar ele próprio ou qualquer criatura mudar, e ainda assim ele não foi coagido a trair Cristo, mas propositadamente e com total liberdade.³⁷

Schopenhauer sustenta que essa página não seria nada mais que uma paráfrase explicativa – apreciável exclusivamente por seu tom vivaz – da teoria kantiana do caráter inteligível. Ora, na *Crítica da razão pura*, Kant estabelece uma dupla causalidade operante nos atos de escolha humanos: uma causalidade natural e uma por liberdade. De uma parte, “todas as ações do homem no fenômeno

se determinam, segundo a ordem da natureza, pelo seu caráter empírico e pelas outras causas concomitantes”³⁸, de outra, tanto esse caráter quanto as causas cooperantes seriam a manifestação de um ato único de escolha originário e intemporal: precisamente, o caráter inteligível. Malgrado algumas oscilações³⁹, essa teoria vem retomada também na “Elucidação crítica” que conclui o primeiro livro da *Crítica da razão prática*:

Nessa consideração [como coisa em si; VM], o ser racional pode agora dizer corretamente sobre cada ação contrária à lei praticada por ele, que poderia tê-la omitido, mesmo que ela esteja, enquanto fenômeno, suficientemente determinada no passado e seja nessa medida infalivelmente necessária; pois essa ação, com todo o passado que a determina, pertence a um único fenômeno de seu caráter, que ele [o ser racional; VM] fornece a si mesmo e segundo o qual ele imputa a si mesmo, enquanto

³⁷ SCHELLING, F.W.J. *Philosophische Untersuchungen*, op.cit., pp. 277-278.

³⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A549 B577 [Nota FN: trad. de M. P. dos Santos e A. F. Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001]

³⁹ Cf. a sismografia detalhada de LANDUCCI, S. *Sull’etica di Kant*, Milão: Guerini, 1994, pp. 251-266.

uma causa independente de toda a sensibilidade, a causalidade desses fenômenos.⁴⁰

Para reassumir a terminologia proposta por Schopenhauer no escrito sobre a *Liberdade da Vontade*, a liberdade não consiste no *operar*, mas acima de tudo no *ser*: como no mito platônico de Er, uma vez escolhida uma dentre as vidas tecidas pelas Moiras, a alma não pode mais modificar o próprio destino.

Em que sentido Schelling aprofunda o discurso de Kant? Ele faz emergir a teoria kantiana do caráter inteligível de uma teogonia de origem böhmiã, fundada sobre aquilo que Heidegger chama de *Seynsfuge*. A distinção entre fundamento e existência permite explicar a origem do mal e, assim, fundar ontologicamente a liberdade como vivente faculdade do bem e do mal. Todavia, a presença da teoria de Kant tem contornos vagos tanto na argumen-

tação de Schelling quanto no comentário de Heidegger⁴¹. Isso impede que se volte contra essa teoria a objeção fundamental que não reside mais em conciliar a liberdade de Deus com aquela do homem (a célebre pergunta do *Da ira* de Lactânio: "*Si Deus, unde malum?*"), mas em conciliar a pluralidade das escolhas humanas entre si: encontramos frente a uma pluralidade de centros livres, cada um dos quais deveria fazer-se mundo (ainda que, como sublinha Landucci, limitadamente às séries causais pertinentes às ações do sujeito⁴²), uma espécie de monadologia sem harmonia pré-estabelecida. A resposta de Hegel a essa objeção consistirá precisamente na re-instituição de uma harmonia pré-estabelecida, a astúcia da razão, que tece a trama da história com os fios das paixões e dos interesses individuais: nesse sentido, a liberdade é sempre histórica e coletiva, o indivíduo que possui o grau de liberdade que é dado a seu próprio tempo, não pode ser livre – quando o é – senão

⁴⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, A175 [Nota FN: trad. de M. Hulshof, Petrópolis – Bragança Paulista, Vozes, p. 131]

⁴¹ Assim Heidegger retraduz na sua terminologia a teoria do caráter inteligível: “este ponto profundíssimo da mais alta amplidão do saber a si próprio na decidibilidade [Entschiedenheit] da sua mais própria essência, este ponto alcançam apenas alguns poucos, e raramente. E se [alcançam], então apenas enquanto esse piscar de olhos [Augen-Blick] do mirado mais íntima na essência também é instante [Augenblick], estritíssima historicidade. Isto quer dizer: a decidibilidade não recolhe a essência própria num ponto vazio da mera contemplação ociosa do eu [Ichbegriffung, Nota FN], mas a decidibilidade da essência própria é apenas o que ela é como resolutividade [Nota FN: Entschlossenheit]. Com isso queremos dizer o estar dentro no aberto da verdade da história, a insistência, que, antes de toda contagem e inacessível a todo cálculo, leva a cabo o que há de levar a cabo.” (HEIDEGGER, M. *Schellings Abhandlung*, op.cit., p. 187)

⁴² LANDUCCI, S. *Sull'etica di Kant*, Milão: Guerini, 1994, p. 254.

dentro do processo histórico e da própria comunidade política. A resposta de Schopenhauer consistirá, inversamente, na negação de toda forma de harmonia: o caráter inteligível é sim “um ato de vontade extratemporal e indivisível”, cujo caráter empírico não é outro que “seu fenômeno [*Erscheinung*] no espaço, tempo e causalidade (essas figuras do princípio de razão suficiente, da forma do fenômeno”⁴³), mas esse ato, que é “manifestação imediata [*unmittelbare Erscheinung*] da vontade”⁴⁴, não é escolha também das causas cooperantes, dos motivos⁴⁵, e assim de um mundo (embora limitadamente às séries causais que concernem à ação do sujeito). Perdesse, pois, ou a Liberdade ou o Sentido: não é claro como Schelling possa salvar a ambos.

O erro de Espinosa

Resta agora enfrentar a questão decisiva que consiste na tentativa de compreender de que maneira Schelling teria mostrado o erro fundamental da filosofia de Espinosa. Heidegger parece referir-

se a uma passagem do tratado de Schelling que nesse sentido é inequívoca:

E aqui de uma vez por todas, portanto, nossa opinião determinada sobre o espinosismo! Esse sistema não é um fatalismo, porque ele deixa as coisas serem conceituadas em Deus; pois, como mostramos, o panteísmo não torna impossível pelo menos a verdade formal; Espinosa há de ser, portanto, fatalista em virtude de uma razão completamente diferente e independente dessa. O erro do seu sistema não está de modo algum no fato de que ele põe as coisas em Deus, mas no fato de que são coisas – no conceito abstrato dos seres criados sim, até mesmo substância infinita, que para ele também é uma coisa. Por isso seus argumentos contra a liberdade são completamente deterministas, e de maneira alguma pan-

⁴³ SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Werke* (W), vol. II, p. 341.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 388.

⁴⁵ O caráter atinge, pelo conhecimento, os motivos, segundo Schopenhauer. Por essa razão a conduta de um homem (isto é, a manifestação do caráter) pode mudar com base no grau de conhecimento “sem que seja lícito inferir-lhe uma alteração do caráter”: pois o conhecimento não pode exercitar alguma influência sobre a vontade “mas [apenas] segundo o modo com o qual a vontade se revela nas ações” (*ibidem*, pp. 347 e 350).

teístas. Ele trata também da vontade como um fato, e demonstra, então, muito naturalmente, que ela haveria de ser determinada em qualquer caso da efetuação por um outro fato, o qual, por sua vez, é determinado por um outro e assim em diante infinitamente. Daí a falta de vida do seu sistema, a falta de sentimento interno] da forma, a carestia dos conceitos e expressões, a intragável austeridade das determinações que tão bem coaduna com a forma de consideração abstrata; por isso, e de maneira completamente consequente, a sua visão mecânica da natureza.⁴⁶

juízo de Schelling, glosa-o simplesmente afirmando que o erro do espinosismo não é teológico mas ontológico, o ente é concebido como coisa, como presente (*Das Vorhandene*), já que ele não “não conhece o vivente e nem mesmo o espiritual como modos próprios e talvez mais originários do ser”⁴⁷. Contudo, Espinosa não entra nunca realmente em jogo no texto de Heidegger; quando é citado o é de modo superficial e não sem uma ponta de desprezo (para dizer a verdade, jamais racista, como no Schmitt daqueles anos, ainda que seja difícil não perceber o orgulho alemão que perpassa seu texto)⁴⁸. Entretanto, pelo menos em um caso, a total ausência de qualquer discussão não pode não ser relevada. Heidegger cita este trecho de Schelling:

O erro de Espinosa consiste em uma generalizada reificação: de Deus, da natureza, da vontade. Heidegger se detém somente no

A filosofia da natureza do nosso tempo estabeleceu pela primeira vez na ciência a diferença entre

⁴⁶ SCHELLING, F.W.J. *Philosophische Untersuchungen*, op.cit., p. 241.

⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Schellings Abhandlung*, op.cit., p. 107.

⁴⁸ Relato em seguida algumas passagens de Heidegger: “o único sistema completo, construído até o fim em seu nexos fundacional é a metafísica de Espinosa [...]. Já o título traz à tona o domínio da exigência científica matemática – ordine geometrico. Que essa metafísica, i.e., ciência do ser total, se designa por “Ética”, isso traz à tona que o agir e o comportamento do ser humano tem um significado determinante para o tipo de procedimento no saber e de fundamentação científica. Esse sistema, porém, apenas se tornou possível com base numa singular unilateralidade, sobre a qual falaremos mais tarde; ademais, porque os conceitos metafísicos fundamentais da escolástica medieval foram simplesmente acoplados no sistema com uma rara ausência de crítica. Para se levar a cabo o próprio sistema tomou-se a *mathesis universalis*, a doutrina do método cartesiana, e o conceito metafísico propriamente fundamental advém em todos os seus detalhes de Giordano Bruno” (Ibidem, p. 40-41); “Para evitar aqui um equívoco, esteja enfatizado que a filosofia de Espinosa não pode ser igualada com a filosofia hebraica. Já apenas o fato conhecido de que Espinosa foi expulso da comunidade hebraica é significativo. Sua filosofia é essencialmente determinada pelo espírito da época, Bruno, Descartes e a escolástica medieval” (Ibidem, p. 80).

a essência, enquanto ela existe, e a essência, enquanto ela é apenas fundamento de existência. Embora esse seja precisamente o ponto em que ela desvia da maneira a mais determinada do caminho de Espinosa, ainda assim se pôde na Alemanha até hoje ser afirmado que seus princípios metafísicos eram os mesmos que os de Espinosa; e apesar de que precisamente aquela diferenciação é o que simultaneamente conduz à diferenciação mais determinada entre natureza e Deus, isso no entanto não obstava a que se a acusasse de misturar Deus com a natureza.⁴⁹

Schelling se distancia no *Kampfplatz* filosófico: poderíamos dizer que Schelling identifica aqui a própria filosofia diferenciando-a daquela de Espinosa. Ora, mesmo reportando fielmente a referência a Espinosa, Heidegger ignora-o completamente em seus comentários. Desde esse ponto, o nome Espinosa desaparece do texto por cerca das cem páginas que seguem. Seríamos tentados a atribuir a essa ausência uma significado sintomático, de ver nela o aflorar de um problema para a reflexão heideggeriana, como fez Balibar em um belo ensaio dedicado a Heidegger e Espinosa⁵⁰. Mas talvez seja suficiente procurar explicar o passo schellinguiano para tentar compreender se Espinosa, com respeito a este, possa constituir um simples erro.

Heidegger cita integralmente essa passagem. Trata-se de uma passagem fundamental na sua interpretação, já que Schelling nela exprime a *Seynsfuge* que está no centro de toda leitura heideggeriana. Nela, Espinosa desempenha um papel central, é a teoria da qual

O problema do mal

A passagem que citamos das *Investigações sobre a Liberdade* é a chave teórica que permite a Schelling resolver o problema do mal: sobre a *Seynsfuge* se constrói a teoria schellinguiana do mal como

⁴⁹ SCHELLING, F.W.J. *Philosophische Untersuchungen*, op.cit., p. 249.

⁵⁰ Balibar defende que o silêncio de Heidegger sobre Espinosa seja sintomático do "puissant finalisme qui, paradoxalement, ne cesse de hanter la pensée 'négative' de Heidegger" [Nota DSS: "potente finalismo que, paradoxalmente, não cessa de assombrar o pensamento 'negativo' de Heidegger"] (BALIBAR, E. "Heidegger et Spinoza" in *Spinoza au XX siècle*, BLOCH, O. (sous la direction de), Paris: PUF, 1993, ps. 327-343: 343. Cf. também VAYSSE, J.-M. *Totalité et finitude*. Spinoza et Heidegger, Paris: Vrin, 2004.

perversão da relação entre os dois princípios.

A pergunta fundamental nesse ponto diz respeito ao sentido daquela referência a Espinosa, trata-se, isto é, de compreender em que sentido Espinosa negou a distinção entre fundamento e existência. Heidegger, sobre tal ponto, não nos ajuda de fato, simplesmente não explica a referência; se, entretanto, tivesse que traduzir na sua filosofia a acusação de Schelling, teria talvez dito que Espinosa nega a diferença ontológica. Schelling parece afirmar a ausência de fundamento em Espinosa, ou seja, daquele princípio tenebroso que, embora não sendo mais perceptível no mundo da forma e da ordem, é todavia pensável. Para Espinosa tudo é luz, mas luz privada de vida e de liberdade, porque é luz geométrica em que Deus, o mundo e até a vontade são petrificados, são tomados por simples coisas. Quando Schelling expõe a teoria espinosana do mal, parece-me que essa interpretação venha perfeitamente à luz:

[...] a força que se mostra

no mal [seria] de fato comparativamente mais imperfeita que aquela que se mostra no bem, mas considerada em si, ou fora da comparação, seria ela própria, todavia, uma perfeição que, portanto, como qualquer outra, precisa ser derivada de Deus. O que chamamos nisso de mal é apenas o menor grau da perfeição, o qual aparece como uma falta apenas para a nossa comparação, não sendo falta alguma na natureza. Não se deve negar que essa seria a verdadeira assunção de Espinosa.⁵¹

A luz da necessidade geométrica ilumina, embora de modo diferente, os graus do ser tornando de fato impossível a liberdade.

Alguns anos depois, nas *Lições de Munique*, Schelling rejeitará em Espinosa precisamente esse limite, ou seja, o fato de que nele o ser existe sem sujeito, excluindo todo não ser, toda potência, toda liberdade: trata-se pois de um ser

⁵¹ SCHELLING, F.W.J. *Philosophische Untersuchungen*, op.cit., p. 246. Heidegger, ao comentar tal passagem, assente plenamente à interpretação schellinguiana de tal aspecto sobre a teoria espinosana: “Concede-se que o mal valha como o não-bom, como falta, como imperfeito; o que falta não está aí; não-estar-aí, não estar presente — assim chamamos o não-ente. Daquilo que, segundo sua essência, é o que não é, não pode, contudo, ser dito que seja um ente. Assim, a efetividade do mal é apenas uma ilusão. Aquilo que sempre é efetivo só pode ser o positivo. E o que há pouco chamamos de mal, e já por nomeá-lo falseamo-lo em positivo, esse imperfeito é, na medida em que é, sempre apenas um grau em cada caso diferente do bem — assim ensina Espinosa” (M. Heidegger, *Schellings Abhandlung*, op. cit., p. 122).

impotente que não tem em si o poder de ser diverso daquilo que é⁵². E, na *Filosofia da Revelação* (lição VII), fará dele o campeão da filosofia negativa a que contraporá sua filosofia como filosofia positiva:

se, no entanto, Espinosa usa aquela verdade geométrica como exemplo para elucidar como, segundo a sua opinião, as coisas singulares seguem da natureza de Deus, a saber, de uma maneira igualmente atemporal, eterna, então a sua explicação do mundo é bem anti-histórica, e, em oposição a ela, ao contrário, a doutrina cristã pela qual o mundo seria efeito de uma livre decisão, de um fato, haveria de ser chamada uma explicação histórica.⁵³

Se, então, a filosofia de Schelling faz vacilar a lógica de Hegel já que mostra a impossibilidade do conceito de retraduzir-se sem resíduos no tempo, de permear de si a temporalidade e a história nela anulando de fato a eventualidade,

ela reconhece o erro fundamental de Espinosa na ausência total de história, de um âmbito humano que de algum modo exceda a luz da necessidade geométrica. Mas se trata realmente de um erro? Ou existe no pensamento de Espinosa alguma coisa que perturba a posição da simples alternativa Schelling-Hegel?

Coisas e pessoas

Antes de passar às conclusões, alguns breves pontos sobre a leitura schellinguiana de Espinosa. Seríamos tentados a dizer que não é tanto Espinosa que reifica Deus, os modos e a vontade, quanto, principalmente, Schelling que reifica uma palavra de Espinosa (é certo, pode-se reificar também o termo *res*!) fixando o seu conteúdo (de modo abstrato) exteriormente à estratégia teórica na qual está inserida. É verdade que Espinosa associa o termo *res* tanto a Deus quanto aos modos (não à vontade, porque esta se trata de um *ens rationis*) e, contudo, não se pode esquecer o fato de que no escólio I da proposição 40 da segunda parte da *Ética* haja uma crítica aos transcendentais:

⁵² SCHELLING, F.W.J. *Münchener Vorlesung*, in SW, vol. 5, pp. 104-105.

⁵³ SCHELLING, F.W.J. *Philosophie der Offenbarung*, in SW, vol. 6, pp. 138-139.

(...) a Mente humana poderá imaginar distintamente em simultâneo tantos corpos quantas imagens possam ser formadas simultaneamente em seu próprio corpo. Ora, quando as imagens se confundirem completamente no corpo, também a Mente imaginará confusamente todos os corpos sem qualquer distinção e os compreenderá como que sob um único atributo, a saber, sob o atributo do Ser, da Coisa etc. Isso pode também ser deduzido de que as imagens nem sempre têm o mesmo vigor e de outras causas análogas a estas, que não é preciso explicar aqui; pois para o escopo ao qual visamos basta considerar apenas uma. Com efeito, todas se reduzem a que estes termos significam ideias confusas em sumo grau.⁵⁴

O termo *res* indica uma ideia confusa que deriva tanto da incapacidade do corpo de conservar os

traços de um número indefinido de encontros com os corpos externos quanto de traços de contornos indefinidos, efeitos de encontros recém mantidos: trata-se pois de uma noção que perdeu ou nunca possuiu o seu objeto, como escreve Macherrey, é uma "quase-noção", "uma maneira de falar que se serve de articulação no discurso sem deter uma significação racional nela mesma"⁵⁵. Não há sentido algum, assim, em fixar a atenção sobre ocorrências do termo *res* na escrita espinozana, perdendo a estratégia teórica que a comanda⁵⁶: para dar apenas um exemplo, se tomarmos em consideração as duas primeiras proposições da segunda parte da *Ética* ("*Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans*"; "*Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa*"), seria de todo ilusório pôr o acento sobre a reificação de Deus –extrapolando o fragmento "(...) *Deus est res* (...)” – sem apreender a estratégia que aí está operando: um trabalho de redefinição da linguagem cartesiana das três substâncias agora no sentido da teoria da substância única da qual pensamento e extensão são atributos.

⁵⁴ Eth, in G, Bd. II, pp. 120-121. [Nota DSS: tradução brasileira da *Ética*, doravante tr. br, Grupo de Estudos Espinosanos da USP, São Paulo: Edusp, 2015, p. 199]

⁵⁵ MACHERREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza II*, Paris : PUF, 1997, p. 307.

⁵⁶ Trata-se, para ser exato, de 893 ocorrências (M. Gueret – A. Robinet – Tombeur, *Spinoza Ethica, Concordances, Index, Listes des fréquences, Tables comparatives*, Louvain-la-Neuve, Cetedoc, 1977, pp. 289-298).

Voltemos à leitura de Schelling. Que coisa ele entende por "coisa"? Uma unidade fechada e privada de relações com o externo? $A=A$? Nesse sentido, em Espinosa não existe "coisa" alguma. Deus é causa de si no mesmo sentido em que é causa imanente dos modos (a sua essência é, pois, potência produtiva), os modos são compostos instáveis cuja essência reside na complexidade das relações instituídas entre suas partes e com o ambiente externo (e Jonas compreendeu com agudeza a originalidade da teoria do organismo espinosano), a vontade, enfim, não passa de um puro *ens rationis* de frente às volições singulares (que são ao mesmo tempo intelecções) e, elas mesmas, longe de serem coisas, são o lugar de condensação de complexas tramas relacionais que não apenas não reificam o indivíduo, mas impedem que este seja pensado como tal em sentido estrito (como, ao contrário, o fazem tanto Schelling como Heidegger), abrindo-o a uma dinâmica transindividual⁵⁷. Talvez, então, a acusação schellinguiana de reificação deva ser compreendida no seio da ideologia jurídica (burguesa, certamente - como

sublinha Althusser⁵⁸ - mas retomada do direito romano e em particular das *Istitutiones* de Gaio): *res* é aquilo que não é *persona*, aquilo que não é dotado de liberdade e, assim, de responsabilidade. Não é por acaso que a indicação do erro fundamental de Espinosa faça um conjunto, em Schelling, com uma teoria do indivíduo humano entendido como *persona* que é, enquanto tal, responsável pelas próprias ações, não porque seja livre no tempo (toda ação singular é de fato determinada por motivos e, então, necessária), mas porque pôde, antes que o tempo fosse, determinar a própria essência (tanto Kant quanto Schelling e Schopenhauer insistem sobre a responsabilidade que sente o homem por aquilo que é e por aquilo que faz como sintoma desse ato originário de escolha do próprio caráter inteligível). Talvez então a identificação do erro espinosano, por parte de Schelling, não aponte tanto a reificação do indivíduo quanto, principalmente, a impossibilidade de sua classificação em relação à tradição teológico-jurídica da identidade pessoal que vê sua primeira grande expressão moderna no ca-

⁵⁷ Cf. MORFINO, V. *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza* in "Oltrecorrente", 6, 2002, pp. 129-144. Cfr. também MONTAG, W. *Chi ha paura della moltitudine?* in "Quaderni Materialisti", 2, 2003, pp. 63-79. Inspiração de ambos BALIBAR, E. *Spinoza, il transindividuale*, tr. it. di MARTINO, L. Di, PINZOLO, L. Milão: Ghibli, 2002.

⁵⁸ ALTHUSSER, L. *Réponse a John Lewis*, Paris: Maspero, 1972, p. 73.

pítulo sobre *Identidade e diferença* dos *Essay* de Locke⁵⁹. Nesse sentido, o problema é sim o determinismo, mas talvez, de modo ainda mais radical, a não imputabilidade jurídica de uma ação a uma multidão⁶⁰: que coisa é, com efeito, o indivíduo na teoria de Espinosa se não a configuração determinada de uma multidão (de ideias e de corpos)?

Além do bem e do mal

Voltando à questão do mal como privação, é verdade que Espinosa parece autorizar uma tal leitura, especialmente nas cartas a Blyenberg⁶¹. Trata-se, porém, a meu modo de ver, da necessidade de colocar-se sobre o terreno linguístico do correspondente⁶². Pode-se reencontrar em seu pensamento

uma teoria bem mais profunda do bem e do mal segundo a qual estes não corresponderiam a um grau maior ou menor de perfeição do ser, mas principalmente a um efeito imaginário do preconceito antropocêntrico: a necessidade natural se encontra, em realidade, *além do bem e do mal* e a ontologização desses conceitos não é outra coisa senão a consequência da potência da imaginação que põe o homem como centro e medida do ser⁶³. Quando Espinosa, depois, na quarta parte da *Ética*, define positivamente o bem e o mal, pode fazê-lo apenas em termos plurais e relativos, ou seja, não como escolha intemporal e absoluta entre amor cristão e egoísmo (isto é, a alternativa proposta por Schelling), mas na dimensão conjuntural do encontro dos corpos: "as coisas que fazem

⁵⁹ Neste capítulo são perfeitamente compreensíveis os enjoux teológico-jurídicos do conceito de identidade pessoal: a possibilidade da consciência de redobrar-se sobre a linha tempo reconhecendo no passado aquele mesmo self que é agora presente garante a infalibilidade da justiça divina que pode perscrutar nos corações, embora não daquela terrena que pode ser enganada pela linguagem.

⁶⁰ É célebre o passo hobbesiano em que a discriminação entre povo e multidão passa precisamente por esse ponto: "O povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão" (Hobbes, T. *De cive*, XII, 8, in M, vol. II, p. 291) [Nota DSS: tradução brasileira de Renato Janine Ribeiro, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.189]

⁶¹ Esta passagem [de Espinosa] parece ser particularmente relevante na leitura de Schelling seguida por Heidegger: "[...] a privação não é o ato de privar, mas simples e mera carência, a qual não é em si nada outro que um ente de razão, ou seja, uma espécie de pensamento que formamos quando confrontamos as coisas entre si. Digamos, por exemplo, que o cego é privado da vista porque somos levados a imaginá-lo como vidente, por efeito do confronto que fazemos seja com os outros que vêem, seja com o seu estado precedente. E porquanto consideramos este homem deste modo, isto é, comparando a sua natureza com aquela dos outros ou com aquela que perdeu, por isso afirmamos que a visão pertence à sua natureza e que portanto dela ele foi privado. Mas, se se considera o decreto de Deus e a sua natureza, não podemos afirmar daquele homem, mais que a pedra, que tenha lhe sido retirada a vista." (*Espinosa a Blyenberg*, XXI, in G., Bd IV, p. 128; tr. it. DROETTO, A. (org.), Turim: Einaudi, 1938, pp 133-134)

⁶² É um dado de fato relevante que as 11 ocorrências do termo *privatio* na *Ética* não digam respeito nunca à questão do mal, mas exclusivamente à da falsidade (GUERET, M. e ROBINET, A. *Spinoza Ethica. Concordances, Index, Listes des fréquences, Tables comparatives*, p. 275).

⁶³ Eth I, app., pp. 81-82 [Nota DSS: trad. br., op. cit. pp. 109-121]

com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do Corpo humano têm entre si são boas; e más, ao contrário, as que fazem com que as partes do Corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso"⁶⁴.

Para Espinosa, o homem tem tanto direito a existir e a agir quanto o tem o leão e o gato: o direito equivale à sua potência. Mas ele não pode escolher para si sua essência (em uma atemporalidade que, ainda que não precedendo o tempo, deve ser mesmo assim um lugar outro com relação ao tempo), tanto quanto não pode escolher para si um corpo (são ou doente), uma mente (sã ou doente), um sexo, uma cor de pele, um ambiente, um clima, uma família, uma sociedade, uma língua, um período histórico. Mais: não existe na filosofia de Espinosa uma essência feita de tal modo que preceda a existência e, nesse sentido, talvez ganhe pleno significado o silêncio de Heidegger sobre a ausência da *Seynsfuge*. A essência se faz na complexidade das relações (dos corpos, das mentes, com o ambiente, com a família, com a língua, com o próprio tempo), sem que tais relações to-

mem a coloração do *Zeitgeist* que reduz sua complexidade e anula a contingência. As paixões não são propriedade do indivíduo que são ativadas por motivos, mas verdadeiras e próprias forças que existem *entre* o indivíduo e a causa que o gerou, como aparece nas proposições 5 e 6 da quarta parte:

Proposição V: A força e o crescimento de uma paixão qualquer e sua perseverança no existir não são definidos pela potência pela qual nos esforçamos para perseverar no existir, mas pela potência da causa comparada à nossa. (...)

Proposição VI: A força de uma paixão ou afeto pode superar as demais ações ou a potência do homem de tal maneira que o afeto adere pertinazmente ao homem.⁶⁵

Como escreve Montag, “os encontros com outros corpos, necessário para a conservação da coisa singular, inclui simultaneamente interações regulares e ‘fortuitas’”⁶⁶.

⁶⁴ Eth IV, pr. 39, p. 239 [Nota DSS: trad. br., op. cit. p. 439]

⁶⁵ Eth IV, pr. 5 e 6, p. 214. [Nota DSS: trad. br., op. cit., p. 389]

⁶⁶ MONTAG, W. *Bodies, masses, power. Spinoza and his contemporaries*, London-New York, 1999, p. 34.

⁶⁷ As ocorrências do termo *occursus* são extremamente raras sob a pena de Espinosa. Uma, entretanto, é demais

O *occursus*⁶⁷, o encontro, torna-se então o conceito chave na determinação da força (*vis*) de uma paixão, encontro entre potências (*causae externae potentia cum nostra comparata*) cujas desproporções podem produzir a dominância pertinaz (*pertinaciter*) de uma paixão concernente ao comportamento complexivo de um homem sem que isso seja atribuído à imutabilidade de seu caráter (isto é, se não a uma escolha intemporal, pelo menos a uma constituição essencial). Mas não somente, o encontro pode inclusive mudar a identidade mesma de um homem, o seu caráter (na terminologia kantiana), precisamente porque a identidade não reside em uma escolha intemporal mas em uma determinada proporção de movimento e de repouso entre as partes. É o caso do célebre exemplo de Gôngora citado por Espinosa:

Pois não ousou negar que o Corpo humano, mantidas a circulação do sangue e outras coisas pelas quais se estima que o Corpo vive, contudo possa

mudar para uma natureza de todo diversa da sua. De fato, nenhuma razão me obriga a sustentar que o Corpo não morre senão mudado em cadáver; e mais, a própria experiência parece persuadir-me do contrário. Com efeito, às vezes ocorre a um homem padecer tais mudanças, que não é fácil dizer que continue o mesmo, como ouvi contar sobre um Poeta Espanhol que fora tomado pela doença e, embora se tenha curado, ficou porém tão esquecido de sua vida passada que não acreditava serem suas as Fábulas e Tragédias que escrevera, e certamente poderia ser tomado por um bebê adulto se também tivesse esquecido a língua vernácula.⁶⁸

Nesse contexto teórico, a liberdade toma duas faces: 1) a liberdade como idêntica ao grau de potência e como contrário de coação, 2) a liberdade como causalidade adequada da ação. A primeira

significativa, no escólio da prop. 29 da segunda parte da Ética, quando são conectados conhecimento confuso e percepção da coisas "*ex communi naturae ordine, hoc est (...) ex rerum (...) fortuito occursu*" (G, Bd.II, p. 144). A importância do tema do *occursus* em Espinosa foi sublinhado por DELEUZE, G. Spinoza. *Philosophie pratique*, Paris: Editions de Munuit, 1981, passim; cf. também MARCUCCI, M. *Occursus, 'Cosmologia negativa' e terzo genere*, in DEL LUCCHESI, F., MORFINO, V. (a cura di), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Milano: Ghibli, 2003, pp. 137-153.

⁶⁸ Eth IV, prop. 39, schol., p. 240. [Nota DSS: trad. br., op. cit. p. 441]

diz respeito a todos os seres naturais: quanto mais estes são potentes, mais são livres. A segunda é a liberdade da razão enquanto conhecimento que nos permite agir – sempre de forma parcial e conflitiva, porém, de outro modo, uma parte da natureza se faria o todo – na complexidade de relações que nos constitui. A segunda concepção, que para os corpos políticos se identifica com um processo de democratização, está todavia implicada na primeira enquanto a razão não é *outro* da natureza, mas um grau de potência seu.

O erro de Espinosa consiste, pois, não tanto na reificação da vontade, quanto na refutação mais precisa de toda forma de antropocentrismo que procure atribuir a ela um *império no império* da natureza. E se esse erro

fosse precisamente o ponto cego do idealismo, e não tanto a negação da história (seja entendida como marcha da ideia ou como advento do Cristo), mas precisamente a desconstrução *ante litteram* da dupla natureza-história? Nesse sentido, abre-se talvez uma ulterior via de interpretação, qual seja, ler o espinosismo não tanto como filosofia da luz em que a necessidade geométrica petrifica a vida, como Medusa sob seu olhar, mas como filosofia de um princípio tenebroso jamais sobrepujado pela luz, em que a luz (ou seja, a ordem e a forma) e o espírito (ou seja, a razão humana) não são senão efeitos aleatórios – em nada desejados, porque a treva não é desejo mas potência – do complexo jogo das trevas.

Referências

- ALTHUSSER, L. *Réponse a John Lewis*, Paris: Maspero, 1972.
- DELEUZE, G. *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris: Editions de Minuit, 1981.
- ESPINOSA, B. *Ética*, Grupo de Estudos Espinosanos da USP, São Paulo: Edusp, 2015.
- HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes* in GW, BONSIEPEN, V. W. e HEEDE, R. (orgs.), Hamburgo: Meiner, 1980.
- HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik* in GW, Bd. 11, HOGEMANN, Von F., JAESCKE, W. (orgs.), Hamburgo: Meiner, 1980.
- HEIDEGGER, M. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), FEICK, H. (org.), Tübingen: Max Niemeyer Verlag,

- 1971; tr. it. MAZZARELLA, E. e TATASCIORE, C. (orgs.), Nápoles: Guida, 1998, p. 41.
- JACOBI, F.H. *Über die Lehre des Spinoza*, HAMMACHER *et alii*, Hamburgo: Meiner, 2000.
- KANT, I. *Kants Werke* (KW), Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1969.
- LANDUCCI, S. *Sull'etica di Kant*, Milão: Guerini, 1994.
- MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza II*, Paris : PUF, 1997.
- MARCUCCI, M. *Occursus, 'Cosmologia negativa' e terzo genere* in DEL LUCCHESI, F. e MORFINO, V. (orgs.), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Milano: Ghibli, 2003.
- MONTAG, W. *Bodies, masses, power. Spinoza and his contemporaries*, London-New York, 1999.
- MORFINO, V. *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza* in "Oltrecorrente" , 6, 2002.
- SCHELLING, F.W.J. *Sämtliche Werke* (SW), SCHRÖTER, M. (org.), Munique: Beck'sche Verlagsbuchandlung, 1959.
- SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke* (W), HÜBSCHER, A. (org), Wiedsbaden: Brockhaus, 1972.
- SPINOZA, B. *Ethica in Opera* (G). GEBHARDT, G. (org.), Heidelberg: Carl Winters, 1972.

Recebido: 04/07/2019

Aprovado: 09/11/2019

Publicado: 17/11/2019

O Drama da Imanência: Gebhardt, Deleuze, Benjamin e o Infinito Barroco de Espinosa

[The Drama of Immanence: Gebhardt, Deleuze, Benjamin and Spinoza's Baroque Infinite]

Henrique Piccinato Xavier*

Resumo: Investigando a filosofia de Espinosa, visamos atravessar o drama da imanência elaborado por Walter Benjamin em *Origem do drama barroco alemão*, isto é, atravessar a peculiar interpretação melancólica que relaciona a ideia de imanência presente na filosofia moderna à arte de sua época, ou seja, a barroca. Mais que um drama, para um olhar espinosano, tal interpretação é uma tragédia, pois produz uma teatralidade aporética que dilapida a positividade da ideia de imanência. Para compreendermos esta tragédia, será preciso passar por dois preâmbulos filosóficos ao drama: *Rembrandt e Espinosa* de Carl Gebhardt e *A dobra: Leibniz e o barroco* de Gilles Deleuze. Da melancólica tragédia para algo mais feliz, reelaboraremos o drama, procurando desfazer tais aporias, conduzindo-nos à compreensão da positividade da imanência "barroca" em Espinosa.

Palavras-chave: Espinosa, Carl Gebhardt, Gilles Deleuze, Walter Benjamin, Arte Barroca.

Abstract: With Espinosa's philosophy, we aim to confront the drama of immanence developed by Walter Benjamin in his *The Origin of the German Tragic Drama*, in other words, we aim to confront a peculiar melancholic interpretation that relates the idea of immanence present in modern philosophy to the art of its time, that is, baroque art. More than a drama, in a Spinosist perspective, such interpretation is a tragedy, because it produces an aporetic theatricality that demolishes the positivity in the idea of immanence. To understand this tragedy, it will be necessary to go through two philosophical preambles to this drama: *Rembrandt and Spinoza* by Carl Gebhardt and *Fold: Leibniz and the Baroque* by Gilles Deleuze. We will rework the drama from the melancholic tragedy to something happier, trying to undo these aporias, leading us to an understanding of the positivity of the "baroque" immanence in Spinoza.

Keywords: Spinoza, Carl Gebhardt, Gilles Deleuze, Walter Benjamin, Baroque Art.

*Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: henrique.xavier0@gmail.com. ORCID:<https://orcid.org/0000-0001-7325-0252>

I - Preâmbulos ao drama

O absolutamente infinito, ou seja, a substância (ou a natureza) na filosofia de Espinosa é ordenada segundo leis eternas, universais e imutáveis, como nos afirma a cada passo da Parte I da *Ética*. Mas o que, de fato, são estas leis eternas senão a pura movimentação da transformação de auto-diferenciação infinita de si mesmo, uma atividade infinita de uma essência atuosa? Lembremos da Proposição 16 da parte I da *Ética*: “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)” (ESPINOSA, 2015, p. 75). Assim, a substância produz infinitas coisas sob infinitos atributos, seus modos infinitos e modificações finitas. Ademais, sabemos que esta essência atuosa não age segundo um fim, mas flui absolutamente livre, pois a essência atuosa da substância concebida como *causa sui* radica na sua completa liberdade, afinal, a substância é a causa de si, ou seja, sua existência exprime a si mesma e que, por sua vez, não é limitada por nada e nem por si mesma, sendo ela mesma a abertura de uma transformação infinita sem teleologia e sem finalismo. De fato, pela relação de imanência da substância infinita até suas modi-

ficações finitas, na natureza não há nenhum evento excepcional para além de suas leis eternas, por isso, nela não pode haver o milagre como evento que se sairia da ordem da natureza, pois neste caso a natureza deixaria de ser a natureza. Exatamente por sua essência atuosa radicar na mais completa liberdade, em Espinosa, há uma natureza absolutamente infinita que em sua imanência é necessariamente e por completo sempre renovada, ou seja, temos uma natureza que apenas produz coisas, ideias e essências singulares.

Se a passagem do infinito ao finito é deduzida, como afirmarmos, a partir da Proposição 16 da Parte I da *Ética*, a operação inversa, ou seja, a passagem entre o finito (modos finitos) e o infinito (a substância única) será realizada pela síntese dinâmica como lei de interação entre partes, que não segue uma finalidade preestabelecida ou um modelo exterior, mas constitui um infinito de relações que produz a si mesmo em uma ordenação imanente: este e um dos pontos centrais da filosofia de Espinosa. Contudo, ela nos coloca diante do seguinte problema: como agir individualmente, no interior da finitude, sendo parte de um fluxo dinâmico e absolutamente infinito? Como, desde seu interior, não apenas *ser uma parte*,

mas ao se-la, também, já *tomar parte ativa* neste infinito? Cremos que o grande problema reside na dificuldade para entender a positividade de um sistema aberto, ainda mais quando este é absolutamente infinito.

Heinrich Wölfflin, em *Renascença e barroco*¹ (1888) e em *Conceitos fundamentais da história da arte*² (1915), textos fundantes dos estudos contemporâneos acerca da pintura clássica e barroca, mostra-nos como o estilo barroco produz a liberação das formas de seu isolamento, o princípio da representação barroca sendo a substituição da composição de formas fechadas da arte clássica por um *movimento visual em direção a uma unidade entre parte e todo*, que, em uma visualidade fluida, dissolve a anterior estrutura rígida dos contornos das figuras do estilo clássico. Wölfflin afirma o entendimento da experiência da pintura do XVII como um ordenamento que se transforma diante dos olhos do observador.

Se consideramos a passagem entre finito e infinito um dos grandes desafios que a filosofia de Espinosa enfrenta, como *emendar*

(ou seja, curar) um melancólico problema matemático, epistemológico e ontológico, produzindo a continuidade na passagem entre nós, seres limitados (ou seja, modos finitos da substância infinita) e o absolutamente infinito indivisível (ou seja, a substância única)? A emenda da incomensurabilidade numérica e imaginária do infinito irá garantir ao entendimento a condução a uma nova síntese intelectual de um infinito positivo, este não mais definido em termos negativos, indefinidos ou potenciais (que se contentam em delinear a constância ou inconstância de relações truncadas na justaposição de partes), mas, sim, como um absolutamente infinito real, em ato, positivo e indivisível.

Ao abordarmos, portanto, a passagem entre finito e infinito³ na filosofia de Espinosa e as afirmações de Wölfflin acerca do barroco, surge-nos a pergunta: como conceber ordem em uma natureza que mescla a parte e o todo, e preservar uma identificação sem que esta se torne uma identidade estanque, tanto na filosofia que expressa o absolutamente infinito da

¹ WOLFFLIN, H. (2005) *Renascença e barroco*. São Paulo, Perspectiva.

² WOLFFLIN, H. (1984) *Conceitos fundamentais da História da Arte*. São Paulo, Martins Fontes, 1984.

³ O presente artigo faz parte de um conjunto maior de trabalho e pesquisa. Assim, as questões aqui propostas podem ser lidas em continuidade às questões trabalhadas no artigo 'Espinosa, melancolia e o absolutamente infinito na geometria dos indivisíveis do século XVII' (XAVIER, 2016) que tematiza a passagem entre finito e infinito na filosofia de Espinosa.

substância, como no rompimento da forma pela visualidade infinitamente aberta do barroco? Creemos que esta questão constitui um dos problemas centrais de uma aproximação crítica da filosofia de Espinosa à arte de sua época. Para respondê-la, iremos nos contrapor a uma das mais célebres e históricas interpretações da relação entre arte barroca e filosofia da imanência: o *drama da imanência* cunhado por Walter Benjamin. Veremos que, em uma perspectiva espinosana, para além de um mero drama, tal interpretação será uma melancólica tragédia, produzindo uma teatralidade aporética que dilapida toda e qualquer positividade para a ideia de imanência. Para darmos conta deste drama, precisaremos antes passar brevemente por dois preâmbulos, duas interpretações contemporâneas, uma de Gebhardt, outra de Deleuze, que relacionam a filosofia do século XVII à arte seiscentista.

Preâmbulo I - Gebhardt, *Rembrandt e Espinosa*, 1927

Em seu clássico texto intitulado *Rembrandt e Espinosa*, Carl Gebhardt, em uma aproximação entre a obra do filósofo e a do pintor barroco, afirma que:

barroco dá-lhes a inquietude de esboços privados de ordem, e não fecha o ponto de vista que devemos ter sobre eles, a fim de que a infinidade da obra disforme não seja restringida pela limitação de uma forma. (GEBHARDT, 2000, p.106)

Gebhardt entende a composição aberta barroca como algo privado de ordem, cujo efeito produziria uma obra que não seria restringida pela forma fechada. Prosseguindo, o autor extrapola tal ideia de matriz wölffliniana até chegar à radical conclusão de que “o Renascimento definiu a beleza como a conspiração das partes e a encontrou realizada na razão natural, contudo, a beleza do barroco, enquanto uma forma não limitada, é irracional” (GEBHARDT, 2000, p.107). Gebhardt conclui algo sobre o barroco que buscará aproximar de Espinosa, mas que contradiz a própria letra do filósofo. De fato, Gebhardt afirma que algo por não ser limitado seria irracional, quando em Espinosa verificamos claramente o contrário, pois, de um lado, a substância ou o absolutamente infinito é ilimitado (em contraposição ao limite que define o finito), mas é o mais inteligível ou o mais racional

de todos os seres (como vemos demonstrado na Parte I da *Ética*), sua potência é livre porque determinada apenas por si mesma, sendo por isso causa de si que flui naturalmente por si mesma, desprovida de uma causa externa ou um limite externo. Por ser causa de si absolutamente infinita é inteligível, pois a inteligibilidade decorre do conhecimento da causalidade e de suas ações; ou seja, a ausência de limites convém perfeitamente com a razão. Contudo, cremos que Gebhardt associa a deformidade e o irracionalismo à filosofia de Espinosa, pois está influenciado pela leitura de tradição alemã, que vê em Espinosa uma operação de dissolução do singular no seio do absoluto, como fora almejada pelos românticos (Schelling, principalmente), e que, a partir de Hegel (inspirado em Bayle), toma a forma negativa de um *acosmismo*⁴. Considerando, na filosofia de Espinosa, o absoluto como indiferenciação e indeterminação absolutas, faltaria a essa filosofia um princípio de identidade para os modos finitos, existindo,

então, realmente apenas a substância, desprovida de qualidades e de diferenças – portanto, indeterminada, donde, impensável ou irracional. Em outras palavras, o infinito é irracional e o finito, impensável. Gebhardt reproduz quase literalmente o texto hegeliano, alegando que em Espinosa “abertura ao infinito da substância acabaria com a possibilidade de existir identidades” e, ainda mais, ele redobra essa afirmação para o barroco de Rembrandt, cuja obra seria uma arte espinosista acosmista: “a categoria do barroco é a da substancialidade, segundo a qual tudo o que é particular possui apenas uma existência relativa, tanto que a existência verificável pertence apenas à totalidade infinita, eis o que custo a dizer (em relação às coisas particulares): que só existe a substância” (GEBHARDT, 2000, p.107).

⁴ É vasta e complexa a crítica que Hegel faz a Espinosa, contudo, gostaria de insistir que um de seus pontos altos é identificação da filosofia de Espinosa ao *acosmismo*. Segundo Hegel, na demonstração espinosana da unidade absoluta da substância o sujeito necessariamente se perderia, se diluiria, neste absoluto, excluindo a possibilidade do princípio ocidental da individualidade. Em grande parte a própria dialética hegeliana e sua ontologia seriam a tentativa de superar este dilema. Nas *Lições sobre a história da filosofia* de 1825-26, Hegel escreve no parágrafo de abertura de seu artigo sobre Espinosa: “Esta profunda unidade de sua filosofia [de Espinosa], tal como ela foi expressa na Europa, – o espírito, o finito e o infinito idênticos em Deus, e não mais como um terceiro termo[...]” e, mais adiante no mesmo parágrafo, ele explicita o *acosmismo* de Espinosa: “o modo como tal [definido por Espinosa] é justamente o não-verdadeiro, e somente a substância é verdadeira”. (HEGEL, 1970, *Leçons sur l’histoire de la philosophie*. Paris, Gallimard, verbete sobre Espinosa).

Preâmbulo II - Deleuze, *A dobra: Leibniz e o barroco*, 1988

Gilles Deleuze, na conclusão de *A Dobra: Leibniz e o Barroco*, segue e amplia uma ideia central no livro de Gebhardt de que obra de arte barroca opera a interação ativa de uma continuidade entre o interno e o externo em um turbilhão de movimentos que parece não se delimitar por nada nem por si, sendo como um gesto que se expande para além de si mesmo em uma multiplicidade de relações simultâneas⁵:

O quadro é uma parte do infinito que transborda da moldura, a estátua é um turbilhão do rio infinito que uiva por através da igreja barroca, e o espaço mesmo da igreja se constitui num quadro de altar, e uma estátua não é nada outro que a nave do infinito (GEBHARDT, 2000, p.107).

Na versão desdobrada de Deleuze, em uma das passagens mais belas do livro:

Se o Barroco instaurou uma arte total ou uma unidade das artes, isso se deu primeiramente em extensão, tendendo cada arte a se prolongar e mesmo a se realizar na seguinte, que a transborda. Observou-se que o Barroco restringiria frequentemente a pintura e a circunscreveria ao retábulos, mas isso ocorreria porque a pintura sai da sua moldura e realiza-se na escultura em mármore policromado; e a escultura ultrapassa-se e realiza-se na arquitetura; e a arquitetura, a sua vez, encontra na fachada uma moldura, mas essa própria moldura desloca-se do interior e coloca-se em relação com a circunvizinhança, de modo que realiza a arquitetura no urbanismo (DELEUZE, 1991, p.187).

Ainda que o livro de Deleuze seja sobre Leibniz e o barroco, a força de tal ideia – que apresenta, nas

⁵ Esta característica torna-se extremamente patente na produção artística seiscentista, por exemplo, no drama em que palco fictício era posto no próprio palco, ou quando o auditório era incluído na cena (BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo, Brasiliense, 1984); nas pinturas que possuem molduras pintadas dentro da sua representação, ou quando as próprias molduras se tornam tão importantes quanto as obras de arte por elas cercadas; no uso de espelhos da que refletem espaços para além da própria superfície da tela, como nas *Meninas* de Velázquez; ou ainda, na inacreditável dinâmica dos movimentos em todas as direções nas esculturas de Bernini.

obras de arte seiscentistas, uma causa atuosa que faz com que elas se expandam tanto internamente quanto externamente em um contínuo como uma multiplicidade de relações ativas – irá abalar a argumentação deleuziana acerca de Leibniz. Ora, a tal ideia não nos afastaria de Leibniz, pois a força desta poética que nos leva a interpretá-la como expressão da ideia de um infinito em ato ou absolutamente infinito, que nunca poderia ser a decorrência de uma predeterminação, mas se constitui exatamente como a própria ordem de interação e de transformação de uma realidade concebida em ato a partir de *partes intra partes*⁶? Não haveríamos nos aproximado de Espinosa? De fato, a ideia de uma ordenação como uma abertura para uma multiplicidade simultânea se aproxima muito da imanência em Espinosa. Assim, a despeito da intenção de uma leitura leibniziana do barroco, vemos Deleuze, em sua dobradura, necessariamente chegar a uma conclusão que o distancia

de Leibniz. Neste sentido, o espinosismo, influência inegável nas obras de Deleuze, ainda que não seja mencionado explicitamente, faz sentir-se em sua presença mágica: não teríamos em sua conclusão um barroco espinosano? Eis que na conclusão de *A dobra: Leibniz e o barroco*, após uma longa aproximação sistemática entre a *harmonia pré-estabelecida* das mônadas e a harmonia da música barroca em *acordos/acordes, mônadas tônicas/dominantes*, Deleuze faz o inesperado e rompe a base mais elementar do pensamento de Leibniz: abre as mônadas. Estas, que necessariamente sempre estariam submetidas à clausura, em cujo interior se incluiria o universo inteiro (não podendo haver existência fora delas), ao serem abertas romperiam diretamente, tanto com a filosofia de Leibniz, quanto com a própria sistematização entre a harmonia musical e a harmonia metafísica que o autor acabara de propor. Segundo Deleuze, a seleção que as mônadas operam acabaria por desapa-

⁶ Tanto Espinosa como Leibniz operam com a ideia de absolutamente infinito ou infinito em ato, uma ideia que se contrapõe à noção de um infinito potencial e acumulativo, ou seja, composto pela adição de partes discretas. O infinito em ato faz com que as partes sejam *partes intra partes*, em que cada parte se prolonga ao tomar parte em novas relações com outras partes, constituindo dinamicamente um novo indivíduo, ainda mais complexo (ou amplo); o que, também, exige que cada pequena parte seja constituída também de *partes intra partes* ainda menores. Por um lado, não existe algo como um átomo ou uma unidade discreta mínima; por outro, tudo estaria, ao mesmo tempo, em uma relação que constitui sempre algo maior; lembremos como Espinosa define a própria noção do limite como isso que podemos conceber no interior de outro ainda maior e que o envolve; o que nos levaria ao limite de conceber a natureza como um único indivíduo, isso é a “fisionomia total do universo” como escreve Espinosa a Oldenburg (na carta 32). Contudo, Espinosa demonstra que ambos limites (tanto o atômico como a natureza como um único indivíduo) são entes abstratos sem realidade concreta na imanência da substância, ou melhor, são apenas *auxilia imaginari*, auxiliares imaginários, ou entes de razão, de nossas operações intelectuais.

recer e, assim, a *harmonia universal* perderia todo o seu privilégio de ordenação; e as dissonâncias à harmonia já não teriam de ser “resolvidas” e as divergências poderiam ser afirmadas em séries que escapariam à predeterminação, e, assim, dissolver-se-ia a própria *harmonia preestabelecida*. Segundo Deleuze:

dir-se-ia que a mônada, o cavaleiro de vários mundos, é mantida semiaberta como que por pinças. Uma vez que o mundo é agora constituído por séries divergentes (caosmos) ou que o lance de dados substitui o jogo do Pleno, a mônada já não pode incluir o mundo inteiro como um círculo fechado modificável por projeção, mas ela se abre a uma trajetória ou espiral em expansão, que se distancia cada vez mais de um centro. Já não se pode distinguir entre [...] o estado privado de uma mônada dominante (que produz em si mesma seus próprios acordos/acordes) e o estado público das mônadas em multidão (que

seguem linhas de melodia), mas as duas entram em fusão numa espécie de diagonal em que as mônadas interpenetram-se, modificam-se, [...] constituindo outras tantas capturas transitórias. A questão é sempre habitar o mundo, mas o habitat musical [...] e o habitat plástico [...] não deixam subsistir a diferença entre o interior e o exterior, entre o privado e o público: eles identificam a variação da trajetória, e duplicam a monadologia com uma “nomadologia” (DELEUZE, 1991, p. 208).

Assim, as mônadas são desdobradas em uma atividade muito próxima à nossa concepção de imanência. Leibniz ficaria horrorizado, mas, a despeito de suas intenções, Deleuze está correto, pois para tornar a monadologia adequada ao que houve de mais radical na arte do XVII, esta teria que mudar a sua base mais elementar, a própria *mônada*, aproximando-se ao que com maior intensidade procurou negar: a filosofia de Espinosa⁷.

Neste turbilhão imanente de

⁷ Cabe lembrar que, em uma carta a Bourget, Leibniz afirma que, se não fossem as mônadas, sua filosofia cairia no espinosismo.

uma arte que cada gesto, sem qualquer predeterminação, transborda a si mesmo, em um extremo imaginário onde o pintor se torna urbanista e vice-versa, eis que, neste limite da imanência “as esculturas são aí verdadeiros personagens, e a cidade é um cenário, sendo os próprios espectadores imagens pintadas ou esculturas. A arte inteira se torna *socius*, espaço social público, povoado de bailarinos barrocos” (DELEUZE, 1991, p. 187), como escrevera Deleuze. Nesta arte, em que a imagem de um desenho transborda-se na arquitetura, naturalmente acabamos por atingir a própria cidade em sua realidade sócio-histórica enquanto mais um limite desta “representação” poética. Neste sentido, temos uma arte que inclui o espectador real, em seu ato poético de transformação (criação), uma arte que não se contenta em ser a mera representação de um modelo de beleza abstrato, ideal ou transcendente, mas busca mesclar-se à própria realidade vivida na e pela própria cidade. Assim, muito distante da busca de um ideal externo que transcenda a própria realidade do artista, temos uma arte que não mais pode ser tomada enquanto mera representação ideal, mas é efeito da e procurará voltar-se para a própria realidade em que toma parte, na interioridade de um discurso e de

uma ação histórica em pleno desenvolvimento. Assim, chegamos a uma arte que sequer representa a realidade, mas é parte de seu próprio discurso social, poético e histórico. Contudo, devemos nos lembrar que a multiplicidade destes artistas-atores, bailarinos-espectadores (e demais variáveis atuantes) neste teatro vivo dançam uma música imanente, sem uma *harmonia preestabelecida* que lhes fornecesse uma continuidade linear e simples de suas tramas narrativas.

II - *Drama da imanência - Benjamin, Origem do drama barroco alemão, 1928*

O *drama da imanência* será figurado em uma das leituras filosóficas mais famosas e instigantes acerca do universo da arte seiscentista: a *Origem do drama barroco alemão* de Walter Benjamin, fazendo com que a multiplicidade sem predeterminação da imanência assumira um contorno completamente contrário ao espinosano, pois esta será tomada negativamente como um saldo de aleatoriedade e melancolia.

Pretendemos mostrar como as principais ideias presentes nos dois preâmbulos também estão, de certo modo, articuladas e desenhadas por Benjamin ao relacio-

nar a imanência a mais uma forma de arte barroca: o teatro. No primeiro preâmbulo, vimos como Gebhardt concebe a imanência e a visualidade da pintura barroca enquanto formas não limitadas e portanto irracionais. No segundo preâmbulo, analisamos que para Deleuze a imanência e a música barroca são compreendidas como aberturas para uma multiplicidade de relações simultâneas que em ato negam qualquer predeterminação proveniente de uma harmonia metafísica transcendente. Nesta última parte, analisaremos como tais teses encontram-se entrelaçadas na imanência articulada entre irracionalidade e a negação de qualquer predeterminação transcendente que constituem a chave da compreensão do filósofo alemão acerca o luto que recobre a essência mais íntima do drama alemão seiscentista que encontrará no solo histórico sob o regime da imanência um dos principais motivos, se não o próprio, para o desacerto do mundo.

Benjamin conceberá a imanência como um poço de melancolia que, contrariamente à vitalidade da proposta por Espinosa, será figurada eminentemente na alegoria de um cadáver; assim, conduzimos nossa análise não exatamente para uma obra de arte, mas para o interior de uma das leituras mais melancólicas acerca

do período barroco, onde vemos o *drama da imanência*, na expressão concebida Benjamin, se transformar em uma pilha de corpos. A consequência radical da assimilação da imanência à cena teatral alemã seria o efeito quase imediato da ação histórica de um mundo religiosamente incapaz de ascender ao plano transcendente, pois o mistério da crônica cristã, que abrangia a totalidade da história universal, não poderia mais ser encontrado quando, segundo Benjamin:

a cristandade europeia estava dividida numa multiplicidade de reinos cristãos, cujas ações históricas não mais aspiravam a transcorrer dentro do processo de salvação. O parentesco entre o drama barroco e o mistério é posto em questão pelo desespero radical que parecia ser a última palavra do drama cristão secularizado (BENJAMIN, 1984, p.101).

De fato, vários séculos de cristianismo que precederam o XVII tinham no mistério transcendente da Graça Divina a garantia do seu sentido último por uma história universal, ideal e revelada que nos

conduziria em direção a nossa redenção; e, assim, todas as ações, das mais simples na vida cotidiana até as decisões mais contundentes e complicadas do Estado, teriam os seus papéis justificados, ainda que em um horizonte para além de uma história empírica e principalmente para além do entendimento humano. Segundo Benjamin, o drama alemão, ao contrário do barroco literário ibérico, teria se perdido inteiramente na desesperança da condição terrena; e mesmo a renascença, com seu intenso desenvolvimento humanista, em comparação à condição alemã, não apareceria como uma época incrédula de paganismo, mas como uma era profana e de grande liberdade mística e religiosa (BENJAMIN, 1984, p. 102).

Vemos então configurar-se no XVII alemão a origem do *drama da imanência*, expressão cunhada por Benjamin, como a imanência que em si mesma nunca poderia ser aceita como um bem, mas, sim, entendida como um castigo necessário enviado por Deus, devido ao mais antigo dos pecados, o original cometido por Adão. Nesta perspectiva, a imanência seria a condenação de uma vida longe de Deus: o personagem barroco, rebaixado à mera condição humana, seria completamente incapacitado da existência sacra, e mesmo o mundo que o cerca estaria aban-

donado por Deus, constituindo-se como uma *physis* cega, a própria natureza em um estado de pura aleatoriedade. Eis que, mais baixo que os animais que habitariam um estado de ignorância inocente, restaria ao personagem barroco apenas o martírio da culpa de haver se perdido de Deus. O barroco teria se perdido das leis que ordenariam a vida mundana, essas completamente derivadas de uma causa transcendente, isto é, da vontade divina. Leis que, na interpretação de Benjamin, fariam com que a ação humana carecesse de qualquer poder efetivo e também de qualquer contingência, pois todas as ações seriam no máximo um produto secundário, seguindo a predeterminação da vontade divina, no máximo as suas ações teriam um papel acessório como no *ocasionalismo* de Malebranche. Esta causalidade transcendente, que fornecera o sentido comum a todos os seres humanos, seria irreparavelmente fraturada num século XVII reformado, em que o avanço da ideia de imanência irremediavelmente se propagaria com sua exigência de uma vida, em todos sentidos, terrena e profana.

A imanência nos forçaria a abandonar a imagem da ordem universal e predeterminada a partir de um aparato transcendente. Essa seria a velha imagem de or-

dem transcendente que seria dilapidada em prol de uma nova ordem imanente, como nos demonstra a filosofia de Espinosa: por um lado, com esta, na ausência de qualquer transcendência, teríamos que abandonar a ideia de uma predeterminação em uma vontade divina, assim como a possibilidade de que a Terra se espelhasse em leis divinas, e, também, abandonar qualquer possível redenção escatológica extraterrena; além disto, a própria ciência que conceberia uma natureza hierarquizada dividida nas oposições reais de categorias e gêneros, herdadas de Aristóteles, que percorreriam toda a Idade Média, torna-se apenas um aparato imaginário, assim como os conceitos transcendentais como unidade, ser, verdade etc., capazes de identificar qualquer objeto ou realidade tomados apenas como entes de imaginação e, por fim, mas não por último em sua lista de efeitos heréticos, qualquer finalismo no seio da natureza deveria ontologicamente ser abandonado. Como resultado da imanência chegaríamos à anulação de qualquer teologia e mesmo teleologia. Assim, instala-se o mal verdadeiro neste mundo barroco reformado, pois julgando o sentido da imanência a partir dos enraizados parâmetros imaginários da antiga ordem transcendente,

fazemos da imanência a imagem de algo absolutamente caótico, e sob tais termos o *drama da imanência barroca* é necessariamente compreendido como o efeito da catástrofe de uma natureza absolutamente aleatória e desprovida de sentido. E segundo Benjamin,

se e homem religioso do Barroco adere tanto ao mundo, é porque se sente arrastado com ele em direção a uma catarata. O barroco não conhece nenhuma escatologia; o que existe, por isso mesmo, é uma dinâmica que junta e exalta todas as coisas terrenas, antes que elas sejam entregues à consumação (BENJAMIN, 1984, p. 89).

Contudo, veremos que a grande catástrofe melancólica do *drama da imanência* não está na imanência, mas em um contraditório sentimento barroco que, por um lado, exclui a transcendência e, por outro, negativamente ainda a tem como um impossível horizonte desejado. Neste drama, a imanência contraditoriamente apenas existe em relação a aquilo que lhe é exterior, ou seja, esta se apresenta como negação da transcendência. Assim, a imanên-

cia é dada exclusivamente pela perspectiva saudosista da transcendência perdida. Não por acaso, esta dramaturgia tem a imanência alegorizada no emblema do cadáver, e a base de sua trama ocorre sob o sentimento do luto: diríamos que seria o luto de haver perdido a própria sacralidade transcendente. Assim, a vida neste drama não excederia ao estado de luto da lembrança do corte com o divino, o que provocará o reinante sentimento de melancolia e a obsessão pelo cadáver que movem o drama alemão⁸. A própria noção da natureza imanente como uma *physis* cega e desgraçada, pois aleatória, só pode ser compreendida como a ideia de uma imanência incompleta, e constituída apenas como a carência da velha ordem predeterminada pela vontade ou por um ideal transcendentes⁹. Ou seja, a ordem imanente é tida por aleatória, pois a complexidade de sua ordem é a abertura para uma multiplicidade simultânea que se desdobra no novo e excede a perspectiva restrita e unívoca de uma linha teleológica, desde sempre e para sempre, predeterminada pela velha ordem

transcendente. Por outro lado, para se encarar a imanência completa, ou seja, em sua plena positividade, seria preciso realmente abandonar a velha ordem transcendente, e não fazer como a contraditória maneira do drama barroco alemão que a nega somente para interiorizá-la disfarçada sob a forma de uma imanência incompleta e melancólica. Contudo, para a religiosidade, ainda que reformada, do barroco alemão, seria quase impossível aceitar um Deus realmente imanente que não fosse provido do atributo humano da livre escolha e da vontade para realizar uma ação; lembremos como Espinosa, na parte I da *Ética*, demonstra como, na imanência, a espontaneidade da ação divina, na verdade, segue de uma necessidade absoluta, nunca pré-refletida, nem premeditada, nem decidida segundo uma escolha arbitrária; e esta será a perfeição de uma ação que decorre da necessidade intrínseca da identidade imanente entre essência e existência, entre *natureza naturante* e a *natureza naturada*.

⁸ Lembremos que, em sua argumentação, Benjamin trabalha a gravura *Melencolia I* de Dürer como uma antecipação da amputação do espírito barroco expresso pelo *drama da imanência*.

⁹ Acompanhando Espinosa veremos justamente o contrário do que propõe o drama alemão, pois se levamos a rigor a possibilidade do mundo ser criado e ordenado por uma causa voluntária que lhe seja externa, além de inúmeros problemas teológicos que restringem a própria perfeição de Deus, teríamos uma natureza desregrada e contingente, como demonstra Marilena Chaui, em 'Ontologia do necessário', quarto item do capítulo 6 do *Nervura do Real* (CHAUI, 1999, pp. 901-918).

Lembremos que para Espinosa um dos momentos cruciais da vida ética é afastar a tristeza, sobretudo, a mais terrível de todas as tristezas, a melancolia e que, para ele, “não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte, e sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida.” (ESPINOSA, 2015, p. 483, *Ética* IV, P.67). Não poderia ser maior a distância em relação à concepção benjaminiana, na qual a imanência é transformada na obsessão com a morte, sequer tratando-se da obsessiva reflexão sobre o fim da vida mundana e os seus desígnios futuros no eterno além túmulo (Inferno, Purgatório e Paraíso), mas como uma operação que consiste em encarar a vida em si mesma, em seu estado presente e terreno, já como a encarnação da morte. Neste sentido, o barroco de Benjamin, sempre contrário à filosofia de Espinosa, nunca será uma meditação sobre a vida, e “se os personagens do drama barroco morrem, [...] se eles são destruídos não é para que ascendam à imortalidade, mas que ascendam à condição de cadáver” (BENJAMIN, 1984, p.241). Assim, em oposição à vitalidade da concepção espinosana, o drama alemão, em sua imanência negativa, produziria inúmeras coisas que até então não tinham entrado

em qualquer estruturação artística, como, por exemplo, as diversas práticas de martírios corporais enumeradas por Benjamin, nas quais fica explícito o prazer da crueldade do dramaturgo e das personagens (que se deliciam com o despedaçar da carne humana). Pois aos personagens de uma natureza desgraçada restaria da imanência somente o peso de seus corpos, cabendo-lhes apenas o ludismo sadomasoquista do martírio. Dentre os diversos exemplos citados por Benjamin, salta aos olhos a tentativa impossível de ascender a alguma significação sacra por meio da “dissecação anatômica em que as diversas partes do corpo são numeradas com uma insofismável alegria na crueldade desse ato” (BENJAMIN, 1984, p.242). Pois se o corpo humano enquanto um organismo vivo (em sua opulência imanente) não cabe na estreiteza de um ícone simbólico que prometeria uma ascensão, as suas partes amputadas, classificadas e inertes talvez coubessem. Assim, a imagem do corpo humano despedaçado será mais uma das alegorias da “vida” barroca que, no mais primoroso e sádico dilaceramento, apenas produz a dispersão do corpo em uma inútil fragmentação classificatória em que inumeráveis cortes apenas reconduzem à falta de sentido, ao

nada, ao vazio¹⁰.



‘In Occasionem’ emblema CXXI do livro *Emblemata*, de Andrea Alciato, edição de 1548.

¹⁰Mais ainda, para Benjamin o *estado de exceção* na política seria fruto desta imanência negativa que naturalmente levaria à contraditória soberania dos tiranos. Pois, uma vez que a realidade não possui uma ordem, ao soberano seria designada uma tarefa impossível: dar ordem a isso que essencialmente é necessariamente desprovido dela. Assim, restar-lhe-ia um contraditório e inexorável papel, também, de mártir, pois, sendo o soberano parte desta mesma natureza, as suas ações também seriam desprovidas de ordem e somente pela violência ele estabeleceria uma ordem social que, contudo, seria apenas a contingência melancólica redobrada. Por outro lado, em Espinosa, a democracia é o mais natural dos regimes, sendo explicado como um fruto da própria imanência. Assim, um desdobramento futuro a ser desenvolvido por nossa pesquisa tem como horizonte a compreensão da positividade da imanência na política. Gostaríamos de seguir as demonstrações de como uma ontologia imanente é a causa da estruturação da democracia real, entendida por Espinosa como o mais perfeito dos regimes políticos e assim dar uma resposta à equivocada aproximação entre imanência e *estado de exceção*.

Vimos como a experiência humana, regulada pela imaginação ao buscar na natureza uma ordenação preestabelecida, linear e unívoca (como no drama de Benjamin), ao confrontar-se com a multiplicidade de uma ordenação imanente, parece nos condenar a viver em um labirinto de contingências de múltiplas causas simultâneas em múltiplos planos de acontecimentos que estão, ainda por cima, em constantes mutações¹¹. Como se estivéssemos obrigados a viver à mercê da velha imagem feminina da *fortuna*¹², uma das alegorias mais famosas da literatura barroca, que no girar em falso de sua roda, de uma mesma maneira arbitrária, distribui e tira bens. Contudo, a *Ética* de Espinosa vem jogar luz e reforçar o contraste desta imagem desafortunada do labirinto de contingências, produzindo um claro contraste em que o próprio labirinto se desfaz ao expor, frente à multiplicidade do ente absolutamente infinito, um árduo e complexo, embora inequívoco, caminho rumo ao seu entendimento. A *Ética*, sua obra máxima, nos fornece um claro exemplo de como penetrar na ordem

imanente desta multiplicidade em ato, que imaginariamente tanto inspira o medo de nossa fragilidade frente à *fortuna*. Penetrar neste caminho implica em entender a própria liberdade de uma natureza em um movimento constante de auto-diferenciação, ou seja, não se busca simplificá-la ou estagná-la, mas reconhecer a ordem desta transformação incessante que apenas imaginariamente pode ser tomada enquanto aleatoriedade. Entender, acima de tudo, seria um respeito ao que irreduzivelmente é sempre complexo (e nunca poderia ser reduzida a uma perspectiva simples em uma linearidade predeterminada). Entender a sua complexidade é deslocar-se, movimentar-se, expandir-se e no interior desta multiplicidade, é conscientemente ligar-se ao mundo, o que, ao mesmo tempo, significa agir racionalmente, pois é encontrar a potência da mente humana imersa no conhecimento da ordem fixa e imutável da natureza.

Neste caso, também não podemos cair no equívoco da má e superficial interpretação acerca do que seria “a ordem fixa e imutável da natureza” que nos leva-

¹¹ Como Espinosa escreve na *Ética*, no escólio da Proposição 42 da Parte V: “Com efeito, o ignorante, além de ser agitado pelas causas externas de muitas maneiras, e de nunca possuir o verdadeiro contentamento do ânimo, vive quase inconsciente de si, de Deus e das coisas;[...]” (ESPINOSA, 2015, p. 579.)

¹² Como ilustrada no famoso emblema CXXI, ‘In Occasionem’, do livro *Emblemata* de Andrea Alciato cuja primeira publicação é de 1531.

ria a crer em um determinismo – ou como se diz no XVII, um *fatalismo* – que impossibilitaria conceber a liberdade no interior da filosofia de Espinosa¹³; muito pelo contrário, quando nos voltamos, com o filósofo, para a ordem e co-

nexão necessárias que definem a natureza imanente e que determinam a inteligibilidade de sua complexa atividade de transformação, vemos que nesta se radica a mais completa liberdade.

Referências

- ALCIATO, A. (1548). *Emblemata*. PDF digital da edição de 1548, obtido na internet.
- BENJAMIN, W. (1984). *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo, Brasiliense.
- CHAUI, M. (1999). ‘Ontologia do necessário’ quarto item do Cap. 6 do *Nervura do Real, Vol. I*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 901-918.
- DELEUZE, G. (1991). *A dobra, Leibniz e o barroco*. Campinas, Papirus.
- ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. São Paulo, Edusp.
- GEBHARDT, C. (2000). *Spinoza, judaisme et baroque*. Paris, Presses de l’Université Paris-Sorbone.
- HEGEL, G. W. F. (1970). *Lições sur l’histoire de la philosophie*. Paris, Gallimard.
- WOLFFLIN, H. (2005). *Renascença e Barroco*. São Paulo, Perspectiva.
- _____. (1984). *Conceitos fundamentais da História da Arte*. São Paulo, Martins Fontes.
- XAVIER, H. (2016). “Espinosa, melancolia e o absolutamente infinito na geometria dos indivisíveis do século XVII” . In: *Cadernos Espinosanos*, nº 35, pp. 295-347.

Recebido: 02/07/2019
Aprovado: 09/11/2019
Publicado: 17/11/2019

¹³ O equívoco imaginário de um fatalismo apenas ocorre quando supomos a ordem natural como linear e a liberdade como escolha voluntária em vista de fins.

Há Abstração de Si na Origem de Toda a Abstração na Filosofia de Espinosa?

[Is There an Auto-Abstraction within All Abstraction in Spinoza's Philosophy?]

Rafael Arcanjo Teixeira* Cristiano Novaes de Rezende**

Resumo: Inserido no contexto histórico de críticas à abstração, Espinosa retoma o tom de sua época e faz severas advertências contra as abstrações. Entretanto, a crítica espinosana difere de outras da mesma época. Acreditamos que a distinção de Espinosa ocorre porque para ele a abstração não é apenas uma metodologia epistêmica (o ato de separar e fragmentar os objetos do conhecimento), nem é o estabelecimento arbitrário de princípios para conhecimento por meio da interferência da vontade no intelecto. Nossa hipótese é que para Espinosa a abstração ocorre quando a força mental produtiva não se encontra enquanto tal; em outros termos: quando a mente não tem consciência do seu próprio produzir — é precisamente isso o que chamamos de abstração de si. Nosso artigo visa abordar essa hipótese e apontar como o conceito de abstração de si pode auxiliar na interpretação de algumas teses espinosanas. Ao final deste artigo analisaremos como o conceito de abstração de si oferece uma chave interpretativa para a hipótese-retórica que abre o *Tratado Teológico-Político*.

Palavras-chave: abstração, Espinosa.

Abstract: Spinoza's criticism of abstraction retakes the common tone of his own time warning against etc. Nevertheless, the spinozistic critique differentiates considerably from his contemporaries, whereas he also criticize some of the philosophers that stand against the concept of abstractions. We believe that Spinoza's distinctiveness occurs because he consider abstraction not only as some epistemic methodology (the act of select, divide and disintegrate the objects of knowledge), neither the arbitrary foundation of principles for knowledge through the interference of Will in the Intellect. But rather as the productive mental force when it is not within itself, therefore, when the productive mental force isn't what it should be as it naturally is. In other words: when the mind has not the consciousness of its own work — it's precisely this what we call auto-abstraction. Moreover, our article aims to approach this hypothesis and elaborate how exactly the concept of self-abstraction can help us understand some of the spinozian thesis, so that we may focus on the rhetorical hypothesis that opens the Theological-Political Treatise.

Keywords: abstraction, Espinosa.

*Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Atualmente realiza pós-graduação *latu sensu* em Docência do Ensino Superior (pela FARA - Faculdade Araguaia). Também é membro do Programa de Direitos Humanos da PUC-Goiás (extensão). E-mail: rarcanjo32@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5359-885X>.

**Professor da Faculdade de Filosofia da UFG. Doutor em filosofia pela USP. E-mail: cnrz1972@gmail.com. ORCID:

Em uma conceituação geral, abstrair consiste em considerar a parte prediativa de uma sentença separada de sua parte nominal. Em outras palavras, trata-se de tomar os predicados de maneira isolada desconsiderando que por definição um predicado vincula-se a outra coisa sobre a qual ele predica algo. Podemos também recorrer à etimologia para compreendermos o que é uma abstração. A palavra abstração é a tradução portuguesa para o termo latino *abstractio* que é originário de *abstrahere* e este, por sua vez, é fruto da junção do prefixo *ab* (que tem o sentido de afastamento e distância — como no caso de abstinência) com *trahere* (que significa puxar, como no caso de *extraho* — extrair). Assim, *abstrahere*, em sua literalidade, significa puxar para longe, separar e extrair algo do todo ao qual pertence. *Abstracte* é o que foi separado, isolado ou afastado. Ainda no nível da linguagem vale lembrar que os gramáticos dividem os substantivos em abstratos e concretos. José Vicente César comenta que são considerados abstratos aqueles substantivos que não subsistem sozinhos — em geral são qualidades de seres concretos como amor, justiça, beleza etc. Para César, expressões como “a bondade em pessoa” são tentativas de concretizar substantivos

que por natureza são abstratos (CÉSAR, J. V. 1958, p. 26). Ao contrário dos substantivos concretos que se referem às coisas cuja a existência é autônoma, os substantivos abstratos andam “encostados” em sujeitos (CÉSAR, J. V. 1958). Domingos de Azevedo, na *Gramática Nacional de Lisboa*, classifica como abstrato o “substantivo que designa propriedades ideais comuns a muitos indivíduos, como: virtude, honra [...] e os adjetivos e os infinitos dos verbos substantivados pelo artigo, exprimindo qualidades ou sujeito indeterminado como: o belo, o grande, o viver” (1889, p. 43-4 *apud, idem*, p. 28). César, voltando-se mais para o terreno da filosofia, comenta que na tradição aristotélica o ser enquanto substância (*οὐσία*) representa aquilo que não depende ou não decorre de outro para ser e, consequentemente, a substância é a região do concreto. Em contrapartida, os acidentes se dividem em três grupos: (I) os que são concretos, (II) os que oscilam conforme o uso e (III) os que sempre são abstratos¹ (CÉSAR, J. V. 1958). De acordo com César pertencem ao primeiro grupo as categorias (ou predicamentos) que podem existir sem estarem necessariamente vinculadas a um sujeito; a dizer: lugar (*ποῦ, ubi*), tempo (*ποτέ, quando*), es-

¹ César comenta que no caso da quantidade há uma oscilação entre a gramática e a filosofia: as gramáticas tomam a quantidade como um substantivo concreto, enquanto os filósofos podem tomá-la em sentido transcendental e, por isso, de maneira abstrata. No caso o autor toma a posição gramatical.

tado (*κεῖσθαι, situs*), hábito (*ἔχειν, habere*). Por sua vez, encontram-se no grupo dos oscilantes a ação (*ποιεῖν, actio*) e a paixão (*πάσχειν, passio*). Finalmente, quantidade (*ποσόν, quantitas*), qualidade (*ποιόν, qualitas*) e relação (*πρός τι, relatio*) são predicamentos abstratos uma vez que eles estão intimamente vinculados a algo (a um sujeito)². A partir do que foi dito, podemos observar que o termo abstração geralmente aparece associado: (I) à ideia de impossibilidade de existência concreta e autônoma da coisa referida; (II) à substantivação daquilo que geralmente (ou constantemente) é um adjetivo e (III) ao processo de isolar o predicado de um sujeito.

Feitas essas considerações de âmbito geral, faz-se necessário, para o fim proposto neste artigo, uma breve digressão a respeito do debate sobre as abstrações no século XVII. Nós tomaremos dois exemplos paradigmáticos: Antoine Arnauld e Pierre Nicole com a sua *Logique* e Francis Bacon com o *Novum Organum*. Não entraremos nas minúcias dos textos desses autores já que, antes de entrarmos nas análises do texto espinosano, pretendemos fornecer ao leitor apenas um vislumbre amplo da discussão seiscentista acerca da abstração.

Ao voltarmos nosso olhar para o

século XVII vemos que o termo abstração possui sentidos diversos. Antoine Arnauld e Pierre Nicole explicam, por exemplo, no capítulo V da *Logique* que, graças à parca extensão de nosso espírito, só podemos compreender as coisas compostas de forma perfeita “se as considerarmos por partes e segundo os diversos aspectos que elas podem assumir” (2016 [1683], p. 81) e concluem: “é isso que em geral se chama conhecer por abstração” (*idem, ibidem— itálicos nossos*). Deste modo, para os jansenistas a abstração é uma espécie de metodologia que possibilita a compreensão das coisas complexas³.

Arnauld e Nicole oferecem três exemplos sobre essa maneira de “conhecer por abstração”: (I) a anatomia, (II) a geometria e (III) o *cogito* — que para nós é o mais abstrato de todos. Para eles o primeiro caso não é uma abstração propriamente dita, de fato o corpo é formado por partes distintas uma das outras e seria impossível adquirir conhecimento do corpo caso não tomássemos as suas partes separadas umas das outras. O exemplo anatômico é correspondente, para os jansenistas, ao caso da aritmética: “toda a aritmética se funda também nisto” (*idem, p. 82*). Levando-se em conta que não precisamos de nenhuma capacidade espe-

² Não nos interessa aqui questionar a validade do comentário de César a respeito da lógica aristotélica, antes, nós o citamos porque ele apresenta de maneira sucinta o sentido geral que o termo “abstração” assume.

³ Vale ressaltar que a definição que Arnauld e Nicole oferecem para o “conhecer por abstração” mantém-se fiel à origem etimológica do termo abstração que traz em si a ideia de separação e extração.

cial ou de grande esforço para contar os números pequenos, “toda a arte consiste em contar por partes aquilo que não poderíamos contar pelo todo” (*idem, ibidem*). Destarte, ao lidarmos com números grandes é preciso fazer na aritmética o que o anatomista faz com o corpo: decompor em partes e considerá-las uma a uma em separado. Isso torna evidente que no caso da metáfora anatômica Arnauld e Nicole tomam a abstração como metodologia que procede em ordem analítica. O segundo exemplo dado por Arnauld e Nicole é o dos geômetras que, segundo eles, para melhor conhecer os corpos extensos partem primeiramente de apenas uma das três dimensões, o comprimento (chamando-os de linhas); depois os consideram segundo duas dimensões, o comprimento e a largura (chamando-os de superfícies); e, por fim, consideram os corpos extensos em todas as três dimensões, comprimento, largura e profundidade (chamando-os de sólidos ou corpos) (*idem, ibidem*). Embora à primeira vista o método exposto neste segundo exemplo pareça possuir alguma coisa da ordem sintética — já que se procede do mais simples ao mais complexo ordem de

composição —, os jansenistas explicam que os geômetras “não supõem de maneira nenhuma que haja linhas sem larguras ou superfícies sem profundidades, tão somente acreditam que se pode considerar o comprimento sem prestar atenção à largura [...]” (*idem, p. 83*). O que ocorre no caso dos geômetras é, também, uma separação do complexo em partes, ou melhor, é, pelo menos no momento inicial, uma desconsideração dos fatores de complexidade — as intersecções entre as dimensões. Para Arnauld e Nicole é essa metodologia que torna o espírito “capaz de melhor conhecer” (*idem, ibidem*)⁴.

O terceiro exemplo oferecido por Arnauld e Nicole é mais peculiar e, em nossa leitura, é o que mais propriamente pode ser qualificado como abstração⁵. Trata-se do *cogito* universalizado para todos os seres pensantes. Arnauld e Nicole explicam que se eu reflito sobre o fato de estar a pensar e, neste caso, sou eu o que pensa, posso, a partir de um processo de abstração, “aplicar-me na consideração de uma coisa que pensa sem prestar atenção ao facto de ser eu, [...] eu e aquele que pensa sejam a mesma coisa” (*idem, p. 84*). Neste caso há

⁴ Aqui, assim como no caso da anatomia e da aritmética, a abstração é tomada como um método de aprendizagem. No primeiro caso, o método de decompor em partes menores é adequado graças à incapacidade da mente e à natureza dos objetos que são compostos por partes. No segundo caso, o método facilita o conhecimento de coisas que em sua concretude não existem separadas umas das outras. Vale ressaltar que a maneira em que Arnauld e Nicole tomam a geometria aqui não permite que ela seja concebida como ciência puramente conceitual. Ao afirmar que no real não há linhas sem largura Arnauld e Nicole vinculam geometria e extensão, aliás, o próprio conceito de linha (sem largura) é tomado como uma abstração que tem papel meramente metodológico e didático.

⁵ Isto é, segundo uma perspectiva espinosana.

uma cisão imposta entre o pensante e o pensamento, cisão que se manifesta na passagem da ideia do “eu penso” para a consideração “de uma coisa que pensa”. Essa cisão permite a generalização do *cogito*, como explica Arnauld e Nicole: “assim a ideia que eu conceberia de uma pessoa que pensa poderia representar-me, não somente a mim, mas a todas as outras pessoas que pensam” (*idem, ibidem*). Neste caso a abstração opera por cisão e generalização. Isso é possível porque, nas palavras dos jansenistas, “perante uma mesma coisa que tem diferentes atributos, pensamos num deles sem pensar nos outros, ainda que haja entre eles uma tão-só distinção de razão” (*idem*, p. 83). A referência à distinção “tão-só de razão” é importante, pois no *cogito* não é possível separar realmente o pensante e o pensamento (da mesma maneira que não é possível separar um passeante do passear). No entanto, é possível transportar o *cogito* para uma instância abstrata e generalizante: a coisa que pensa. Esse transporte só pode ocorrer graças à cisão “tão-só de razão” entre o eu pensante e o pen-

samento, isso é, só pode ocorrer na medida em que é desfeita a autorreferência presente no “eu penso” por meio da extração do “eu” — o que Arnauld e Nicole chamam de desconsiderar alguns atributos de uma coisa⁶. Assim, o que a *Lógica de Port-Royal* chama de abstração é uma metodologia que opera por meio da decomposição do concreto em conceitos cada vez mais elementares e gerais; processo que possibilita a ida do singular concreto ao universal. Por vezes os jansenistas parecem misturar o método analítico com o processo de abstração. Ainda assim, nos três exemplos dados por Arnauld e Nicole para o “conhecer por partes” há menções a uma suposta ampliação do conhecimento: no primeiro exemplo é dito que não é possível possuir um conhecimento da anatomia ou realizar cálculos aritméticos se não decompor o corpo ou os números em partes; no segundo exemplo essa separação em partes constitui a maneira pela qual os geômetras conhecem os sólidos; e, por fim, no terceiro exemplo a abstração permite a ascense ao mais geral e mais elementar (além de permitir a

⁶ Arnauld e Nicole oferecem um exemplo complementar deste terceiro modo de conceber as coisas abstratamente: a passagem da imagem de um triângulo à ideia de extensão pura. Este exemplo estrutura-se da seguinte maneira: (I) supondo que eu tenha desenhado sobre o papel um triângulo equilátero, na medida em que eu considerar apenas este triângulo poderei ter apenas a ideia de um triângulo. (II) No entanto, se eu afastar o meu espírito da consideração de todos os acidentes que o determinam – fatores de singularização – e se eu aplicar-me a pensar que se trata de uma figura limitada por três linhas iguais eu ficarei apenas com a ideia de triângulo equilátero. (III) Se eu for mais longe e ignorar a igualdade entre as linhas, considerando que se trata apenas de uma figura determinada por três linhas retas, poderei formar uma ideia que representa todos os triângulos – um conceito universal de triângulo. (IV) Se, além disso, eu desconsiderar as três linhas e focar apenas no fato de que se trata de uma superfície plana limitada por linhas poderei chegar à ideia de figura retilínea, e “assim posso subir grau a grau até a pura extensão” (ARNAULD, A.; NICOLE, P. 2016 [1683], p.84). Curiosamente este exemplo inverte a ordem do segundo modo de conhecer por abstração, pois aqui o ponto de partida é o complexo (um singular concreto: o desenho de triângulo) enquanto que lá parte-se do ponto para a reta e desta para o plano até chegar à ao corpo (o complexo).

generalização de conceitos, como no caso do *cogito*).

Em sentido oposto à lógica de Arnauld e Nicole, Bacon faz severas críticas às abstrações. No aforismo XXII do *Novum Organum*, o barão de Verulam fala que enquanto a verdadeira via para o conhecimento se detém de forma ordenada nos dados da experiência sensível e se eleva gradualmente às coisas que realmente são as “mais comuns na natureza”, a outra via “desde o início estabelece certas generalizações abstratas e inúteis” (BACON, 1999 p. 36). Para Bacon tanto a via do erro quanto a da verdade partem dos dados sensíveis e da experiência, ou seja, as vias não se distinguem quanto à origem de seus conteúdos. Partindo ambas de um mesmo ponto elas só podem se diferenciar quanto ao método. No aforismo IX, Bacon fala que todos os males na ciência se originam quando “admiramos e exaltamos de modo falso os poderes da mente” (*idem*, p. 34) e, também, no aforismo X ele ressalta que a “natureza supera em muito, em complexidade, os sentidos e o intelecto” (*idem, ibidem*). Além disso, para Bacon “a mente anseia por ascender aos princípios mais gerais para aí se deter” (*idem*, p. 36). Assim, a abstração ocorre quando a mente voluptuosa não se detém nos dados primários passando a experiência na carreira a fim de estabelecer os princípios pelos quais passará a julgar os novos dados sensíveis —

princípios estes que terão bases precárias e, por isso, aproximarão mais da ficção que do conhecimento verdadeiro. No aforismo XLVIII, Bacon afirma que o intelecto humano jamais pode encontrar repouso; agitado, ele sempre procura ir além. “Daí ser impensável, inconcebível, que haja um limite extremo e último do mundo. Antes, sempre ocorre como necessária a existência de algo além” (*idem*, p. 43). Para Bacon, o intelecto humano, em um determinado domínio de suas atividades (aquele da via que conduz ao erro) se vê atormentado por questões às quais não pode evitar e, no entanto, não pode responder. Como ele fala no aforismo XLVI: “o intelecto humano, quando assente em uma convicção, tudo arrasta para seu apoio e acordo” (*idem*, p. 42). No aforismo XLIX, Bacon afirma que “o intelecto humano não é uma luz pura, pois recebe a influência da vontade e dos afetos, donde poder gerar a ciência que se quer” (*idem*, p. 43). Deste modo, sendo o intelecto uma luz afetada pela vontade ele tende a produzir a “ciência que se quer” (*idem, ibidem*), ou seja, pode compor como ciência o que lhe apetecer. A conclusão desses encadeamentos vem no aforismo LI, no qual Bacon fala que “o intelecto humano, por sua própria natureza, tende ao abstrato [...]” e, assim, “é melhor dividir em partes a natureza do que traduzi-la em abstrações” (*idem*, p. 44). Desta maneira, Bacon toma as

abstrações num registro diferente do tomado por Arnauld e Nicole. No *Novum Organum*, a abstração não aparece como o método de divisão em partes, mas como negligência, confusão, arrogância e cupidez que levam ao estabelecimento de princípios gerais incapazes de apreender a concretez e complexidade da natureza. Negligência porque o intelecto estabelece na carreira os princípios sobre os quais irá fundamentar-se, sem se deter cuidadosamente nos dados empíricos. Confusão porque sem o devido cuidado o intelecto acaba misturando aquilo que lhe é próprio — as abstrações — com aquilo que é da natureza. Arrogância porque tal confusão nasce de um narcisismo epistêmico no qual o homem admira desmedidamente o engenho de seu intelecto. Cupidez porque o intelecto opera sob a influência da vontade e, por isso, faz a ciência “que se quer”.

Enquanto para Arnauld e Nicole a abstração está mais vinculada ao sentido etimológico do termo, isto é, ao processo de separação e decomposição, para Bacon ela se aproxima do ficcional por ser o estabelecimento de alguns princípios abstraídos de poucas experiências — de sorte confusas e misturadas com elementos que pertencentes apenas ao espírito humano. O núcleo dessa divergência se encontra na maneira pela qual cada uma das duas perspectivas toma a relação homem e natureza. Partindo do pressuposto agostiniano de uma ordem hie-

rárquica dos seres, os jansenistas Arnauld e Nicole têm cravado em suas mentes as palavras de Agostinho no *De Vera Religione*: “o que julga é maior do que o julgado” (AGOSTINHO, 1987, p. 88). Sendo assim, o espírito humano possui ontologicamente garantida a capacidade e o direito de julgar e determinar o conhecimento segundo uma lei própria, ou melhor dizendo, segundo uma lei que transcende à própria natureza e que se encontra assegurada na própria iluminação divina. Bacon, por outro lado, parte do pressuposto de que o intelecto humano “por sua própria natureza” é corrompido. Isso fica mais evidente se tomarmos nota do que Bacon fala em *The Interpretation of nature* e, também, no *The advancement of learning*. No primeiro, Bacon escreve que o homem, sendo investido por Deus desde a criação “da soberania de todas as coisas [...] não tinha necessidade de poder ou de domínio” (BACON, 1963, p. 217 *op. cit. in* ZATERKA, 2004, p. 96-7); já no *Advancement*, Bacon afirma que o verdadeiro fim do conhecimento é a “restituição e restauração do homem à soberania e ao poder que ele tinha no primeiro estágio da criação” (*idem*, p. 222 *op. cit. idem*, p. 98). Para Bacon o homem perdeu aquele poder que tivera nos primórdios da criação, quando ele foi capaz de ‘chamar as criaturas pelos seus nomes e comandá-las’ (*idem, ibidem*). É a perda desse domínio

que consiste na própria fraqueza do intelecto. Se no aforismo III do primeiro livro do *Novum Organum* Bacon afirma que “ciência e poder do homem coincidem” é porque ele está convicto de que o projeto científico é uma restauração de um poderio perdido. Além disso, se no mesmo aforismo Bacon afirma que se deve obedecer a natureza para vencê-la, isso ocorre porque na perspectiva baconiana o intelecto já não possui mais aquela força e capacidade necessária para, a partir de si mesmo, fazer a ciência. Não devemos esquecer as palavras finais do segundo livro do *Novum Organum*: “Pelo pecado o homem perdeu a inocência e o domínio das criaturas. Ambas as perdas podem ser reparadas, mesmo que em parte, ainda nesta vida; a primeira com a religião e com a fé, a segunda com as artes e com as ciências.” (BACON, 1999, p. 218)⁷. Deste modo, podemos concluir a partir da análise do exemplo de Bacon e dos jansenistas Arnauld e Nicole que o tema da abstração nos seiscentos ultrapassa os limites da mera epistemologia e aparece

envolto de questões teológicas. Além disso, tanto Bacon quanto Arnauld e Nicole se encaixam naquilo que podemos chamar de epistemologias da dominação; o primeiro critica as abstrações pois acredita que por meio disso os homens poderão recuperar o domínio sobre a natureza, os segundos tomam a abstração como metodologia pois acreditam que os homens possuem ontologicamente garantida a capacidade de domínio. Entretanto, paradoxalmente nos dois casos citados a abstração aparece vinculada à incapacidade humana: seja entendida como método para a sua superação, seja entendida como desdobramento de nossa fragilidade.

* * *

Espinosa se insere no contexto das críticas modernas às abstrações. Retomando o tom crítico de sua época ele faz severas advertências contra as abstrações. No TIE⁸ ele assevera: “um máximo engano [...] origina-se do seguinte: eles concebem as coisas abstratamente demais” (TIE, §74-5). Alguns parágrafos à frente ele faz a seguinte exortação: “nunca nos será

⁷ É justamente essa concepção abstrata que Espinosa implode na abertura do TTP. Nós faremos uma análise detalhada sobre isso no tópico deste artigo intitulado “Um exemplo de como opera a crítica espinosana à abstração de si: a abertura do Tratado Teológico-Político”.

⁸ As obras de Espinosa serão citadas com as seguintes siglas e abreviaturas: E: Ética demonstrada em ordem geométrica. As partes serão indicadas em algarismos romanos. Em algarismos arábicos, acompanhados de abreviaturas, serão indicados: as definições, suas explicações; os axiomas; os enunciados das proposições, suas demonstrações, os seus escólios; os prefácios e o apêndice; exemplo: E, III, P24, schol. TIE: Tratado da Emenda do Intelecto (lat.: Tractatus de Intellectus Emendatione). Os parágrafos serão indicados com § seguido da numeração correspondente (TIE §7). As seguintes abreviaturas serão utilizadas para se referir às obras de Espinosa: TTP: Tratado Teológico-Político. TP: Tratado Político. CM: Cogitata Metafísica. Todas as citações da Ética são referentes à tradução realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP, publicada em 2015 pela Editora Edusp (referenciada na Bibliografia). Todas as citações do Tratado da Emenda do Intelecto são referentes à tradução de Cristiano Novaes Rezende, publicada em 2015 pela Editora da Unicamp (referenciada na Bibliografia). As demais obras de Espinosa (incluindo do TTP e o TP) serão citadas de acordo com as normas vigentes da ABNT para citações.

lícito, enquanto tratarmos da Inquisição das coisas, concluir algo a partir de abstrações” (*idem*, §93). Assim, Espinosa possui uma posição contrária à de Arnauld e Nicole, já que para o filósofo a abstração jamais pode ser tida como um método para o verdadeiro conhecimento. Entretanto, isso não o aproxima de Bacon. Ao contrário, ao ser questionado por Oldenburg a respeito de quais erros ele imputava a Bacon e a Descartes, Espinosa responde que, embora não esteja acostumado a assinalar os erros cometidos por outros, irá expor os três principais erros de ambos: “primeiro estão muitíssimo distanciados de conhecer a primeira causa e a origem de todas as coisas. [...] depois] não conhecem verdadeiramente a natureza da alma humana. [...] por fim] jamais aprenderam a causa do erro” (ESPINOSA, 2014, p. 42). O conhecimento dessas três coisas (a causa primeira, a natureza da mente e a causa dos erros) é, nas palavras de Espinosa, “indispensável para o exato conhecimento” e “somente o ignora aqueles que carecem em absoluto de todo estudo e disciplina” (ESPINOSA, 1988, p. 82). Duras palavras! Espinosa não se detém apenas no anúncio dos erros alheios, ele dá exemplos de como estes erros se tornam manifestos na teoria de Bacon e Descartes. No caso de Bacon, Espinosa parafraseia os aforismos XLI, XLVIII, XLIX e LI do primeiro livro do *Novum Organum* resumindo-

os em três conjuntos de crenças que exemplificam os erros cometidos pelo Barão de Verulam: (1) a suposição de que o entendimento humano erra por sua própria natureza, pois, tudo concebe segundo a sua imagem e não segundo a imagem do universo, (2) a crença de que o intelecto por sua própria natureza tende ao abstrato e finge ser fixo o que na verdade é cambaleante, e (3) que a vontade humana é livre e mais ampla que o próprio entendimento e que por isso ele não é uma luz pura, antes, sofre interferência da vontade e dos afetos. Se, conforme explica Lívio Teixeira, para Espinosa todos os erros que os filósofos comentem envolvem algum nível de abstração, então, nosso filósofo, ao caracterizar como errada a crítica baconiana à abstração, acaba por apontar que a própria crítica de Bacon é uma abstração. Engenho!

Diante do que foi exposto podemos perguntar em que Espinosa se distingue dos filósofos citados quanto ao tema da abstração. Acreditamos que tal distinção ocorre porque para nosso filósofo a abstração não consiste apenas no ato de separar e fragmentar os objetos do conhecimento e não é o mero estabelecimento arbitrário de princípios para conhecimento graças à interferência da vontade no intelecto. Antes, nossa hipótese é que para Espinosa a abstração ocorre quando uma força produtiva da mente não se encontra enquanto tal; em outros termos: *quando a mente não tem*

consciência do seu próprio produzir – é precisamente isso o que chamamos de abstração de si. Assim, se nas formulações presentes na *Lógica de Port-Royal* e no *Novum Organum*, o problema da abstração aparece como um problema na relação sujeito e objeto, acreditamos que em Espinosa a abstração possui sua origem na relação do indivíduo consigo mesmo⁹. Para melhor fundamentar tal hipótese resolvemos dividir o texto a seguir da seguinte maneira: primeiro, começaremos com um panorama a respeito do tema da abstração na obra de Espinosa; depois entramos no tema da abstração de si; por fim, nós daremos um exemplo de como opera a crítica espinosana à abstração de si. Dessa maneira, nós partiremos do mais abrangente (a análise geral) até o mais concreto (um caso exemplar na obra de Espinosa, o TTP). Prossegamos.

O tema das abstrações na obra de Espinosa

Em toda a sua obra Espinosa faz trinta e três menções diretas ao termo abstração ou a algum termo derivado do radical latino *abstrac*. Tais menções

se distribuem em sua obra da seguinte maneira: quatorze delas estão no TIE, onze na correspondência de Espinosa (uma na *Carta II*, oito na *Carta XII* e duas na *Carta XIX*), uma no KV, cinco na *Ética* e, por fim, mais duas menções no TP. Além das já citadas, há mais uma no prefácio que Ludovicus Meyer fez para o *Principiorum Philosophie*. Entretanto, a abordagem do tema das abstrações não se limita às já citadas menções. Poderemos avaliar a importância deste tema dentro da filosofia espinosana recorrendo ao levantamento feito por Samuel Newlands sobre os diversos temas que, segundo o comentador, aparecem relacionados a ele na obra espinosana:

A visão materialista da alma (TIE §74).

O paradoxo de Zenão (carta 12).

Teoria da privação do Mal (carta 19).

Concepções distorcidas sobre a providência e o conhecimento Divino (KV I, 6; CM II, 7).

Falsa concepção da física mecânica (carta 12).

Concepções distorcidas da liberdade e da vontade hu-

⁹ Isso implica dizer que há um certo nível de autorreferência na questão da abstração em Espinosa – o que não nos parece absurdo diante do que é exposto no KV no Primeiro Diálogo quando a Razão responde para a Concupiscência que “o entendimento é a causa de suas ideias [...], pois que suas ideias dele dependem. E, de outro lado, um todo, tendo em vista ser composto por suas ideias” (ESPINOSA, B. 2014, p. 65). Isto é, o entendimento não produz seus conteúdos como realidades externas, não há cisão entre o produzir e o produto do agir mental. Essa identidade entre o entendimento como produtor de suas ideias e o entendimento como a totalidade de suas ideias nos permite dizer que há uma espécie de “refluxo” sobre o indivíduo quando este produz ideias abstratamente. Supomos que a superstição seja uma das manifestações desse “refluxo”.

mana (KV II, 16; carta 2; E II P49s).

Falsas concepções acerca da perfeição e da imperfeição (E IV prefácio).

O problema do Mal (KV, I, 6; E I apêndice; E IV prefácio).

Formas de antropomorfismo teológico (E I apêndice).

O conceito de faculdades psicológicas (KV II, 16; E II P48s; E II P49s).

Os afetos de culpa, louvor e mérito (E I apêndice).

Estética objetiva (E Iapp, G 2:82);

Teleologia divina ou natural (E I apêndice).

Realismo Moral (CM I, 6; KV, I, 10; KV, II, 4; KV, I, 6; E IV prefácio).

Ceticismo (E I apêndice).

(NEWLANDS, S. 2015, p. 74-5)

O levantamento realizado por Newlands revela que temas caros à Espinosa (como a crítica ao livre-arbítrio, à teleologia e ao antropomorfismo) são, na verdade, consequências e desdobramentos das críticas erigidas pelo filósofo contra as abstrações. Embora seja assim, o primeiro grande estudo dedicado ao tema das abstrações na filosofia de Espinosa só veio a ser realizado na segunda metade do século XX. Trata-se da tese de livre-docência de Lívio Teixeira apresen-

tada ao departamento de filosofia da Universidade de São Paulo em 1953 — um marco histórico nos estudos sobre a filosofia de Espinosa. Sob o título *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, a tese de Lívio não era pioneira apenas por tratar do tema das abstrações, mas por apresentar um original e inédito estudo a respeito do *Tratado da Emenda do Intelecto*. Até então, o TIE era tido por muitos (e ainda é para alguns) como um texto demasiado juvenil no qual Espinosa não expõe propriamente a sua epistemologia, mas a de Descartes. Contudo, Lívio Teixeira mostra que as críticas às abstrações presentes no TIE são fundamentais para compreendermos a recusa de Espinosa ao dualismo substancial cartesiano e à teoria da faculdade da vontade. O ponto nevrálgico da tese de Lívio Teixeira é a relação que ele mostra haver entre a epistemologia e a ontologia espinosana. Sem este vínculo não é possível entender o âmago do conceito de abstração em Espinosa: o fato de que para o filósofo as ideias abstratas não são apenas entes de razão desprovidos de realidades extramental, mas, também, qualquer conceito concebido à parte do Todo. Lívio comenta: “abstrair é querer compreender a parte sem o todo. Ou melhor, é atribuir *realidade* ao que é parcial” (TEIXEIRA, L. [1953] 2001, p. 11). Ora, uma vez que o Real para Espinosa consiste em uma única Substância que é causa

imane de si mesma, e dado que para o filósofo conhecer é conhecer pela causa (ir das causas aos efeitos), conclui-se que “só podemos conhecer a parte a partir do todo ou integrada ao todo” (*idem, ibidem*). Ideias são abstratas não porque são mutiladas, confusas e desordenadas, ao contrário, justamente porque são concebidas à parte do Real concreto (o Todo) é que elas serão mutiladas, confusas e desordenadas, isto é, abstratas. Conceber uma ideia abstratamente significa concebê-la fora de suas relações e nexos. Conceber algo fora dos nexos que o constitui significa concebê-lo parcialmente, sem clareza e distinção. Além disso, Lívio Teixeira defende que a teoria dos modos de percepção/concepção realizada por Espinosa no *Emendatione*, no *Breve Tratado* e na *Ética* é “um apelo ao aprofundamento da consciência” que simultaneamente “constitui o processo de eliminação do pensamento abstrato e ao mesmo tempo a identificação da alma humana com a Realidade” (*idem*, p. 171).

Seguindo a via aberta por Lívio Teixeira, façamos uma breve análise das diversas aparições do tema das abstrações na filosofia de Espinosa. Podemos apreender a visão que Espinosa tem dos conceitos abstratos se tomarmos como exemplo o que o fi-

lósofo diz no KV I, 6 (7): “todas as coisas particulares, e somente elas, têm causa, e não as universais, pois estas nada são”. Também, no mesmo capítulo do KV, mas agora no §9, Espinosa toma os conceitos de bem, mal e pecado como abstrações e, por isso, como não sendo “outra coisa do que modos de pensar, e de maneira nenhuma *coisas* ou *algo* que tenham *existência*” (itálicos de Espinosa). Em outra passagem do KV – a nota de rodapé do §4 de KV II, 16 – Espinosa fala que os conceitos de vontade e intelecto enquanto faculdades do espírito não passam universais concebidos a partir de abstrações realizadas a partir de volições mentais singulares e, por isso, conclui que enquanto *ens rationis* “não posso atribuir-lhes nada real”. Já nos CM, I, 1, Espinosa diz que gênero, espécie, tempo, número e medida “não são ideias de coisas e de modo algum podem ser colocados entre as ideias; por isso também não têm eles nenhum ideado que exista necessariamente ou que possa existir”.

Para Samuel Newlands esses trechos parecem endossar que Espinosa mantém um “*strong-anti-abstractionism (SAA)*”¹⁰ (NEWLANDS, 2015 [I], p. 256). Em outros termos: para Newlands esses trechos aparentemente reforçam que para Espinosa as abstrações nada são.

¹⁰ Literalmente: antiabstracionismo forte.

¹¹ “(SAA): There are no such things as abstract objects. According to SAA, abstracta do not exist, full stop” (NEWLANDS, 2015 [I], p. 256).

Assim, de acordo com a SAA “não existem coisas como objetos abstratos [...] ponto final” (*idem, ibidem*)¹¹. Assim, o *strong-anti-abstractionism* se caracterizaria por uma postura meramente eliminativa, tomando as abstrações como meras quimeras ou irrealidades a serem descartadas¹². Entretanto, em outras passagens do texto espinosano nós encontramos uma posição mais moderada em relação às abstrações, aquilo que Newlands chama de “*weak-anti-abstractionism* (WAA)”¹³ (NEWLANDS, 2015 [I] 257). Um dos trechos levantados pelo comentador para reforçar a sua hipótese é a passagem dos *Cogitata* I, 1. Lá Espinosa usa o exemplo da técnica mnemônica, que consiste em estabelecer relações entre conteúdos mentais diversos, para explicar os universais:

Que haja certos modos de pensar que sirvam para mais firme e facilmente reter as coisas [...] consta-o suficientemente os que utilizam aquela notória regra de memória pela qual, para reter e imprimir na memória uma coisa novíssima, recorre-se a

outra que nos seja familiar e que com ela convenha [...]; *de modo semelhante [hunc similiter in modum]*, os filósofos reduziram todas as coisas naturais a certas classes, às quais recorrem quando ocorre-lhes algo novo e a que chamam de gênero, espécie, etc (CM I, 1).

Esse trecho insere-se na parte dos *Cogitata* dedicada a explicar o que são os *entia rationis* (entes de razão) e, em vista disso, Newlands comenta que na perspectiva de um WAA “os objetos abstratos são entidades [*entities*] dependentes da mente. Mais especificamente, Espinosa pensa que as abstrações são representações confusas de uma mente finita” (NEWLANDS, 2015 [I], 257)¹⁴. Assim, na leitura de Newlands os objetos abstratos são representações determinadas pelos modos finitos de pensamento¹⁵. A sequência do texto dos *Cogitata* parece reforçar a tese de Newlands, afinal, Espinosa afirma que quando se indaga o que é uma espécie nada mais busca-se “do que a natureza deste modo de pensar, que é de veras um ente e distingue-se de

¹² Outras passagens parecem endossar uma posição do tipo SAA, por exemplo Espinosa no §99 do TIE escreve que “é necessário, desde o início, sempre deduzir nossas ideias [...] a partir de um ente real para outro ente real, de modo que seguramente não passemos a ideias abstratas e universais [...] pois interrompem o verdadeiro progresso do intelecto”.

¹³ Literalmente: antiabstracionismo fraco.

¹⁴“(WAA): Abstract objects are mind-dependent entities. More specifically, Spinoza thinks abstracta are confused representations of a finite mind” (NEWLANDS, 2015 [I], 257).

¹⁵ “In Spinoza’s preferred ontology, abstract objects are the representational contents of particular finite modes of thinking” (NEWLANDS, 2015 [I], 257).

outro modo de pensar; esses modos de pensar, contudo, não podem ser chamados de ideias nem podem ser ditos verdadeiros ou falsos” (CM, I, 1). Além disso, Espinosa distingue a ficção da abstração ao afirmar que um ente de razão não “depende só da vontade e nem consta de termos conectados entre si” (*idem, ibidem*). Vinculando isso com o §93 do TIE — no qual Espinosa fala que devemos nos acautelar e nunca concluir algo a partir de abstrações ao tratarmos da inquirição das coisas, evitando, dessa maneira, confundir o que está somente no nosso intelecto com o que está na coisa — Samuel Newlands caracteriza o *weak-anti-abstractionism* (WAA) como sendo uma preocupação de Espinosa sobre os efeitos de pensarmos abstratamente ao investigarmos a natureza; a dizer, a reificação da abstração no conteúdo da investigação¹⁶.

Embora a interpretação de Newlands seja riquíssima¹⁷, há alguns pontos que é útil lembrar ao lidarmos com os textos do *Cogitata*: primeiro, Espinosa mantém-se próximo da linguagem cartesiana, como pode-se notar pela referência à vontade. Além disso, Espinosa define o ente de razão como “*um modo de pensar* que serve para mais facilmente reter, explicar e

imaginar as coisas entendidas” (*idem, ibidem – itálico nosso*), e não como “representações confusas”, como afirma Newlands. A respeito da ideia de representação vale ressaltar que Espinosa é contrário a tal concepção. De fato, na *Ética* Espinosa se refere à ideia como “conceito que a mente *forma* por ser coisa pensante” (EII, D3 – *itálico nosso*). Na explicação dessa definição ele acrescenta que usou o termo “conceito” em vez de “percepção” com o objetivo de indicar o caráter ativo da mente. Embora Espinosa diga diversas vezes nos *Cogitata* que os entes de razão não são ideias e não podem ser chamados de ideias — afinal toda ideia possui um caráter objetivo e os *ens rationis* não — ele não fala que os entes de razão são representações. Antes, ele se refere aos entes de razão com a expressão “*modum cogitandi*” que numa tradução flexível poderia ser chamado de “maneiras de pensar”. Assim, os entes de razão se aproximam mais de um modo de operação mental do que de uma representação objetiva. Também é preciso ressaltar que na definição oferecida por Espinosa aos entes de razão no CM ele fala que eles auxiliam na retenção, explicação e imaginação das “coisas entendidas [*res intellectas*]” (CM, I, 1). O que o

¹⁶ “Spinoza’s main concern is that thinking abstractly while “investigating nature” often leads to a confused reification of abstracta” (NEWLANDS, 2015 [I], 265).

¹⁷ As considerações de Newlands sobre o tema das abstrações em Espinosa são muito importantes na medida em que ele aponta para o processo de reificação da abstração. Além disso, Newlands faz uma inovadora leitura sobre a aplicação que Espinosa faz no campo ético das críticas às abstrações.

nosso filósofo aponta repetidamente nesse primeiro capítulo dos *Cogitata* é que o erro em relação aos entes de razão está em afirmá-los como entes [*ens*], isto é, está em confundir uma maneira de pensar com uma realidade objetiva. Neste sentido, é significativo que Espinosa compare os entes de razão com uma *técnica* mnemônica. A relação estabelecida por Espinosa não é entre tipos de entes (um real e o outro apenas mental); antes, a relação é estabelecida entre uma técnica e o que é comumente chamado de *ens rationis*. Por fim, Espinosa explica a origem da confusão existente em chamar uma maneira de pensar de *ens*:

a causa por que esses modos de pensar são tidos como ideias de coisas é que tão imediatamente provêm e originam-se das ideias de entes reais que são facilmente confundidos com elas por aqueles que não atentam mui cuidadosamente [*accuratissimè attendum*]; donde também lhes terem imposto nomes como se para significar entes que existem fora de nossa mente, e chamando tais entes, ou antes, não entes, de entes de razão (*idem, ibidem*).

A causa da confusão está no fato de confundir o processo com o proces-

sado. Aqueles que não *attendum accuratissimè* tendem a cometer o erro denunciado no §93 do TIE: misturar aquilo que está somente no intelecto (processo) com aquilo que está na coisa (processado). A esta confusão acrescenta-se mais uma, originária não apenas da falta de uma cautelosa atenção, mas, também, da dilatação linguística: atribui-se nomes aos processos mentais da mesma maneira que se nomeia coisas. Essa dupla confusão permite não apenas o total desconhecimento da natureza da atividade mental quanto a sua reificação numa suposta coisa independente: um suposto ente. Assim, embora discordamos de Newlands quando ele chama as abstrações de representações confusas da mente finita, concordamos com ele quanto ao fato do processo de abstração envolver uma reificação. Entretanto, a respeito deste último ponto gostaríamos de acrescentar que a reificação não ocorre apenas no *uso* das abstrações (por exemplo nas ciências “ao lidarmos com as coisas naturais”), mas, sobretudo, a própria *produção* de conceitos abstratos envolve um processo de reificação. Nossa hipótese é que os próprios conceitos abstratos são reificações de processos mentais na categoria geral de ente. Reificação essa que só é possível mediante o apagamento do caráter produtivo (e, portanto, causal) das ideias. Isso evidencia porque Espinosa diz que *da mesma maneira* que a técnica mnemônica é apenas *uma*

maneira de pensar e organizar os dados de nossa memória, assim também as classificações como gêneros, espécies etc, são modos de pensar. Tomados sob esse prisma, os universais, os gêneros e as espécies não passariam de associações mentais arbitrárias¹⁸
¹⁹ — não são coisas, mas operações mentais.

No entanto, para ficar mais evidente o ponto levantado tomemos em consideração outro trecho da obra de Espinosa em que o filósofo fala sobre o tema das abstrações: a nota *h* do §21 do TIE. Lá o filósofo explica que quando chegamos às conclusões de maneira abstrata é preciso sermos maximamente cautelosos [*caventibus*]. Espinosa informa que tais conclusões, ainda que sejam verdadeiras, “não estão suficientemente protegidas” contra confusões. Que tipo de confusões? Espinosa explica: aquilo que os homens concebem abstrata, separada e confusamente, “eles impõe *nomes*, os quais já são usados por eles *para significar outras coisas* mais familiares, o que faz com que aquelas coisas sejam *imaginadas do mesmo modo que estas*” (TIE, §21 nota – *itálicos nossos*). Gostaríamos de focar

apenas um aspecto dessa nota: a referência à linguagem. Espinosa afirma que os homens atribuem aos conceitos abstratos os mesmos nomes que usaram para significar *coisas* que lhes são familiares [*res familiaria*]. Deste modo, a nota *h* parece solidária do *Cogitata* ao afirmar que há uma transposição do campo das abstrações para o campo das coisas quando se nomeia as primeiras da mesma maneira que as últimas. Assim, podemos afirmar que quando o campo semântico que discursa sobre coisas [*res*] passa a ser usado para referir-se às abstrações ocorre um mascaramento das próprias abstrações, que se ocultam sob o manto supostamente límpido da linguagem que discursa a respeito das coisas.

Acreditamos, também, que essa confusão, ou melhor, transposição de um conjunto de signos (palavras que versam sobre coisas) para um campo diverso (o campo semântico das operações mentais) explica a primeira parte da nota *h*²⁰. Antes de tudo, devemos nos lembrar que os nomes são signos que pertencem ao campo da imaginação; além disso, sabemos que a razão (conforme o exemplo da

¹⁸ Que o leitor não confunda arbitrário com livre-arbítrio ou como associações estabelecidas pela vontade (o que aproximaria Espinosa de Bacon). Arbitrário aqui é tomado em seu sentido mais fraco: como algo que não necessariamente possui correspondência com os entes extramentais.

¹⁹ Ora, uma vez que as associações são dependentes de semelhanças, os universais tendem às generalidades abstratas que não conseguem alcançar singularidades. Isso parece ser reforçado pelo que Espinosa no TIE §93 quando conclui que “a partir tão somente dos axiomas universais, o intelecto não pode descer às coisas singulares”. Assim, cruzando a passagem do CM com o §93 do TIE podemos entender o que foi dito em KV I, 6 (7) a respeito de que somente as coisas particulares possuem causa e as universais não: é que somente as coisas singulares são de fato realidades existentes fora da mente, isto é, são coisas.

²⁰ O início da nota *h* diz que os homens no uso da razão “se não se acautelam, incidirão imediatamente em erros; pois, quando se concebem as coisas assim abstratamente e não pela verdadeira essência, são imediatamente confundidos pela imaginação”.

quarta proporcional nos §23 e §24 do TIE) muitas vezes opera pelo mero cálculo sobre os signos sem se dar conta dos verdadeiros processos mentais que estão envolvidos em tal ação. Sobre esse ponto vale retomar aqui brevemente as considerações de Cristiano Rezende em seu artigo *Os Perigos da Razão Segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no tratado da emenda do intelecto*. O comentador argumenta que a razão abre chancela para a abstração na medida em que opera de maneira meramente mecânica. Apoiando-se no exemplo dado por Espinosa no §24 do TIE a respeito da quarta proporcional, Cristiano Rezende conclui que “a razão realiza certas operações lógicas sem que, no entanto, sejam realmente efetuados todos os atos mentais em que se baseiam os sinais” (REZENDE, C. N. 2004 p. 111). Este operar às cegas pode degenerar-se em mera “técnica teórica” aplicada de maneira generalizada e indistinta a qualquer objeto. Para Cristiano, Espinosa diz que a razão opera de maneira não adequada justamente porque:

a maneira racional de conhecer, à diferença da intelectual, corre o risco de limitar-se à *aplicação* externa de um instrumento de cálculo, de utilidade inquestionável mas, em essência, indistinta de um competente trabalho administrativo sobre um “jogo de

signos”. Portanto, o verdadeiro perigo, [...] é que a razão se tome e se dê por autônoma, limitando a percepção a essa capacidade de supervisionar o mundo, então reduzido ao objeto X das operações racionais (*idem, ibidem*).

Para o comentador essa operatividade da razão pode desdobrar-se numa postura fetichista na qual a pessoa se entreteria mais com a eficácia das operações racionais do que com o próprio estar no mundo, o que redundaria na pessoa deixar de “juntar-se ao mundo através de suas construções” (*idem, p. 112*). Em suma, Cristiano Rezende diz, dando um sentido espinosano para a frase de Merleau-Ponty, que a percepção reduzida à sua forma meramente racional desemboca “numa ciência que manipula as coisas sem habitá-las” (*idem, ibidem*). Assim, atribuir às abstrações um campo semântico cujo o uso comum é direcionado às coisas pode, em última instância, abrir margem para as confusões da imaginação, já que a razão ao atuar com signos tende a operar de maneira meramente calculativa.

A nota *h* do TIE nos lembra outro texto, além dos *Cogitata* e escrito posteriormente a ambas as obras: o *Compêndio de Gramática Hebraica*. Espinosa dedica o capítulo V de sua gramática para explicar o que são nomes: “por nome entendo uma pala-

vra pela qual significamos ou indicamos algo que cai sob o entendimento” (ESPINOSA, B. 2014, p. 418). Na sequência Espinosa faz uma ressalva: nem tudo o que cai sob o entendimento são coisas, mas, também “atributos de coisas, modos e relações, ou ações e modos de relações de ações” (*idem, ibidem*). Sendo assim, a linguagem possui uma dilatação maior do que o campo próprio das coisas. Disso a preocupação de Espinosa em distinguir o que é um substantivo, o que é um adjetivo, o que é um nome relativo, um particípio, um infinitivo e um advérbio. Espinosa afirma veementemente que um substantivo e um nome próprio *só podem ser ditos de coisas singulares* — “não podemos indicar senão *um indivíduo singular*” (*idem*, p. 419 – *itálico nosso*). Capítulos a frente Espinosa volta a insistir que substantivos *são nomes de coisas*, “nomes [...] para indicar as coisas de modo absoluto” (*idem*, p. 432). Não satisfeito, Espinosa faz uma lista com exemplos nos quais demonstra o que é um adjetivo e o que é um substantivo. Em síntese: em toda a primeira parte do *Compêndio* Espinosa demonstra uma preocupação atenuada em distinguir o que é um adjetivo e o que é um nome próprio ou um substantivo. Espinosa também alerta que um nome relativo, como adjetivos etc, só faz sentido em relação a algo e, por isso, ‘repugna à natureza dos nomes próprios’ (*idem, ibidem*). A partir do

Compêndio podemos conjecturar que na nota *h*, ao afirmar que nós nomeamos abstrações da mesma maneira que nomeamos coisas, Espinosa desejava apontar a tendência de substantivar aquilo que não é e não pode ser qualificado como um substantivo (como é o caso das abstrações).

Há em todos esses textos algo central que até o momento não demos muita atenção: a referência à cautela. Espinosa fala, na supracitada nota *h*, que a confusão ocorre aos que não são “maximamente cautelosos [*maximè caventibus*]”; nos *Cogitata* ele fala que isso ocorre aos que não *attendum accuratissimè*. Isso indica que tais confusões, que redundam na afirmação de conceitos ou termos abstratos, podem ser evitadas por meio da cautela e da atenção ao operar mentalmente de determinada maneira — no caso dos *Cogitata* ao fazer associações mentais e no caso do TIE ao proceder de maneira analítica indo dos efeitos para a causa. Esse ponto nos interessa, pois acreditamos que toda abstração *envolve um certo desconhecimento de si*. Nossa hipótese é que para Espinosa os problemas originários no uso dos conceitos abstratos não se estabelecem de maneira imediata na relação de um suposto sujeito e um objeto, antes, eles são originários do fato de aquele que se coloca como sujeito não se perceber enquanto produtor das abstrações. Assim, abre-se uma fenda entre o agir mental deste indivíduo e o produto dessa ação de

tal maneira que aquele que produz as abstrações não tem consciência plena de seu próprio produzir e nem dos resultados de sua produção. É precisamente isso que chamamos de *abstração de si*. E é este o próximo foco de nossa atenção.

Há abstração de si na origem de toda abstração?

Até onde sabemos nenhum comentarista da obra de Espinosa usou a expressão abstração de si, no entanto, a tradição interpretativa já trabalha e indica a presença deste tema na filosofia espinosana há um certo tempo. Em seu *Nervura do Real*, Marilena Chaui ressalta que, para Espinosa, uma vez que somos partes de uma causalidade imanente, nossa mente é concebida como *vis nativa* e espontânea para o conhecimento (CHAUÍ, M. 1999, p. 83). Isso significa que nossa mente, na medida em que é partícipe do agir da Realidade, age por si mesma segundo a sua necessidade interna e as conexões entre as suas ideias; ou seja, a mente é, nas palavras de Espinosa, um “*automa spirituale*”. Chaui chama a nossa atenção para as seguintes palavras de Espinosa no *Breve Tratado*: “chamo o Intelecto de causa, enquanto é causa de seus conceitos (ou enquanto depende de seus conceitos); e o chamo de todo, enquanto constituído por todos os seus conceitos” (ESPINOSA, B. 2012 p. 65). À guisa dessas pala-

avras, Chaui comenta:

nossa mente é uma potência pensante que causa a suas próprias ideias e as articula com outras ideias [...]. Ideias são, pois, acontecimentos mentais que, *quando verdadeiras ou adequadas*, são atos intelectuais que *põem sua própria necessidade tanto quanto à sua gênese como quanto aos seus efeitos e às relações com outras ideias*, afirmando o movimento e o trabalho do pensamento que somos e no qual estamos (CHAUÍ, M. 1999, p. 88 – *itálicos nossos*).

Como acontecimento mental uma ideia é originária na atividade interna à própria mente na qual também participa efetivamente. Nas palavras de Chaui a atividade mental consiste em compreender a gênese das afecções corporais, as relações necessárias entre os corpos, a gênese de suas próprias ideias e as conexões necessárias entre elas de tal maneira a apreender os nexos que constituem a realidade inteira e as essências singulares por ela produzidas (*idem, ibidem*). É a partir da compreensão dos nexos que constituem as relações entre os corpos, as relações entre as ideias e a articulação entre corpos e ideias que a mente pode enveredar-se, por assim

dizer, na nervura do real. Ou seja, *a mente pode apreender-se como parte ativa da Realidade*. Lívio Teixeira – conforme o que comentamos anteriormente – e Marilena Chaui nos mostram que para Espinosa a mente só pode compreender-se como parte de um Todo no momento em que ela encontra-se em plena identidade consigo mesma. Essa identificação nasce do esforço reflexivo da mente em apreender a sua própria gênese e a gênese de suas ideias. O coração dessa via interpretativa está em mostrar que na filosofia espinosana o caminho reflexivo consiste simultaneamente na saída das abstrações e na descoberta da mente como partícipe da atividade do Real concreto — o que poderíamos chamar de saída de uma condição propriamente abstrata na qual o próprio homem se concebe à parte da realidade e do Todo. Assim, cruzando (I) a tese de Lívio Teixeira, na qual a abstração consiste em considerar a parte fora do todo; (II) os comentários de Marilena Chaui, que mostram que a superação da abstração é a verdadeira entrada da mente na nervura do real, isto é, o seu encontro consigo mesma como parte da atividade do Real; (III) os trabalhos de Cristiano Rezende, nos quais evidencia-se que para Espinosa a abstração envolve a construção de uma racionalidade meramente instrumental e incapaz de compreender todos os atos mentais implicados em seus cálculos; e, por fim, (IV) as pesquisas

de Newlands, que demonstram que o processo de abstração envolvem a reificação dos conteúdos meramente mentais; qual é a conclusão? Pelo prisma dessas interpretações a abstração não é apenas uma ideia confusa e mutilada, mas, sobretudo, um processo que refluí sobre o indivíduo e envolve uma perda de si mesmo. Seja uma perda enquanto parte do Todo (Lívio Teixeira e Marilena Chaui), seja uma perda em relação à consciência de suas próprias atividades mentais (Cristiano Rezende e Samuel Newlands). Acreditamos que tal interpretação possui lastro no próprio texto espinosano.

Em nossa análise do texto espinosano nós frisamos a repetida expressão espinosana “da mesma maneira” (*eodem modo* no TIE e *hunc similiter in modum* no CM). É muito curioso que em vários dos momentos que Espinosa explica o processo de abstração ele usa exemplos de outros processos mentais que operam “da mesma maneira”. Nos dois casos aqui citados (a formação dos conceitos de espécie e gênero no CM e o ato de nomear na nota *h* do TIE) Espinosa usa exemplos comuns e cotidianos. Assim, Espinosa parece vincular a abstração a uma atividade banal e sem grandes mistérios (o ato de nomear, calcular uma regra de três ou uma técnica mnemônica). A diferença entre essas ações comuns e as abstrações não nos parece estar associada aos processos dessas atividades. A dis-

tinção entre a técnica mnemônica e a formação dos gêneros, por exemplo, não parece encontrar-se na lógica operativa pela qual cada um desses processos ocorrem. Antes, ela parece residir *no grau de consciência que a pessoa tem a respeito do seu próprio agir mental*. Um gênero é formado *hunc similiter in modum* à técnica mnemônica. Nomeia-se um conceito abstrato da *mesma maneira* que nomeia-se uma coisa. A diferença, porém, é que aquele que aplica e técnica de associação mental das memórias *sabe que fez tal associação* e, em consequência sabe que ela é arbitrária e não algo que exista fora de sua mente. Ocorre o mesmo com aquele que nomeia algo *e sabe o que nomeou*; ainda mais, *sabe o que é nomear* e que tipo de nome dar de acordo com o que se nomeia. Por outro lado, aquele que concebe abstratamente “vive quase inconsciente de si, de Deus e das coisas” (E V, P42, *sch.*)²¹. Ou seja, *não sabe* que os gêneros são frutos de seu labor mental, *não sabe o que nomeia* e nem sabe nomear. O mais trágico é que este não saber permite a reificação do labor mental numa abstração que aparece para o indivíduo como coisa real, desconectada dele e a ele revelada. Quando operamos de maneira abstrata confundimos os frutos

de nosso trabalho mental com descobertas que aparecem como independentes de nós e existentes em si mesmas. A abstração envolve um modo de produção no qual a causalidade imanente é apagada em detrimento de uma causalidade transitiva que pende para o transcendente de tal maneira que produtor e o produzido não se identificam. Aliás, essa é a marca da causalidade transcendente: a cisão irremediável entre causa e efeito.

A urgência de um autoconhecimento aparece diversas vezes no TIE. No §105 do TIE, Espinosa escreve que o método para se chegar ao conhecimento das coisas eternas é reflexivo e consiste em conhecer o próprio intelecto: suas forças e suas propriedades. Também, no mesmo parágrafo, Espinosa fala que este autoconhecimento por parte do intelecto *é o meio* para a aquisição do fundamento a partir do qual “deduziremos nossos pensamentos na medida em que nossa capacidade suporta”. No §25 TIE o primeiro ponto levantado por Espinosa para alcançar o “nosso fim”, aquele que se encontra no §13 do TIE (o “conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira” – que é também a saída da abstração), é: “(i) *Conhecer exatamente a nossa natureza*, que desejamos aperfeiçoar e, simultaneamente, da natureza das coi-

²¹ É importante lembrarmos que quando Espinosa critica Descartes e Bacon à Oldemburg na *Carta II* ele fala que ambos os filósofos encontram-se em situação relativamente próxima da citada neste escólio: “o primeiro e maior erro de ambos consiste em que estão muitíssimos distanciados de conhecer a primeira causa e a origem de todas as coisas [Deus]. A segunda é que não conhecem verdadeiramente a natureza da alma humana [inconsciência de si]” (ESPINOSA, 2014, p. 42).

sas quanto seja necessário” (TIE, §25 – *itálicos nossos*). De outro modo: sair da abstração e conhecer a união que a nossa mente tem com a natureza inteira envolve necessariamente e em primeiro lugar “conhecer exatamente nossa natureza” (*idem, ibidem*). Também, no mesmo sentido, o §16 do TIE afirma: “antes de tudo [*ante omnia*], porém, há de se excogitar um modo de remediar o intelecto e expurgá-lo, o quanto permite o início, para que ele entenda as coisas com felicidade, sem erro e da melhor maneira”. Na sequência Espinosa fala que para realizar tal intento faz-se necessário “que eu resuma aqui todos os modos de perceber de que até agora dispus para afirmar ou negar algo [...] para que eu eleja o melhor de todos e simultaneamente *comece a conhecer minhas forças e natureza*, que desejo aperfeiçoar” (TIE, §18 – *itálico nosso*). Se nos textos em que Espinosa trata da abstração ele faz referências aos que não são cautelosos, não prestam atenção e não conhecem a natureza do intelecto, nos textos em que ele propõe a maneira de sair da abstração ele sempre exorta o retorno a si na busca do autoconhecimento.

Para acrescentar um exemplo a respeito de quão determinante é o conhecimento de si nós citaremos, ainda que brevemente, a questão das hipóteses em Espinosa. Acreditamos que é

o autoconhecimento, ou melhor, o conhecimento reflexivo, o que impede a hipótese de ser classificada no §57 do TIE como mera abstração. Vejamos.

Cristiano Rezende comenta que o estatuto epistêmico das hipóteses era algo em disputa no século XVII²². A tradição havia caracterizado as hipóteses como um tipo de proposição da qual não é possível, num primeiro momento, haver demonstração e que estabelece ou não o ser de algo. Originária da palavra *ὑπόθεσις*, do grego antigo, ‘*hypóthesis*’ (transliteração) é formada pela união de ‘*hypo*’ (‘sob’, ‘abaixo de’) e ‘*thésis*’ (‘posição’). Assim, uma ‘*hypothesis*’ caracteriza-se pelo ato de fazer deduções concisas a partir da ação de colocar algo sob [*hypo*] uma certa perspectiva intelectual [*a thesis*] — perspectiva essa que só pode ser intelectual, pois não há como realizar experimentos daquilo que não é efetivo, mas contrafactual. Nos seiscentos, porém, as hipóteses haviam sido reduzidas ao instrumentalismo. O exemplo máximo disso encontra-se na disputa entre teólogos e cientistas com relação à validade das hipóteses do *De Revolutionibus Orbium Coelestium* de Copérnico. Andreas Osiander, em vistas de abrandar os teólogos, inseriu apocriamente no *Revolutionibus* um prefácio no qual dizia: “não é necessário que essas hipóteses sejam verdadei-

²² Cf. REZENDE, Cristiano N. O Estatuto das Hipóteses Científicas na Epistemologia de Espinosa. Cadernos de História de Filosofia e Ciência, Campinas, Série 3, v. 18, n. 1, jan.-jun. 2008. p. 147-71.

ras, e nem mesmo verossímeis, bastando apenas que forneçam cálculos que concordem com as observações” (OSIANDER, A. *apud* REZENDE, 2018, v. 18, p. 150)²³. Dessa maneira, a questão que surge a respeito das hipóteses pode ser sintetizada da seguinte forma: seriam elas apenas um instrumento abstrato, sem compromisso com o conhecimento da realidade; ou, estariam elas de acordo com a ‘norma da verdade’, isto é, capazes de proporcionar aos homens conhecimentos verdadeiros? Espinosa estava consciente dessa discussão, prova disso é que ao tratar das hipóteses no TIE ele faz referência ao tema copernicano²⁴. Faz-se necessário perguntar: o que nos fala Espinosa sobre as hipóteses? No §57 do *Emendatione*, Espinosa começa por definir o que é uma quimera e o que é uma ficção; somente após isso é que ele dedica-se a tratar da hipótese. Ao fazer isso, a primeira coisa que o filósofo estabelece são as fronteiras entre as duas primeiras e a última²⁵. Disso uma conclusão é imediata: uma hipótese não é uma quimera e não é uma ficção e, portanto, não pode ser uma ferramenta de caráter meramente ficcional. Entretanto, essa conclusão não protege a hipótese de ser consi-

derada uma abstração afinal, como vimos no caso dos entes de razão no CM, Espinosa também os distingue da mera ficção e da quimera. Vejamos como prossegue nosso filósofo.

Definida a quimera e a ficção, Espinosa fala no §57 do TIE que tratará das “questões supostas, o que por vezes também acontece a propósito de impossibilidades”, isto é, das hipóteses. Espinosa recorre então ao exemplo da vela ‘ardente que não arde’. Ele propõe então duas suposições hipotéticas nas quais uma vela, ainda que flamejante, perdura sem se consumir: (I) quando dizermos “*suponhamos* que esta vela ardente não arde agora” (*idem, ibidem – itálicos nossos*), isto é, quando trazemos à mente a ideia de uma outra vela não acesa; (II) quando, ao contrário, falamos “*suponhamos* arder em algum espaço imaginário ou onde não se dá corpo algum” (*idem, ibidem*). À primeira vista essas duas suposições encaixam-se como a mão e a luva naquilo que poderíamos chamar de processos abstratos ou de abstração. De fato, no primeiro caso substitui-se uma coisa real, um ente, por uma coisa imaginária. Por sua vez, no segundo caso abstraímos algo das diversas relações concretas que

²³ Como o próprio Osiander posteriormente assumiu em carta “os teólogos serão facilmente abrandados se lhes for dito que [...] que essas hipóteses são propostas não porque de fato são verdadeiras, mas porque regulam a computação do movimento aparente”. O trecho da carta se encontra traduzido para português na introdução que Zeljko Loparic fez para sua tradução do “Prefácio” de Andreas Osiander publicado nos Cadernos de História e Filosofia da Ciência, v. 1, n.1, pp. 44-61, 1980.

²⁴ Cf. TIE §56-7.

²⁵ O mesmo que ele fez no CM ao definir o que era os “entes de razão”, primeiro ele distinguiu o que é uma quimera e uma ficção (cf. CMI, 1).

ele estabelece imaginando-o em um espaço imaginário no qual nada lhe afeta. Nada poderia ser mais abstrato do que esses dois casos. Entretanto, Espinosa faz a seguinte observação: “embora claramente se entenda que esta última é impossível; mas, quando isso se faz *absolutamente nada é fingido*” (*idem, ibidem – itálicos nosso*)²⁶. Embora tal experimento seja fisicamente impossível, pois ele supõe mover a vela para um espaço no qual ela não esteja circuncidada de corpos, “nada é fingido”. A primeira pergunta que nos vem à mente é: por que nada é fingido? A primeira parte da resposta a essa pergunta é evidente: “*sabe-se* que é impossível”. De saída já estamos de posse do conhecimento a respeito da impossibilidade real de tal experimento que, justamente por isso, só pode ser mental. A segunda parte da resposta é que a inteligibilidade a respeito do que é vela e o conhecimento das leis de inércia garantem que, em um espaço no qual não exista nada que a impeça de continuar na existência, a vela perduraria sem consumir-se (cf. CHAUI, M. 2016, p. 24). Desta maneira, Espinosa desloca o problema da correspondência entre o conteúdo de uma hipótese e alguma realidade para *a construção intelectual de uma*

experiência. Embora uma hipótese seja um experimento realizável apenas no nível mental, ela não é mera abstração ou ficcionismo instrumental. Isso porque ela opera a partir do conhecimento que o indivíduo possui tanto de si quanto a respeito da coisa sobre a qual ele formula a hipótese. Além disso, a hipótese inclui o conhecimento das leis da natureza. Uma hipótese não nasce do encontro fortuito da mente com as coisas — como se ela fosse aprendiz delas —, antes, ela origina-se da ação do intelecto que atua como juiz que julga a partir de suas regras e do conhecimento prévio de como algo se comporta em situações diversas (Cf. REZENDE, C. 2008. p. 147-71). No exemplo das velas, o ponto cardeal é que em ambos os casos temos uma ideia clara e distinta da vela e é justamente por isso que podemos tanto movê-la para o espaço imaginário, quanto alterar racionalmente suas características, tirando disso conclusões acertadas (CHAUI, M. 2016, p. 24). Pois, como nos explica Chauí, temos a construção de “uma essência em sua inteligibilidade de tal maneira que ela permita deduções ordenadas e, por conseguinte, bem fundamentadas” (*idem, ibidem*). Enquanto a abstração envolve o desconhecimento de si e a confusão do

²⁶ O tom usado aqui por Espinosa nos lembra Galileu Galilei que, ao tratar das hipóteses referentes à queda de uma bola de canhão perpendicular a um mastro de navio em movimento, coloca na boca da personagem Salviati as seguintes palavras emblemáticas: “Eu, sem experiência, estou certo de que o efeito seguir-se-á como vos digo, porque assim é necessário que se siga”. GALILEU, Galilei. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo – ptolomaico e copernicano*. Trad. Pablo Rubén Mariconda. 3º ed. Editora 34, São Paulo, 2011. p 226.

que há em nossa mente com o que constitui a essência de algo, a hipótese, justamente porque “sabe-se”, é, para Espinosa, originária da potência da mente em compreender a essência singular das coisas e, também, em deduzir seu comportamento em espaços ou condições imaginárias. Por isso, como comenta Cristiano Novaes Rezende, uma hipótese é uma ideia verdadeira...

quando inserida no processo regular e contínuo no qual a mente não é determinada de fora, isto é, determinada pelo encontro fortuito das coisas e com as coisas, as quais por si mesmas não nos levam a considerar umas de preferência a outras. A hipótese é uma ideia verdadeira quando a mente não funda a verdade nos fenômenos, mas sim em si própria, isto é, quando a mente se determina desde dentro ao mesmo tempo em que vai ao encontro dos objetos da experiência” (REZENDE, C. N. 2008, p. 165).

Sendo assim, podemos concluir que a hipótese é uma ideia verdadeira quando não opera a partir da abstração de si, quando sua formulação é acompanhada de um duplo conhecimento: (I) o conhecimento de si, isto é, da força e natureza do intelecto, e

(II) o conhecimento da essência objetiva sobre a qual opera.

Em suma: seja nos *Cogitata*, seja no TIE (para não citarmos as outras obras de Espinosa) a abstração sempre vem acompanhada da ideia de uma perda de si, uma ignorância em relação a si mesmo. Em sentido contrário, no KV Espinosa chama o momento em que a mente descobre a si mesma como potência para o verdadeiro de “renascimento”, pois “sem a soberania do entendimento, tudo se encaminha para a perda, sem que possamos gozar de qualquer descanso, vivendo como se estivéssemos fora de nosso elemento” (KV, II, 26).

Um exemplo de como opera a crítica espinosana à abstração de si: a abertura do Tratado Teológico-Político

O leitor há de estranhar que escolhamos justamente o TTP para servir de exemplo, afinal esta é a única obra em que Espinosa não faz referência direta ao tema abstração. Entretanto, pretendemos mostrar que as considerações a respeito das abstrações sustentam algumas teses de Espinosa no seu polêmico tratado. Para demonstrar isso nós analisaremos a primeira frase do prefácio do TTP. Há três aspectos dessa sentença inicial que consideramos serem os mais importantes: (1) trata-se de uma proposição condicional negativa que se estrutura

à maneira de uma hipótese; (2) ela é referente à natureza humana e às relações que essa natureza estabelece no mundo; (3) trata-se uma sentença com efeito retórico que corrói uma imagem abstrata do homem²⁷.

Espinosa abre o TTP com a seguinte proposição: “se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição” (ESPINOSA, B. 2003, p. 5)”. O “se” inicial nos coloca diante de uma proposição condicional e negativa. Marilena Chaui comenta que “Espinosa critica indiretamente os medievais e Descartes, reescrevendo as teses que combate na forma de orações hipotéticas (se... então), retirando das hipóteses conclusões que as negam” (CHAUÍ, M. 1974, p. 56). A comentadora ressalta que esse procedimento é tão constante em Espinosa que quase poderíamos tomá-lo como norma de leitura: “as orações hipotéticas apresentam teses que não são espinosanas, que são levadas à autodestruição no decorrer da argumentação” (*idem, ibidem*)²⁸. Assim, a abertura do TTP é polêmica: primeiro, porque, conforme veremos, ela retoma a

imagem do homem que foi tecida pela tradição teológica; em segundo lugar, essa retomada dá-se no seio de uma hipótese negativa, ou seja, tal imagem é tomada como esvaziada de realidade. Acreditamos ser este o cerne da hipótese que abre o TTP.

Em sua tese de doutoramento, Marilena Chaui defende que o termo mais importante da proposição inicial do TTP é a conjunção condicional “se”, pois ela abre as duas condições necessárias para a existência da superstição (CHAUÍ, 1970, p. 134). Ora, em que consistem essas duas condições? Consistem *numa mudança ou na natureza humana ou na natureza do mundo*, que permitisse aos homens serem iguais à vela ardecente que não arde. Se lermos atentamente o enunciado da primeira parte da hipótese na abertura do TTP, notaremos que Espinosa propõe a *mudança* imaginária de uma das características dos “homens”. Qual? A chave para compreender isso está na palavra latina *regere*, que na tradução espanhola do TTP, de Atilano Dominguez, foi traduzida por “*conducir*”, na portuguesa, de Diogo P. Aurélio, por “decidir” e na brasileira, de J. Guinsburg e Newton Cunha, por “regrar”.

²⁷ Conforme veremos, dessas três características seguem-se algumas consequências: (1) a superstição deixa de ser uma característica accidental, já que supressão absoluta da superstição só é possível com uma concepção abstrata natureza humana. (2) Sendo inerente à natureza humana, a superstição deixa de servir como distintiva entre as diversas religiosidades e etnias. (3) Espinosa desvincula o conceito de superstição do mito fundador da moral judaica-cristã, ou seja, do mito da queda original. Ao final, pretendemos deixar evidente a maneira pela qual opera a crítica espinosana às abstrações na abertura do TTP.

²⁸ A mesma chave de leitura é mobilizada pela comentadora ao comentar a abertura do TTP em sua tese de doutoramento: “O prefácio do TTP começa com uma proposição condicional e negativa, característica peculiar de Espinosa todas as vezes em que, para demonstrar a necessidade de um conceito, passa pela hipótese a ser recusada — toda proposição negativa é ausência de definição e, portanto, de realidade” (CHAUÍ, M. 1970, p. 133).

Embora distintos uns dos outros, cada vocábulo escolhido nessas traduções ressalta aspectos daquilo que constitui o poder regencial: poder de decisão, de condução e de regulação. Originária do campo político, *regere* é a forma no infinitivo presente do verbo latino *rego*, que tem sentido de regência. Reger é ter o *dominium*²⁹ sobre os assuntos internos de um *imperium*. A abertura do TTP alude a um poder regencial que redundava num “*certo consilio*” sobre “*res omnes suas*”; alude, portanto, para uma deliberação certa sobre todas suas coisas. É muito interessante que essa forma de regência impõe a exterioridade já que “a deliberação supõe exterioridade — os homens estão diante das coisas, situados na natureza e face a ela” (CHAUI, M. 1970, p. 134). Considerar-se fora da natureza, em face a ela, é encontrar-se em estado de abstração do Todo. O que Espinosa faz é partir de uma imagem abstrata dos homens (imagem que oferece a ilusão de um controle imperial: decidir, conduzir e reger todas as suas coisas); entretanto, se assim fosse os homens jamais seriam vítimas da superstição, explica o nosso filósofo.

A segunda parte da hipótese continua: “ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável” (ES-

PINOSA, *Op. Cit.*). Oriunda do universo teológico a fortuna é “*imperatrix mundi*”, nos escrevem os *Carmina Burana*. Deusa da glória e da riqueza, a fortuna representa o imprevisto, a volatilidade da vida, as circunstâncias que fogem ao nosso controle. Ora nossa sorte, ora nossa perdição, a fortuna detém a roda da vida. Como disse Boécio: “Assim ela brinca, assim ela dá prova de seu poder, e oferece aos seus súditos um grande espetáculo: o de um homem que em uma hora passa da desgraça à glória” (2012, p. 42). Experiência da contingência, a fortuna também é a experiência da insegurança e, por isso, do medo. Nenhuma alma poderia descrever melhor essa experiência do que a do melancólico, afinal, como escreve Espinosa, “a sua senhora é a Fortuna”. Robert Burton, melancólico confesso, descreveu-se nas primeiras páginas de sua *Anatomia da Melancolia* como um observador das fortunas do mundo:

[Sou] um mero espectador das fortunas e venturas alheias, de como atuam em seus papéis, que, penso, são-me tão diversamente apresentados, como se num teatro ou cena pública. [...]

²⁹ Em latim casa se chama domus e o poder sobre ela dominium. O regente que possui o dominium absoluto sobre o patrimonium é o Pater. A instância do pater não é a de um progenitor natural (genitor), é maior do que isso, trata-se do poder judicial e senhoril. É neste sentido preciso que a igreja dizia “Deus é Pai”. Cf: CHAUI, Marilena. *Mito Fundador e Sociedade Autoritária* in *Escritos de Marilena Chaui* VI. II – Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro. Org. André Rocha. Autêntica Editora, São Paulo, 2013; p. 156.

Um é liberto, o outro aprisionado; um enriquece, o outro quebra; este prospera, e seu vizinho está falindo; ora fartura, ora carestia e fome; um corre, outro cavalga, combate, ri, chora, etc. Isso eu ouço a cada dia, e outro tanto de notícias públicas e privadas, entre a galanteia e a miséria do mundo, jovialidade, orgulho, perplexidades e preocupações, simplicidade e vilania; sutileza, patifaria, candor e integridade, mutuamente misturado e ofertado” (BURTON, R. 2013 [I], p. 58).

No palco da vida e no coro do mundo, quem abre e fecha os atos é a Fortuna. No espetáculo em que a Fortuna é roteirista, a protagonista é a melancolia. Um ponto importante é que a fortuna acentua ainda mais a exterioridade, como manifesta as palavras de Burton: “[sou] um mero *espectador*”. Sob essa perspectiva o mundo se abre como espaço no qual as coisas se relacionam entre si contingentemente em uma “incerta fortuna”. Expectador, o homem não possui a capacidade deliberativa, não é regente, restando-lhe apenas esperar pela “*bona fortunae*”. Aqui também a conclusão é negativa: “*Si fortuna ipsis prospera semper foret*”. Se a fortuna se mostrasse sempre próspera, se na ‘cena pública’ as coisas sempre fossem boas, se no

palco do mundo só se apresentasse o *bonum*, então os homens não seriam vítimas da superstição.

A abertura do TTP aponta as condições necessárias para que os homens *jamaiz* sejam vítimas da superstição: (I) a presença de um *certo consilio* sobre “*omnes res*” ou (II) uma fortuna “*semper prospera*”. Ora, uma vez que a fortuna é aquilo que escapa ao nosso poder, podemos supor que o problema da superstição possa ser resolvido pela via da deliberação certa (o *certo consilio*), ou seja, pela contínua ampliação de nossa capacidade deliberativa. Isso parece assegurado pela presença do vocábulo *vel* [ou] indicando que basta a presença de apenas uma das condições – (I) ou (II) – para que a superstição deixe de imperar sobre os homens. Entretanto, vale notar que todas as expressões são totais: *nenhuma* superstição, deliberação certa sobre *todas* as coisas, uma fortuna *sempre* próspera. Embora seja totalmente aceitável do ponto de vista de outros trechos da obra de Espinosa deduzir que quanto mais capenga for a nossa capacidade deliberativa mais atuará sobre nós o imperioso poder da fortuna e, conseqüentemente, da superstição, não nos parece que na abertura do TTP haja condições para a dedução de uma solução. Esperar que os homens *sempre* deliberem de maneira certa ou que o mundo não lhes apareça fortuito é o mesmo que desejar que a vela queime sem se queimar. As únicas duas maneiras de con-

ceber os homens como estando absolutamente fora das garras da superstição são: (I) concebendo mentalmente outros homens, isto é, substituindo a natureza humana por outra abstrata; ou (II) concebendo os homens num espaço imaginário, no qual eles se encontram abstraídos de toda experiência da contigência. Embora conceber essas condições não nos seja impossível mediante um experimento mental (uma hipótese) é certo que, *in rerum natura*, elas versam sobre impossibilidades. Apesar de ‘nada ser fingido’, claramente ‘intelige-se que é impossível’. Em última instância as duas condições redundam em que a humanidade deixe de ser humanidade e que o mundo deixe de ser mundo. Confundir a hipótese inicial do TTP — uma espécie de experimento mental — com a fala sobre possibilidades extramentais reais é entrar no campo da abstração. Na verdade, o sentido mais profundo da hipótese na abertura do TTP consiste em mostrar que a própria noção de “*nulla superstitione*” é uma abstração³⁰.

A lição oferecida por Espinosa na abertura do TTP é a que a supersti-

ção é intrínseca à condição humana, faz parte do que significa ser humano e viver neste mundo. Se é preciso fazer uma crítica à superstição é preciso primeiro reconhecê-la e trabalhá-la. Isto é, é preciso positivá-la enquanto objeto da reflexão, tomá-la a partir de suas causas e observar o desenvolvimento de sua trama. Em suma, é preciso abandonar a concepção abstrata — postura do sentinela que vigia à distância, nas fortalezas de sua torre — e entrar na concretude do Real. Em outros termos: é preciso deixar de tomar a superstição como coisa exterior e alheia, pertencente aos outros (de sorte, hereges ou ignorantes). A postura de sentinela da superstição redundava numa ação que impõe uma relação autoritária entre aqueles que dizem-se não-supersticiosos e os tidos por supersticiosos. Na tradição cristã isso se deu pelos senhores da moral e oficiantes do culto; na tradição científica assumiram este papel os portadores das luzes na sua marcha pelo *aufklärung*. Ora, se tivermos em mente que para Espinosa a abstração é considerar a parte fora do Todo, entenderemos que a ideia de um ho-

³⁰ Se levarmos em conta o que Espinosa fala sobre o cavalo e o inseto na *Ética* visualizaremos o que a hipótese de abertura do TTP aponta: todo projeto de erradicação absoluta da superstição é um projeto genocida. “O fato é que um cavalo, por exemplo, é destruído [destruído] tanto ao ser mudado em homem como em inseto” (E, IV, *praef.*). Não há evolução do cavalo para o homem, assim como também não há declínio do cavalo para o inseto, tanto num caso como no outro há apenas destruição. Querer que cavalos atuem como homens é, em última instância, desejar a destruição dos cavalos. Essa metáfora ganha força quando vinculada à hipótese inicial do TTP, afinal, desejar que as pessoas estejam absolutamente livres da superstição é o mesmo que desejar que elas deixem de ser humanas. Desejo esse que não passa de uma das faces do desejo de destruição dos homens e do mundo. Trata-se de um desejo suicida — quando referido à subjetividade — e de um desejo genocida — quando referido ao mundo e à intersubjetividade. A abertura do TTP indica que pela primeira vez na história da filosofia a superstição não será tratada como algo a ser erradicado e eliminado, uma espécie de posição higienizadora, mas como algo intrínseco aos homens e com o qual devemos aprender a lidar.

mem regente consiste em pura abstração autorreferente, pois nela nós não estamos mudando ou abstraindo características de um objeto; antes nós mesmos nos tomamos numa perspectiva abstrata, separados do mundo e regentes dele — versão extrema da abstração de si. Não é apenas um perder-se de si, é a reificação em si mesmo de uma imagem abstrata de si.

O engenho de Espinosa não para nisso, antes o filósofo aponta que tal abstração se inscreve na própria imagem fundante da sociedade ocidental. O leitor não demorará a perceber isso se fizermos a seguinte pergunta: dentro da mitologia judaico-cristã qual é o momento em que o homem possui plena regência sobre o mundo, gozando de perfeição, e vive num paradisíaco mundo afortunado? A hipótese de abertura do TTP aponta para o Jardim do Éden: paraíso onde nosso pai terrestre, Adão, antes da queda, gozava de perfeição (poder regencial sobre si e domínio sobre todas as coisas) e vivia em um mundo em que a fortuna sempre se lhe mostrava benéfica. O engenho da hipótese inicial do TTP está no fato de Espinosa afirmar que se em algum momento o homem gozasse de tais condições ou de tal natureza ele *jamais* seria vítima da superstição³¹. Eis a retórica da hipótese inaugural do TTP: propor um expe-

rimento mental que à primeira vista pode ser tomado como abstrato, mas que ao fim e ao cabo implode a própria concepção abstrata que os homens possuem de si. Retórica contra os retóricos, o ato inaugural do TTP subverte o mito adâmico, nos arrebatando da abstração lançando-nos na trama do Real. A abertura do TTP é uma guerra contra a imagem abstrata do homem e contra as propostas genocidas que decorrem dessa abstração. Falamos em guerra porque ela opera de maneira retórica, partindo do que é comum — a concepção teológica do homem — para em seguida subvertê-la. A instância dessa guerra é a mente dos leitores ‘que poderia filosofar mais livremente caso não julgassem que a razão deva ser serva da teologia’ (ESPINOSA, 2003, p. 14).

A hipótese-retórica do início do TTP é um convite a pensar a condição humana sem as abstrações e os fantasmas que a tradição teológica cunhou. Afastado o paraíso — agora perdendo-o de nossas vistas para sempre — qual é a condição humana? A resposta vem logo em sequência: reduzidos, amantes e desejosos, experimentando a perda constante dos objetos amados e o escape dos desejados, os homens se encontram arrastados de um lado ao outro num turbilhão de afetos que por fim os leva à supers-

³¹ A formulação mais evidente da questão posta na hipótese inaugural do TTP se encontra no capítulo II §6 do Tratado Político, onde Espinosa questiona sobre “como pode acontecer, além disso, que o primeiro homem, estando de posse de si próprio e sendo e senhor de sua vontade, se deixasse seduzir e enganar?” (ESPINOSA, 2014 [I], p. 376).

tição (ESPINOSA. 2003, p. 5) — eis a realidade desesperadora a qual Espinosa nos apresenta em todas as suas tramas. Mas, se o nosso filósofo faz isso é porque sabe que a única possibilidade de fazer uma política verdadeira é quando partimos da realidade concreta e não das abstrações. Uma verdadeira política dos homens, não uma utopia ou uma sátira, exige como seu princípio a veemente recusa da abstração de si.

* * *

Neste ponto, ao final do artigo, podemos afirmar que a abstração é não meramente uma operação mental, mas também uma abstração de si. Justamente porque nos encontramos arre-

batados de nós mesmos é que produzimos abstrações. Neste sentido é interessante lembramos as palavras de Espinosa no *Breve Tratado* a respeito do conhecimento claro: “denominamos *conhecimento claro* àquele que não é por convencimento da razão, mas sim por um sentir e gozar a própria coisa” (KV, II, cap. 2 §2) e, caso algum homem chegue a contemplar algo por essa maneira de conhecer, “dirá em verdade que a coisa é assim, considerando que ela está nele, e não fora dele” (*idem*, cap. 4 §2). É que a verdade, ao contrário da abstração, envolve uma interioridade, um encontro consigo mesmo que é outro nome da liberdade.

Referências

- AGOSTINHO, S. *Verdadeira Religião* trad. Nair de Assis Oliveira. 2ª Ed. São Paulo: Editora Edições Paulinas, 1987.
- AKKERMAN, Fokke. *Le caractère rhétorique du Traité théologico-politique, in Spinoza, entre lumières et romantisme*. Les cahiers de Fontenay, n° 36 a 38, mars 1985, p. 381-98.
- ARNAULD, A. & NICOLE, P. *Lógica ou a arte de pensar*. Trad. Nuno Fonseca. 1 edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 2016.
- BACON, F. *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza in Coleção Os Pensadores*. Trad. e Notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- BOÉCIO. *Consolação da Filosofia*. Trad. Willian Li. 2º Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- BURTON, R. *Anatomia da Melancolia VI I*. Tradução de Guilherme Gontijo Flores. Curitiba: Editora UFPR, 2013.
- CÉSAR, J. V. Abstrato ou concreto? *Revista Letras*; vl 9, 1958; p. 24-34.

- CHAUÍ, M. *A Nervura do Real – Tomo I*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Introdução à leitura de Espinosa*. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1970.
- _____. *Da Realidade Sem Mistérios ao Mistério do Mundo (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty)*. Ed. Brasiliense, Madrid e São Paulo 1981.
- ESPINOSA. *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora Edusp, 1ª Ed, 2015.
- _____. *Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar*. Pref. Marilena Chauí. Intr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Erika Itokazu. Trad. e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora 2012.
- _____. *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte /São Paulo: Autêntica Editora, 2015.
- _____. *Tratado Teológico-Político*. Trad. introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Correspondencia*. Trad. Introd. notas e In. de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- _____. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- _____. *Spinoza Obra Completa VI II: Correspondência Completa e Vida*. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Trad. e Notas J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.
- NEULANDS, S. *Reconceiving Spinoza*. 1ª Edição. New York: Oxford University Press; 2018.
- _____. “Spinoza’s Early Anti-Abstractionism” In: MELAMED, Y. Y. *The Young Spinoza: a metaphysician in the making*. 1º edição. New York: Oxford University Press; 2015. p. 255-71.
- SANTIAGO, Homero. *Geometria do Instituído — Estudo sobre gramática hebraica espinosana*. Fortaleza: Editora UECE., 2014.
- LÍVIO, Teixeira. *A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa*. Editora UNESP. São Paulo, 2001.
- REZENDE, C. N. "O Estatuto das Hipóteses Científicas na Epistemologia de Espinosa". *Cadernos de História de Filosofia e Ciência, Campinas*, Série 3, v. 18, n. 1, jan.-jun. 2008. p. 147-71.
- _____. Os Perigos da Razão Segundo Espinosa: A inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto. *Cadernos de His-*

tória de Filosofia e Ciência, Campinas, Série 3, v. 14, n. 1, jan.-jun. 2004. p. 59-118.

_____ A gênese textual da doutrina da educação das crianças no Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa. *Filosofia e Educação*, volume 5, Nº 1, abril – setembro de 2013. p. 52-110.

ZATERKA, L. *A Filosofia Experimental na Inglaterra do Séc. XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Humanitas, 2004.

Recebido: 02/07/2019

Aprovado: 08/09/2019

Publicado: 17/11/2019

Segurança, Liberdade e Concórdia no Pensamento Republicano de Espinosa*

[Security, Freedom and *Concordia* in Spinoza's Republican Thought]

Stefano Visentin**

Resumo: O artigo pretende apresentar a construção dos conceitos de segurança e liberdade nos escritos políticos de Espinosa, para rearticular sua construção em diálogo com a tradição humanista, mais especificamente de Thomas More e Erasmo de Rotterdam. Tal diálogo será relacionado com o problema da *pietas*, no seu aspecto moral, e a *concordia*, em seu aspecto político, para serem reconsiderados e articulados com o realismo político introduzido por Maquiavel e Hobbes. Finalmente, pretendemos analisar a peculiaridade do filósofo holandês, problematizando tais conceitos na escrita do *Tratado teológico-político* e do *Tratado Político*.

Palavras-chave: Espinosa, Humanismo, Política, Segurança e Liberdade.

Abstract: This paper intends to present the construction of the concepts of security and freedom in the Spinoza's political writings, rethinking its construction in dialogue with the humanist tradition, most specifically with Thomas More and Erasmus of Rotterdam. This dialogue is related to the humanist problem of *pietas*, in the moral aspect, and *concordia*, in politics aspect, to be reconsidered and articulated with the political realism introduced by Machiavel and Hobbes. Finally, we aim to analyze the peculiarity of the dutch philosopher, problematizing such concepts in the *Theological-political Treatise* and the *Political Treatise*.

Keywords: Spinoza, Humanism, Politics, Security, and Freedom.

1 - A tradição irenista nos Países Baixos dos séculos XVI e XVII

Em 1517, Erasmo de Rotterdam publicou a *Querela Pacis*, considerada, juntamente com a *Uto-*

pia por Thomas More, o manifesto mais significativo do humanismo do século XVI¹. Os fundamentos da defesa erasmiana da paz são essencialmente a *pietas* cristã, no referente à moral, e a busca cons-

*Uma versão anterior e distinta deste artigo foi publicada em inglês na Revista *Theoria*, vol. 66, n. 15, 2019. Tradução desta versão por Ericka Marie Itokazu e Marília Pacheco.

**Professor assistente (*ricercatore confermato*) de *História das Doutrinas Políticas* no Departamento de Economia, Sociedade e Política (Desp) da Università di Urbino "Carlo Bo", e professor da Scuola di Scienze politiche e sociali. E-mail: stefano.visentin@uniurb.it. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6963-4798>.

¹*Il lamento della pace. Testo latino a fronte*, Federico Cinti (org.), com um ensaio de Jean-Claude Margolin, Milão: BUR, 2005.

tante da *concordia*, no referente à política; em particular, esta última torna-se, nas décadas seguintes, um elemento de grande importância dentro do debate político e religioso, distinguindo-se da tolerância que insiste na necessidade de aceitar a coexistência de uma pluralidade de fés no interior do mesmo espaço político contrariamente à concórdia, que visa construir um terreno comum para as diferentes correntes do cristianismo: em outros termos, enquanto a tolerância quer "despolitizar" a religião (segundo a famosa frase pronunciada por Michel de L'Hospital, em 1562, segundo a qual "il n'est pas icy de *constituenda religione, sed de constituenda republica; et plusieurs peuvent estre cives, qui non erunt christiani*"²), a concórdia, diversamente, propõe a tarefa de transformar a política segundo uma perspectiva religiosa³.

O legado erasmiano percorre todo o século XVI, influenciando também muitos teólogos reformados, como Sébastien Castellion na França, Sebastian Franck na Ale-

manha, Dirck Coornhert nos Países Baixos⁴. Especialmente nos Países Baixos, entre o final do século XVI e o começo do século seguinte, numerosas tentativas são feitas para elaborar e colocar em prática uma doutrina religiosa fundada em dogmas universalmente aceitos por todas as crenças cristãs presentes no território: e uma das tentativas mais originais é realizada por um grupo de crentes, provenientes de diferentes seitas (calvinistas, arminianos, menonitas, quakers, socinianos), chamados Colegiantes, que estabelecem uma comunidade fundada exclusivamente na leitura comum do texto bíblico e na prática do amor fraterno⁵. Sabe-se que alguns amigos de Espinosa participam desses encontros denominados *colloquia prophetica*, entre os quais certamente Jarig Jelles e Pieter Balling, e que provavelmente o próprio Espinosa o frequenta durante sua estada em Rijnsburg, no início dos anos 60 do século XVII⁶.

Em resumo, não há dúvida de que o contexto histórico e biográfico no qual Espinosa amadurece a

² de L'HOSPITAL, M. (1561). *Oeuvres complètes de Michel de L'Hospital*. Ed. por P.S.J. DUFEY, vol. 1, Paris: Boulland, 1824-5, p. 452.

³ Sobre este tema, veja-se TURCHETTI, M. "Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-Century France" in *Sixteenth Century Journal*, 1/22, 1991, pp. 15-25.

⁴ Cfr. BIETENHOLZ, P.G. *Encounters with a Radical Erasmus: Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*. Toronto: Toronto University Press, 2009.

⁵ FIX, A.C. *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

⁶ Cfr. NADLER, S. *Spinoza. A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, cap. 7.

escrita do *Tratado teológico-político* exerce sobre ele uma influência "erasmiana", no sentido de uma busca de como estabelecer uma república livre e pacífica, tanto no seu próprio interior, quanto no confronto com os outros Estados; e de fato o subtítulo do livro já mostra essa orientação: "em que se demonstra que a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz como, inclusivamente, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz da república e a própria piedade"⁷.

No entanto, ao lado do ideal humanista irênico, uma reflexão teológico-política se desenvolveu na República das Províncias Unidas durante o século XVII, colocando o realismo político no centro da cena e inspirando-se no pensamento de Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes⁸. Sem aprofundar a recepção do trabalho desses dois autores na Holanda seiscentista, é preciso lembrar que tanto o desenvolvimento do neoestoicismo nas universidades quanto o do republicanismo fora do mundo acadêmico são afetados fundamentalmente pela lei-

tura e discussão dos escritos do secretário florentino e do filósofo inglês. Em particular, nesse arcabouço teórico marcado por uma abordagem realista da natureza e da política humanas, o espaço para um elogio e a busca pela concórdia entre indivíduos e Estados parece ter sido reduzido ao mínimo, senão até mesmo cancelado.

Espinosa conhece bem o trabalho desses dois escritores "malditos", cita-os em seus escritos e extrai muitas ideias – em particular, mas não apenas, do "agudíssimo Maquiavel"; consequentemente, seria muito difícil acreditar que a reflexão espinosana sobre a paz e a concórdia não seja afetada pela crítica maquiaveliana e hobbesiana da visão humanista da religião e da política.

2 - Paz, concórdia e liberdade no *Tratado teológico-político*

No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa repetidamente insiste na necessidade de instituir, dentro da república holandesa, uma coexistência pacífica entre as diferentes fés religiosas. O prefácio, por

⁷ *Tratado Teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 121. Doravante: TTP.

⁸ Sobre a recepção de Maquiavel cfr. HAITSMA MULIER, E.O.G. "A Controversial Republican: Dutch Views on Machiavelli in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" in BOCK, G., SKINNER, Q., VIROLI, M. (orgs.); *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 247-263; sobre a recepção de Hobbes cfr. SECRÉTAN, C. "La réception de Hobbes aux Pays-Bas au XVIIème siècle" in *Studia Spinozana* 3, 1987, pp. 27-46.

exemplo, contém um elogio da república, "onde se concede a cada um inteira liberdade de julgar e de prestar culto a Deus à sua maneira, e onde não há nada que se considere mais caro e mais doce que a liberdade"⁹. Um elogio análogo, dirigido no entanto apenas a Amsterdã, está presente no capítulo final, onde Espinosa escreve que na cidade holandesa "todos os homens, seja qual for a sua nação e sua seita, vivem na mais perfeita concórdia"¹⁰. No seu estudo da república teocrática fundada por Moisés, também surgem razões pelas quais um governo republicano é naturalmente levado a apoiar a paz e a concórdia em vez de fomentar a guerra e as divisões internas. De fato, a história judaica mostra que os ritos e cerimônias religiosas desempenham um papel político fundamental (na verdade, eles foram endereçados "à contingente felicidade do corpo e do Estado" ¹¹), uma vez que envolveram toda a comunidade sem a necessidade de um clero que agisse como um corpo separado – e, de fato, foi precisamente o nascimento de um aparato eclesiástico distinto da co-

letividade de fiéis que produziu a degeneração da república – e dessa maneira gerou uma "narrativa compartilhada"¹² que consolidou as relações afetivas e a confiança mútua entre os cidadãos.

Geralmente, a reconstrução historiográfica que Espinosa realiza da república mosaica (em particular no capítulo XVII) e os ensinamentos políticos que dela deduz (no capítulo XVIII) propõem-se a dois objetivos fundamentais: (1) mostrar o perigo que todo organismo político corre quando o clero se torna um poder separado da comunidade e, assim, assumindo um papel político mantido para si; (2) enfatizar a superioridade de um governo exercido por todo o povo com relação ao governo monárquico: uma superioridade baseada no imaginário coletivo, que apesar do risco sempre presente de se tornar superstição, dispõe da potência para estabelecer um regime no qual, pelo menos por um certo período, reinem a *pietas* religiosa e a concórdia.

Ao lermos o último capítulo do *Tratado* – cujo título afirma: "onde se demonstra que numa república livre é uma lícito a cada um pen-

⁹ TTP, p. 127.

¹⁰ TTP, p. 390.

¹¹ TTP, p. 191.

¹² Retomo estes termos de JAMES, S. "Narrative as the means to freedom: Spinoza on the uses of imagination" in MELAMED, Y.Y., ROSENTHAL, M.A. (orgs.). *Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 250-267.

¹³ TTP, p. 383.

sar o que quiser e dizer aquilo pensa"¹³ – tendo em mente o ensinamento dos capítulos históricos, então a liberdade, a piedade e a paz não só aparecem inextricavelmente conexas, mas também juntas elas contribuem para a forma democrática da república, que Espinosa considera o melhor regime, orientando seus leitores nessa direção. A referência à paz, portanto, não expressa simplesmente a necessidade de garantir a cada cidadão um espaço intangível por parte das autoridades, no interior do qual ele possa pensar e dizer aquilo em que acredita sem medo de ser perseguido, ao contrário, a paz é a expressão da participação ativa de todos na discussão pública, seja sobre os princípios da religião, seja sobre os assuntos do Estado: somente se os cidadãos participam das decisões políticas, de modo que visem ao bem comum, é possível afirmar, como no capítulo XVI, que “numa república e num Estado, onde a lei suprema é a salvação de todo o povo e não daquele que manda, quem obedece em tudo ao soberano não deve dizer-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súdito”¹⁴. Esta referência

à figura do "súdito" é particularmente interessante porque quebra a oposição dicotômica entre o escravo e o homem livre – típica em muitos aspectos da ideologia republicana da época –, abrindo espaço para uma concepção dinâmica de liberdade individual, que Espinosa define a partir da evolução do sistema de relações sociais e políticas na direção de uma república livre –, isto é, daquela em que "se liberta" das restrições da superstição e da dominação do homem pelo homem. Analogamente, a defesa extrema da liberdade de expressão no *Tratado teológico-político* constitui o "grau zero" de um percurso de emancipação, que procede de uma concepção individualista de tolerância mútua para o envolvimento de cada cidadão na constituição de uma "paz ativa", ou melhor, de uma concórdia universal entre os corpos e mentes de cada um, integrando imaginação e razão¹⁵.

Neste ponto, resta entender quais serão, de acordo com Espinosa, os instrumentos que permitem a uma república estabelecer e defender a paz e a concórdia, sem pôr em risco a segurança comum. Este último passo requer

¹⁴ TTP, p. 331.

¹⁵ Sobre esta passagem decisiva da reflexão política de Espinosa, veja-se dois recentes artigos que seguem em direção análoga: JAMES, S. "Narrative as the means to freedom: Spinoza on the uses of imagination", cit., e SKEAFF, C. *Becoming Political. Spinoza's Vital Republicanism and the Democratic Power of Judgment*, Chicago: Chicago University Press, 2018.

levar em consideração o segundo escrito político espinosista, o *Tratado político*.

3 - O processo coletivo de construção da paz no *Tratado político*

A transição do primeiro para o segundo *Tratado* de Espinosa apresenta imediatamente um problema teórico relevante, que diz respeito precisamente à relação entre liberdade, paz e segurança. De fato, enquanto nas últimas páginas do *Tratado Teológico-Político* aparece a famosa definição segundo a qual "o verdadeiro fim da república é, de fato, a liberdade"¹⁶, por outro lado o *Tratado Político* principia por uma afirmação que parece ir na direção oposta:

Nem importa, para a segurança do estado, que ânimo dos homens sejam induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas. A liberdade de ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é a virtude do es-

tado¹⁷.

Essas duas afirmações têm sido interpretadas como um sinal de mudança na atitude de Espinosa em relação à situação política de seu país, uma mudança em direção a um maior realismo (ou pessimismo) do que o *Tratado Teológico-Político* mais "militante" e democrático: no segundo *Tratado*, a segurança torna-se assim um elemento a ser salvaguardado mais importante que a liberdade e, portanto, a paz deve ser entendida mais como tolerância e respeito mútuo do que como concórdia e união dos ânimos.

Na realidade, uma leitura mais cuidadosa mostra que as coisas são mais complexas e que não é possível contrapor claramente os dois escritos. Em primeiro lugar, mesmo no primeiro *Tratado*, a segurança é considerada um objetivo fundamental de todo regime político e, em particular, da república, cujo objetivo é

não é dominar nem conter os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele

¹⁶ TTP, p. 383.

¹⁷ *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, revisão de Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 9. Doravante: TP.

viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que ele preserve o melhor possível, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir.¹⁸

Nessas páginas, portanto, Espinosa mostra como a questão da segurança está implicada na da liberdade; por outro lado, no *Traçado Político*, parece que entre os dois planos há uma distinção clara, uma vez que a primeira diz respeito à esfera pública, enquanto a segunda parece estar confinada à dimensão da existência individual ou, ainda, da vida "privada", para a qual a paz dependeria mais da criação de um espaço de segurança individual do que da interação entre os cidadãos, como se Espinosa tivesse assumido uma inclinação "hobbesiana" (isto é, negativa) em relação à possibilidade de estabelecer um espaço comum de concórdia no interior do Estado.

Neste ponto, é necessário aprofundar as teses presentes no *Traçado político*. Dois são os aspectos mais significativos que devem ser evidenciados: (1) o tema da segu-

rança é assumido por Espinosa no interior de um regime temporal imaginário como uma medida de flutuações afetivas, no sentido de que a busca por segurança se exprime como uma tentativa de quebrar definitivamente a sucessão contínua de medo e esperança que produz incerteza e mal-estar nos homens¹⁹; (2) se a segurança é o objetivo do Estado, contudo, nem todo regime político é adequado para garanti-lo: na verdade, um Estado é seguro somente se for organizado de modo a defender seus súditos não apenas de ameaças externas, mas também de perigos "internos". Assim, evita-se, por um lado, que a sociedade se polarize em grupos de indivíduos *sui juris* e *alterius juris* – ou ainda, estes subordinados àqueles²⁰ –, e, por outro lado, que a busca por segurança leve a uma concentração de poder nas mãos de poucos, uma vez que os governantes e, em particular, os reis, "não são deuses, mas homens que se deixam muitas vezes apanhar pelo canto das sereias"²¹. O principal problema com que Espinosa se confronta, portanto, diz respeito ao fato de que, se o único modo de vida seguro é estabele-

¹⁸ TTP, p. 385.

¹⁹ Cfr. ISRAËL, N. "La question de la sécurité dans le Traité politique" in JAQUET, C. SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A. (eds.). *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008, pp. 81-93.

²⁰ Cfr. TP, II, § 9.

²¹ TP VII, § 1, p. 64.

zar os direitos naturais através de leis, esse processo envolve o risco de que um modelo de "segurança" seja imposto (para usar um termo do léxico político contemporâneo), que isola os indivíduos e os controla através de um dispositivo que mistura medo e confiança cega na ação das autoridades: para escapar desse risco, mais uma vez, é necessária uma estratégia coletiva²².

Cabe ao Capítulo V esclarecer os princípios dessa estratégia, que deve necessariamente envolver o maior número possível de cidadãos. De fato, se o direito de um Estado "se define pela potência da multidão"²³, segue-se que somente a participação ativa da multidão de cidadãos torna possível produzir leis que atinjam o objetivo de uma comunidade política, ou melhor, "a paz e a segurança de vida, pelo que o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados"²⁴. Emerge, a essa altura, uma definição de paz que se opõe explicitamente à famosa tese hobbesiana, que define a paz como o tempo residual em rela-

ção ao tempo da guerra²⁵; contrariamente, Espinosa escreve que "da cidade cujos súditos, tomados pelo medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se que estão sem guerra do que dizer-se que têm paz. Porque a paz não é ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo"²⁶. O conceito de segurança é assim redefinido com base em uma concepção "ativa" de paz, que retoma a mesma lógica encontrada nas últimas páginas do *Tratado teológico-político* e que pressupõe a possibilidade concreta de que a multidão possa exercer uma força de auto-emancipação em relação às condições determinadas pelas leis e instituições.

A multidão – um nome que no *Tratado Político* define o conjunto de relações que vincula os indivíduos em uma comunidade política, ainda que em uma dimensão dinâmica e transformadora – é, portanto, a portadora de uma liberdade específica, não explícita ou completamente racional. Novamente, o capítulo V afirma que a multidão livre "conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que uma multidão subju-

²² Sobre a natureza estratégica do pensamento ético e político espinosano, cfr. BOVE, L. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.

²³ TP, II, § 17, p. 20.

²⁴ TP, V, § 2, p. 44.

²⁵ "A natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz" (T. Hobbes, *Leviatã*, I, XIII, tradução livre).

²⁶ TP, V, § 4, pp. 44-45.

gada conduz-se mais pelo medo que pela esperança”²⁷. Nesse sentido, a multidão existe em função da liberdade, não porque a deseje conscientemente, mas porque pertence à sua natureza a tendência a se libertar – ao menos como uma fuga da solidão e da escravidão: uma liberdade necessária, embora enigmática, como a defendeu François Zourabichvili²⁸ em um belo ensaio há alguns anos atrás.

Segundo Zourabichvili, a liberdade da multidão coincide com o problema político da transição de uma condição de escravidão para um regime de autonomia, talvez somente parcial. Isto significa que, para Espinosa, a liberdade não tem valor fundacional, não sendo um direito natural original que deve ser salvaguardado, nem é um princípio regulador que direciona a ação de um sujeito para um fim externo a ele; a liberdade é o índice de uma prática transformadora em contínuo devir, o resultado conjuntural e, ao mesmo tempo, dos processos de transformação sempre em ato da estrutura de uma comunidade.

Para retornar ao conceito espi-

nosano de paz, creio que está claro que a concepção erasmiana, segundo a qual a paz coincide com a concórdia e a união fraterna dos homens, encontra no *Tratado político* uma reinterpretação política que pretende responder ao desafio proveniente do realismo maquiavélico e hobbesiano. Isso significa que, por um lado, o texto espinosano refuta uma concepção da concórdia puramente moral ou utópica, uma vez que não seria capaz de construir um Estado que garanta a segurança de seus cidadãos, no entanto, a paz não pode ser considerada como a mera ausência de conflito, já que “daquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade”²⁹. O contraste – também terminológico – entre a “multidão” e a “solidão”, que aparece nestas páginas, exprime com a máxima clareza o que definimos como estratégia política de Espinosa, o seu “realismo anômalo”, como define Diego Tatián³⁰, capaz de unir a força analítica de Maquiavel e Hobbes com

²⁷ TP, V, § 6, p. 45.

²⁸ ZOURABICHVILI, F. L'énigme de la “multitude libre” in JAQUET, C., SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A. (orgs), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, cit., pp. 69-80.

²⁹ TP, V, § 4, p. 45.

³⁰ TATIÁN, D. “Spinoza, un realismo anómalo de la paz” in Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, 16/32, 2014, pp. 93-109.

uma perspectiva política que pretende dar efetividade aos processos coletivos de emancipação. A "solidão", de fato, não representa uma condição apolítica, uma espécie de retorno do estado de natureza, mas define aquele regime (que anteriormente era definido como "de segurança") no qual a potência comum da multidão está em seu grau mínimo, fazendo com que os cidadãos individuais vivam em uma condição de isolamento e indiferença mútuos – condição gerada pelo poder político –, o que torna extremamente difícil a comunicação e, com ela, a ativação de processos de mútuo acordo e colaboração.

Para combater esta tendência – alimentada pela inércia e passividade própria das paixões tristes e da superstição que sempre, em certa medida, atravessam a multidão –, Espinosa desenvolve uma série de medidas institucionais que desempenham a tarefa de fortalecer os afetos alegres, contribuindo, assim, à produção de direitos coletivos comuns e ao fortalecimento da união e da concórdia dos ânimos. Vale a pena recordar

rapidamente algumas dessas instituições da multidão (que se) liberta, uma para cada forma de governo: (1) o exército popular que, sobretudo em uma monarquia, impede o soberano de fazer guerra para seu ganho pessoal, e contra o interesse de seus súditos³¹; (2) as formas de controle dos regimes aristocráticos por parte dos cidadãos, em particular o sistema de remuneração dos governantes, de tal modo que “para eles, seja de mais utilidade a paz do que a guerra”³²; (3) a abertura de cargos públicos para todos os cidadãos em uma democracia, o que impede que um grupo limitado de indivíduos monopolize os postos do governo³³. No entanto, além das numerosas medidas de engenharia institucional que Espinosa propõe no *Tratado Político*, há também outro "instrumento" de fundamental importância – além das leis e instituições – para impedir a gênese de um regime baseado na solidão, qual seja, o direito de guerra que constitui o baluarte extremo da liberdade da multidão: de fato, se as leis de um Estado

³¹ Cfr. TP VI, § 10, p. 51: “O exército deve ser formado só por cidadãos, sem excetuar nenhum, e por mais ninguém, de maneira que todos tenham de ter armas e ninguém seja admitido no número dos cidadãos a não ser depois de ter preparação militar e se comprometer a exercitá-la em determinadas alturas do ano”.

³² TP, VIII, § 31, p. 105.

³³ Cfr. TP XI, § 1, p. 137: “todos aqueles cujos pais são cidadãos, ou que nasceram no solo pátrio, ou que são beneméritos da república, ou a quem a lei, por outros motivos, manda atribuir o direito de cidade, todos esses, digo, reclamarão para si o direito de voto no conselho supremo e de aceder por direito a cargos do estado, o qual não é lícito recusar-lhes a não ser devido a crime ou infâmia”.

são de natureza tal que não podem ser violadas sem que ao mesmo tempo se debilite a robustez da cidade, isto é, sem que ao mesmo tempo o medo comum da maioria dos cidadãos se converta em indignação, a cidade, por isso mesmo, dissolve-se e cessa o contrato, o qual, por conseguinte, não é defendido pelo direito civil mas pelo direito de guerra³⁴.

A referência a um "direito" (ou melhor, a uma "força", para não cair no equívoco de pensar em um Espinosa monarcômaco) que excede o nível do direito estatal também está presente nas páginas conclusivas do *Tratado teológico-político*, onde se afirma que na maioria dos homens há uma tendência inevitável para resistir à opressão, a ponto de “julgarem que é uma coisa mais honesta e não uma vergonha que não seja somente com as pretensões de crimes”³⁵.

Para concluir: nas páginas dos dois tratados políticos espinosa-

nos, mesmo que trilhando percursos diferentes, é apresentada a mesma tentativa de repensar a concepção humanista de paz e concórdia após o desafio trazido pelo realismo antropológico e político de Maquiavel e Hobbes. Para tornar eficaz o projeto de Erasmo, é necessário "politizá-lo", ou melhor, reconhecer que só é possível através do envolvimento ativo da multidão, em cuja potência se radica a busca do bem comum (a *res publica*), se não para garantir a paz de forma definitiva, pelo menos para impedir que se transforme em solidão e subserviência ao poder de um. Somente uma prática comum que põe em jogo a imaginação, os afetos e a razão coletivas pode gerar uma paz que consiste não apenas em evitar a morte, mas também e sobretudo no "cultivar a vida". Por essa razão, não pode haver uma condição de paz que não seja também uma condição de liberdade, tanto individual quanto coletiva: uma liberdade sempre por recomeçar, ou, como escreve Marilena Chaui, por "introduzir o novo no mundo"³⁶, contra a repetição interminável e mortal da guerra e da escravidão.

³⁴ TP IV, § 6, p. 41.

³⁵ TTP XX, p. 388.

³⁶ CHAUI, M. "Segurança e liberdade: Espinosa e a construção da paz" in *Discurso*, 35, 2005, pp. 158-159.

Referências

- BIETENHOLZ, P.G. *Encounters with a Radical Erasmus: Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, Toronto: Toronto University Press, 2009.
- BOVE, L. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.
- CHAUI, M. "Segurança e liberdade: Espinosa e a construção da paz" in *Discurso*, 35, 2005.
- ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- ESPINOSA, B. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, revisão de Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- FIX, A.C. *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- HAITSMA MULIER, E.O.G. "A Controversial Republican: Dutch Views on Machiavelli in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" in BOCK, G., SKINNER, Q., VIROLI, M. (orgs.); *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ISRAËL, N. "La question de la sécurité dans le *Traité politique*" in JAQUET, C. SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A. (eds.). *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.
- JAMES, S. "Narrative as the means to freedom: Spinoza on the uses of imagination" in MELAMED, Y.Y., ROSENTHAL, M.A. (orgs.). *Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- NADLER, S. *Spinoza. A Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SKEAFF, C. *Becoming Political. Spinoza's Vital Republicanism and the Democratic Power of Judgment*, Chicago: Chicago University Press, 2018.
- TATIÁN, D. "Spinoza, un realismo anómalo de la paz" in *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 16/32, 2014.
- ZOURABICHVILI, F. "L'énigme de la 'multitude libre' " in JAQUET, C., SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A. (orgs.), *La multitude libre. Nouvelles lectures*

du Traité politique, Paris: Éditions Amsterdam, 2008.

Recebido: 04/07/2019

Aprovado: 09/11/2019

Publicado: 17/11/2019

Comunicação e Silêncio na Experiência Política Espinosana

[Communication and Silence in the Spinozist Political Experience]

Daniel Santos da Silva*

Resumo: Um problema fundamental ético e político, a comunicação encerra menos a preocupação com a verdade como mero objeto do que com os afetos como exercício de vida e explicitação prática da experiência que ensina. Aqui, alguns elementos são elencados para caracterizar a difícil relação do filósofo – da filosofia, da reflexão, do pensamento crítico – com a violência (anti)política que se expressa, em muitas ocasiões, no verbo "idiota" – porém, às vezes, efetivo – e na proliferação do ódio, do medo e da exclusão.

Palavras-chave: Comunicação, silêncio, afetos, política

Abstract: A fundamental ethical and political problem, communication has less concern with truth as a mere object than with affections as the exercise of life and the practical explanation of the experience that teaches. Here, some elements are listed to characterize the philosopher's - philosophy, reflection, critical thinking - difficult relationship with the (anti)political violence that is often expressed in the verb "idiot" - but sometimes effective - and in the proliferation of hatred, fear, and exclusion.

Keywords: Communication, silence, affections, politics

A cautela era, reconhecidamente, a marca de Espinosa. A palavra *caute* figurava no anel de sinete com o qual selava suas correspondências ao se comunicar com amigos, em muitas das quais eram ressaltados alguns dos perigos que atingem a quem pensa livremente; por outro lado, também outras tantas cartas e escritos de Espinosa nos permitem tomar essa filosofia por uma exposição clara

de como a paixão do medo desfigura nossas potências, amortece as veias de comunicação essenciais à própria existência da vida coletiva. Ora, como distinguir a prudência presente no emblema *Caute* para a comunicação do pensamento livre, sem a confundir com a paixão de medo que a desfigura? Afinal, segundo Espinosa, uma é a potência de viver e resistir pela esperança de vida; outra é a

*Professor da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: danidani_ss@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3841-2516>.

potência (ou impotência) na configuração de meios e fins para apenas existir com o medo da morte:

a multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que uma multidão subjugada conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente que evitar a morte; aquela, sublinho, procura viver para si, esta é obrigada a ser do vencedor, e daí dizermos esta é serva e aquela é livre. (...) E embora entre o estado que é criado pela multidão livre e aquele que é adquirido por direito de guerra, se atendermos genericamente ao direito de cada um, não haja nenhuma diferença essencial, contudo, quer o fim, como já mostramos, quer os meios com os quais cada um deles se deve conservar têm enormes diferenças (ESPINOSA, 2009, p. 45)

Porém, ainda que o medo indique servidão, ele é paixão insólvel e encarnada em muitos dos movimentos afetivos que realizamos entre outras pessoas, muitas

vezes a serviço de barrar a ambição de quem se imagina melhor e vive como melhor frente à potência da multidão. De qualquer maneira, ao propormos a questão sobre comunicação e o silêncio na política, raramente a prudência, a deliberação ou a cautela foram reduzidas na filosofia à paixão do medo. Há linhas que podem ser bem demarcadas entre as duas posturas: na cautela, um certo conhecimento das coisas do mundo tende a orientar os passos a serem dados se temos em vista um fim; o medo, em geral, apenas desnuda nossa impotência e ignorância, por isso não nos surpreende que, inclusive, quem se guia por tal paixão se ponha a vociferar e a fingir destemor quando instâncias determinadas garantem proteção ou anonimato. O medo pode fazer calar, mas pode igualmente fazer gritar alucinadamente. A cautela, por sua vez, também pode nos fazer calar, mas nunca completamente como mostraremos a seguir, e o grito que pode acompanhar a cautela é de outra natureza que a do medo - uma espécie de conhecimento que acompanha a cautela faz do grito algo expressivo de quem se comunica; a cautela esconde o que pode ser escondido (não há desejo de martírio), mas expõe o que pode e deve ser vivido.

São sentidos de urgência dis-

tintos, mesmo assim não dicotômicos, pois somos habitados por afetos múltiplos e a coerência que deles podemos trazer conosco é sempre *esforço (conatus)*. A prática espinosana da filosofia funda-se no desejo (*conatus-cupiditas*) também de comunicar-se, e a coerência de nossos esforços está mais na necessidade de fazer fluir experiências vitais do que em produzir discursos sem contradições. Nesse sentido, o mais determinante são os afetos *comuns*, que nos assemelham e nos diferenciam em nossas experiências vitais e se expressam a nossas próprias vistas. A experiência de comunicar-se, então, é por demais complexa e não reside apenas em disseminar ideias adequadas (em uma sorte de vanguardismo filosófico), tampouco em simplesmente informar (um certo tipo de razão instrumental discursiva). Em vez disso, o ponto comum de que partimos para compreender as experiências políticas são as paixões, *os afetos comuns*, como medo e esperança tal como se apresentam na prática, aqui retomada para relembrar o lema espinosano do *Tratado político*: a reivindicação por uma filosofia política que compreenda as paixões de modo realista e não utópico, e que portanto não seja apenas saber teórico discursivo distante da prática. Sem serem condenadas pela imagem de uma natureza de-

caída e viciosa, as paixões serão ali compreendidas como propriedades humanas, tal com o plano e a reta são propriedades das figuras geométricas. As paixões entretecem as relações dos seres humanos como prevalentemente ambiciosos, invejosos e ávidos de distinção, ao mesmo tempo em que pelas mesmas propriedades da natureza humana compreendemos *também* a solidariedade, a generosidade, a fortaleza.

Os afetos mais ativos que decorrem de nossa natureza são, concretamente, exercício vivo de relações que carregam consigo o pensamento reflexivo; são igualmente produções efetivas de laços entre o indivíduo e o que o cerca, mais firmes que a parceria efêmera com as coisas e pessoas fundada na riqueza, no prazer ou na glória, ou em outras paixões dessa estirpe, para lembrar o proêmio *Tratado da emenda do intelecto* (Espinosa, 2015b). Ao fim, não é a “ideia da verdade” que determina nossas ações, pois mesmo no campo da compreensão racional, a potência intelectual que somos é tomada como expressão de afetos. A verdade portanto não opera como negação das paixões e nem uma ideia verdadeira é capaz de refrear as paixões, afinal, é a força de um afeto contrário e mais forte (seja ele racional ou irracional, adequado ou inadequado) que pode

suprimir, por exemplo, o medo¹. Esse contexto nos aproxima de ideias fundamentais da ética espinosana e poderá nos oferecer o real sentido afetivo do que o filósofo entende por cautela.

Certo dia, encontrei um texto de Joaquim de Carvalho sobre o anonimato de Espinosa na publicação do *Tratado Teológico-político* que traduz o que aqui defendemos a propósito de sua cautela:

Espinosa não nascera com alma de mártir. Ele tinha que dizer aos contemporâneos e aos vindouros; preocupava-o o destino da mensagem, e não a fama de a haver proferido. Se declarasse o nome, abriam-se-lhe as portas do cárcere, e à infâmia da pessoa sucederiam a reclusão e a ignorância do seu pensamento. Onde está o filósofo que não anteponha a discussão das ideias ao renome da pessoa, ao viver o perviver, e para resguardar o destino das suas meditações não recate o ser físico, se isso for propício? Não;

o anonimato do *Tratado Teológico-Político* não é prova de repulsiva cobardia; pelo que sabemos, ou antes ignoramos, da índole de Espinosa, pensamos antes que é testemunho da humanitas seu modestia, virtude que a *Ética* admiravelmente define (CARVALHO, 2019).

O anonimato recobre a prudência e, não menos, a *urgência* de intervir filosoficamente na experiência comum política que, por sua vez, intervinha diretamente em sua vida, a ponto de quase ser morto quando esfaqueado por um “inimigo” amedrontado pelo livre pensar. No caso, a pobre experiência política do medo das livres ideias não se identifica prontamente às atitudes violentas de quem teme o livre comunicar-se – ao contrário, podemos afirmar que a violência é a fronteira para lá da qual a experiência política “torna a ser” experiência de guerra (não de conflito, nos moldes a que estamos acostumados contemporaneamente, pois aqui retomamos a partir de Maquiavel e Espinosa a reflexão sobre direito de guerra).

¹ Remeto à quarta parte da *Ética*, Proposição I (Espinosa, 2015a, p. 383): “Nada que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro”; e a Proposição VII (Espinosa, 2015a, p. 389): “Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido.”

Espinosa seguia as trilhas de um mundo político, em seu tempo, que insinuava constantemente o *terror* como força capaz de manter unida a república, de fazer passar a disseminação da violência por força integradora e restauradora de potência política.

Assim, a cautela provoca silêncios estratégicos e pode ocultar um nome enquanto expõe algo profundamente político, e deve saber discernir, na experiência política, o que esta experiência revela de violento, de antipolítico, de desejo de exclusão e destruição. A maior dificuldade surge exatamente quando a comunicação ela mesma e suas condições de efetividade são deturpadas até que a violência que perpassa certas ações seja vista como ato político – como as que se substanciam na negação da alteridade, das diferenças –, e que as possibilidades de comunhão sejam tão bloqueadas às nossas vistas cansadas do cotidiano que o que diz respeito, de fato, à cidade, passa a ser negligenciado ou mesmo excomungado como pérfido e prejudicial – podemos reconhecer bem a persis-

tência, nesse caso, da *imagem* do político²: pérfido, sempre a preparar armadilhas, e sua extrapolação justamente segue na mesma esteira daquilo que *poderia* produzir o reverso, alguma forma de esclarecimento na multiplicação dos meios de comunicação.

O falar e o calar, sentimos muitas vezes, constituem uma experiência ética tanto quanto política. Espinosa escreve no escólio da segunda proposição da terceira parte da *Ética*: "as coisas humanas dar-se-iam muito mais felizmente se nos homens estivesse igualmente o poder (*potestate*) tanto de falar quanto de calar. Ora, a experiência ensina mais que suficientemente que os homens nada têm menos em seu poder do que a língua, e que nada podem menos do que moderar seus apetites" (Espinosa, 2015, p. 245). Se a política existe em função da dificuldade intrínseca à existência humana de moderar os apetites, existe, também, como esfera de *moderação* da fala - e o moderar também nos envia ao governar, ao criar medidas (impor a justiça). Nesse sentido, o campo político põe-se também

² Cf. Tratado Político (ESPINOSA, 2009, pp. 6-7): "Os políticos, pelo contrário, crê-se que em vez de cuidarem dos interesses dos homens lhes armam ciladas e, mais do que sábios, são considerados habilidosos. A experiência, na verdade, ensinou-lhes que, enquanto houver homens, haverá vícios. Daí que, ao procurarem precaver-se da malícia humana, por meio daquelas artes que uma experiência de longa data ensina e que os homens, conduzidos mais pelo medo que pela razão, costumam usar, pareçam adversários da religião, principalmente dos teólogos, os quais creem que os poderes soberanos devem tratar dos assuntos públicos segundo as mesmas regras da piedade que tem um homem particular. É no entanto inquestionável que os políticos escreveram sobre as coisas políticas de maneira muito mais feliz que os filósofos. Dado, com efeito, que tiveram a experiência por mestra, não ensinaram nada que se afastasse da prática."

como produtor de sentido de falas e pode ser encarado como condição de muitas expressões comuns, mas, inversamente, pode ser terreno de violência àquilo que se constitui comunitariamente.

A violência pode estar no calar, aquela a que mais atentamos, normalmente; pode estar também, contudo, no *fazer falar*, no induzir à expressão falada, forma menos costumeira, aparentemente, mas das mais recorrentes em nossos dias. O transtorno dessa forma de indução à tagarelice é legível na escrita de Espinosa, seja porque admite que, apesar de não ser tão fácil submeter ânimos como se submetem línguas, os ânimos estão de certa forma sob os poderes soberanos e se submetem aos meios capazes de levar a maioria a amar e odiar o que querem tais poderes – mais, a gritar de ódio ou de amor com a medida, a "moderação" requerida para suas finalidades (ESPINOSA, 2008, p. 252); seja, enfim, porque prognostica, nessa menor dificuldade em dominar as línguas que os ânimos, a necessária *violência* em que recai toda forma de poder que se exerce sobre nossa liberdade de raciocinar e de ajuizar. Em relação a isso, lembremos as primeiras linhas do último capítulo do *Tratado Teológico-Político*:

Se fosse tão fácil mandar

nos ânimos como é mandar na línguas, não haveria nenhum governo que não estivesse em segurança ou que recorresse à violência, uma vez que todos os súditos viveriam de acordo com o desígnio dos governantes e só em função das suas prescrições é que ajuizariam do que era bom ou mau, verdadeiro ou falso, justo e iníquo. (ESPINOSA, 2008, p. 300)

O tom quase matemático não surpreende, pelo menos a quem não espera juízo moral dessa filosofia política: o que temos, no contexto dessa citação, é uma sorte de alerta a quem pretende *dominar* – e como isso apenas é possível se a potência de muitos dá suporte a tamanha ambição, a consequência mais necessária que daí segue é a violência, sempre à sombra de pensamentos e práticas irreduzíveis em sua persistência ético-política. A liberdade de fala, estudo e ensino diferencia-se do cultivo da fala violentamente antipolítica como a resistência de quem deseja a liberdade diferencia-se do desejo de abandonar a potência própria. Nessa configuração em que a fala *antipolítica* exerce o domínio *político*, são os indivíduos mais notáveis pelo conhecimento e pelo exercício da comunicação,

pelo envolvimento livre e afetivo com as partes mais violentadas da cidade que serão os primeiros perseguidos nos confrontos – ainda que verbais – que se instalam em meio à “comunidade”³.

O “mandar nos ânimos e nas línguas” em nome da segurança a que busca o exercício violento de poder, no *Tratado Teológico-político*, não se identifica, pois, com a definição de segurança do *Tratado político*⁴, entendida como uma virtude da cidade correspondente à virtude privada que, justamente, preserva a liberdade e a fortaleza do ânimo. Neste caso, a individual liberdade de ânimo (ou fortaleza) se realiza na mesma medida em que sinaliza a concreção dos direitos naturais dos indivíduos em atividade comum, como vemos muito bem articulado no segundo *Tratado*. Paralelamente, a ilusória “liberdade” de expressar em fala o ódio – ou de perseguir odiosamente a fala livre –, nessa configuração em que complexos imaginários (efetivos) de

dominação formatam a política, é impregnada de arrebatamento em crenças e em desprezos que surgem, como escreve Espinosa, sob a autoridade e a orientação de quem domina – “o que a experiência abundantemente confirma” (ESPINOSA, 2008, p.252).

E porque são muitos os indivíduos orientados pela liberdade ilusória e arrebanhados pela ambição de domínio de poucos, ou a imagem da política se aproxima da dinâmica de um sindicato de ladrões, ou ela é reformulada. Ora, isso que implica outra armadura para o que se considera a experiência política, outra medida (moderação) para o que se tem vulgarmente por ação política e, na mesma corrente, por ação pública. Se o pouco poder que temos sobre nossas línguas pode ser deixado a quem deseja dominar; se, além disso, para dominar é preciso atacar os ânimos dos indivíduos, um meio eficaz para isso seria exatamente, em primeiro lugar, *dar à voz submissa*

³ No *Tratado Teológico-político* (ESPINOSA, 2008, p. 307): “Quanto mais não valeria conter a ira e o furor do vulgo, em vez de promulgar leis inúteis que só podem ser violadas por aqueles que prezam as virtudes e as artes, leis que reduzem o Estado a uma situação tal que é incapaz de defender os homens livres! Que coisa pior pode imaginar-se para um Estado que serem mandados para o exílio como indesejáveis homens honestos, só porque pensam de maneira diferente e não sabem dissimular? (...) os que sabem que são honestos não têm, como os criminosos, medo de morrer nem imploram clemência; na medida em que não os angustia o remorso de nenhum feito vergonhoso recusam-se a considerar castigo o morrer por uma causa justa e têm por uma glória dar a vida pela liberdade. Que exemplo poderá então ter ficado da morte de pessoas assim, cujo ideal é incompreendido pelos fracos e moralmente impotentes, odiado pelos revoltosos e amado pelos homens de bem? Ninguém, certamente, aí colhe exemplo algum, a não ser para os imitar ou, pelo menos, admirar.”

⁴ No *Tratado Político* (ESPINOSA, 2009, p. 9): “Nem importa, para a segurança do estado (*imperium*), com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas. A liberdade de ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é a virtude do estado”.

todo incentivo à fala (entendida aqui como falsa liberdade de comunicação), e, em segundo lugar, inversamente, à verdadeira liberdade de juízo e de ânimo dar ares de subversão, de amotinamento, o qual é fundado, em realidade, na comunicação do que é verdadeiramente útil ao comum.

Nessa configuração, em ambos os casos, o medo é o afeto mais comum, ainda assim traços diversos denunciam a natural diferença entre os locais em que habita; se pensamos em termos maquiavelianos, notamos que o desejo de domínio é inseparável do medo a tudo, medo da verdade – como desejo de ser enganado⁵ –, eis uma das razões de não poder durar, e Espinosa relembra Sêneca para afirmar que o despotismo tem necessariamente vida curta (Espinosa, 2008, p. 86). Por outro lado, o desejo de não ser dominado – e também o desejo que persiste em não ser governado por semelhantes – enlaça o medo inevitável pela própria sobrevivência, mas especial-

mente questiona a permanência da vida como simples *sobrevida*⁶.

Talvez, então, possamos perspectivar como resistência a negação a aderir à *fala orientada*, e quem sabe até possamos ver nisso o silêncio como constituição, em alguns momentos, de verdadeira aliança comunicativa. Em certas configurações, há resistência ativa no silêncio, assim como há igualmente cautela no pronunciar-se ou no anunciar-se; inevitavelmente, existe o vazio das falas submissas e fundadas na negação e no medo da liberdade comum. Para que uma asserção como essa faça sentido, hoje, não liguemos à ideia de dominação apenas governantes políticos, já que meios e instrumentos de subjugação do ânimo muito se complexificaram e refinaram-se. A eficácia atual sobre os ânimos já é capaz de fazer parecer bobagem falar – criticamente, não como frase pronta de mercadoria – em desejo de liberdade.

Portanto, a violência política

⁵ Cf. essa bela passagem de MARILENA CHAUI, em *Política em Espinosa*, p. 279: “O soberbo, no orgulho desmedido, considera que tudo lhe é permitido; o abjeto, na humilhação desmedida, considera que nada lhe é permitido. O primeiro se torna dominador insolente; o outro, servo adulator, invejoso e ressentido. Ambos, submissos às suas paixões, são fonte de novas servidões, pois o soberbo julga-se livre porque domina e despreza os outros, enquanto o abjeto adulator imagina-se dependente dos favores do soberbo que, por definição, nunca há de vir. Assim, o segundo movimento do texto do *Político* (VII, 27) inicia-se quando, transferido o topos liviano da plebe para o vulgar, passamos daquele que se deixa enganar por inexperiência e ignorância àquele que deseja ser enganado por orgulho e ambição ou por auto-abjeção. Por isso, servidão e liberdade não andam juntas, pois o soberbo é servo de suas paixões que o fazem servo de seus adutores e estes, servos de suas paixões que os fazem servos do dominador.”

⁶ Cf. *Tratado Político* (ESPINOSA, 2009, p. 45): “Quando, por conseguinte, dizemos que o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia, entendo a vida humana, a qual não se define só pela circulação do sangue e outras coisas que são comuns a todos os animais, mas se define acima de tudo pela razão, verdadeira virtude e vida da mente.”

não existe porque há ânimos in-submissos – simplesmente existem potências singulares e atividades comuns, e a violência acompanha o desejo de dominar, o qual em geral tem braços curtos e voz rouca, pois, para homenagear La Boétie, precisa invariavelmente de muitos braços e vozes estridentes para agir, e a arena política é um palco bem iluminado para isso. É nessa linha que, do ódio, do desprezo e de tudo mais surgido do desejo de dominar de poucos, Espinosa afirma:

E, se bem que esses sentimentos não surjam diretamente por ordem do soberano, muitas vezes, como a experiência abundantemente confirma, eles surgem, no entanto, por força de sua autoridade e sob sua orientação... daí que possamos conceber, sem violentar minimamente a inteligência, homens que não acreditem, odeiem, desprezem ou sejam arrebatados por qualquer outro sentimento a não ser em virtude do direito do Estado (ESPINOSA, 2008, p.252).

Suponho, pois, que a cautela e a potência que ela envolve mais que nunca passam por resistir a certas falas, a calar o nome de si em ocasiões determinadas, a comunicar até no silêncio, *mas repudia maximamente o medo*, mesmo que dele não se livre completamente, muitas vezes. Por outro lado, suponho que a comunicação constitutiva da experiência política, múltipla, obviamente, é hostil à proliferação do ódio e da exclusão, e que toda resistência ou ação livre, quando política, é conflito direto com quem usurpa o direito do indivíduo *dando-lhe voz* – que, quando útil, *é conquistada, não dada* – e orientando de mil modos sua fala, que assim será constantemente uma fala *contra*, generalizante; nem por isso todas e todos que assim falam aderem de fato ao ódio, ao desprezo, é de se notar que *violências são exercidas sobre indivíduos quando na cidade os instrumentos mais eficazes de comunicação são antipolíticos, e a política passa a alimentar a ilusão de que a voz publicizada é já voz política, ocultando que a experiência que aí se constitui é primordialmente de negação, de subserviência – de circo, por que não?*

Referências

- CARVALHO, J. de. "Espinosa e a publicação do Tratado teológico-político". [Artigo eletrônico](#). [Acessado em 03 de junho de 2019]
- CHAUI, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ESPINOSA, B. de. *Tratado político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *Ética*. Trad. do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015a.
- _____. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015b.
- LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo : Brasiliense, 1999.

Recebido: 04/07/2019

Aprovado: 09/11/2019

Publicado: 17/11/2019

Sobre o Desespero: São Paulo, Junho de 2013

[Of Despair: São Paulo, June 2013]

Fernando Bonadia de Oliveira^{*}

Resumo: Este artigo pretende analisar as jornadas de junho de 2013 na cidade de São Paulo, assumindo como perspectiva a definição de desespero elaborada por Bento de Espinosa (1632-1677) na parte III da *Ética*. A partir da ideia de que houve um sequestro da narrativa sobre as jornadas, o texto reconstitui a cobertura midiática dos quatro primeiros atos contra o aumento da tarifa do transporte público, ocorridos na cidade entre os dias 6 e 13 de junho. Em seguida, articula uma discussão a respeito das interfaces possíveis entre a filosofia prática de Espinosa e estes acontecimentos, evidenciando como, segundo certa interpretação, o desespero pode ser considerado o afeto predominante das jornadas, tendo como principal protagonista uma juventude organizada, combativa e crítica.

Palavras-chave: Jornadas de Junho de 2013, Bento de Espinosa, Desespero, Movimento Social, Juventud.

Abstract: This article intends to analyze the journey occurred in June 2013 in the city of São Paulo assuming the definition of despair developed by Benedictus Spinoza (1632-1677) in his treatise *Ethics* III as perspective. From the point of view that the narrative about the journeys was sequestered, the text reconstitutes the media coverage of the four initial acts/protests against the public transport tax raise, occurred among June 6th to 13th. Following this, a discussion about the correlations between the practical philosophy of Spinoza and these events is developed, showing how, according to a way of interpreting the case, despair can be considered the predominant affect of those acts, with an organized, combative and critic youth as protagonist.

Keywords: June Journeys in São Paulo, Benedictus Spinoza, Despair, Social Movement, Youth.

Uma introdução necessária

em desenvolvimento, sobre as jornadas de junho de 2013¹ na cidade

Este artigo corresponde à primeira parte de um estudo, ainda

^{*}Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: fernandofilosofia@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4627-3162>.

¹ As jornadas de junho de 2013 correspondem a “várias manifestações populares por todo o país que inicialmente surgiram para contestar os aumentos nas tarifas de transporte público, principalmente nas principais capitais”. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Jornadas_de_Junho Acesso: 23 de fevereiro de 2019. A forma de nomear o evento varia muito. Entre as designações mais comuns estão atos (denominação do Movimento Passe Livre), acontecimentos (SINGER, 2013, p. 26), protestos (GOHN, 2014, p. 435) e manifestações (CHAUI,

de São Paulo, segundo a percepção de um leitor-filósofo de Espinosa². As inquietações que conduziram ao problema aqui examinado nasceram de minha participação nos eventos políticos então deflagrados nas ruas e, por conseguinte, envolvem uma dimensão maior de subjetividade.

A metodologia de pesquisa ensina os casos em que a coleta de dados por meio de uma observação científica rigorosamente planejada pode ser um excelente recurso de investigação, de tal modo que as impressões pessoais do pesquisador não deformem a realidade observada. Um investigador esclarecido, ao preparar devidamente a observação da situação a pesquisar, põe às claras para sua própria consciência as ideias pré-concebidas que podem vir a deturpar a apreensão rigorosa dos fatos e, dessa maneira, permanece metodicamente prevenido delas. Coisa diferente é alguém viver uma situação determinada, de forma contingente ou interessada e, em seguida, descrevê-la com base em emoções vagas, pretendendo ingenuamente chegar a

conclusões dignas de crédito científico.

Como minha presença no movimento das jornadas de junho de 2013 não resultou de uma observação planejada, a única maneira de produzir um estudo coerente depende do reconhecimento, em primeiro lugar, das noções de que eu dispunha conscientemente naquele momento e, em segundo lugar, do respaldo de uma bibliografia que, tendo abordado as jornadas com o distanciamento necessário a uma realização científica, sustente o sentido de minhas interpretações. As noções aqui explicitadas estão no universo conceitual de Espinosa e, em especial, em uma noção específica, a de *desespero*, que em geral não aparece com destaque em estudos feitos sobre o espinosismo. Não há dúvida de que os comentários sobre a política de Espinosa atravessam o debate ético em torno deste afeto e, sobretudo, do par que ele compõe com a segurança. Apesar disso, não há tantos trabalhos que circunscrevam especialmente o desespero no campo político, como os que abordam o

2013). Exceto o último termo, que evitaremos por ter adquirido, depois de 2013, uma conotação de “festa”, muito difundida pela grande mídia, empregaremos todas as outras expressões. O termo jornada foi especialmente escolhido por conter, entre outros, o sentido militar de batalha, expedição de guerra, fenômenos que, conforme o leitor perceberá, espelham melhor os fatos transcorridos na cidade de São Paulo no período que será enfatizado aqui, a saber, os dias 6 a 17 de junho.

² As referências à obra de Espinosa serão feitas pela indicação da parte de obra citada ou mencionada. Além disso, será indicado o número do volume e da página, de acordo com a referência padrão das obras espinosanas por Carl Gebhardt (SPINOZA, 1972), registradas pela inicial “G”. A tradução da *Ética* utilizada corresponde à da Edusp (ESPINOSA, 2015), e a tradução do *Tratado Teológico-Político* à da Martins Fontes (ESPINOSA, 2003).

medo, a esperança e a segurança; mesmo quando enfatizam o desespero, tomam-no estritamente naquilo que ele tem de evidente: o fato de ser uma tristeza. Neste trabalho, convém destacar, o desespero será entendido na dimensão da tristeza, como não poderia deixar de ser, mas uma tristeza que pode se ligar a outros afetos e, em coletividade, tornar-se alegria³.

A bibliografia sobre as recentes mobilizações de rua no Brasil, por sua vez, é vasta e apreende as jornadas a partir de vieses distintos, tais como a atuação dos movimentos sociais, os dados sobre o perfil dos insurretos⁴, as análises midiáticas dos eventos, entre outros. Ocorre, porém, que as referências bibliográficas localizadas não dão a devida consideração a um dado que a experiência revelou importante no cotidiano das jornadas: os atos, desde a perspectiva de seus originais organizadores, tiveram no dia 13 de junho um divisor de águas que delineou duas narrativas distintas. A pri-

meira narrativa, assim defendemos, tem como afeto predominante o desespero; a segunda tem como afeto hegemônico a indignação.

Há, sem dúvida, referências bibliográficas que levam em conta a temporalidade dos atos que constituíram os acontecimentos de junho. Neste trabalho, contudo, a compreensão da distinção de natureza entre os atos de 6 a 13 de junho, e os atos de 17 de junho em diante é o paradigma central do entendimento das jornadas aqui pretendido⁵. Ademais, diferentemente da maioria das bibliografias disponíveis, tomaremos como basilar algo que, sempre em discussão, também não costuma receber a devida ênfase: o pivô de todas as ações que chamaram a atenção do público naquela ocasião foi a juventude paulistana. Neste artigo conceberemos a juventude como a principal ativadora do início das movimentações de rua que tomaram o Brasil e, ao mesmo tempo, como o principal objeto da necessidade, per-

³ Sobre as noções de alegria e tristeza aqui empregadas, cabe ressaltar seu sentido espinosano: a “alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior”; a “tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor” (GII, p. 191). Ao lado do desejo, tais noções compõem a tríade dos principais afetos da filosofia prática de Espinosa.

⁴ Apontamos aqui os militantes como “insurretos”, tomando como “insurreição” aquilo que, para Negri (2003, p. 197), “é a forma de um movimento de massa resistente, quando se torna ativa em pouco tempo (...)”. A insurreição, nesse sentido, é o que “aperta as diversas formas de resistência em um único nó”. Tal descrição se aproxima das características políticas que definiram as jornadas enquanto certa espécie de batalha.

⁵ Ampara-nos neste ponto o livro *Vinte Centavos: A Luta Contra o Aumento*, que se opõe a interpretações que, embaladas pelos meios de comunicação e pelo descuido de analistas, não atentam para o começo dos protestos e os seus precedentes, permitindo que se torne consensual a tese de que a reivindicação pela redução das tarifas foi um mero acidente das jornadas de junho (ORTELLADO, 2015).

cebida pelos dominantes, de se criar o quanto antes, pela ideologia, um discurso diferente daquele das ruas, bem como uma política objetiva contra os direitos dos jovens e das gerações futuras do país, conforme será tematizado nas conclusões.

O objetivo deste texto foi, em suma, interpretar as jornadas de junho de 2013 na cidade de São Paulo a partir de um diálogo com a noção espinosana de desespero, deixando para outro momento o diálogo com a noção de indignação. Uma vez que a percepção das jornadas depende da forma pela qual concebemos sua trajetória completa naqueles dias, iniciaremos tratando o problema do “sequestro da narrativa” sobre o que foram, afinal, os atos contra a tarifa. Em seguida, mostraremos como estavam estruturados esses atos e como a concepção espinosana de desespero pode ser relacionada a eles. Por fim, buscaremos identificar a contribuição da leitura de Espinosa para se pensar a transformação política dos afetos tristes em alegres, ou, noutras palavras, para conhecer como a multidão pode vir a formar, com participação e ação direta, a solidariedade entre desesperados.

Interpretada em perspectiva espinosana, esta solidariedade, conforme será visto, pode ser uma experiência de *estar-com* capaz de fazer nascer, no seio da condição de servidão (característica do indivíduo desesperado), um gosto pela libertação, isto é, pela passagem para uma vida coletivamente livre, mantida pelo auxílio mútuo. A experiência de lutar, constitutiva do potencial democrático de um coletivo, quando é vivenciada por aqueles que, em desespero, afrontam todas as formas de liderança e comando que se dirigem contra o bem comum, contém um devir-ativo⁶.

O sentimento de uma alegre liberdade em meio ao caos da repressão é comum entre os que já estiveram em situação de organização política guiada por uma estratégia revolucionária contra a opressão. No documentário *Marrighella* (Ferraz, 2012), o depoimento de Guiomar Silva Lopes, médica e ex-militante contra a ditadura civil-militar brasileira, é um bom exemplo disso, afinal, para ela, sua vida em combate se situava “no fio da navalha”, mas havia algo fantástico: “uma sensação de liberdade inacreditável” de estar em meio à resistência.

⁶ Expressão empregada por Gilles Deleuze (2017, p. 358). Ver Michael Hardt (1996, p. 156-157) que explica o devir-ativo de Deleuze, na leitura de Espinosa, como passagem da tristeza à alegria, produzida pela descoberta das noções comuns e pela formação de ideias adequadas.

No mesmo sentido, descrevendo as imagens francesas de maio de 1968, Marilena Chaui conta, em discurso emocionado, a percepção que teve:

Vocês não imaginam o que é passar pela experiência revolucionária. É uma coisa, é uma coisa... Eu digo que todo mundo tem que viver uma grande paixão amorosa e ter uma experiência pela possibilidade de revolução. Sem essas duas coisas você não viveu uma vida completa. Tem que ter, porque o mundo se abre com todas as janelas a um futuro completamente nebuloso, e que está lá, você sabe que está lá, e você sabe que você vai para ele, que vai acontecer, que ele vai acontecer com as tuas mãos (CHAUÍ, 2016a, p. 28).

Embora Chaui (2018, p. 417) defenda que a ocupação das escolas pelos jovens em 2015 foi o mais autêntico movimento brasileiro capaz de traduzir o maio de 68

francês (e não as jornadas de junho, conforme se disseminou generalizadamente), seu relato põe em paralelo a paixão revolucionária e a grande paixão amorosa, raridades afetivas dignas de uma vida bem vivida. O impulso dos registros já oferecidos reaparece com outras cores em certa reflexão de Antonio Negri e Michael Hardt (2005, p. 276), no livro *Multidão*. Dispostos a mostrar como os conflitos sociais mobilizam o comum, eles escrevem:

O conflito direto com o poder, para o melhor ou para o pior, eleva essa intensidade comum a um nível ainda mais alto: o cheiro cáustico do gás lacrimogêneo mobiliza os sentidos e os confrontos de rua com a polícia fazem o sangue ferver de raiva, elevando a intensidade ao ponto da explosão. Finalmente, a intensificação do comum produz uma transformação antropológica de tal ordem que das lutas surge uma nova humanidade.

⁷ Esta expressão emerge na descrição, feita por Gohn (2014, p. 432), das diversas tendências que apareciam nos atos. Entre elas, revela a autora, "(...) há também um novo humanismo na ação de alguns, expresso em visões holísticas e comunitaristas, que critica a sociedade de consumo, o egoísmo, a violência cotidiana – real ou monitorada pelo medo nas manchetes diárias sobre assaltos, roubos, mortes etc., a destruição que o consumo de drogas está

Esta nova humanidade, espécie de “novo humanismo”⁷, nasceu na resistência ativa e criativa de jovens contra um sistema brutal de repressão: a Polícia Militar do Estado de São Paulo. Quem experimentou a emoção revolucionária de 2013 se deixou marcar pela luta coletiva e pela descoberta da *ação* no seio da *paixão*, isto é, pela liberdade contida no âmbito das experiências da própria passionalidade, e não em algum ideal transcendente ou em certo *deus ex machina*. No contexto dos atos aqui estudados, como veremos, a paixão em pauta é o desespero que surge – na parte III da *Ética* de Espinosa – da ausência de dúvidas quanto a um futuro amedrontador que acena cada vez mais de perto. A ação consiste na arte da organização coletiva mediada pela *performance* de jovens que tornam o próprio desespero capaz de causar desespero.

É certo que o dispositivo que incendiou as ruas não parece ter sido motivado pela ação de jovens reivindicando o direito à ira ou ao exercício gratuito do desespero quanto ao futuro, mas uma questão de circulação urbana (o aumento da tarifa). A linha argumentativa deste artigo se orienta justamente no sentido de reconhecer isso, mas também de eviden-

ciar ter sido sobre jovens assim desesperançados que, em junho de 2013, um aumento rotineiro de tarifa não caiu bem.

Antes de tudo, vale a pena ainda uma última observação sobre o critério com que abordaremos o problema examinado. Sempre que nos voltamos a estudos históricos sobre o Brasil, precisamos ter em pensamento a indagação que Carlos Alberto Vesentini (1997, p. 15) coloca em seu estudo sobre 1930: “Com que critério um historiador fala das lutas e agentes de uma época que não é a sua?”. No caso das jornadas de junho, inversamente, estamos tratando de uma época que vivemos e de agentes que acompanhamos, integrando-nos como parte da narrativa. Ainda assim, para nossos intentos, cabe refletir sobre a pergunta de Vesentini em sentido filosófico: tomar a definição de um afeto da filosofia de Espinosa (no século XVII) para interpretar a vivência das jornadas de junho de 2013 não envolve uma contradição temporal que pode eventualmente turvar a própria interpretação? A fim de esclarecer este ponto, devemos advertir que, conforme sustentou Antonio Negri (1993, p. 26) em sua obra *A anomalia selvagem* (publicada em 1981), Espinosa pode ser tomado

causando na juventude e outros”.

como um filósofo contemporâneo, isto é, atento a tensões que só estão se explicitando agora, séculos depois de sua época. “Espinosa é um filósofo contemporâneo, pois sua filosofia é a de nosso futuro”, escreveu ele⁸. Por motivos similares, observamos que neste trabalho o espinosismo será entendido pelos princípios de sua teoria dos afetos cuja dinâmica pode dialogar com os afetos em circulação no cenário político brasileiro atual.

Tais considerações introdutórias são necessárias para não incidirmos no erro comum, explicitado por Maria da Glória Gohn (2014, p. 437), em relação a uma série de abordagens sobre as jornadas. Para ela, muitos analistas de junho de 2013

fazem uma leitura com os óculos de uma dada abordagem e, como não encontram os elementos dessa abordagem nas manifestações, descaracterizam-nas. Não querem ver ou não aceitam que elas têm

outros pressupostos, outros referenciais.

Este trabalho buscou, tanto quanto possível, não aplicar verticalmente a teoria política de Espinosa sobre os fatos de junho, a ponto de formar uma ideia de totalidade sobre as jornadas, mas construir uma articulação por meio da qual pudessem ser apresentadas sobre estes eventos impressões que parecem ter ficado até agora senão inauditas, marginais.

Antecedentes: São Paulo, 2013⁹

As jornadas surgiram na cena social e política do Brasil como um problema de transporte. São Paulo, como outras metrópoles, é célebre pela rotina urbana do engarrafamento, isto é, pela cotidianidade do trânsito lento, ocasionado pelo excesso de veículos nas vias urbanas. A poluição pelo gás carbônico e pelo som ataca principalmente os pedestres, mas é

⁸ Para Negri (1993, p. 30), “estudar Espinosa é colocar o problema da desproporção na história”. Situado na Holanda dos seiscentos, um país anômalo cuja forma política permanecerá em aberto, Espinosa não esteve disposto a propor uma fundamentação para as relações econômicas e sociais do capitalismo do seu tempo. Não esteve em busca de uma resposta para as crises que então se anunciavam. Ao contrário, esteve envolvido em criar uma forma política futura, a democracia absoluta, da qual podemos progressivamente nos aproximar no mundo contemporâneo. Sobre isso, ver Negri (1993, prefácio e capítulo 1).

⁹ Apesar de afirmarem, em geral, que as jornadas ganharam impulso em todo o Brasil a partir de São Paulo, é necessário tratar de antecedentes. Aqui nos limitaremos aos antecedentes do cotidiano paulistano, mas é preciso trazer à memória o mês fevereiro de 2013, quando uma relevante agitação promovida pelo Bloco de Lutas por um Transporte Público de Porto Alegre-RS, depois de protestos de rua, conseguiu fazer a Justiça reverter, meses depois, um aumento de tarifa. Para não estender ainda mais esta parte introdutória, limito-me a indicar sobre isso os trabalhos de Cardoso e Di Fátima (2013, p. 158-159) e de Scherer-Warren (2014, p. 418).

posta geralmente como dificuldade de menor importância em comparação com todos os outros males de uma cidade cujos indivíduos parecem ter incorporado em definitivo o hábito de evitar horários e trajetos muito visados. A *vida* ou – em termos mais paulistanos – a *agenda* é determinada pela lógica do transporte privado que impede sistematicamente o direito à cidade.

A descrição de Wilhelm (2013, p. 8-9), feita precisamente no ano das jornadas, oferece em um só lance o retrato urbano da capital:

São Paulo apresenta uma dinâmica urbana de incessante *movimento*, com escassos espaços para o gozo, individual ou coletivo, de paisagens, cujo potencial natural foi desperdiçado pela cupidéz com que cada lote foi edificado. Os *espaços públicos* encontram-se *degradados*, seja no aspecto físico de difícil uso pelos pedestres, seja pela sinalização defeituosa, e pelos *muros hostis* que por vezes cercam quarteirões inteiros, de propriedades privadas. A *arborização*, isto

é, a proteção da sombra em país semitropical, é escassa, a não ser em certos bairros, como os Jardins, subtraindo da maior parte dos cidadãos o prazer estético de ver belas floradas multicores a assinalar a sequência das estações. As principais vias estão preenchidas por veículos que mal circulam, revelando uma péssima relação entre número de veículos e vias disponíveis para sua circulação. Em resumo: a qualidade urbana está muito aquém da expressão econômica de São Paulo, muito abaixo das expectativas de sua população e com serviços e equipamentos mal distribuídos (grifos do original).

O pedestre, “principal elemento e usuário do sistema de transporte público”, não tem suas expectativas atendidas¹⁰ e se, em tese, é “a partir de suas necessidades e expectativas” que a mobilidade deveria ser pensada (WILHEIM, 2013, p. 16), São Paulo é um exemplo de como não proceder à política urbana.

¹⁰ Wilhelm assinala com razão (2013, p. 16): “o pedestre paulistano é especialmente prejudicado pelo mau estado das calçadas e ruas em que pisa”.

Ao longo dos meses de maio e junho de 2013, em meio a esse caos urbano, a cidade transbordou vivacidade política. Durante o mês de maio, o Grupo de Estudos Espinosanos da Universidade de São Paulo (USP) organizou a Jornada Marxistas Leitores de Espinosa com a colaboração expressiva de colegas cariocas do campo do Direito da PUC-Rio. A jornada, uma jornada acadêmica, ocorreu nos dias 27, 28 e 29 (segunda, terça e quarta-feira) na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Antes deste encontro – no dia 25 de maio – ocorrera a Marcha Feminista das Vadias, iniciada às 12 horas no cruzamento da Avenida Paulista com a Rua da Consolação (Praça do Ciclista). O anúncio da marcha deixava a ameaça: “São Paulo vai parar”. O final do ato comoveu por ter feito ecoar, para além dos gritos convencionais, típicos da luta por igualdade de gênero, uma ira política e um refinamento discursivo que apontava para um combate mais geral, mais próximo da negação do Império, substrato que origina e mantém a forma mais arquetípica do machismo contemporâneo.

A grande mídia, por essa semana, alardeava com a naturalidade costumeira o aumento das

tarifas de ônibus e metrô na cidade de São Paulo; de três reais, passariam a três reais e vinte centavos a partir de dois de junho. “Vinte centavos a mais para um transporte cada vez mais precário e inseguro”, comentavam todos. Na época, o aumento da tarifa me tocou de perto. Para um doutorando, professor da rede particular do ensino da cidade, vivendo ininterrupta contenção de gastos, o valor da passagem assustava. Ir e voltar do centro ao bairro do Morumbi algumas vezes por semana consumia meu tempo, meu descanso e meu dinheiro. Em meio aos preparativos para o início da redação do meu texto de qualificação de doutorado, eu lia Espinosa e, especificamente relia *A anomalia selvagem* de Antonio Negri. De um lado, envolvia-me sua defesa intransigente de que Espinosa expulsou a noção de mediação de seu sistema, negando o recurso à representação e ao contrato em sua forma clássica (NEGRI, 1993). De outro, percebia a coerência da advertência de Marilena Chaui que foi posteriormente explicitada em texto (CHAUI, 2013), acentuando o risco à democracia que assumimos quando, incautamente, desejamos suspender as ideias de me-

¹¹ Explícitei melhor esse ponto em “Espinosa, um anarquista?”, texto apresentado em outubro de 2016 na Universidade de São Paulo e publicado no volume do VI Colóquio Espinosa de Fortaleza (OLIVEIRA, 2017).

dição e representação política¹¹.

Percebíamos, nas escolas, nas universidades e na própria sociedade os esforços para formar movimentos sociais que se caracterizassem pela horizontalidade e pela ausência de lideranças, traços que permitiam efeitos incríveis, a começar pela satisfação de gritar por novos direitos e pela radicalização de direitos que existiam apenas na letra da lei. Porém, vimos o quanto a capacidade de organizar o desespero estava midiaticamente vulnerável à captura por um comando de viés reacionário, capaz de inserir uma mediação para o conservadorismo¹².

A narrativa sequestrada

O aumento da tarifa do transporte público foi dado e as pessoas saíram às ruas¹³. No dia 06 de junho de 2013, o Movimento Passe Livre (MPL)¹⁴ chamou o primeiro ato.

No dia 07, o segundo; no dia 11, o terceiro e no dia 13, o quarto, todos tendo início no final da tarde, começo da noite¹⁵. Hoje é difícil por em xeque a tese de que houve um sequestro da narrativa socialmente estabelecida sobre esses encontros¹⁶ e, por este motivo, é preciso entender como este rapto se deu, acompanhando ato a ato até o dia 13. O primeiro, o menos destacado de todos em termos de intensidade e visibilidade, foi (como muitos outros) alvo de críticas na grande mídia. Anelise Maradei (2013, p. 4) teve o cuidado de acompanhar, no jornal *Folha de São Paulo*, como foi a cobertura de cada ato, do dia 6 ao dia 20 de junho.

Na capa do jornal *Folha de S. Paulo* do dia 6, não havia menção à manifestação que ocorreria no período noturno. Nenhuma chamada sobre o que es-

¹² É amplamente conhecido o desvio do movimento (de junho de 2013) da esquerda em direção ao conservadorismo que desaguará, a partir de 2015, nos chamados “protestos antigoverno”, tipicamente de direita e contrários à presidenta Dilma Rousseff (Partido dos Trabalhadores).

¹³ Não foi, evidentemente, a primeira vez que houve mobilização intensa pela melhoria no transporte público no Brasil. Sobre o histórico das mobilizações em defesa do transporte de qualidade, ver Gondim (2016, p. 366-368).

¹⁴ De acordo com Céli Regina Jardim Pinto (2017, p. 158), o MPL se apresentava, no tempo das jornadas, como “um movimento social autônomo, apartidário, horizontal e independente, que luta por um transporte público de verdade, gratuito para o conjunto da população e fora da iniciativa privada”. Foi constituído desde a Plenária Nacional pelo Passe Livre (Porto Alegre-RS, 2005) por “um grupo de pessoas comuns (...) para discutir e lutar por outro projeto de transporte para a cidade”. Presente em diversas cidades brasileiras, o MPL sustenta lutar “pela democratização efetiva do acesso ao espaço urbano e seus serviços a partir da tarifa zero”.

¹⁵ Outros atos se seguiram a esses no mesmo mês, mas, neste primeiro trabalho, apenas os consideraremos em seus traços gerais.

¹⁶ Veja-se, por exemplo, Céli Regina Jardim Pinto (2017, p. 119) e Eliana Carlos (2015, p. 11), que tratam o tema, respectivamente, como “deslocamento narrativo” e “mudança de discurso”. Outras denominações são dadas: “ampliação de pauta”, “desvio de discurso”, entre outras.

taria por vir foi esboçada. Já no dia 7, o tema mereceria destaque na capa *Folha* em decorrência, evidentemente, das manifestações do dia anterior. Em tom contrário aos manifestantes, o jornal estampou “Vandalismo marca ato por transporte mais barato em SP”. A chamada era para o caderno Cotidiano. Uma foto em destaque na capa da edição trazia a legenda “Manifestantes liderados pelo Movimento Passe Livre, ligado a estudantes, ao PSOL e ao PSTU, queimam catracas de papelão na Avenida 23 de Maio”. Em Opinião e Tendências e Debates não havia uma linha sobre o tema, demonstrando que a publicação ainda não considerava o tema relevante para merecer destaque nos editoriais.

Nada de novo aparece a quem sempre acompanhou o citado jornal e nunca se questionou sobre a causa do protesto e a respeito das condições urbanas da metrópole cuja situação de caos era então ex-

perimentada generalizadamente. No dia 8, subsequente ao segundo ato, a capa da *Folha de São Paulo* estampava: “Manifestantes causam medo, param marginal e picham ônibus”. Ainda sem nenhuma novidade, os militantes eram identificados por este veículo da grande imprensa como vândalos causadores de terror. Até mesmo o terceiro ato, na manhã do dia 11, não recebeu muito destaque nem neste nem em outros meios de comunicação. A seção “Painel do Leitor” do mesmo jornal, por exemplo, não deu destaque ao tema do transporte e dos atos (MARADEI, 2013, p. 4), nem mesmo pelo tópico da suposta violência dos militantes.

No dia 12, depois do ato da noite do dia 11, a manchete foi “Contra tarifa, manifestantes vandalizam centro e Paulista” e o subtítulo frisava: “No 3º e mais violento protesto, ativistas enfrentam PM e atacam ônibus e estações do metrô; 20 cidadãos são detidos”. Estimado pelas fontes estatais em cinco mil pessoas e pelo o MPL em 10 mil¹⁷, o terceiro ato foi marcado por cenas de grande violência que a *Folha de São Paulo*, entre outros órgãos da imprensa, colocou na conta do povo. Embora as redes sociais já publicassem ima-

¹⁷ Como observou Singer (2013, p. 24), é muito difícil apontar o número exato de pessoas que foram as ruas nos quatro atos iniciais.

gens da força desproporcional da Polícia Militar contra os insurretos, não havia destaque social a algum sentimento de injustiça contra os cidadãos. Na manhã do ato da quinta-feira, dia 13, o governador do Estado, Geraldo Alckmin (PSDB/SP), tomou o palco para divulgar, com indisfarçável tom de ameaça, que haveria um enriquecimento ainda maior no tratamento policial militar (SINGER, 2013, p. 25). Este quarto e último ato da série que será aqui analisada, ocorrido naquela noite, foi um verdadeiro massacre policial. Assim como nos atos anteriores, muitas imagens da repressão chegaram às redes sociais, provocando nos internautas um ódio similar ao que foi sentido por aqueles que registraram o terror.

Os jornais impressos, em seus noticiários da manhã do dia 14, ainda afirmavam sem pudores que os manifestantes haviam provocado os policiais, iniciando com isso um tratamento de choque¹⁸. A intenção de criminalização da ação do movimento era até então evidente: os manifestantes eram estimados publicamente como meros marginais, vândalos e playboys, todos irresponsáveis a incendiar a cidade. Não havia dú-

vida de que o discurso se firmaria, afinal, até aquele momento havia se firmado; ninguém perguntava se a polícia devia estar preparada para suportar supostas provocações, ou mesmo se tais provocações eram reais. Mais fácil do que discutir a razoabilidade da informação segundo a qual civis desarmados ousam provocar tropas armadas foi justificar publicamente a ação repressiva da polícia. Mas como seria viável justificar nos jornais a repressão da noite do dia 13 depois que centenas de pessoas compartilharam na rede a cena clássica em que os policiais bombardeavam minutos a fio grupos de cidadãos a gritar encurralados “Sem violência!”¹⁹?

A concessão apelativa da grande mídia à causa da violência do Estado contra o povo foi parcial, momentânea e interessada, pois na noite do dia 13, sete jornalistas da *Folha de São Paulo* foram atingidos pela fúria destrutiva da Polícia Militar. A jornalista Giuliana Avalone foi gravemente atingida em um dos olhos por um disparo de bala de borracha dado por um policial que intencional e gratuitamente apontou para ela. O estarecimento foi geral.

Antes disso, ainda no dia 13,

¹⁸ A manchete da *Folha de São Paulo* no dia 14 foi: “Polícia reage com violência a protesto e SP vive noite de caos”. Como se nota, o termo “violência” se liga à “polícia”, e não aos que reivindicavam a redução da tarifa. Porém, a atuação dos policiais foi posta como “reação”, dando a entender que os insurgentes iniciaram o tumulto.

¹⁹ Ver vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U3ohG4IYqdQ> Acesso: 25 de fevereiro de 2019.

deu-se o famoso ataque de Arnaldo Jabor ao movimento e aos seus participantes, majoritariamente jovens, durante o Jornal da Globo. A ofensiva de Jabor se encerrava com a frase: “Realmente, esses revoltosos de classe média não valem nem vinte centavos”²⁰.

José Luiz Datena, âncora de um programa de TV, protagonizou uma das situações mais pitorescas da televisão brasileira justamente nesse dia, quando o ato estava para começar. Ele decidiu fazer uma enquete ao vivo, e saber dos expectadores se eles concordavam ou não com a realização de “protestos com baderna”. A intenção de desmoralizar os agentes dos atos contra a tarifa era claríssima, mas a opinião do público cresceu para o lado dos que respondiam que concordavam com o protesto dito violento. Surpreso com o resultado, o jornalista pediu para que os programadores reelaborassem a pergunta, a fim de que o público a “entendesse melhor”. Mas o resultado se repetiu, e ele então teve de reconhecer: “Já deu para sentir: o povo está tão pê da vida com o aumento de passagem – não interessa se é de ônibus, se é de trem ou de metrô – que apoia qualquer tipo de

protesto”²¹. O programa, com alto nível de popularidade, demonstrava aquilo que as redes sociais já podiam captar, não obstante a mídia ainda centralizasse seu alvo de crítica nos militantes: a pauta da mobilidade urbana de São Paulo tinha de ser profundamente repensada, porque a revolta contra os cartéis das empresas de transporte era intensa.

O pronunciamento de Jabor tornou-se emblemático em outro sentido, afinal, cinco dias depois de ridicularizar o povo nas ruas, seu parecer foi outro: “Estamos vivendo um momento histórico lindo e novo. Os jovens terão nos dado uma lição: a democracia já temos, agora temos de formar uma república”²². Como, perguntaram todos, jovens indignos até de “vinte centavos” se convertem tão rapidamente em porta-vozes de um momento histórico “lindo e novo”? Como a mobilização dos jovens bárbaros se transformou em movimento que aceita a tese de que já vivemos em uma democracia e então é preciso torná-la uma república? Não se trata de um equívoco de análise, mas de um deslocamento estratégico da narrativa.

Em geral, essa situação – o des-

²⁰ Ver vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tZNkg26g-Ng> Acesso: 25 de fevereiro de 2019.

²¹ Ver vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7cxOK7SOI2k> Acesso: 25 de fevereiro de 2019.

²² Ver vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8zQ9TnTpeKw> Acesso: 25 de fevereiro de 2019.

²³ A percepção de uma “ampliação de pauta” é bem descrita por Gohn (2013, p. 431): “O crescimento das

locamento da narrativa – foi tomada como expansão da pauta²³. A pauta do transporte havia passado subitamente a abranger também outros domínios da sociedade, como saúde e educação, até chegar ao ponto da crítica aos detentores do poder que, impunes e corruptos, estavam indiferentes aos gritos da população. “Não é só por vinte centavos”, começavam a bradar as redes sociais em unísono. Nesse momento – a passagem do dia 13 para o dia 14 – a narrativa das jornadas ficou em suspensão, sem autor, pois a linha que conduzia os acontecimentos até então era a redução da tarifa, mas subitamente passou a ser a repressão policial, força motriz da revolta que tomou conta da população da cidade já no dia seguinte ao quarto ato. O policiamento, despreparado e incapaz, era reputado como insuficiente para promover a ordem e proteger o cidadão comum, o mero transeunte ou o profissional da comunicação que atravessava os atos.

Conquanto não tenha sido apenas uma questão de extensão ou ampliação indevida de pauta, o lema “Não é só por vinte

centavos” sugeria, de fato, uma ampliação ou até mesmo um aprofundamento. Em si mesma a ampliação não teria motivo para ser nociva ou falsa. No ato de quinta-feira, dia 13, outras bandeiras ligadas à pauta da tarifa foram empunhadas²⁴. Mas durante o final da semana, entre os dias 15 e 16 (sábado e domingo), enquanto a pauta estava solta e sem identidade, a grande mídia tramava a captura do discurso reivindicatório e a substituição dele por uma defesa do espírito nacional contra a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) n. 37/2011²⁵, que então se debatia nos noticiários e no Congresso Nacional (MELO; VAZ, 2018, p. 36).

A fala de Jabor na noite das acusações (a crônica do dia 13 à noite) já era um sintoma; ele dizia que ao invés de os jovens estarem lutando contra a PEC 37 (que daria permissão de “impunidade eterna” para todos os políticos corruptos), estavam por aí, arruaçando. Também no comentário do “momento histórico lindo e novo”, proferido no dia 18, ele já repetia a declaração sobre a necessidade de lutar contra a PEC.

manifestações levou à ampliação das demandas com um foco central: a má qualidade dos serviços públicos, especialmente transportes, saúde, educação e segurança pública”.

²⁴ Por exemplo: contra a corrupção no governo Alckmin (no Estado de São Paulo), a inépcia da Prefeitura de São Paulo, as condições de trabalho na cidade e a repressão policial cada vez mais crescente naqueles dias.

²⁵ A PEC 37 foi proposta pelo deputado Lourival Mendes (PTdoB/MA) e conhecida como “PEC da impunidade”; a proposta previa tomar a apuração de investigações criminais como atividade privativa da polícia judiciária, e tramitou, sem aprovação final, ao longo do primeiro semestre de 2013.

Seria simples demais (e talvez impossível) demonstrar que foi o apelo de Jabor à luta contra a PEC 37 que teria levado tanta gente, já nos atos da semana do dia 17, às ruas de São Paulo para gritar contra a corrupção. O fato é que mesmo a tese do deslocamento da pauta não confere com o que seria mais natural de se esperar. Se a surpresa das massas nasceu da repressão policial ao ato, por que o objeto das jornadas não se converteu em luta contra o governador do Estado ou em reivindicação pelo fim da Polícia Militar, mas em combate aos políticos corruptos?

Doravante, a esquerda, protagonista dos acontecimentos até então, se dividiu: a centro-esquerda, atônita com a possibilidade de que recaíssem sobre ela mesma as reivindicações paulistanas, sentia-se incomodada de defender o Partido dos Trabalhadores e o trabalhismo, alinhando sua retirada de campo; brutalmente, ela era afrontada nas passeatas pela extrema direita²⁶. A

esquerda mais radical aproveitava a ocasião para lançar reivindicações mais profundas com as quais somente ela mesma aceitava inteiramente²⁷; a esquerda local, partidariamente organizada, alcançava expressiva coerência no discurso, mas teve pouca organização para resistir à mordacidade da violência policial²⁸; a esquerda ativista fazia o que podia e o que lhe restava fazer: organizar a propaganda (pelos muros da cidade) e preparar a depredação de emblemas do Estado e do grande capital, em especial, da indústria automobilística especialmente conveniada ao problema do transporte²⁹.

Diante de toda a fragmentação da esquerda, o discurso reinante enclausurou o grande propósito do MPL: o passe livre. Mesmo o movimento continuando a existir com a convicção vitoriosa de que, afinal, havia conseguido reverter o aumento, algo sorratamente o superou. Uma parte dos militantes acreditou que o melhor seria assumir que “não era apenas por vinte centavos”

²⁶ Ficaram conhecidas as ações de grupos de extrema direita que passaram a frequentar as manifestações e a impedir que os partidos políticos se expressassem com suas bandeiras. Os partidos, sempre bem recebidos pelos que protestavam junto ao MPL (movimento apartidário, mas não antipartidário), precisavam agora ser socorridos pelos demais militantes para não serem agredidos. Sobre a abordagem que mídias progressistas fizeram desta situação, ver a reportagem do dia 20 de junho (AZENHA, 2013).

²⁷ Ver, por exemplo, o panfleto de orientação para o ato do dia 20 de junho publicado pela corrente “Esquerda Marxista” (ESQUERDA MARXISTA, 2013).

²⁸ Ver, por exemplo, os posicionamentos de Vladimir Safatle, professor de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) que atuou fortemente nos atos ao lado PSOL/SP, partido pelo qual seria cogitado a concorrer como candidato ao governo do Estado no ano seguinte (2014). Entre os artigos do professor que evidenciam a contundência de seu discurso com os propósitos das esquerdas partidariamente organizadas, ver Safatle (2013).

²⁹ Referimo-nos aqui aos jovens que seguiam a tática Black Bloc, sobre os quais trataremos adiante.

e especializar a luta contra algo maior, como o “Império”, seja no “domínio global” mantido pelo capital transnacional, seja no “domínio local” mantido pelo cartel dos donos de empresas de ônibus; outra parte, mais rigorosa, insistia em dizer que todos os atos foram, sim, justamente por vinte centavos. Foi neste ponto – o despertar do sentimento de indignação socialmente propagado pelas redes e pela grande mídia – que se pôs em flutuação³⁰ a narrativa sobre as jornadas.

Desesperados e pacifistas

Quando eu soube o que ocorrera no dia 11, mediado por amigos e pelos jornais, programei-me para ir ao quarto ato. Era uma quinta-feira e eu havia acabado de encerrar minha jornada de trabalho semanal; segui para o Teatro Municipal (Anhangabaú), no centro da

cidade, onde estava programada a concentração e a saída em passeata. Eu tinha em mente o que as mídias comunicavam: os manifestantes eram, em sua maioria, arruaceiros e criminosos. Mesmo suspeitando da informação, ao chegar ao Viaduto do Chá, em meio a jornalistas, políticos e muitos policiais, vi qual era a massa chamada de bagunceira e criminosa pela grande mídia. Eram jovens – meninos e meninas – entre quinze e vinte anos, pelo menos a maioria. Muitos tinham a idade e do perfil dos meus alunos de então, matriculados na primeira e na segunda série do Ensino Médio³¹. Alguns estavam mascarados, outros vestidos de vermelho e preto ou somente preto, jamais de verde e/ou amarelo. Eles se conversavam, se entreolhavam, faziam-se sinais e aguardavam a definição da rota da passeata, decidida coletiva e horizontalmente.

Quando a marcha partiu, se-

³⁰ Ver Céli Regina Jardim Pinto (2017, p. 123-138) e sua reflexão acerca da flutuação do discurso sobre as jornadas, sustentada a partir de Ernesto Laclau e das noções de significante vazio e significante flutuante.

³¹ Esta observação, em um primeiro momento, me levou a ponderar sobre a possibilidade de eu estar projetando esta imagem muito pessoal para a análise dos fatos. Por atuar como docente (e profissional) junto a um público cujo perfil era semelhante àquele que estava nos atos, algo de projetivo poderia estar prejudicando a correção de minha percepção. Conforme escreve Espinosa, certas “noções não são formadas por todos da mesma maneira, mas variam em cada um conforme a coisa pela qual o corpo foi mais frequentemente afetado e que mais facilmente a Mente imagina ou recorda. Por exemplo, os que mais frequentemente contemplaram com admiração a estatura dos homens, inteligem sob o nome de homem o animal de estatura ereta; os que, porém, se acostumaram a contemplar outra coisa, formarão outra imagem comum dos homens (...); e assim (...) cada um formará imagens universais das coisas de acordo com a disposição de seu corpo. Por isso, não é de admirar que, entre os Filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pelas imagens das coisas, tenham nascido tantas controvérsias” (GII, p. 121). Não foram encontrados dados seguros sobre o perfil dos militantes nos primeiros atos, de modo a permitir a confirmação ou não de minha impressão. Apesar disso, sinto-me amparado pelos fatos, uma vez que mesmo as estatísticas do evento colhidas no dia 17 (quando os atos já estavam permeados de grupos mais heterogêneos) indicavam a predominância do público jovem até 25 anos (SINGER, 2013, p. 28).

guindo para a Avenida Consolação, o policiamento já ostensivo começava a ficar provocativo. Desnecessariamente, a Polícia Militar continha com truculência os militantes, criando barreiras laterais. Não tardou a iniciar os primeiros conflitos da polícia com os cidadãos (fossem eles manifestantes ou mero transeuntes) e, depois, já à altura da Praça Roosevelt, as primeiras bombas ressoaram. Nesse instante veio a grande dispersão inicial.

O grupo com o qual me refugiei no início da Rua Augusta foi jogado para cima de automóveis guiados por motoristas perplexos diante da barbaridade e do estampido das balas de borracha. O gosto do explosivo travava a garganta; o ar, irrespirável. Vinagre era atirado às camisas, porque diziam que a respiração melhorava ao inalá-lo. Se no primeiro instante a paralisação foi geral – até porque os olhos ardiavam muito – tão logo garotos e garotas percebiam as brechas, continuavam. Na esquina adiante, encontravam outro grupo e sentiam a alegria do encontro, comemorada com gritos amplificadas. Prosseguíamos. Adiante, outra sequência de

bombas e nova dispersão; muitas explosões, muitas dispersões, muitos reencontros foram se sucedendo. No meio do caminho, mascarados destruíam lixeiras, incendiavam o lixo, jogavam pedras nos bancos e batiam em tudo que fosse emblema das concessionárias automobilísticas. Ao grito de “sem vandalismo”, emitido por um par pacifista que ali se manifestava, eles respondiam algo como: “Vandalismo é o que faz Estado”, “Vândalos são banqueiros e industriais”. Quando outro bom cidadão contribuinte de classe média lhes dizia: “Parem de desrespeitar a nossa luta!”, ou coisa semelhante, eles respondiam: “Não vamos fugir sem fazer nada”. Uma garota pintava no muro o seu recado enquanto berrava que aquilo não era vandalismo, mas propaganda de libertação.

As ações eram discutidas no fazer do ato; os conflitos ali se davam como diálogos mal acabados no meio do caos, ao som dos gritos, dos tiros e das bombas. Ninguém brigava fisicamente com ninguém; havia, decerto, um entendimento de que lutavam no mesmo campo, mas com métodos

³² Uma reação muito comum do público pacifista dos atos de São Paulo era sentar no chão no momento em que os ativistas iniciavam o processo de destruição de símbolos. A ideia consistia em permitir que os policiais localizassem os supostos “vândalos” e os distinguem dos demais. Em vão faziam isso, pois as bombas tinham sempre o mesmo destino e deixavam pairar a mesma fumaça igualmente intragável. Sem alternativas, eles também se levantam e corriam.

diferentes. Éramos igualmente alvo privilegiado do mesmo helicóptero que sondava de perto³².

Afinal, o que diferenciava os dois tipos que conviviam na multidão? Em primeiro lugar, o desespero da condição social dos ditos vândalos, desespero que não estava presente nos pacifistas. Em segundo lugar, o modo de reagir à ofensiva policial: os desesperados impunham a *potência*, ainda que destrutiva, já os cidadãos de esquerda, com suas bandeiras, eram surpreendidos pelo *simples medo*. Estes fugiam, aqueles avançavam.

O desespero é, de acordo com Espinosa, afeto feito de medo.

a *Esperança* é nada outro que a *Alegria inconstante originada da imagem de uma coisa futura ou passada, de cuja ocorrência duvidamos*. O *Medo*, ao contrário, é a *Tristeza inconstante originada da imagem de uma coisa duvidosa*. Além disso, caso a dúvida seja suprimida desses afetos, da *Esperança* faz-se a *Segurança*, e do *Medo*, o

Desespero; a saber, a *Alegria ou a Tristeza originadas da imagem de uma coisa que tínhamos ou esperávamos* (GII, p. 155).

Na proposição 18 da terceira parte da *Ética*, como se lê acima, o desespero é tomado como “tristeza originada da imagem de uma coisa” da qual antes duvidávamos que pudesse acontecer, mas agora já não temos mais motivos para dela duvidar. Portanto, imaginamos que acontecerá irreversivelmente. Em sua definição, no conjunto das definições dos afetos, o desespero é considerado a “Tristeza originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar” (*Ética* III, Def. Af. 15; GII, p. 194). Espinosa já não trata mais o problema como imagem, mas como ideia. A ação de suprimir a causa da dúvida de que venha a acontecer algo que tememos não equivale imediatamente a ter certeza daquilo. “Embora nunca possamos estar certos da ocorrência das coisas singulares (...), pode, contudo, acontecer que não duvidemos da ocorrên-

³³ Na explicação dada logo depois das definições de desespero e esperança, tendo em mente o escólio da Proposição 49 da parte II da *Ética*, Espinosa escreve: “uma coisa é não duvidar de algo, outra é ter certeza daquilo; e por isso pode acontecer que, a partir da imagem de uma coisa passada ou futura, sejamos afetados pelo mesmo afeto de Alegria ou Tristeza pelo qual seríamos afetados a partir da imagem de uma coisa presente” (GII, p. 194-195). No que concerne aos desdobramentos éticos e políticos da operação imaginativa pela qual um indivíduo chega à ausência de dúvida sobre algo que teme ou espera, Marilena Chaui (2016b, p. 339-340) esclarece que, nessa situação, o indivíduo imagina presentes coisas passadas ou futuras, de sorte que o presente, em si mesmo, toma a forma de

cia delas” (*Ética* III, Def. Af. 15, expl.; GII, idem)³³. Trata-se de um processo imaginativo: dominados pela imagem da ausência de dúvida sobre a ocorrência de algo que tememos, somos levados ao desespero, a exata contrapartida da segurança. A segurança “é a Alegria originada da idéia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar” (*Ética* III, Def. Af. 15; GII, idem). O desespero, entretanto, não se limita meramente à noção de insegurança, mas é precisamente a consciência (imaginativa) de que o pior da desesperança está por vir.

Nitidamente se via, no olhar dos jovens que destruíam a cidade, a ausência de esperança quanto ao futuro; fazia-se presente, nos gestos e nas palavras, o sentimento de quem nada tinha a perder, mesmo que pudesse ter. Eles agiam como se fosse possível retribuir o mal recebido a qualquer custo, não importando o que lhes sobreviesse. A banalização das consequências do ato de bater, quebrar, depredar e incendiar as coisas foi o indício maior desse

desespero, e não uma evidência da consciência de impunidade por parte da juventude transviada, como sempre defenderam os mais reacionários³⁴. Parecia claro que o medo, nos jovens da ativa, convertia-se em desespero, mas um desespero elaborado a partir da experiência de saber que lhes está (e estará) inviabilizado o direito à cidade. A veemência do desespero aumentava diante da repressão preparada por governantes que raramente entram em ônibus. Refém dos cartéis agenciados pelo Estado, quem lutava por um transporte justo e recebia em troca as balas e o gás lacrimogêneo da Polícia se revoltava profundamente. O medo dos que fugiam ao som da primeira explosão expressava o entendimento dos que, sim, tinham muito a perder; para estes, o melhor era voltar para casa e continuar a opinar nas redes sociais até o próximo ato e até a próxima primeira bomba.

O pesadelo desses jovens desesperados envolvia a insatisfação com a má administração do espaço público, o descontentamento com a vida familiar, com a escola e

um “vazio” repleto de afetos referidos aos outros tempos. O acontecimento temido ou esperado foi ou será, mas é sentido como presente. Segundo Chauí (2011, p. 158), “a ausência de dúvida, no caso da segurança e do desespero, (...) não é o mesmo que a presença da certeza”, mas a imaginação que “traz o passado e o futuro para o presente, excluindo imagens de tudo aquilo quanto possa impedir essa presença”.

³⁴ Basta constatar que no dia 16 de abril de 2013, antes mesmo das jornadas, o deputado Carlos Sampaio (PSDB/SP) já apresentara o Projeto de Lei n. 5.385, que previa o aumento do período máximo de internação dos jovens de três para oito anos, isto é, o aumento do grau de punição.

³⁵ Foi o caso, muito conhecido, de Rafael Braga, jovem detido no dia 20 de junho de 2013 por simplesmente

com a sociedade iníqua, capaz de prender um indivíduo por porte de vinagre ou “Pinho Sol”³⁵ e, ao mesmo tempo, conceder liberdade e poder a comprovados corruptos (RIBEIRO-JR, 2011). Eles pareciam querer bradar contra a Polícia Militar, assim como Espinosa ousara afrontar os assassinos dos irmãos De Witt, provocando: “Vocês são os últimos dos bárbaros!”.

O desespero, no entanto, nascido de certa suspensão da instabilidade³⁶ que caracteriza o medo, é uma tristeza; vítimas dele, nós estamos em pleno campo da passividade. No escólio da proposição 47 da parte IV da *Ética*, Espinosa explica:

[Esperança e medo] indicam defeito do conhecimento e impotência da Mente; e por este motivo também a Segurança, o Desespero, o Gozo e o Remorso são sinais de impotência do ânimo. Pois, embora a Segurança e o Gozo sejam afetos de Alegria, contudo supõem terem sido precedidos por Tristeza, a saber, por Es-

perança e Medo. E assim, quanto mais nos esforçamos para viver sob a condução da razão, tanto mais nos esforçamos para depender menos da Esperança, para nos libertar do Medo, para comandar (*imperare*), o quanto pudermos, a fortuna, e para dirigir nossas ações pelo conselho certo da razão (GII, p. 246).

A passagem acima suscita a interação entre afeto e conhecimento. Afetos instáveis, esperança e medo indicam (*indignant*) defeito e impotência; um *defeito* do conhecimento que, desde a parte I da *Ética*, é considerado a causa de percebermos as coisas como contingentes e não necessárias, e uma *impotência* da mente que, incapaz de afirmar a existência de uma coisa ou excluí-la de vez, oscila e fica instável, mais suscetível a afetos contrários a sua própria natureza. Em primeiro lugar, o defeito do conhecimento se deve à limitação do próprio conhecimento enquanto coisa finita, impedida de saber da essência de cada uma de todas as coi-

portar o produto.

³⁶ Macherey (1995, p. 174) alerta que a suspensão da instabilidade que redunde em desespero ou em segurança não é absoluta. De acordo com Luiz Carlos Braga (2016, p. 110), “o fim da dúvida nos casos da *securitas* e da *desperatio* não implica total estabilidade, uma cristalização afetiva absoluta, pois as coisas que vêm à mente do homem ficam apenas menos contingentes, uma vez finda a dúvida”.

sas existentes. Por isso, facilmente tal conhecimento deixa escapar a ordem necessária das causas dos fenômenos.

Uma coisa cuja essência ignoramos envolver contradição, ou da qual sabemos bem que não envolve nenhuma contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa, tal coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e por isso chamamos-la ou contingente ou possível (*Ética* I, Prop. 33, esc. 1; GII, p. 74).

A esperança e o medo, por envolverem dúvida quanto a alguma coisa que implicará alegria ou tristeza, manifestam, em segundo lugar, a impotência da mente, pela qual ela nem afirma nem exclui a existência da coisa que teme ou espera; nem a toma como necessária, nem como impossível, mas como contingente ou possível.

À primeira vista é estranho pensar que a segurança e o gozo sejam colocados pelo filósofo na lista dos afetos que, apesar de alegres, sinalizam a impotência. Se atentarmos, porém, ao modo pelo qual,

de acordo com Espinosa, o ser humano chega a gozar de uma coisa ou vem a se sentir seguro em dada situação, sem dificuldade veremos a presença do elemento da parcialidade do conhecimento que ele possui a respeito do que o circunda. O gozo nasce, assim como o remorso, daquilo que ocorre “contra toda a esperança”, portanto, de uma condição de inicial de instabilidade entre alegria e tristeza.

O Gozo é a Alegria conjuntamente à ideia de uma coisa passada que ocorreu contra toda Esperança. O Remorso é a Tristeza conjuntamente à ideia de uma coisa passada que ocorreu contra toda Esperança (*Ética* III, Def. Af. 16 e 17; GII, p. 195).

A filosofia de Espinosa visa, em termos éticos, promover uma vida dependente no menor grau possível da esperança e do medo, de modo a ser maximamente conduzida pela razão que percebe as coisas como necessárias, e não como contingentes (*Ética* II, Prop. 44, cor. 2, dem; GII, p. 126). É o conhecimento da ordem necessária da natureza que permite ao vivente imperar, na medida do possível, sobre a contingência (ex-

pressa na figura da Fortuna), e não sucumbir diante dela. O desespero faz cessar o medo, mas nem por isso ao entrar em desespero sentiremos alegria; os desesperados ficam livres da esperança e do medo, mas não da tristeza, que só poderá ser abalada se uma alegria em sentido contrário se der (*Ética* IV, Prop. 7; GII, p. 214). Desta alegria é que pode um ser humano realmente afastar a tristeza e passar a entender adequadamente as coisas.

Desesperados, os indivíduos fazem muitas coisas das quais, posteriormente, sentem remorso; no entanto, apenas desesperados podem experimentar este tipo especial de alegria que é o gozo (a alegria contra toda a esperança). A participação dos jovens nas jornadas de 2013 parece ter evidenciado uma forma de se viver o desespero, na qual o remorso é ao máximo evitado e o gozo se converte em meta final de cada ato. Como seria isso possível?

Durante as jornadas, conforme já foi expresso, cada vez que conseguíamos avançar e encontrar outro grupo de militantes – depois de termos sido dispersados pelas bombas – a sensação era de uma verdadeira apoteose de alegria ou, como diria Leminski (2004), de um “gozo fabuloso”. Um gozo que, mesmo passivamente dado, produzia no cerne do desespero a

emoção de estar avançando contra quem esperava de nós uma resposta de medo. Isto explica, é certo, a ligação entre desespero e a busca do gozo, mas podemos indagar: como os militantes podiam contornar os riscos do remorso, expondo-se daquela maneira à violência policial? A resposta só pode ser uma: fazendo da movimentação e da destruição dos símbolos do Estado e do capital uma performance, e não uma expressão de puro ódio desgovernado que, no intuito de destruir o que deve ser destruído, fere e ataca pessoas inocentes (meros transeuntes ou militantes pacifistas dos atos).

Em entrevista à revista *Carta Capital*, um jovem Black Bloc afirmou:

Nossa sociedade é permeada por símbolos. Participar no Black Blocs é usá-los para quebrar preconceitos, não somente o alvo atacado, mas a ideia de vandalismo. Não há violência, mas *performance*. Eu não me sinto representado pelos partidos. E não sou a favor da democracia representativa, mas da democracia direta. Não é depredação pelo simples prazer de quebrar coisas, mas atacar símbo-

los que estão representados lá (ORTELLADO; SOLANO; VIEIRA; LOCATELLI, 2013).

Em matéria da *Folha de São Paulo*, publicada no final do ano de 2013 e citada por Gohn (2013, p. 434), jornalistas que ouviram os jovens protagonistas das jornadas de junho afirmam:

Muitos Black Blocs já me disseram que, para eles, a violência é a única forma de expressão pela qual, de fato, são ouvidos. É difícil contestar esse raciocínio. Se a imprensa só dá voz às formas de protestos violentos, se o governo reage com mais força diante do fator violência, como impedir que a violência se torne uma forma de protesto generalizada? A violência como forma de protesto não estaria sendo legitimada e reforçada por toda a sociedade que joga o jogo da espetacularização?

Não se trata, naturalmente, de afirmar que a juventude que incorporava em São Paulo a tática Black Bloc agia com afetuosidade e ternura em suas operações. Era

efetivamente a expressão de um desespero de quem não tem a liberdade de dizer o que pensa, mas sabe se expressar e viver sem esperanças; tristeza de quem tocou o núcleo mais íntimo do problema político que vivencia: o grande capital e o patrocínio do Estado para o livre desenvolvimento dos capitalistas (sobretudo os da indústria dos transportes) pela exploração da força produtiva.

Para a análise dessa questão, o escólio da Proposição 49 da parte IV da *Ética* pode oferecer um exemplo que nos interessa em particular: a ação de bater, uma ação que corresponde com exatidão ao que faziam os jovens durante os atos.

(...) a ação de bater, enquanto é considerada fisicamente e só prestamos atenção a que um homem levanta o braço, fecha a mão e move com força todo o braço de cima para baixo, é uma virtude que é concebida pela estrutura do Corpo humano. Se então um homem, movido pela Ira ou Ódio, é determinado a fechar a mão ou mover o braço, isso, como mostramos na Segunda Parte, ocorre porque uma e a mesma ação pode unir-se a quaisquer imagens de

coisas; e, assim, tanto a partir daquelas imagens das coisas que concebemos confusamente quanto daquelas que concebemos clara e distintamente, podemos ser determinados a uma e mesma ação (GII, p. 255).

Em si mesmas consideradas, as ações de quebrar, depredar e incendiar não são necessariamente sintomas de passividade. Se estas ações se relacionam a algo que, com o cuidado de não ferir nenhum dos pares, deponha contra os inimigos do bem verdadeiramente comum, elas podem ser consideradas virtudes. Planejada e realizada como ação dramática, não como expressão de ira ou ódio gratuito, a ação Black Bloc corajosamente se embebia do desespero em *performance*, exercitando o gozo e afastando o remorso. A tristeza, neste caso, se situava inequivocamente ao lado do Estado, que impedia a livre expressão; ademais, estava ao lado dos gestores da cidade que não se interessam pela livre circulação dos cidadãos e, enfim, ao lado do policiamento que, ao invés de proteger o povo, o oprimia.

O problema dos jovens estava principalmente na ausência de liberdade de expressão. No *Tratado Teológico-Político* (Capítulo

20; GIII, p. 243), Espinosa escreve: “longe de uma coisa dessas poder acontecer, ou seja, de todos se limitarem a dizer o que está prescrito, quanto mais se procura retirar aos homens a liberdade de expressão mais obstinadamente eles resistem”. Exceto os bajuladores e avaros (estes sim, de ânimo verdadeiramente impotente), ninguém que se sinta livre recusar-se-á a resistir contra um Estado opressor.

Sob a mesma perspectiva dos desesperados que gritavam aos pacifistas nas ruas de São Paulo que o verdadeiro vandalismo advinha do Estado iníquo, o filósofo escreveu em certa passagem da mesma obra:

Que coisa pior pode imaginar-se para um império que serem mandados para o exílio como indesejáveis homens honestos, só porque pensam de maneira diferente e não sabem dissimular? Haverá algo mais pernicioso, repito, do que considerar inimigos e condenar à morte homens que não praticaram outro crime ou ação criticável senão pensar livremente, e fazer assim do cadafalso que é o terror dos delinquentes, um palco belíssimo em

que se mostra, para vergonha do soberano, o mais sublime exemplo de tolerância e virtude? Porque os que sabem que são honestos não têm, como os criminosos, medo de morrer, nem imploram a clemência; na medida em que não os angustia o remorso de nenhum feito vergonhoso – pelo contrário, o que fizeram era honesto –, recusam-se a considerar castigo o morrer por uma causa justa e têm por glória dar a vida pela liberdade. Que exemplo poderá então ter ficado da morte de pessoas assim, cujo ideal é incompreendido pelos fracos e moralmente impotentes, odiado pelos sediciosos e amado pelos homens de bem? Ninguém, certamente, aí colhe exemplo algum, a não ser para os imitar ou, pelo menos, admirar (*Tratado Teológico-Político*, 20; GIII, p. 245).

É bem verdade que os jovens de junho em São Paulo não foram exilados do país, nem mortos pelo Estado. Todavia, muitíssimos foram presos, interrogados e submetidos à execração pública. Fora de dúvida está o fato de que eles

passaram a ser admirados por jovens ainda mais jovens que eles, cujo desejo de imitação talvez tenha sido o estopim para outras ações de desobediência civil, levadas a cabo por jovens paulistas nos anos de 2015 e 2016. Uma marca – não se pode questionar – eles deixaram, e com um eco profundamente espinosano que podemos entrever se nos servirmos de uma passagem da análise de Marilena Chauí (2011, p. 167): “os verdadeiros sediciosos são (...) aqueles que, em uma sociedade livre, querem suprimir a liberdade de pensamento e de expressão porque não conseguem destruí-la”.

Finalmente, e os pacifistas? Os pacifistas provavelmente não teriam feito as jornadas de junho, pois não teriam afrontado a violência policial, risco essencial para destruir as engrenagens que mantêm o Estado produtor de iniquidades. Eles não teriam feito as jornadas acontecerem como aconteceram, não por discordarem da pauta da redução da tarifa e da repressão policial, mas porque seguiram à risca a primeira parte do enunciado da Proposição 39 da parte III da *Ética*: “Quem odeia alguém esforçar-se-á para lhe fazer o mal, a não ser que tema originar-se daí um maior mal para si” (GII, p. 169; grifos nossos). Os desesperados, em contrapartida, tinham a temer um mal maior, mas

agiam como se o mal maior para si mesmos já estivesse dado, “sem dúvidas”.

Do desespero ao encontro da comunidade

Em geral, o desespero é estimado, no campo político, como um afeto a ser evitado. Ao contrário, o que todos buscam na vida social é o seu oposto, o afeto de segurança. Em especial, nos estudos sobre o impacto políticos da teoria dos afetos de Espinosa, o livro de Braga (2016, p. 244) nos faz lembrar disso algumas vezes (e com razão): “afeto triste, no qual a dúvida acerca do medo antes sentido cessa, o desespero é o retrato de uma cidade cujos súditos não têm ânimo, virtude, potência”. Nas sociedades, “o afeto predominante deve ser a segurança, advinda da esperança, e não o desespero, advindo do medo” (p. 260). É certo que aqui exploramos o desespero para além de sua dinâmica individual (isolada de outros afetos) e, por isso, pudemos perceber como ele vem a se ligar à alegria do gozo e à *performance*.

O que tornou isso possível foi um elemento presente em toda a nossa análise, mas que apenas aqui colocamos em evidência: o desejo. “O desejo”, para Espinosa, é “a própria essência do homem”,

como declara a primeira das definições dos afetos da parte III da *Ética* (GII, p. 190), “o esforço pelo qual o homem se esforça para perseverar em seu ser”, conforme explicita a demonstração da Proposição 18 da parte IV (GII, p. 221-222). Enquanto esforço por continuar a existir, nosso desejo pode ter origem na alegria ou na tristeza, no amor e no ódio. Ao experimentarmos uma tristeza, observa Espinosa, nos esforçaremos por afastá-la; contrariamente, ao experimentarmos uma alegria, nos esforçaremos por reforçá-la, isto é, por fazer com que ela não se afaste de nós. A demonstração da Proposição 37 da parte III emerge como um excelente auxílio para pensarmos como cada ser humano age quando vivencia uma tristeza.

A Tristeza (...) diminui ou coíbe a potência de agir do homem, isto é, (...) diminui ou coíbe o esforço pelo qual o homem se esforça para perseverar no seu ser; por isso (...) ela é contrária a este esforço, e afastar a Tristeza é tudo para que se esforça o homem afetado de Tristeza. Ora, (...) quanto maior é a Tristeza, tanto maior é a parte da potência de agir do homem à qual é neces-

sário que se oponha; logo, quanto maior é a Tristeza, tanto maior é a potência de agir com que o homem se esforçará para afastá-la, isto é (...), com tanto maior desejo, ou seja, apetite, se esforçará para afastar a Tristeza (GII, p. 168).

Um indivíduo impotente é aquele que não consegue aplacar a tristeza e dela permanece como refém. Já o indivíduo que, embora aplacado por uma tristeza, é capaz de encontrar uma alegria contrária à tristeza, este sim expressa certo grau de potência, uma vez que, mesmo no campo passional, alcança uma primeira fonte de atividade pela qual já não pode se dizer plenamente passivo em relação ao que ocorre nele e fora dele.

Neste ponto, ganha plena relevância a afirmação já feita aqui de passagem e que aparece em diversos comentadores de Espinosa: a razão não surge aos homens como um *deus ex machina*, vinda do além, mas no próprio seio da paixão. De acordo com Chauí (2011, p. 169), “a passagem do medo à esperança deverá ocorrer no próprio campo passional, sem qualquer intervenção da razão, passagem que ocorrerá quando a esperança da vida for para o *conatus* um desejo mais forte que o medo da morte”. Para a autora, “o efeito

da estabilização da esperança e de seu ultrapassamento” é precisamente o fato de “começarmos a perceber que as coisas necessárias – ou seja, aquelas sobre as quais não pesam dúvidas – são mais fortes que as contingentes”.

No mesmo sentido, comentando o pensamento ético de Espinosa, Lorenzo Vinciguerra (2003, p. 13) afirma que em uma paradoxal flutuação, “onde o espírito conhece a suprema impotência e onde conhece também a suprema potência”, não é a razão que opera como uma espécie de mediação para o conflito afetivo dado. Segundo o comentador, “a razão”, abalada, “toma partido do conflito e põe a mente em sua última trincheira”. De acordo com Givigi (2018, p. 79), Vinciguerra considera que, no sistema de Espinosa, “pode vir a ser do agravamento da *fluctuatio* ao ponto de uma *desesperatio*” que advenha uma deliberação ativa dos indivíduos sobre seus impasses.

Negri (2016, p. 223) não apresenta um parecer diferente. Para ele também é no campo próprio da passividade que se conquista, em termos espinosanos, a plenitude do ser:

a *multitudo* nasce, julga e se comporta como um conjunto de brutos; mas, de qualquer forma, ela

é sempre investida pela metamorfose do ser, ou seja, por uma metamorfose que o ser humano conduz na plenitude coletiva do gênero”.

O espinosismo de Negri (2007, p. 39) no livro *Jó – a força do escravo* nos explica, antes de tudo, qual é o sentido da miséria experimentada pela multidão enleada ao seu desejo de luta. Acerca desta obra, escrita no cárcere – assim como o clássico sobre Espinosa *A anomalia selvagem* – ele assevera:

A realidade de nossa miséria é aquela de Jó; as perguntas e as respostas que fazemos ao mundo são as mesmas de Jó, com o mesmo desespero, as mesmas blasfêmias nós nos exprimimos. (...) Poderemos, nós também, guiar a nossa miséria através de uma análise do ser e da dor? E a partir dessa profundidade ontológica remontar a uma teoria da ação, ou melhor, a uma prática de reconstrução do mundo?

A resposta negriana é afirmativa. Jó inicia um processo de libertação que o revelará não como paciente, mas potente³⁷. A sua dor, a dor com que luta contra os flagelos impostos pela Natureza, é “*uma chave que abre a porta da comunidade*”. Segundo Negri (2007, p. 139-140),

todos os coletivos são formados pela dor, pelo menos aqueles que lutam contra a exploração do tempo da vida por parte do poder, aqueles que descobriram o tempo de novo, como potência, como recusa do trabalho explorado e dos mandamentos que se instauram com base na exploração. *A dor é o fundamento democrático* da sociedade política, na mesma medida em que o medo é seu fundamento ditatorial, autoritário. Hobbes, e todos os chamados “realistas” da filosofia política, são antes de tudo homens imorais, pois, de maneira infame, falam do medo – daquele medo que eles acrescentam à dor da vida – como

³⁷ “Jó não é paciente, é potente. Os próprios textos que recordamos compõem a imagem de um homem que, através da luta, mesmo na dor e na miséria mais tremendas, afirma seu domínio sobre o ser. A potência forma-se na dor, mas se desenvolve na relação com o ser” (NEGRI, 2007, p. 128).

de um fundamento. (...) A potência instaure-se na dor, é potência do não-ser, é potência da comunidade – uma essência inconclusa dentro de um processo indefinidamente criativo.

De onde se pode extrair tanta afirmação na dor e – acrescentamos nós – do desespero? Para Negri, o que permite ao desesperado e sofredor desviar-se para a alegria em meio à própria dor é manter uma atitude diferente diante da vida, ou seja, ter em vista um horizonte coletivo e ter disposição de compartilhar com os outros a mesma dor. Tal disposição consiste em lutar para ter o sofrimento reconhecido e desejar, com o outro, “sofrer junto”. Pode parecer pesada tal constatação, uma vez que reúne uma série de sofrimentos, mas não é. Citemos ainda uma vez Negri (2007, p. 145):

Não posso reconhecer o outro tomado pela dor, se não a compartilho com ele. Mas através dessa ação de colocar-me nele com amor, dessa ação de compaixão, posso levar a efeito a construção do mundo. Não é a divindade, um significado que vem do alto, mas o sofri-

mento e a dor, que vêm de baixo, que constroem o ser próprio do mundo. Spinoza moveu-se, ele também, nesse mesmo terreno e nessa mesma perspectiva. A função universal e constitutiva do sofrimento encontra-se lá onde a paixão transforma-se em compaixão e a tristeza desenvolve-se em alegria da comunhão com o outro. A ontologia da comunidade é descoberta através do sofrer junto – um sofrer que se subtrai à passividade e torna-se construtivo. Ético.

Vê-se, a partir dessa citação, que a coletividade-comunhão nascida no desespero pode converter a potência contra o poder.

Experimentamos nos dias de junho de 2013, a “ação de compaixão” por garotos e garotas paulistanas. Foi, entretanto, de acordo com a explicação de Negri, uma *ação de compaixão*, e não a *compaixão* contra a qual Nietzsche se voltou, isto é, a compaixão “hipócrita”, a “comiseração que não se faz universalidade” (NEGRI, 2007, p. 145). Não diremos, portanto, “ação de compaixão”, porque nesse contexto pode soar anti-espinosano; diremos “solidariedade”, princí-

pio libertário por excelência e que encontra certo respaldo na ideia espinosana de “auxílio mútuo”, a ação fundadora da vida comum³⁸. Em função de ler Espinosa, eu (e muitos outros, movidos pela própria aprendizagem da luta) despertei para essa espécie de *solidariedade* que produz o desejo de comunidade e de estar junto com a juventude contra a qual, no Brasil, tudo é lícito.

Muitos professores, intelectuais e lideranças partidárias de esquerda, cientes, na maioria das vezes, do que se passava nos atos, não podiam afirmar categoricamente que a luta da juventude era legítima. Por recear a retaliação dos controladores sociais (sobretudo os midiáticos), muitos deixaram a juventude mais radical na vala comum, ao feitiço de “fascistas depredadores do patrimônio público”. Na classe média politizada pela esquerda, havia sempre o medo típico dos que se sentem solitários e fogem, mesmo estando em coletivo, simplesmente porque sentem que ainda têm muito a perder.

Não resolve nenhum problema apontar supostas covardias ou fazer alguma autocrítica circunstancial. A maioria dos intelectuais e

professores, dos partidos e de toda a geração adulta foi constituída ao longo do processo histórico sem o gosto da participação política e na mais profunda inexperiência da democracia direta. Nos meios intelectuais, a revolta da juventude radical só poderia mesmo indiciar ódio à política, ao invés de simbolizar ódio à representação política. Para uma parte dos intelectuais que se acostumou a desempenhar o papel de reprodução da ideologia da classe dominante, a política é (e deve continuar a ser) isso que os partidos fazem em nome deles e para eles. Uma fatia importante da dita elite pensante, uma vez abandonada pelo jogo da representação política, do pacto, da mediação exclusivamente partidária do poder e de outras tantas invenções fantasiosas da burguesia, sente ter tudo a perder. Porém, estando o jogo da representação assegurado, já respira a esperança (mais forte em alguns do que em outros) de constituir uma cidade livre e para todos. Basta essa tênue esperança, cotidianamente negada, para que se recusem a atacar as instituições, satisfeitos com seus representantes, mesmo quando estes atiram bombas.

³⁸ No escólio da Proposição 35 da parte IV da *Ética*, Espinosa argumenta que os seres humanos “dificilmente passam a vida em solidão”. Em seguida, afirma: “os homens, com o auxílio mútuo, podem prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam, e só com as forças reunidas podem evitar os perigos que em toda parte os ameaçam” (GII, p. 234).

É também pelo processo histórico que se compreende não ter sido enfatizada, pela maioria das análises, a presença diferencial da juventude brasileira no papel de real disparadora das jornadas da cidade de São Paulo. Conforme já foi aqui registrado, todos os analistas tiveram que reconhecer a presença jovem no movimento, mas poucos souberam perceber o potencial caracteristicamente jovem do impulso revolucionário daqueles atos. As forças reacionárias, por outro lado, parecem ter percebido bem esse elemento.

Já apontamos em nota que, a 16 de abril de 2013, o deputado Carlos Sampaio (PSDB/SP) apresentou o Projeto de Lei n. 5.385, requerendo o aumento do tempo máximo de internação de jovens, que passaria de três para oito anos. Só em 2013, foram apresentadas pelo menos duas PECs pela redução da maioria penal. Em julho de 2015, por meio de manobra (SANTOS, 2015, p. 910), o então presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha (PMDB/RJ), conseguiu algo inédito: a aprovação da PEC n. 171/1993 na Comissão de Constituição e Justiça. Tal emenda, como outras 35 que viriam a tramitar de 1993 até 2013 (SILVA; HÜNING, 2017, p. 237) propunha alterar a redação do artigo 228 da Constituição Federal, justamente aquele

sobre a imputabilidade penal do indivíduo maior de 16 anos.

A página de notícias do Senado Federal na internet, no dia 30 de maio de 2016, afirmou:

A redução da maioria penal volta à pauta da Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (CCJ) (...). A PEC 33/2012, do senador Aloysio Nunes Ferreira (PSDB-SP), abre a possibilidade de penalização de menores de 18 anos e maiores de 16 anos” (SENADO, 2016).

Em setembro de 2017, em situação pura de repetição, anunciou a revista *Carta Capital*:

A redução da maioria penal volta à pauta da Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (CCJ) do Senado (...). A Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 33/2012, do senador Aloysio Nunes Ferreira (PSDB-SP), abre a possibilidade de penalização de menores de 18 anos e maiores de 16 anos (...). A proposta tramita em conjunto com mais três PECs que versam sobre o tema (BELCHIOR, 2017).

Logo no início do ano de 2018, o tema foi novamente ventilado pela imprensa:

Apesar de ser ano de eleição, quando os parlamentares deixam os trabalhos legislativos em segundo plano e costumam evitar temas polêmicos, o relator da matéria, senador Ricardo Ferraço (PSDB-ES), acredita que o projeto [de redução da maioridade penal] será votado em 2018 (MARIZ, 2018).

A PEC 33/2012 consta como arquivada desde 21 de dezembro de 2018, mas tem sempre retornado nos últimos cinco anos como pauta para as grandes reportagens televisivas sobre menores reputados criminosos, e como bode expiatório de toda a desigualdade social brasileira. Podemos, além disso, mencionar a forte repressão que jovens estudantes de vários lugares do Brasil sofreram no tempo das ocupações de escolas, depois de junho de 2013: tanto no ano de 2015, em São Paulo, contra uma decisão do governador Geraldo Alckmin (PSDB/SP) de fechar escolas no Estado, quanto em 2016, no país inteiro, contra a reforma do Ensino Médio que viria a se tornar a Lei n. 13.415/2017

(BRASIL, 2017).

A verdade vindo à tona

O espírito das jornadas de junho de 2013 na cidade de São Paulo, para quem se fazia leitor de Espinosa, foi a combinação entre tática e horizontalidade contra os símbolos e as forças do Império encarnadas na lógica hierarquizada da repressão das tropas de choque. Foi, em suma, conforme propusemos, a experiência política de colocar medo nos detentores de privilégio, fazê-los sentir, por algumas noites, o desespero das minorias políticas que se metamorfoseiam em multidão. Não, evidentemente, apenas pelo consenso, mas também pelo conflito. Não foi jamais o caso de “tocar o terror” pela cidade, porque os insurretos não tinham armas para aterrorizar. Tratava-se de encontrar, na Avenida Paulista, o grande capital financeiro para apedrejá-lo; apedrejá-lo sim, mas sem violência. A atuação dos jovens de vermelho e preto, também eles com seus gritos, compuseram um “processo indefinidamente criativo”, como é criar um “corpo-sem-órgãos”, segundo Deleuze e Guattari (1996). Criar algo assim, não é exatamente um pro-

cesso suave, mas tenso³⁹.

Nesse percurso, não pode faltar uma palavra final sobre os possíveis descaminhos autoritários do desespero coletivo, sobretudo diante do cenário de reação conservadora que se sobrepôs a essa primeira fase das jornadas (DEMIER; HOEVELER, 2016). É preciso, pois, renovar neste momento a advertência segundo a qual a luta contra as instituições e todas as formas de representação, fomentada por afetos feitos de tristeza, pode culminar no aparecimento de forças tirânicas que se legitimam pelo exercício do poder. O debate é amplo e não teremos condição de aprofundá-lo aqui. No caso brasileiro, entretanto, a cautela contra o ímpeto destrutivo de certos movimentos tem justificativas históricas e teóricas importantíssimas. Citemos Plínio Salgado (1953, p. 56) e, em seguida, um conjunto de breves comentários de Marilena Chaui ao integralismo.

Uma Revolução se efetiva objetivamente na História, obedecendo, na aparência, a certas causas diretas; mas essas causas

passam a ser simples conjunto de efeitos, desde que o concurso de circunstâncias que atuam durante o período da transição revolucionária começa a pôr em evidência fatores novos e desconhecidos pela limitada visão das comparsas.

Plínio Salgado, figura autoritária e de direita, pensava o Estado como “um brinquedo nas mãos dos poderosos” (CHAUI, 2014a, p. 110). Para ele, como para os conservadores da segunda metade do século XIX, uma crise expressa sempre um sintoma da incompetência dos seres humanos em dominar a história (p. 115), de modo a exigir a *intervenção* da “classe média urbana”, “a única classe que só pode representar-se a si mesma como ‘ideia’ e como ‘ideadora’”. Para mobilizar esta classe, os integralistas se apoiavam em uma pretensa “crise radical das ideias”, cultivando o recanto da ausência de pensamento bem ali onde plantam seu programa político. “A irracionalidade” das ideias – generalizada na sociedade – é o

³⁹ “[Criar um Corpo-sem-Órgãos] Não é tranquilizador, porque você pode falhar. Ou às vezes pode ser aterrorizante, conduzi-lo à morte. Ele é não-desejo, mas também desejo. Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas. Ao Corpo sem Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite” (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p. 8-9).

que “desencadeia a racionalidade integralista” (p. 113).

Chauí (2014a, p. 113), retratando a lógica de Plínio Salgado, escreve:

a tarefa destrutiva deve ser feita pela sociedade, enquanto o momento constitutivo da revolução será obra do Estado, expressão positiva dos anseios da sociedade. Esta só pode ser levada à ação destrutiva se perceber a construção por vir, mas, sobretudo, se perceber a crise existente.

Na história do Brasil, sequestrar narrativas, criar o caos das ideias e exercer o poder destrutivo contra quem é a causa direta do fervor revolucionário não são tramas isoladas, mas práticas constantes teoricamente orientadas.

Em dezembro de 2001, tivemos notícia da “baderna argentina” (HOPSTEIN, 2002), movimento com muitas semelhanças e diferenças em relação a junho de 2013 no Brasil. No contexto deste movimento, o cientista político Guillermo O’Donnell, em entrevista ao jornal *Clarín*, em setembro de 2002, declarou: “¿Un Hitler? ¿Un Mussolini? Bueno que venga. Nosotros ya estamos en ese tobogán”

(p. 49). Embora não seja plausível sequer ousar pôr em discussão agora o caso argentino, gostaríamos de pensar esta declaração à luz da experiência brasileira, ainda que desviemos o contexto da afirmação original. Ao dizer destemidamente *que venham então os autoritários*, esquecemos a diferença substancial entre estes e aqueles que, apesar de agirem contra a multidão, fazem questão de manter, em certos limites, a institucionalidade. Os autoritários de tipo hitlerista só saem do poder depois de terem destruído todos os opositores, ao passo que os demais, ao deixarem o exercício do poder legalmente obtido, ainda cogitam voltar ao poder pela institucionalidade e, para isso, precisam dos adversários vivos. O “*ya*” da sentença “*ya estamos*” é um típico caso de expressão do desespero político, momento em que não temos dúvida da ocorrência de algo que temíamos acontecer, não obstante na ordem da realidade isso não tenha efetivamente se dado.

Não se pode colocar em xeque a existência de situações em que todos os políticos e poderosos de uma cidade, província ou país atuem como ditadores ao modo de Hitler e Mussolini. Portanto, há todo um sentido legítimo em se bradar “*que se vayan todos, que no quede ni uno sólo*”, lema fre-

quente durante as agitações da Argentina em 2001 (HOPSTEIN, 2002, p. 48). A pergunta necessária é a seguinte: depois de destruir a todos os fantasmas da representação, qual é a força constitutiva desses movimentos que apenas aparecem na cena midiática como vândalos? Ninguém levou a sério o potente movimento constitutivo de luta horizontal que antecedia e determinava os assim chamados “atos com quebra-quebra”; observaram apenas o quebra-quebra⁴⁰.

No final das contas, desta força constituinte ou – nas palavras de Chauí – desta “construção por vir”, radicalmente democrática (porque direta), quem mais pareceu ter entendido foi o conservadorismo modulador das narrativas sociais. Certamente, sobre esta força constitutiva dos insurretos, os conservadores souberam mais do que qualquer outro setor político, pois a combateram, com o auxílio daquela classe social reidentora, dia a dia, ato a ato.

Uma ressalva deve ser feita. Trinta anos antes de junho de 2013, Chauí (2014b, p. 265) escreveu um curto artigo a respeito

de manifestações e saques, já observando a potência constitutiva por trás das ações de rua. Naquela ocasião – nos primeiros dias de abril de 1983 – a ação popular (realizada também na cidade de São Paulo) foi uma resposta à crise econômica, e fazia ecoar generalizadamente o horror social frente à agressividade reinante. Chauí (2014b, p. 266), então, comparou a reação social de *comiseração* em relação ao espetáculo midiático das cenas de miséria expostas diariamente para a sociedade com o *medo* despertado pelas manifestações de rua ditas violentas. Em seu parecer, as agitações urbanas do povo – que a mídia de massa quer converter em espetáculos – invadem o domínio do político; não existem para que sejam vistas, “mas para criar participação e solidariedade, suscitando o contra-ataque repressivo”. O resultado da confrontação violenta conduz ao desejo geral de “preservação da ordem”, pois a população sabe que “independentemente dos resultados da ação popular, sua simples existência revela a injustiça da ordem vigente”. Segundo a au-

⁴⁰ Reação similar se deu, ao que tudo indica, também na Argentina em 2001. Ao comentar o modo pelo qual muitos responderam aos movimentos daquele então, Hopstein (2002, p. 47) assinala: “As análises e reflexões que surgiram em torno desses acontecimentos geraram os mais diversos diagnósticos apocalípticos: ‘revolução socialista’, ‘fascismo antidemocrático’, ‘amalucado estalido irracional’, ‘morte lenta da democracia’”. Ninguém parece ter visto, como Hopstein acentua, que “estas lutas” (na Argentina, mas poderíamos também estender ao caso do Brasil) “por serem em sua essência constituintes, são antitranscendentes e antiteológicas, e se opõem, portanto, a todo signo de institucionalização, de definição externa, contribuindo desta forma para criar novos espaços públicos e novas formas de comunidade (p. 57)”. Apenas recentemente temos nos deparado com estudos que relevam a força e solidez dos ativistas de São Paulo (FRÚGOLI, 2018) e de sua racionalidade política (MORENO, 2018).

tora, o *medo* causado pela ação do povo “não está no perigo de suas intenções explícitas – (...) contestar a política econômica do governo –, nem na desordem momentânea causada por sua aparição – o quebra-quebra (...) –, mas no seu sentido tácito, revelação do avesso. Verdade vindo à tona” (CHAUI, 2014b, p. 266). Realizado também por indivíduos tomados pela cultura jovem em situação de desespero⁴¹ (criada bem antes de junho de 2013), o ato foi repreendido pela administração de São Paulo com a brutalidade e a força militar habituais, produzindo a tristeza e negando a construção democrática por vir, isto é, a verdade que sempre vem à tona tacitamente a proliferar solidariedade e participação.

Para encerrar estas reflexões, apresentamos um texto que, em suas dimensões literárias e existenciais, propõe uma ressignificação do desespero e nos lança a uma série de conexões que contrariam a dureza do discurso reacionário. O fragmento abaixo, de André Comte-Sponville (2001, p. 26), embala a imaginação poeticamente para contemplar formas criativas de pensar o sentido de afetos como esperança e desespero.

O que tento pensar é que o desespero pode ser alegre: que a felicidade seja desesperada e o desespero, feliz! Isso quer dizer que o desespero, no sentido em que eu o tomo, não é o extremo da infelicidade ou o acabrunhamento depressivo do suicida. É antes o contrário: emprego a palavra num sentido literal, quase etimológico, para designar o grau zero da esperança, a pura e simples ausência de esperança. Também poderíamos chamá-lo de inesperança... Mas não gosto muito de neologismos e, além do mais, o termo inesperança daria a falsa impressão da facilidade, como se nos tornássemos sábios de um dia para o outro, como se bastasse decidir, como se pudessemos nos instalar na sabedoria como quem se instala numa poltrona... A palavra desespero, em sua dureza, em sua luz escura, exprime a dificuldade do caminho. Ela supõe um trabalho, no sentido em

⁴¹ Segundo Chauí (2014b, p. 267), os responsáveis pelo quebra-quebra eram “homens robustos”, vestindo “jaquetas de couro”, “tendo por trás sabe-se lá que garantia”.

que Freud fala de trabalho do luto, e no fundo é o mesmo trabalho. A esperança é primeira; portanto é necessário perdê-la, o que é quase sempre doloroso. Eu gosto, na palavra desespero, que se ouça um pouco esse dor, esse trabalho, essa dificuldade. Um esforço, dizia Spinoza, para nos tornar menos dependentes da esperança... Portanto o desespero, no sentido em que emprego a palavra, não é a tristeza, me-

nos ainda o niilismo, a renúncia ou a resignação: é antes o que eu chamaria de um gaio desespero, um pouco no mesmo sentido em que Nietzsche falava do gaio saber. Seria o desespero do sábio: seria a sabedoria do desespero.

O contato com jovens que personificavam a *inesperança* trouxe inevitavelmente uma espécie nietzschiana de “gaia ciência”, um saber que, uma vez descoberto, traz alegria – uma forte alegria – a quem o obtém.

Referências

- AZENHA, L. C. Os pela “democracia sem partidos” atacam militantes de esquerda, *Viomundo*, 20.06.2013. Disponível em [Viomundo](#). Acesso: 25 de fevereiro de 2019.
- BELCHIOR, D. Senado retoma debate sobre redução da maioria penal. *Carta Capital*, 20.07.2017. Disponível em [Carta Capital](#). Acesso: 28 de fevereiro de 2019.
- BRAGA, L. C. *A trama afetiva da política: uma leitura da filosofia de Spinoza*. Curitiba: Prismas, 2015.
- BRASIL. Projeto de Lei n. 5385/2013. Altera o Decreto-Lei n.º 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal) e as Leis n.º 8.069, de 13 de julho de 1990 (Estatuto da Criança e do Adolescente) e n.º 12.594, de 18 de janeiro de 2012 (SINASE). Brasília, 2013.
- BRASIL. Lei n.º 13.415, de 16 de fevereiro de 2017. Diário Oficial da União, Brasília, 17 fev. 2017.
- CARDOSO G.; DI FÁTIMA, B. Movimento em rede e protestos no Brasil: qual gigante acordou? Dossiê Mídia, Intelectuais e Política, [s.l.], v. 16, n. 2, p. 143-176, maio-ago. 2013.

- CARLOS, E. *A mídia e as manifestações de junho de 2013: uma análise de produtos midiáticos* [Mestrado em Comunicação]. 2015. São Paulo: Cásper Libero.
- CHAUI, M. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia da Letras, 2011.
- CHAUI, M. *As manifestações de junho de 2013 na cidade de São Paulo. Teoria e Debate*, n. 113, junho de 2013. Disponível em [NUPSI](#). Acesso: 23 de fevereiro de 2019.
- CHAUI, M. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014a.
- CHAUI, M. *Conformismo e resistência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014b.
- CHAUI, M. *A ideologia da competência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016a.
- CHAUI, M. *A nervura do real II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.
- CHAUI, M. *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- COMTE-SPONVILLE, A. *A felicidade, desesperadamente*. Tradução: E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs*, 3. Tradução: A. Guerra; A. Oliveira; L. Leão; S. Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução: GT Deleuze. Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.
- DEMIER, F.; HOEVELER, R. (orgs.). *A onda conservadora: ensaios sobre os atuais tempos sombrios no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.
- ESPINOSA, B. *Tratado teológico-Político*. Tradução: D. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.
- ESQUERDA MARXISTA. *Panfleto da Esquerda Marxista para as manifestações do dia 20, 20.06.2013*. Disponível em [Marxismo](#). Acesso: 25 de fevereiro de 2019.
- FERRAZ, I. *Marighella* [Documentário], 2012. Disponível em [YouTube](#). Acesso: 22 de fevereiro de 2019.
- FRANÇA, V.; DORNELAS, R. *O black bloc na mídia: embates discursivos na luta pela construção do simbólico*. *Revista Comunicação Pública*, v. 11, p. 1-15, 2016.
- FRÚGOLI, H. *Ativismos urbanos em São Paulo*. *Caderno CRH*, Salvador, v. 31, n. 82, p. 75-86, jan.-abr. 2018.

- GIVIGI, L. *Espinosa educador: pistas para uma pedagogia da multidão*. Tese (Doutorado em Psicologia), 2018, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- GOHN, M. da G. A sociedade brasileira em movimento: vozes das ruas e seus ecos políticos e sociais. *Caderno CHR*, Salvador, v. 27, n. 71, p. 431-441, maio-ago. 2014.
- GONDIM, L. Movimentos sociais contemporâneos no Brasil: a face invisível das Jornadas de Junho de 2013. *Polis*, v. 15, n. 44, p. 357-379, 2016.
- HARDT, M. Gilles *Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tradução: S. Cavendish. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- HARDT, M. & NEGRI, A. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Tradução: C. Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HOPSTEIN, G. A “baderna” argentina ou a potência constituinte da multidão. In: PACHECO, A.; COCCO, G.; VAZ, P. *O trabalho da multidão*. Rio de Janeiro: Gryphus/Museu da República, 2002, p. 47-58.
- LEMINSKI, P. *Gozo fabuloso*. São Paulo: DBA, 2004.
- MACHERY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: la troisième partie - La vie affective*. Paris: PUF, 1995.
- MARADEI, A. "Folha de S. Paulo e a cobertura dos protestos do MPL". *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação* (XXXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação), Manaus, 2013, p. 1-15.
- MARIZ, R. Maioridade penal deve voltar à pauta no Senado este ano. *O Globo*, 04.01.2018. Disponível em [Globo](#). Acesso: 28 de fevereiro de 2019.
- MELO, C.; VAZ, P. *E a corrupção coube em 20 centavos*. *Galaxia*, São Paulo, n. 39, p. 23-38, set-dez. 2018.
- MORENO, G. "Juventude e vida associativa nas periferias de São Paulo". *Caderno CRH*, Salvador, v. 31, n. 84, p. 581-599, set.-dez. 2018.
- NEGRI, A. *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza*. Tradução: R. Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- NEGRI, A. *Cinco lições sobre Império*. Tradução: A. Olmi. Rio de Janeiro: DP& A, 2003.
- NEGRI, A. *Jó – a força do escravo*. Tradução: E. Aguiar. São Paulo: Record, 2007.
- NEGRI, A. *Espinosa subversivo*. Tradução: H. Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

- OLIVEIRA, F. B. Espinosa anarquista? In: GOMES, C.; FRAGOSO, E.; LIMA, F.; SILVA, H. (orgs.) *Spinoza: potência, cultura e resistência* (VI Colóquio Benedictus de Spinoza). Fortaleza: Editora da UECE. Coleção Argentum Nostro, 2017, p. 103-118.
- ORTELLADO, P. Dois anos depois: afinal, era por vinte centavos? In: JUDENSNAIDER, E; LIMA, L.; ORTELLADO, P. (Org.). *Vinte centavos: a luta contra o aumento*. São Paulo: Veneta, 2015.
- ORTELLADO, P. Nova direita nas ruas? Uma análise do descompasso entre manifestantes e os convocantes dos protestos antigoverno de 2015. *Revista Perseu*, nº 11, 2016.
- ORTELLADO, P.; SOLANO, E.; VIEIRA, W.; LOCATELLI, P. “Não há violência no Black Bloc. Há performance” . Entrevista com Roberto (nome fictício). *Carta Capital*, 02.08.2013. Disponível em [Carta Capital](#). Acesso: 23 de fevereiro de 2019.
- PINTO, C. J. A trajetória discursiva das manifestações de rua no Brasil (2013-2015). *Lua Nova*, São Paulo, n. 100, p. 119-153, 2017.
- RIBEIRO JR, A. *A privatária tucana*. São Paulo: Geração Editorial, 2011. Disponível em [Privatária Tucana](#). Acesso: 28 de fevereiro de 2019.
- SAFATLE, V. Proposta concreta. *Folha de São Paulo*, 18.06.2013. Disponível em [Folha de São Paulo](#). Acesso: 25 de fevereiro de 2019.
- SALGADO, P. *Psicologia da revolução*. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira, 1953.
- SANTOS, S. Da redução da idade penal à equação do tempo: notas críticas contra as propostas que rechaçam princípios constitucionais. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 36, nº. 133, p. 909-926, out.-dez., 2015.
- SCHERER-WARREN, I. Manifestações de rua no Brasil (2013): encontros e desencontros na política, *Caderno CHR*, Salvador, v. 27, n. 71, p. 417-429, mai.-ago. 2014.
- SENADO. Redução da maioria penal volta à pauta da Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania nesta quarta, Senado Notícias, 30.05.2016. Disponível em [Senado Federal](#). Acesso: 28 de fevereiro de 2019.
- SILVA, A.; HÜNING, S. Propostas de redução da idade penal no Brasil e o Estatuto da Criança e do Adolescente. *Estudos de Psicologia*, v. 22, n. 2, p. 235-246, abr.-jun. 2017.
- SINGER, A. Brasil, junho de 2013: classes e ideologias cruzadas. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 97, p. 23-40, nov. 2013.
- SPINOZA, B. *Opera: Im Augrag der Heidelberger Akademie der Wis-*

- senschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Auflagen, 1972, vols. 1-4.
- VESENTINI, C. A. *A teia do fato*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- VINCIGUERRA, L. Spinoza et le mal d'éternité. In: *Fortitude et servitude: Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003, p. 163-182.
- WILHEIM, J. Mobilidade urbana: um desafio paulistano. *Estudos Avançados*, n. 79, p. 7-26, 2013.

Recebido: 02/07/2019

Aprovado: 08/08/2019

Publicado: 17/11/2019

A Influência de Schelling sobre Schopenhauer

[Schelling's Influence on Schopenhauer]

Helio Lopes da Silva*

Resumo: Neste artigo investigo as contribuições positivas que a filosofia de Schelling fez ao desenvolvimento do pensamento filosófico de Schopenhauer. Deixando de lado a rejeição desta filosofia por parte do Schopenhauer maduro, examinarei algumas ideias que o jovem Schopenhauer (1811-1813), através da leitura e estudo dos livros de Schelling, poderia ter aceitado, reformulado, e incorporado ao seu pensamento filosófico original.

Palavras-chave: Schopenhauer, Schelling, Influência.

Abstract: In this paper I investigate the positive contributions that Schelling's philosophy have made to the development of Schopenhauer's philosophical thought. Leaving aside Schopenhauer's mature rejection of this philosophy, I will examine some ideas which the young Schopenhauer (1811-1813), through reading and studying Schelling's books, could have accepted, re-formulated, and introduced into his original philosophical thought.

Keywords: Schopenhauer, Schelling, Influence.

Introdução

Schopenhauer sempre manifestou, ao longo de toda sua obra, uma completa rejeição da filosofia de Schelling, assim como da de Fichte e da de Hegel, qualificando-as como tentativas de restauração de uma metafísica dogmática e transcendente que, em vista dos resultados da *Crítica* kantiana, já deveria ter sido considerada como completamente impossível. Mas, enquanto que em relação a Fi-

chte e a Hegel a atitude de Schopenhauer é sempre a de animosidade, e até de desrespeito, em relação a Schelling aquela rejeição é de certa forma mais nuançada, mais amena, em função de motivos que procuraremos descortinar. Já na primeira edição de sua obra-prima, *O Mundo como Vontade e Representação*¹ de 1818-1819, Schopenhauer, depois de desqualificar o idealismo de Fichte como uma tentativa de derivar o objeto a partir do sujeito,

*Professor da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Doutor em filosofia pela USP. E-mail: heliolopes2009@bol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2117-4854>.

¹ SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vol.I e II (Mundo 1 e Mundo2). Frankfurt: Insel Verlag, 1996/ *The World as Will and Representation*. Payne, E.F.J.(trad). New York: Dover Publications, 1969.

“como a teia sai da aranha” , diz que, embora sua filosofia afirme a dependência mútua entre sujeito e objeto enquanto partes constitutivas do mundo como representação, ela não deve ser confundida com a “Filosofia da Identidade” (de Schelling), pois, apesar desta filosofia não tomar como ponto de partida, nem o sujeito, nem o objeto, mas sim a identidade ou indiferença entre ambos num “Absoluto” , tal absoluto, supostamente acessível através de uma “intuição racional” (Vernunft-Anschauung), intuição que, diz desafiadoramente Schopenhauer, *ele não possui*, ao se desdobrar nas duas séries do “Idealismo Transcendental” , onde o objeto é, à maneira de Fichte, extraído do sujeito, e da “Filosofia da Natureza” , onde o sujeito é extraído do objeto, faz com que Schelling esteja na realidade incorporando as duas versões, a idealista e a materialista, do mesmo erro anteriormente denunciado por ele, a saber, o de supor que, entre sujeito e objeto, haja qualquer relação segundo o Princípio de Razão Suficiente. Isso, salienta ironicamente Schopenhauer, é aquilo que ao menos podemos supor a partir do depoimento daquelas pessoas *que se dizem capazes* de tal “intuição racional”

(Mundo1, p. 60/26). Embora Schopenhauer denuncie, assim, o esoterismo envolvido na intuição racional, ou “intelectual” , de Schelling, é bastante significativo que, nesta primeira publicação do seu sistema filosófico completo, Schopenhauer já se defenda, e já se antecipe à suspeita, da aproximação de sua filosofia para com aquela de Schelling.

Apesar desta defesa, o público filosófico, para grande irritação de Schopenhauer, imediatamente detectou semelhanças entre a sua filosofia e a filosofia de Schelling – tal como nos informa Cartwright², praticamente todas as, poucas, resenhas que imediatamente acolheram em 1819 *O Mundo como Vontade e Representação* notaram nele vestígios do pensamento de Schelling (CARTWRIGHT, p. 180 ss) – por exemplo, a resenha feita por Herbart nota que, apesar de Schopenhauer denunciar em Schelling o uso transcendente da forma do tempo, quando este fala num “vir-a-ser” , num “tornar-se” , num “vir à luz a partir da escuridão” , etc., no Absoluto, ele mesmo, ao falar de sua Vontade como vindo a se conhecer no, ou como, mundo, passando de um não-querer originário a um querer, e depois deste, a um querer-nada, estaria “apresentando uma

² CARTWRIGHT, D. Schopenhauer: a biography. (CARTWRIGHT). Cambridge: Cambridge Univ.Press, 2010.

história como se fosse filosofia, de uma maneira semelhante à história natural de Deus de Schelling” (CARTWRIGHT, p. 386). Assim também Safranski, em conexão com o ensaio de Schelling sobre a liberdade, que discutiremos em breve, diz que, dos contemporâneos de Schopenhauer, Schelling foi o que mais se aproximou do conceito schopenhaueriano de vontade³. No mesmo sentido, Rappaport⁴, comentando em 1899 as relações de Schopenhauer para com Espinosa, afirma que:

A filosofia de Schelling, que Schopenhauer pôde aprender em traços gerais através de Schulze em Göttingen, foi para ele objeto de zeloso estudo em Berlim. “Schelling é aquele a quem Schopenhauer, na medida em que se diferencia de Kant e de sua escola, deve seus mais importantes pensamentos” , diz Eduard v. Hartmann em *Gegenwart*, de 1898 (RAPPA-PORT, p. 126)

E, de um modo geral, a impressão de que Schelling já houvera antecipado ideias importantes da sua filosofia foi tal que, em *Parerga e Paralipomena*⁵, o próprio Schopenhauer procurou defender-se da acusação de plágio – diante da observação de que Schelling já havia falado da vontade como o “Ser primal, e coisas parecidas” , Schopenhauer diz, em primeiro lugar, que, dado que ambas as filosofias, a sua e a de Schelling, partem da filosofia de Kant, é natural que hajam semelhanças entre elas. Além disso, continua Schopenhauer, é comum acontecer, na história do pensamento, da descoberta de uma grande ideia por parte de um autor ser antes precedida, em pensadores anteriores, por várias antecipações vagas e nebulosas a seu respeito, por divagações hesitantes proferidas num estado quase sonambúlico. Mas, diz Schopenhauer, o verdadeiro autor de uma ideia é apenas aquele que reconheceu claramente a sua importância, e a explorou em todas as conexões – de fato, acrescenta ele, apenas *após* o verdadeiro autor da ideia ter feito isto, é que a ideia em questão

³ SAFRANSKI, R. Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia. Lagos, W.(trad). São Paulo: Geração Editorial, 2011, p. 582-583.

⁴ RAPPAPORT, S. Spinoza und Schopenhauer. Halle-Wittenberg: Halle Als, 1899.<https://epdf.tips/spinoza-und-schopenhauer.htm> (RAPPA-PORT)

⁵ SCHOPENHAUER, A. Parerga and Paralipomena. Vol.I e II (PP1 e PP2). Payne, E.F.J.(trad). Oxford: Oxford Univ.Press, 2010.

será *procurada* em autores anteriores – da mesma maneira como é Colombo o descobridor da América, e não algum naufrago que, porventura, pudesse lá ter sido jogado pelas ondas. E, finalmente, conclui Schopenhauer, se for para localizar alguma fonte anterior a ele daquela ideia, não será preciso parar em Schelling, pois vários outros autores da antiguidade já haviam feito alusões a ela (PP1, p. 132-134).

Esta defesa da originalidade de sua obra por parte de Schopenhauer nos parece perfeitamente adequada e suficiente. Apesar disso, e como nota Welchman⁶, ela não é desprovida de uma certa ambiguidade - ela se assemelha, diz Welchman, à famosa piada contada por Freud a respeito do sujeito que, diante da reclamação de que havia devolvido com furos um balde anteriormente tomado emprestado, defendeu-se dizendo, em primeiro lugar, “que já recebera o balde com furos”, e que, em segundo lugar, “quando devolveu o balde este estava intacto” e, finalmente, em terceiro lugar, que “nunca, jamais, tomou emprestado balde algum”. Cada uma destas alegações, tomadas isoladamente, serviria como defesa, mas todas

juntas não, e todas juntas equivalem quase a uma confissão de culpa. É como se, diz Welchman, Schopenhauer estivesse dizendo: “Sou original, mas Schelling também não é”. Mesmo sem ir tão longe, esta observação de Welchman nos serve, no entanto, para notar que Schopenhauer, mesmo defendendo adequadamente a originalidade de sua obra, acaba admitindo algumas semelhanças entre a sua filosofia e a de Schelling. E, de um modo geral, precisamos notar que, no que segue, não estaremos de modo algum interessados em determinar a autoria, ou a prioridade intelectual, de Schelling ou de Schopenhauer relativamente a algumas ideias presentes na filosofia deste último. O que nos interessa é averiguar a maneira como a leitura dos livros de Schelling, realizadas pelo jovem Schopenhauer no período *anterior* à publicação em 1818-1819 de *O Mundo como Vontade e Representação*, possa ter estimulado Schopenhauer na formação de seu pensamento filosófico. Conforme diz acertadamente Gardner, embora Schopenhauer tenha sempre rejeitado as filosofias de Schelling e de Fichte como prolongamentos ilegítimos da filosofia de Kant, e embora tenha ele sempre pretendido

⁶ WELCHMAN, A. Schopenhauer's Understanding of Schelling, (WELCHMAN), p. 03 (<https://www.researchgate.net>)

estar realizando, contra estas duas filosofias, um “retorno a Kant” , é preciso reconhecer que, dado que nos seus anos de formação Schopenhauer não estudou mais nenhum outro filósofo, com exceção de Kant, do que Schelling e Fichte, então este seu retorno a Kant foi um retorno “a partir de Schelling e Fichte” , foi um retorno a partir de ideias que Schopenhauer, seja pela recusa e rejeição, seja pela aceitação e re-elaboração, encontrou na leitura destes filósofos⁷. Dado que o jovem Schopenhauer, já desde 1811, estudava os livros de Schelling, e neles fez anotações importantes, reunidas em seu *Manuscritos Póstumos*⁸, assim como discutiu aspectos da filosofia de Schelling em sua primeira publicação, a edição de 1813 de sua tese doutoral *Sobre a quádrupla raiz do Princípio de Razão Suficiente*⁹, acreditamos poder determinar, a partir deste material, a contribuição positiva do pensamento filosófico de Schelling para a formação da filosofia de Schopenhauer. Embora Schopenhauer já desde

muito cedo tenha feito uma distinção entre os filósofos genuínos, que manifestam um espanto ou admiração diretamente diante do mundo da vida, e aqueles filósofos que, como Fichte, manifestam espanto apenas diante de livros, ou de um sistema filosófico já existente (MR1, p. 81), é preciso reconhecer que, mesmo partindo daquela intuição direta do mundo, a intuição schopenhaueriana precisou ser expressa em conceitos, conceitos que ele não poderia ter encontrado em outro lugar que não nos livros e nos sistemas filosóficos que lhe eram disponíveis.

Consciência “melhor” e intuição intelectual

Um dos pontos em que, segundo alguns comentadores¹⁰, a incipiente filosofia do jovem Schopenhauer se aproxima da de Schelling diz respeito à noção de “consciência melhor” – já desde seus mais precoces manuscritos (1808-1813), Schopenhauer fala

⁷ GARDNER, S. Schopenhauer’s Deconstruction of German Idealism, (GARDNER), p. 03 (<https://www.discovery.ud.ac.uk>)

⁸ SCHOPENHAUER, A. Manuscript Remains. Vol. I e II (MR1 e MR2). Hübscher, A. (ed) e Payne, E.F.J. (trad). Oxford: Berg, 1988/Aus Arthur Schopenhauer’s handschriften Nachlass. (HN) Früenstadt, J. (ed). Leipzig: Brockhaus, 1864 (<http://books.google.com>)

⁹ SCHOPENHAUER, A. Über die vierfache Wurzel des Satz vom zureichend Grunde (RAIZES). Rudolstadt: Bayerische Staats Bibliothek – Müncher Digitalisierungs Zentrum, 1813.

¹⁰ Cf. SEGALA, M. e DE CIAN, N. “What is will?” . In: Schopenhauer-Jahrbuch, 83, 2002, p.06. Cartwright menciona também alguns autores (Kamata, Y., Zint, H., Malter, R., Safranski, R., e Decher, F.) que se dedicaram ao estudo das relações entre a noção de “consciência melhor” do jovem Schopenhauer e a descrição da “intuição intelectual” de Schelling nas Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo (CARTWRIGHT, p. 181-182, n. 5)

de um estado de consciência no qual nós nos retiramos das determinações, principalmente da determinação temporal, da consciência empírica e mundana, e entramos num estado a partir do qual contemplamos calma e serenamente aqueles mesmos objetos e acontecimentos que, no outro estado de consciência, na “consciência empírica”, nos trazem agitação e sofrimento (MR1, p. 8, 14-15, 44, 86). Trata-se daquele estado de espírito que, na fase madura de sua filosofia, constituirá o âmago de suas belas e interessantes descrições do estado de espírito, seja da contemplação estética, seja do êxtase do santo e do asceta. Mas, que este estado “melhor” de consciência do jovem Schopenhauer se aproxime daquilo que Schelling chama de “intuição intelectual”, isto aqueles comentadores afirmam baseados numa passagem da oitava das *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, passagem que o jovem Schopenhauer anota à margem como “contendo grande e genuína verdade”, onde Schelling, procurando mostrar que a intuição espinosista do absoluto, junto ao anseio por unificação neste absoluto e a anulação de si mesmo, ou a intuição do mundo “sob o aspecto da eternidade”, se baseava na intuição que Espinosa tinha a respeito de si mesmo, diz:

Presente em todos nós há uma capacidade secreta e maravilhosa de retirarmos da mudança e da sucessão do tempo em direção ao nosso ser mais íntimo, que é despido de tudo aquilo que lhe adveio de fora, e de então intuir o eterno em nós mesmos sob a forma da imutabilidade. Esta intuição (*Anschauung*) é a nossa experiência a mais íntima, e apenas dela depende tudo aquilo que sabemos e acreditamos a respeito de um mundo supra-sensível. É esta intuição aquilo que, em primeiro lugar, nos convence de que algo é, no sentido real do termo, ao passo que tudo o mais, para o qual nós *transferimos* esta palavra, apenas *aparece* (*erscheint*) (MR2, p. 347/HN, p. 250 - itálicos de Schelling).

Mas, se é claro que esta descrição por parte de Schelling daquilo que se dá à sua “intuição intelectual” se aproxima bastante daquilo que o jovem Schopenhauer entende como sua “consciência melhor”, é preciso reconhecer que ela se assemelha também, tanto à intuição

“mais alta” de Fichte, cujos cursos foram presenciados pelo jovem Schopenhauer em 1811-1812 (MR2, p. 79-80), como à, acima mencionada, intuição ou conhecimento de “terceiro gênero” de Espinosa (MR1, p. 306). Pode-se dizer que a “consciência melhor” do jovem Schopenhauer coincide perfeitamente com aquilo que Schelling, Fichte e Espinosa dizem a respeito da intuição do mundo supra-sensível, ou com aquilo que estes chamarão de “Absoluto”, mas, diferentemente destes, Schopenhauer, ao menos nestes anos iniciais de formação de seu pensamento filosófico, recusa-se a colocar este mundo supra-sensível como *fundamento* do mundo sensível, ele recusa-se a derivar a “consciência empírica” a partir da sua “consciência melhor”, assim como incansavelmente qualifica como transcendente e contraditória as tentativas de Fichte e Schelling no sentido de derivar a consciência empírica a partir do “Absoluto” - pois, segundo ele, qualquer derivação deste tipo precisará se valer de relações (temporais, causais, de fundamento-consequência, etc.) que só existem na, e são condições apenas da, consciência empírica, e não se pode colocar duas coisas em relação segundo os termos de uma relação que é válida apenas para uma delas (MR1, p. 20, 37,

72-73; MR2, p. 385-385, 429-430, 436). Pode-se, assim, dizer que, de um modo geral, o jovem Schopenhauer concorda com Schelling (e com Fichte também) em que (1) é possível uma intuição do supra-sensível (tanto do Eu quanto do mundo) enquanto atemporal, e que (2) o mundo sensível e temporal apresenta-se como “vazio e irreal”, como uma mera “aparência”, tal como mencionado acima, mas ele rejeita a tentativa de Schelling (e de Fichte) de suprir este vazio e irrealidade do mundo sensível mediante uma derivação deste mundo sensível a partir do mundo supra-sensível, ou mediante uma fundamentação daquele mundo sensível neste mundo supra-sensível.

É assim, e em particular no que diz respeito a Schelling, que Schopenhauer, já em sua primeira publicação, a *Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* de 1813, diz que, se a *Naturphilosophie* pretende, com sua “identidade entre subjetivo e objetivo”, significar a mera dependência mútua entre sujeito e objeto enquanto pressupostos por toda aplicação do Princípio de Razão Suficiente, então, diz Schopenhauer, ele “estaria de acordo” com ela, se bem que para isso não é preciso nenhuma intuição intelectual (*intellektuale Anschauung*), mas sim a mera reflexão (Be-

sinnen), a mesma reflexão que nos mostra, por exemplo, as expressões “pai” e “filho” como mutuamente dependentes. Daí, continua Schopenhauer, que, quando se faz abstração de toda determinação do ser-objeto, assim como de todas as faculdades do ser-sujeito, restarão, de cada lado, apenas um “x” e um “y”; e, se quisermos, ainda assim, afirmá-los como idênticos, estaremos, além da duvidosa “vantagem” de trocar duas incognitas por uma só, aplicando uma categoria, a categoria da identidade, que, no entanto, foi eliminada por aquela abstração, e que é condição apenas do ser-objeto, e não do ser-sujeito. Ou seja, não é possível derivar, nem o objeto, nem o sujeito, a partir disto que Schelling chama de “identidade sujeito-objeto”, pois qualquer derivação deste tipo precisará se valer, seja de categorias que pertencem apenas ao sujeito (se houver alguma categoria que, de fato, seja aplicável ao sujeito), seja de categorias que pertencem apenas ao objeto (RAIZES, p. 108-111). Mas, ao contrário do tom respeitoso e cauteloso¹¹ adotado pelo jovem Schopenhauer nesta

sua tese doutoral, as anotações feitas por ele aos livros de Schelling são, a este respeito, bem mais incisivas – por exemplo, numa anotação ao *Sobre o Eu como o princípio da filosofia*, Schopenhauer diz que, na concepção de uma existência qualquer, já pressupomos a dualidade representante-representado, e que, se quisermos falar de um ser que existe fora de toda relação, que existe em si, por si, a partir de si, e por nada fora de si, etc., estaremos falando de algo completamente inconcebível (MR2, p. 342-3). Da mesma maneira, numa longa anotação ao *Sistema do Idealismo Transcendental*¹², o jovem Schopenhauer diz que, dado que a dualidade sujeito-objeto não é causa da, mas sim é analiticamente idêntica à, consciência empírica, a pergunta de Schelling, sobre se o objetivo precede o subjetivo ou, ao contrário, o subjetivo precede o objetivo, esta pergunta é sem-sentido, já que anterior e posterior, causa e efeito, já pressupõem a consciência empírica e, com esta, aquela dualidade sujeito-objeto. Tomar qualquer um desses dois, isoladamente, para daí tentar deri-

¹¹ Cartwright sugere que o tom cauteloso adotado por Schopenhauer em relação a Schelling nesta tese doutoral deveu-se ao fato de Schopenhauer estar se dirigindo à Academia, e de não querer ferir alguma suscetibilidade de seus avaliadores (CARTWRIGHT, p. 196). De fato, porém, e como já mencionamos, sua atitude, mesmo em suas anotações privadas, em relação a Schelling é bem mais amena do que aquela manifesta em relação a Fichte ou a Hegel.

¹² SCHELLING, F.W.J. *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Meiner, 2000 (SCHELLING-SISTEMA)

var o outro é uma tarefa contraditória e impossível, pois, ao desvincular um do outro, estaremos abolindo a própria consciência – ou, dito de outro modo, tentar pensar um “sujeito” que não seja algo que representa um objeto, ou um “objeto” que não seja algo representado por um sujeito, é tentar algo impossível e contraditório (MR2, p. 378-379). As relações anterior-posterior, causa-efeito, etc., aplicam-se apenas a objetos, mas não à relação sujeito-objeto (MR2, p. 380), e, diz Schopenhauer, “*que o sujeito mesmo se torne objeto* (Schelling usa a expressão: “Sich-selbst-Objekt-Werden des Subjektiven” – SCHELLING-SISTEMA, p. 15), *esta é a mais monstruosa contradição jamais formulada*, pois objeto e sujeito só são concebíveis um em referência ao outro, e esta referência é sua única característica” (MR2, p. 381). O sujeito, diz Schopenhauer, *nunca* pode tornar-se objeto, e isto devido à razão muito simples de que, fosse este o caso, então já não haveria nenhum sujeito *para quem* este objeto (em que se transformou o sujeito) seria *objeto* (MR2, p. 383). Assim, a filosofia da identidade subjetivo-objetivo de Schelling é em muitas passagens destes manuscritos denunciada pelo jovem Schopenhauer como um empreendimento contraditório, que pro-

cura apreender conceitualmente o supra-sensível, assim como sua relação para com o sensível, através de relações que são pertinentes apenas a este último domínio – por exemplo, quando Schelling procura fazer o tempo surgir a partir da eternidade, o relativo a partir do absoluto, o finito a partir do infinito, ele está, diz Schopenhauer, simplesmente abolindo o princípio de não-contradição (MR2, p. 340) e fazendo um uso transcendente (MR2, p. 376, 385) de relações que, embora sejam condições *a priori* da consciência empírica, para além dela não se estendem, como já havia ensinado Kant.

Ao fazer tais objeções, o jovem Schopenhauer parece não ter compreendido, ou, melhor, não ter aceitado, mesmo que de forma não muito clara e explícita para si mesmo, a principal motivação da elaboração filosófica de Schelling – pois este concordaria com aquela afirmação da tese doutoral de Schopenhauer, no sentido de que toda determinação do sujeito *não* é uma determinação do objeto, e toda determinação do objeto *não* é uma determinação do sujeito. Mas, diria Schelling, o que é preciso explicar é justamente o *encontro*, a “síntese”, de ambos no *conhecimento*, e é este problema acerca das condições de possibilidade do conhecimento

sintético, problema que, segundo Kant, a sua *Crítica da Razão Pura* procurara resolver. Para explicar como sujeito e objeto se encontram um ao outro no conhecimento sintético (ou, mais precisamente, como se dá o encontro entre a “unicidade” do Entendimento e a “multiplicidade” do dado proveniente da Sensibilidade), e como o elemento comum a ambos, que permitiria sua síntese ou união, não pode provir, nem de um, nem de outro, tomados isoladamente, então será preciso admitir que, antes, no “absoluto”, eles eram idênticos, e que, depois de uma cisão aí ocorrida, eles agora são juntados novamente por aquele juízo sintético, de modo que tal juízo só pode, diz Schelling, ser compreendido como uma restauração daquela identidade e unidade perdida – a síntese empírica entre o sujeito e o objeto condicionados, assim, só é possível enquanto restauração da síntese e identidade incondicionada sujeito-objeto. O mesmo ocorre, continuaria Schelling, com os objetos conectados pelo Princípio de Razão Suficiente, de que trata aquela tese doutoral de Schopenhauer – a *necessidade* com que este princípio conecta seus objetos (fundamento-consequência, causa-efeito, etc.) só pode ser explicada mediante referência a um “absoluto” anterior, onde estes ob-

jetos seriam idênticos entre si, e que forneceria assim a explicação *transcendental* da necessidade de sua conexão. Mas o jovem Schopenhauer, já nesta sua tese doutoral de 1813, e embora ele não se enderece explicitamente a esta questão, dá mostras de que recusaria estes desenvolvimentos do empreendimento filosófico de Schelling (e de Fichte também) – falando da exigência de uma “prova” do Princípio de Razão Suficiente, ele diz que toda prova é o remontar de algo duvidoso a algo admitido, e, se pedirmos uma prova deste admitido, chegaremos ultimamente a proposições que são, simplesmente, a condição de todo o pensar e conhecer, e que são mesmo aquilo em que consistem o próprio pensar e conhecer, de modo que a certeza (*Gewissheit*) nada mais é que a concordância com estas proposições, e não pode ser remontada a proposições mais certas do que estas (RAIZES, p. 20). E, um pouco mais adiante, o jovem Schopenhauer já manifesta uma recusa de todo o empreendimento *transcendental* kantiano de que Schelling (e Fichte) se pretendem herdeiros:

Desde a Dedução das Categorias de Kant (...) parece quase não haver nada de mais originário e imediato que já não tenha

sido deduzido *a priori*. Tais coisas, cujo remontar aos seus fundamentos nenhuma época anterior imaginava ser possível, deu a ocasião para que Goethe dissesse: ‘O filósofo chega, e nos demonstra que assim precisava ser’ (RAIZES, p. 25)

Apesar desta rejeição, que na fase madura de sua filosofia se tornará completamente explícita, da pretensão *fundacionista* que a filosofia de Schelling compartilha com a filosofia do Idealismo alemão como um todo, vemos, no entanto, o jovem Schopenhauer, numa anotação ao “adendo à Introdução” às *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, descortinar aquilo que estaria por detrás desta concepção de Schelling a respeito da coincidência do absolutamente ideal (o saber filosófico como saber absoluto) com o absolutamente real (o próprio Absoluto):

(...) pois, quando adentramos profundamente em nós mesmos, constatamos que (...) *o tempo nos é inessencial, tal como o é a divisão de nossa consciência em sujeito e objeto*; nós sentimos até mesmo um anseio (Sehnsucht) de nos

livrarmos de todas estas determinações (este é, me parece, *o fundamento de todo esforço filosófico genuíno*)(...) mas só podemos ir ao ponto de dizer que precisa haver um estado no qual não há, nem sujeito, nem objeto, e, portanto, não há nada de análogo à minha consciência atual; e, embora haja nele um esforço e pressentimento (Vorgefühl) destes, nunca pode ser-lhe especificado um *conceito*, justamente porque ele está acima e além de todo Entendimento.(MR2, p. 360; HN, p. 212 -itálicos nossos)

De fato, a “consciência melhor” do jovem Schopenhauer também não inclui, nem tempo, nem sujeito, nem objeto (MR1, p. 73-74) de modo que, segundo ele, o erro de Schelling estaria, não na afirmação da possibilidade de tal intuição do supra-sensível, mas sim no querer colocá-la em relação com a consciência atual ou empírica mediante categorias que só são válidas para esta última consciência. Em particular, o jovem Schopenhauer recusa a tentativa de apreender este supra-sensível através de *conceitos*. É assim que, numa anotação ao *Filosofia e Re-*

ligião, Schopenhauer, discutindo a afirmação de Schelling no sentido de que, antes e ainda na ausência de uma *intuição* direta do Infinito, a razão filosófica, através de seus conceitos, não pode fazer outra coisa que não uma alusão indireta a este, mediante a constatação “do vazio e irrealidade de todos os contrastes finitos”, diz:

Bom, e inteiramente de acordo com minha opinião!. Mas então que a filosofia se contente em mostrar a natureza limitada do Entendimento, como fez Kant, e acrescenta que há em nós uma faculdade inteiramente diferente do Entendimento (...) Mas que ela não leve este (Entendimento) a pôr o absoluto como um *conceito*, e dar dele explicações que não passam de impossibilidades lógicas (...) (MR2, p. 372 - itálicos nossos)

Assim, diz Schopenhauer, ao invés de, corretamente, dizer “aqui termina o domínio do Entendimento e começa o da consciência melhor”, Schelling diz que “em Deus o sujeito é o objeto, o geral é o particular” e, como tais sentenças violam o princípio de

não-contradição, nada é concebido realmente por seu intermédio, embora elas possam ser proferidas, da mesma maneira como pode-se desenhar um edifício que não se sustenta de acordo com a lei da gravidade (MR2, p. 374). Para o jovem Schopenhauer a Razão, em particular, a Razão filosófica, tem, através de seus conceitos, apenas esta função de, ao fazer uma apresentação *negativa* da “consciência melhor” (*não* está no tempo, *não* está no espaço, *não* está em nenhuma conexão através do Princípio de Razão Suficiente, etc.) na consciência empírica, fazer com que esta tenha ao menos o pressentimento de que, além e acima dela, há uma outra consciência, uma consciência “melhor” que ela (MR1, p. 23-24, 53-54). E é por isso que ele, acima, concorda com a afirmação de Schelling, no sentido de a razão filosófica deve se limitar à tarefa de demonstrar o vazio e irrealidade dos contrastes estabelecidos pelo Entendimento. Mas, para ele, a razão filosófica deve parar aí, mantendo-se assim como o verdadeiro “criticismo”, o que, segundo ele, não é o que ocorre em Schelling, que procura estabelecer uma ponte ou uma união entre estes dois mundos, o sensível e o supra-sensível, que falam linguagens tão incomensuráveis entre si, produzindo então uma con-

fusão “babilônica” de linguagens, sem se dar conta de que “união” já é um conceito inexoravelmente ligado ao mundo espaço-temporal, e, portanto, aplicável apenas ao mundo sensível (MR1, p. 37)

Mas, em relação à “intuição intelectual” de Schelling, o jovem Schopenhauer, em conexão com o *Tratado para o esclarecimento do Idealismo da Doutrina da Ciência*, a recusa, e a diferencia de sua noção de “consciência melhor” na medida em que, segundo ele, a intuição de Schelling dependeria do cultivo do Entendimento (Verstandeskultur), que está sujeito a várias circunstâncias acidentais, e da vontade empírica, ou da “escolha do arbítrio (Willkühr) através de conceitos”, ao passo que sua “consciência melhor” não depende destes, embora dependa de uma “vontade pura” (reinen Willen) (MR2, p. 350-351/HN, p. 256; MR2, p. 373/ HN, p. 230). Mas, tal como exposta por Schelling, estas conclusões do jovem Schopenhauer parecem não serem muito exatas – segundo Schelling,

(A intuição intelectual) é uma intuição cujo objeto é uma *ação originária* (ursprüngliches Handeln), e, de fato, é uma intuição que não podemos *tentar despertar* em outras pessoas de início através de

conceitos (Befriffe), mas que estamos justificados em *exigir a priori* de todos, porque é uma ação sem a qual a *lei moral*, em outras palavras, um comando *positiva e incondicionalmente imposto a todas as pessoas* na mera qualidade de sua natureza humana, lhe seria inteiramente ininteligível. (MR2, p. 350; HN, p. 255 - itálicos de Schelling)

Schelling parece aqui afastar de sua intuição intelectual, tanto a necessidade de um cultivo do Entendimento, como a ação arbitrária possível através de conceitos – para ele, a pessoa *deve* ser capaz de tal intuição apenas em função de sua qualidade de ser humano, em função de, como tal, ver-se obrigada ou submetida a um comando moral incondicional (a autonomia conectada ao “imperativo categórico” de Kant). Assim, diz Schelling, embora ele exprima aquela ação originária como uma *proposição* fundamental (Grundsatz), em relação à pessoa *com quem ele fala*, trata-se de um *postulado* (uma ordem para realizar uma ação, tal como o postulado da geometria “trace uma linha tal...”), e “quem quer que seja incapaz de cumpri-lo, ao menos *deveria* ser capaz de cumpri-

lo”, ao que o jovem Schopenhauer objeta ironicamente: “Este é um novo uso da expressão ‘postulado’ teórico: ou você admite que seu representar é uma ação originária sua sobre você mesmo, ou você é um canalha (Schurke)!” (MR2, p. 350/ HN, p. 255). Ora, podemos ver aqui a maneira como, embora rejeite este ponto de partida da filosofia de Schelling (e de Fichte também), embora rejeite o esoterismo de seus postulados – pois, diante da ordem, proferida por Schelling e Fichte, para que se efetue ou se realize tal ação, a pessoa não sabe decidir entre o “realizei a ação, mas encontrei resultados diferentes” e o “não cheguei, realmente, a realizar a ação”, e esta é a fonte das constantes críticas de Schopenhauer a Schelling e a Fichte no sentido de que estes se dirigem apenas a um grupo de pessoas “convertidas” - não há uma diferença no conteúdo entre ambas as intuições, pois, diz Schelling:

Este princípio íntimo não é outro que não a ação originária do espírito sobre si mesmo, a autonomia originária, que, vista de um ponto de vista teórico, é um *representar* (Vorstellen) ou, o que é o mesmo, o construir de coisas finitas (Construiren endli-

cher Dinge), e visto de um ponto de vista prático é um *querer* (Wollen) (HN, p.255 - itálicos nossos)

Representação e Vontade são apresentados aqui ao jovem Schopenhauer como dois aspectos daquela ação originária dada à intuição intelectual de Schelling, e, embora Schopenhauer recuse a maneira como Schelling (e Fichte também) a pretende estabelecer – é como se Schopenhauer, diante do postulado em questão, o encarasse da mesma forma como Freud considerou uma possível objeção concernente ao caráter arbitrário das interpretações psicanalíticas: “lancemos um moeda, se der cara, eu ganho, se der coroa, você perde” – parece bastante plausível supor que estes desenvolvimentos da filosofia de Schelling tenham, posteriormente, contribuído para formulação por parte de Schopenhauer de seu pensamento filosófico original. Voltaremos a este ponto quando, mais adiante, discutirmos as anotações feitas por Schopenhauer nas *Ideias para uma Filosofia da Natureza* de Schelling.

As investigações sobre a liberdade de Schelling

Antes disso, porém, precisamos considerar o objeto que provocou aquela defesa, realizada por Schopenhauer no *Parerga e Paralipomena*, da originalidade de sua obra frente à observação de que Schelling já houvera avançado a ideia da vontade como o “Ser primal”. Constataremos que, embora Schelling avance aí ideias que claramente serão incorporadas por Schopenhauer à sua filosofia, não há como recusar a defesa de Schopenhauer, no sentido de que tais ideias encontram expressão aí de uma forma muito difusa e nebulosa.

Nas *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*¹³, Schelling, no interior da famosa “controvérsia panteísta”, e contestando a denúncia de Jacobi no sentido de que o panteísmo espinosista conduz inevitavelmente ao fatalismo e à negação da liberdade, começa por apontar que este não é o caso, já que é justamente a preocupação com a liberdade o que, em primeiro lugar, conduz à afirmação do panteísmo – pois, diz Schelling, é de modo a fazer com que a liberdade pessoal não entre em

conflito com a onipotência divina que se chega a afirmar que “estamos em Deus, e não fora dele”. Daí, continua Schelling, não estar o panteísmo necessariamente conectado à negação da liberdade. Mesmo o fatalismo de Espinosa, diz Schelling, é devido, não ao seu panteísmo, não ao fato dele dizer que as coisas estão contidas em Deus, mas sim ao fato dele conceber estas coisas individuais como coisas, submetidas ao mecanicismo. Até mesmo sua noção de vontade, diz Schelling, é a noção de uma coisa (Sache), determinadas por forças externas. Agora, diz Schelling, quando os conceitos fundamentais de Espinosa são espiritualizados (vergeistg) pelo Idealismo, temos a Filosofia da Natureza que, como a parte real do sistema, desaguará na parte ideal, na parte do sistema onde reina a Liberdade:

Admite-se que neste emergir (da liberdade) se encontra o ato potencializador final através do qual o todo da natureza transfigura-se em sentimento, inteligência e, finalmente, em *vontade*. No juízo final e mais alto,

¹³ SCHELLING, F.W.J. *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. Love, J. e Schmidt, J.(trad). New York: State Univ. of N.Y. Press, 2006/ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* <http://data.bnf.fr> (SCHELLING-LIBERDADE).

não há outro Ser (Sein) a não ser o querer, ou a *Vontade* (Wollen). A *Vontade é o Ser primal* (Ursein) ao qual unicamente se aplicam todos os predicados do Ser: infundabilidade (Grundlosigkeit), eternidade, independência em relação ao tempo (Unabhängigkeit von der Zeit), auto-afirmação (Selbstbejahung). O todo da filosofia procura apenas dar expressão a isto. (SCHELLING-LIBERDADE, p. 21/03 - itálicos nossos).

Vemos aqui Schelling anunciar seu Idealismo como resultando de uma inversão do Espinosismo – quando trocamos a “substância” ou a “coisa” de Espinosa pelo “espírito”, ou pela “inteligência”, a *Vontade* se revela, na parte Ideal do sistema, como mais fundamental do que o sentimento, e até mesmo do que a inteligência (Intelligenz). E Schelling alinha, como predicados deste Ser primal, os mesmos predicados que, frequentemente, Schopenhauer atribui à sua *Vontade* metafísica. Não podemos, porém, deixar de dar razão a Schopenhauer quando ele, naquela passagem do *Parerga e Paralipomena*, afirma que estas alusões de Schelling à *vontade* são feitas como que

em meio a um sonho ou delírio, pois Schelling não procura argumentar e demonstrar tal tese à maneira tradicional – tanto é assim que Love e Schmidt qualificam esta passagem das *Investigações* como “extremamente radical e enigmática” (SCHELLING-LIBERDADE, p. 143, n.24). Quando, porém, levamos em consideração a exposição do jovem Schopenhauer a estes devaneios do “naufrago” Schelling, podemos constatar que, ao elaborar sua filosofia, a noção de “*Vontade*” não era, de modo algum, algo completamente ausente nas elaborações filosóficas por ele estudadas.

A seguir, Schelling diz que foi o Idealismo o que nos elevou à posição de obter o primeiro conceito formal de liberdade, mas, apesar disso, diz Schelling, este idealismo ainda é incompleto, pois não basta mostrar, como mostra Fichte, que a “atividade, vida e liberdade” é tudo o que há de verdadeiramente real, mas também é preciso mostrar que tudo, a natureza e o mundo das coisas, possui a atividade, a vida e a liberdade por fundamento. Daí, diz Schelling, antecipando um movimento em relação a Kant exatamente similar àquele a ser posteriormente adotado por Schopenhauer no apêndice “Crítica da Filosofia Kantiana” de *O Mundo como Vontade e Representação* (Mundo1, p.

570/422), que:

Permanecerá sempre algo estranho o fato de que Kant, após primeiro ter distinguido as coisas-em-si dos fenômenos apenas negativamente através da sua (das coisas-em-si) independência em relação ao tempo, e após tratar a independência em relação ao tempo e a liberdade como conceitos correlatos na discussão metafísica da *Crítica da Razão Prática*, não foi adiante no propósito de transferir este único conceito *positivo* do em-si também para as coisas; por este meio teria ele se elevado a um ponto da reflexão mais elevado, situado acima da negatividade que é característica de sua filosofia teórica. (SCHELLING-LIBERDADE, p. 22-23/04)

Mesmo aceitando aquela defesa da originalidade de seu pensamento, mesmo aceitando que, como dizia Schopenhauer naquela passagem do *Parerga e Paralipomena*, é Colombo o descobridor da América, e não algum naufrago que houvesse divagado sobre este

continente, é preciso reconhecer que Schelling, mesmo que em meio a um sonho ou delírio, esteve muito próximo daquilo que, segundo o próprio Schopenhauer, constitui o ponto inicial e fundamental de sua filosofia – pois, diz Schelling acima, trata-se de transferir ou estender para o em-si das coisas em geral o conceito *positivo* do em-si que, de início, apresenta-se apenas na liberdade e vontade humanas, e é exatamente isto o que, conforme Schopenhauer diz naquele “apêndice” mencionado acima, ele pretende estar avançando como seu mais importante e original acréscimo à, e prolongamento da, doutrina kantiana. Mas, continua Schelling, o panteísmo não foi destruído pelo Idealismo, já que, para o panteísmo tanto faz afirmar que as coisas individuais estão na substância absoluta, e teríamos aí um panteísmo-realista-espinosista, quanto “afirmar que as vontades individuais (einzelne Willen) estão na Vontade primal (Urwillen)”, e aqui teríamos um panteísmo-idealista (SCHELLING-LIBERDADE, p. 22-23/04). Assim, diz Schelling, não devemos esperar que as mais importantes questões sobre a liberdade sejam resolvidas, quer pelo idealismo, quer pelo realismo, tomados isoladamente. E a questão mais importante acerca

da liberdade, diz Schelling, é a questão do Mal – pois, ou o Mal representa algo de positivo (e não, tal como ocorre na maioria das “teodiceias” tradicionais, uma mera ausência ou privação do Bem), e neste caso o Mal teria que ser colocado “no interior da substância infinita ou da Vontade primal (Urwillen) mesma”, ou a realidade e positividade do Mal deveria, de alguma maneira, ser negada, caso em que seria negado também o conceito real de liberdade, já que esta precisa ser, também, liberdade para o Mal (SCHELLING-LIBERDADE, p. 23/04)

Não pretendemos examinar a maneira como Schelling procura, através da distinção entre o Ser, na medida em que existe, e o Ser, na medida em que é mero fundamento (Grund) da existência¹⁴, resolver este grande problema do Mal com que se ocupa a Teodicéia. Do ponto de vista da evolução do pensamento do jovem Schopenhauer é preciso considerar que, falando deste fundamento das coisas “em Deus que não é Deus mesmo”, ou falando da Natureza,

Schelling o caracteriza como um anseio (Sehnsucht), que quer dar nascimento à unidade infundada, ao Uno, a Deus, mas que não é esta unidade mesma:

Daí que ele é, considerado por si mesmo, também Vontade (Wille); mas *Vontade na qual não há nenhum Entendimento* (Verstand), e, por esta razão, não é uma vontade completa e independente (...) Apesar disso, ele é uma Vontade de Entendimento, a saber, é um anseio e desejo deste último; ele não é uma vontade *consciente*, mas sim uma vontade premonitória (ahnender Wille), cuja premonição é o Entendimento (...) Foi a partir deste algo desprovido de Entendimento (Verstandlosen) que o Entendimento, no sentido próprio, nasceu. (SCHELLING-LIBERDADE, p. 28-29/05)

¹⁴ Na terceira edição (1847) de sua *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* Schopenhauer dirá que esta distinção de Schelling nada mais é do que um aprofundamento da confusão, de que Espinosa também foi vítima, relativamente ao argumento ontológico de Descartes – enquanto Espinosa teria, indevidamente, assimilado a relação causa-efeito à relação fundamento-consequência, Schelling, tentando tornar mais “real” esta última relação, teria procurado separar, em Deus, o “fundamento” da “consequência”, o que lhe permitirá falar, como falará a seguir, de um “fundamento em Deus que não é Deus mesmo”. Nesta ocasião Schopenhauer, além de dizer que Schelling nisto está simplesmente plagiando J.Böhme, pretende ter descoberto a fonte (os “Valencianos”, uma seita herética do sec.II d.C.) de que se valeu o próprio Böhme. Cf. SCHOPENHAUER, A. *The Fourfold Roots of the Principle of Sufficient Reason*. Hillebrand, K.(trad). London: G.Bell and Sons, 1903. p.18.

- itálicos nossos).

Gardiner, no artigo já mencionado, enfatiza, em conexão com esta passagem das *Investigações*, que o fato de Schelling falar aqui de uma vontade “cega” em nada depõe contra a originalidade da concepção schopenhaueriana de vontade, já que esta vontade de Schelling é completamente voltada em direção ao Entendimento (GARDINER, p. 19). Além disso, continua Gardner, apesar de Schelling ser aqui pioneiro na afirmação da positividade do Mal, este Mal, para ele, é apenas o mal moral humano, e não, tal como ocorrem em Schopenhauer, é algo inscrito na própria essência do mundo (GARDINER, p. 38). De fato, talvez pudéssemos dizer que, embora Schelling afirme a positividade do Mal, ele não chega, em momento algum, a afirmar, como afirmará Schopenhauer, a *negatividade* do Bem, o fato do Bem ser apenas a ausência ou privação de um Mal positivo. Apesar desta diferença, não pode haver dúvida alguma de que estas elaborações de Schelling, estudadas pelo jovem Schopenhauer em 1812, devem ter deixado algumas marcas em seu pensamento filosófico, se bem que, em suas anotações a esta obra de Schelling, o jovem Schopenhauer se mostre bastante crítico: segundo ele, embora nela hajam, “aqui e ali”, algumas

observações verdadeiras, Schelling, ao querer adaptar a essência atemporal do homem às condições de sua aparição fenomenal no tempo, acaba produzindo “absurdidades monstruosas”, e, de um modo geral, estas *Investigações* de Schelling seriam apenas uma re-elaboração (para não dizer plágio) daquilo que, em J.Böhme, correspondia a uma intuição viva e direta da verdade (MR2, p. 353-354).

Em sua primeira publicação, *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* de 1813, o jovem Schopenhauer, procurando atribuir à relação motivo-ação, ou à Lei da Motivação, a mesma necessidade que vigora nas outras três figuras do Princípio de Razão Suficiente, recorre, numa seção inteiramente excluída das edições posteriores desta obra, à doutrina kantiana do caráter “inteligível” enquanto contraposto ao caráter “empírico”, e, a este respeito, ele não economiza elogios a Kant e a Schelling – Kant teria dado uma explicação desta distinção, assim como da relação da liberdade para com a natureza, que, diz o jovem Schopenhauer, é uma das mais admiráveis peças da sabedoria de que é capaz o espírito humano, ao passo que Schelling teria dado, desta explicação kantiana, uma “apresentação altamente esclarecedora” em suas *In-*

investigações sobre a Liberdade (RAIZES, p. 119-120). De fato, o leitor de Schopenhauer, ao deparar-se com estas páginas (SCHELLING-LIBERDADE, p. 49 ss./10 ss.) das *Investigações* em que Schelling faz a apresentação da doutrina de Kant (é bem verdade que, como nota asperamente o jovem Schopenhauer, Schelling não menciona o nome de Kant) a respeito do caráter “inteligível”, e da coexistência da liberdade com a necessidade natural, não poderá deixar de reconhecer o quanto as exposições acerca dos mesmos temas por parte de Schopenhauer (por exemplo, na seção 55 de *O Mundo como Vontade e Representação*, assim como em seus ensaios *Sobre a Liberdade da Vontade* e *Sobre o Fundamento da Moral*¹⁵) devem a ela, e o quanto os elogios, mencionados acima, a Kant e a Schelling feitos pelo jovem Schopenhauer em sua tese doutoral eram realmente justificados e sinceros. A única coisa que, em toda esta apresentação, é rejeitado por Schopenhauer é que ela seja *realmente* de Schelling, isto é, ele incessantemente acusa Schelling de estar querendo passar como de sua autoria uma doutrina que, de fato, é de Kant. Mas, dado que, a respeito desta

doutrina, Schopenhauer não reivindica nenhuma originalidade, dado que ele, confessadamente, a aceita integralmente, se não de Schelling, ao menos de Kant, não precisamos nos deter em sua análise. Mesmo porque, parece-nos, é em conexão com a leitura de outra obra de Schelling, as *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, que se encontra a principal contribuição deste ao desenvolvimento do pensamento filosófico do jovem Schopenhauer.

As ideias para uma filosofia da natureza de Schelling

Tal como nos informa Cartwright, o jovem Schopenhauer, antes ainda de frequentar seu primeiro curso de filosofia, o curso de Schulze em 1810, retirou na biblioteca da Universidade de Göttingen, além do *A Alma do Mundo*, também as *Ideias para uma Filosofia da Natureza*¹⁶ de Schelling (CARTWRIGHT, p. 147, n. 21). Já nos referimos ao modo como, comentando o “adendo” à *Introdução* a esta obra, que trata da “Exposição da Ideia Universal da Filosofia em geral” (SCHELLING-NATUREZA, p.65-88), o jovem

¹⁵ SCHOPENHAUER, A. *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Cartwright, D. e Erdmann, E. (trad.). Oxford: Oxford Univ.Press, 2010, p. 73 ss, 183 ss..

¹⁶ SCHELLING, F.W.J. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. (2ª ed.) Landshut: P.Krüll, 1803.(SCHELLING-NATUREZA)

Schopenhauer entrevê como por detrás desta exposição a intuição de sua “consciência melhor”, a intuição de nós mesmos como num estado em que o tempo, e a distinção entre sujeito e objeto, deixam de importar. Mas tal estado, dizia lá Schopenhauer, não tem nada de análogo à consciência empírica e atual, e está para além de toda apreensão possível através de conceitos do Entendimento. E, conforme vimos, o que o jovem Schopenhauer recusa de Schelling é a tentativa de colocar esta “indiferença” entre sujeito e objeto como fundamento da consciência empírica, é a tentativa, segundo Schopenhauer, levada a efeito por Schelling neste “adendo”, de mostrar como este Uno, em primeiro lugar, passa perpetuamente como o infinito no finito e, em segundo lugar, ao mesmo tempo volta como o finito no infinito e, por último e em terceiro lugar, mantém-se eternamente numa identidade e unidade absoluta consigo mesmo. Isto tudo, conclui o jovem Schopenhauer, não passa de uma paródia da “santíssima trindade” (1-Deus-filho; 2-Espírito Santo; 3-Deus-pai), cuja necessidade não pode ser demonstrada, e que é obtida mediante a abolição do princípio de não-contradição (MR2, p. 360-361).

Apesar desta rejeição do pro-

cedimento básico da filosofia de Schelling, e da tentativa de até mesmo ridicularizá-lo, há, no entanto, nesta obra de Schelling um capítulo que, parece-nos, deve ter vivamente impressionado o jovem Schopenhauer – trata-se do capítulo IV, intitulado “Primeira origem do conceito de matéria a partir da natureza da intuição e do espírito humano”. Nele, Schelling começa dizendo que o fracasso na tentativa de explicar a força de atração (Anziehung) através de causas físicas leva à conclusão de que o conceito de tais forças não obtém sua certificação (Beglaubigung) no interior destas próprias ciências físicas, mas, sim, numa ciência “mais alta” – estas ciências físicas precisam, assim, confessar que se apoiam em princípios que lhe são fornecidos por outra ciência. E, no entanto, a impressão de que as forças de atração e repulsão pertencem à essência (Wesen) da matéria já deveria, diz Schelling, ter feito com que os investigadores da natureza se perguntassem sobre a origem do conceito de matéria – pois “as forças (Kräfte) não são algo que aconteça de ser apresentável (darstellbar) na intuição” (SCHELLING-NATUREZA, p. 299-300). Mas, a confiança nos conceitos de atração e repulsão é tal que eles precisam ser, senão objetos (Gegenstände) da intuição, ao menos condições

de possibilidade de todo conhecimento objetivo. Trata-se, portanto, diz Schelling, de uma discussão *transcendental* do conceito de matéria em geral, que começa por perguntar: “de onde vem o conceito de força atrativa e repulsiva?”:

Dos raciocínios (Schlüssen), responder-se-á talvez, e com isto se acredita ter posto fim à questão. O *conceito* de força eu devo, é claro, aos raciocínios que fiz. Só que *conceitos* são *meras sombras projetadas* (*Schattenrisse*) da realidade. Eles compõem uma faculdade útil, o *Entendimento*, que só entra em cena quando a realidade já está aí, e que só compreende, agarra/conceitua (*begreift*) e fixa aquilo que só uma (outra) faculdade criadora pôde produzir em seu lugar. (SCHELLING-NATUREZA, p. 301 - itálicos nossos)

Ora, Schelling parece aqui caracterizar os *conceitos* de uma maneira muito semelhante àquela a ser posteriormente adotada por Schopenhauer – os conceitos, próprios a uma faculdade útil, são sombras projetadas a partir de

uma realidade apreendida, ou produzida, em outra instância – daí Schelling dizer, a seguir, que os homens, cuja força do espírito é toda voltada à faculdade de fazer conceitos e de analisar conceitos, não conhecem nenhuma realidade (*Realität*), de modo que a própria pergunta a respeito destas parece sem-sentido. E quem não conhece o real (*Reales*) em si e fora de si, quem apenas vive em, e joga com, conceitos, aqueles cuja existência própria é apenas um pensamento embaçado (*matter Gedanke*), estes, diz Schelling, são como cegos que pretendem falar das cores; toda a realidade comportada pelos meros conceitos advém da intuição (*Anschauung*). Se o todo de nosso saber reposesse, continua Schelling, em conceitos, então nunca poderíamos nos convencer a respeito de alguma realidade – mas afirmamos a matéria como existindo realmente *fora* de nós, e como comportando as forças de atração e repulsão:

Ela (a matéria) não apenas existe para nós realmente, como também é imediatamente dada *sem a mediação de conceitos*, sem nenhuma consciência de nossa liberdade. E nada de outro nos chega imediatamente, a não ser

através da intuição, e, por isso, *a intuição é o que há de mais alto em nosso conhecimento.*(SCHELLING-NATUREZA, p. 303 - itálicos nossos).

É na intuição, diz Schelling, que deve ser encontrado o fundamento pelo qual aquelas forças pertencem à matéria, ou, dito de outro modo, o fundamento pelo qual *o objeto da intuição externa se apresenta como o produto destas forças*, que passam assim a ser entendidas como condições de possibilidade desta intuição externa, e explica a necessidade com a qual as pensamos. Mas, pergunta Schelling, o que é a intuição? Diz-se que a intuição segue-se a uma impressão (Eindruck) externa, mas, continua Schelling, seria melhor perguntar: como é possível haver uma impressão sobre nós? Mesmo a massa (Masse) morta não pode ser atuada (bewirkt) sem que ela atue de volta (zurückewirke). Mas em nós nada atua, sem que essa atuação ou efeito chegue à consciência, de modo que esta impressão não apenas incide sobre uma atividade originária em nós, mas esta atividade mesma precisa permanecer livre para elevar esta impressão à consciência. Daí, diz Schelling:

tam ter esgotado a essência (o fundo) do ser-homem quando remontam tudo em nós ao pensar (Denken) e ao representar (Vorstellen). Só que não se compreende como um tal ser, que originalmente é apenas pensante e representante, poderia ter uma realidade fora de si. Para um tal ser o todo do mundo real (que ainda existe apenas em suas representações) seria um mero pensamento. Que algo exista, e que exista independentemente de mim, isto eu só posso saber na medida em que eu simplesmente sinto *necessário* me representar este algo, e eu não poderia sentir esta necessidade sem, ao mesmo tempo, sentir que sou *originariamente livre* em relação a todo representar, e que *o representar não constitui o meu Ser ou essência* (Wesen) mesma, mas, sim e ao contrário, é apenas uma modificação (Modifikation) de meu Ser. (SCHELLING-NATUREZA, p. 304-305 - Itálicos nossos).

Há filósofos que credi-

Apenas uma atividade livre

em mim, enquanto contraposta àquilo que livremente sobre mim atua, comporta, diz Schelling, a propriedade da efetividade – é só na “força originária de meu Eu” que irrompe a “força do mundo externo”. Mas, por outro lado, e tal como a luz só se torna cor nos corpos sobre os quais incide, apenas nos objetos esta força originária em mim se torna um pensar, um representar auto-consciente. Assim, a consciência e a crença num mundo externo se dão conjuntamente com a consciência e crença em mim mesmo, e vice-versa, e juntas constituem o elemento do todo de nossa vida e atividade. Há homens, continua Schelling, que acreditam que nos certificamos a respeito da realidade apenas através de uma passividade absoluta, mas, de fato, e como mostra a experiência, nos momentos mais altos da intuição o conhecer e o usufruir (Genusses), a atividade e a passividade, ou sofrimento (Leiden), estão numa completa atuação recíproca, de modo que, que eu sofra, isto eu só sei na medida em que sou ativo, e, que eu seja ativo, isto só sei na medida em que sofro. Quanto mais ativo o espírito, diz Schelling, mais alta a sua sensibilidade (Sinn), e vice-versa, quanto mais embotada está a sensibilidade, mais rebaixado se encontra o espírito. Aquilo que é intuído

como outro, é outro, e o que é outro, é intuído como outro. Daí, continua Schelling:

Todo o pensar e representar em nós é necessariamente precedido por uma *atividade originária* que, por *anteceder* todo o pensamento, é, nesta medida, simplesmente *indeterminada* e *ilimitada*. Apenas após algo ser-lhe contraposto, torna-se ela uma atividade *limitada* e, por isso, *determinada* (pensável). Fosse esta atividade de nosso espírito *originalmente* limitada (tal como a imaginam os filósofos que remontam tudo ao pensar e representar), então o espírito nunca poderia *sentir-se limitado*. Ele só sente sua limitação na medida em que, ao mesmo tempo, sente sua *originária ilimitação*.

Sobre esta atividade originária agora atua (...) uma (outra) atividade que lhe é contrária, e que até agora é igualmente completamente indeterminada, de modo que temos *duas atividades que se contrapõem mutuamente como condições necessárias da possibilidade de uma*

intuição. De onde provém esta atividade contrária? (SCHELLING-NATUREZA, p. 306-307 - itálicos de Schelling).

Agora vemos em que sentido o pensar e representar não constitui, conforme dizia Schelling acima, a essência do ser-homem – pois todo representar é um representar determinado e limitado, determinação e limitação que, dado o lema espinosista de que “toda determinação é negação”, só são possíveis através do, e em oposição ao, indeterminado e ilimitado. Mas, a seguir, e respondendo à última questão, Schelling diz que este é um problema que precisamos indefinidamente tentar resolver, mas que nunca resolvemos de fato, de modo que o todo de nosso conhecimento é apenas uma contínua aproximação deste “x”, ao que o jovem Schopenhauer observa que apenas o conhecimento filosófico consiste nesta aproximação, e que: “Neste ensaio há em geral muita coisa boa e verdadeira. Mas tudo isto não poderia ser reduzido à afirmação de que nossa consciência necessariamente se divide em objeto e sujeito?” (MR2, p. 363). Schopenhauer, nesta ocasião, parece não se dar conta de que Schelling está justamente procurando explicar como é que sujeito e objeto se

encontram um com o outro no conhecer e na intuição, ou então ele está rejeitando que tal coisa possa ser explicada – é assim que, em conexão com o *Sistema do Idealismo Transcendental*, e a respeito da afirmação inicial de Schelling no sentido de que, no conhecer, o subjetivo e o objetivo precisam “concordar” (Übereinstimmung) um com o outro (SCHELLING-SISTEMA, p. 09), Schopenhauer diz que tais expressões são sem-sentido, pois “um objetivo que não concorde com um subjetivo” é algo tão impossível quanto um círculo triangular (MR2, p. 378). Mas, continuando com Schelling, este diz que:

Como uma primeira tentativa de definir este “x”, o conceito de *força* (Kraft) logo se apresenta. Já *os objetos mesmos só podem ser considerados como produtos de forças*, e com isso desaparece automaticamente a quimera (Hirnegespinst) da coisa-em-si, que era suposta ser a causa de nossas representações. Em geral, *aquilo que é capaz de atuar sobre o espírito, (precisa atuar) como este mesmo (espírito) atua*, ou ter uma natureza aparentada à (natureza) dele. É necessário, portanto, re-

presentar a natureza como um produto de forças, pois apenas *a força é aquilo que há de não-sensível (Nichtsinnliche) nos objetos, e apenas aquilo que é análogo ao espírito pode, este espírito, contrapor a si mesmo.*(SCHELLING-NATUREZA, p. 308 - itálicos nossos).

Ora, aqui Schelling fala do objeto da intuição empírica, da matéria, como o produto de forças que, para constituírem aquele “x”, para constituírem aquela atividade que se contrapõe à atividade originária ilimitada e indeterminada do espírito, precisam ser “aparentadas” a este espírito, precisam, dado que elas atuam sobre o espírito, ser elas mesmas forças “do espírito”. É apenas devido àquilo que, no objeto, há de menos sensível, de mais espiritual, que este objeto “atua” sobre o espírito. Com isto, diz Schelling, desaparece o famoso problema¹⁷ acerca da coisa-em-si kantiana como causa da “matéria” (enquanto contraposta à forma) do fenômeno – já não será preciso supor que algo essencialmente di-

ferente do espírito atue sobre ele. Deste modo, a intuição do objeto é resultante da contraposição entre a “força do Espírito” e a força “física” que, ultimamente, é aparentada à força do Espírito. E, no interior do próprio espírito, o que há de mais aparentado à força, do que a Vontade?

Mas é curioso que, a respeito destes desenvolvimentos da reflexão schellinguiana, o jovem Schopenhauer inicialmente a recuse, recusa que, no entanto, inequivocamente prenuncia a descoberta de sua filosofia - é assim que ele anota à margem da passagem de Schelling acima:

Se, ao invés de *coisas-em-si mesmas*, tivermos *forças-em-si mesmas*, isto não nos ajudará a avançar – A força é tão pouco o supra-sensível que, antes, ela é apenas um conceito abstrato, retirado do sensível, e que é apenas figuradamente transferido para o supra-sensível que deve ser. (MR2, p. 364 - itálicos de Schopenhauer)

O jovem Schopenhauer recusa, nesta ocasião, a sugestão de Schel-

¹⁷ A possível aplicação transcendente, por parte de Kant, da categoria da causalidade na concepção da coisa-em-si como causa da matéria sensível dos fenômenos foi objeto de inúmeras críticas por parte de Jacobi, Schulze, e do próprio Schopenhauer quando jovem (MR1, p.61, 104; MR2, p. 270, 290-294). Pode-se dizer que esta “polêmica acerca da coisa-em-si” esteve na origem, tanto do Idealismo alemão, como da própria filosofia de Schopenhauer.

ling já que, para ele, as “forças” nada mais são do que marcas ou sinais que fazemos para denotar regularidades observadas entre fenômenos – é assim que, numa anotação anterior a esta, o jovem Schopenhauer recusa a sugestão de Schelling no sentido de que a origem do conceito de força está “para além de toda a consciência como a condição de sua possibilidade”, e explica o fato deste conceito “não ser apresentável em nenhuma intuição”, como dizia Schelling acima, como significando apenas que seu objeto é apenas suposto em favor do avanço do conhecimento das cadeias causais, como uma marca que fazemos na esperança de desfazê-la, e de empurrá-la sempre um pouco mais para adiante (MR2, p. 363). Desta forma, e como até então vinha incansavelmente criticando no procedimento da filosofia de Schelling, o jovem Schopenhauer está aqui afirmando que o conceito de “força”, tal como o conceito de “coisa”, é inexoravelmente ligado à consciência empírica e sensível, de modo que transferi-lo, de maneira literal e não-metafórica, ao supra-sensível, à sua “consciência melhor”, é um procedimento transcendente, que viola as interdições kantianas.

Porém, e conforme mostram seus manuscritos posteriores

(1814-1818) a esta fase que estamos considerando (1811-1813), manuscritos onde o jovem Schopenhauer procede a uma reavaliação do *status* metafísico das “forças” empregadas pela ciência, é plausível supor que estas sugestões de Schelling tenham contribuído decisivamente para a sua descoberta de que a Vontade, aparentada à “Força”, seja aquilo em relação ao qual os objetos da intuição empírica sejam *objetivações*. Vimos, anteriormente, Schopenhauer recusar, vigorosamente, a sugestão de Schelling no sentido de que o sujeito, ele próprio, poderia tornar-se objeto, ou de que pudesse haver um “tornar-se objeto do subjetivo” – e agora vemos Schelling sugerir que o que se torna objeto nestas objetivações não é o sujeito, mas sim uma “força do espírito”, força que, neste sujeito, só pode ser a Vontade.

Numa nota, acrescentada em 1849, a um de seus manuscritos de 1814, o maduro Schopenhauer afirma que estas “folhas, escritas em Dresden nos anos 1814-1818, mostram o processo fermentativo de meu pensamento, a partir do qual, naquela ocasião, o todo de minha filosofia emergiu” (MR1, p. 122) – trata-se da ideia de que o corpo é a objetividade da vontade, ou é a vontade tornada objeto visível, ou é a aparição fenomênica da

vontade (MR1, p. 115, 121, 130, 137, 146, 156), de que entre a vontade e o corpo não há uma relação de causalidade, mas sim de identidade (MR1, 171), enfim, trata-se da ideia que, um pouco mais tarde (1817), Schopenhauer designará como a “pedra angular” de sua filosofia (MR1, p. 490-491). Parece-nos que a sugestão de Schelling, no sentido de que “já os objetos só podem ser considerados como produtos de forças”, contribuiu decisivamente para a descoberta original de Schopenhauer a respeito do corpo como produto da Vontade.

Conclusão

Vimos que, desde o início de sua elaboração filosófica (1811-1813), o jovem Schopenhauer, ainda imbuído do, como o chama Rappaport, “fenomenalismo cético” de seu professor Schulze (RAPPA-PORT, p. 127), rejeita o principal do empreendimento filosófico a que se dedicava Schelling – embora compartilhasse com este a mesma intuição a respeito do mundo supra-sensível, chamado por ele então de “consciência melhor”, um estado de consciência em que, seja o Eu, seja o mundo, se apresentam como atemporais, e como não comportando a distinção sujeito x ob-

jeto, e embora compartilhasse com Schelling também a constatação, decorrente desta intuição, do caráter vazio, irreal e meramente aparente da experiência sensível e temporal, o jovem Schopenhauer, no entanto, e ao contrário de Schelling, rejeitava que tal intuição supra-sensível pudesse ser posta como fundamento da intuição sensível e empírica, rejeitava a tentativa transcendental de colocar a primeira intuição como condição de possibilidade da última. E isto porque, como incansavelmente denuncia o jovem Schopenhauer nestes anos, qualquer relação que se queira estabelecer entre estes dois mundos precisará valer-se de relações (temporais, causais, fundamento-consequência, etc.) válidas apenas para o mundo sensível, de modo que tais tentativas, ao aplicar sobre o mundo supra-sensível, sobre a sua “consciência melhor”, relações e categorias retiradas do mundo sensível, estará fazendo um uso transcendente destas categorias, uso este já demonstrado por Kant como equivocado e impossível.

Para além desta discordância fundamental de Schopenhauer para com a pretensão fundacionista da filosofia de Schelling, o que procuramos descortinar foram temas, presentes na obra de Schelling estudadas pelo jovem Schopenhauer, que pudessem ter

contribuído para o desenvolvimento filosófico deste último. A respeito da obra de Schelling onde normalmente se vê as maiores antecipações da filosofia de Schopenhauer, a respeito das *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*, constatamos que, embora Schelling aí avance ideias (como a da Vontade como o Ser primal, e da liberdade como o aspecto positivo da coisa-em-si kantiana, assim como sua exposição da teoria kantiana do caráter “inteligível”) que inequivocamente deixaram marcas no pensamento de Schopenhauer, este tem, no entanto, razão quando afirma que tais ideias são aí avançadas por Schelling de maneira hesitante e nebulosa, como que num estado quase sonambúlico.

Mas, mais do que estas alusões do “naufrago” Schelling, o que nos pareceu mais importante como contribuição de Schelling ao desenvolvimento futuro do pensamento filosófico de Schopenhauer foram ideias, que destacamos acima, de seu *Ideias para uma Filosofia da Natureza* – nesta, o jovem Schopenhauer viu Schelling qualificar os conceitos como sombras projetadas de uma realidade apreendida ou produzida em outra instância, a saber, na intuição. Ele viu Schelling afirmar que toda realidade comportada por um conceito é uma realidade que lhe

é emprestada pela intuição, que o real é apreendido por esta intuição de forma completamente independente de qualquer conceito, etc., chegando mesmo Schelling, ao final, a concluir que “(...) a intuição não é, como muitos pretensos filósofos imaginam, o mais baixo estágio, mas sim o mais alto (Höchste) estágio do espírito humano, é aquilo que propriamente constitui sua espiritualidade (Geistigkeit)” (SCHELLING-NATUREZA, p. 312). Mesmo sem poder examinar suficientemente a questão aqui, ousaríamos dizer que é justamente esta valorização da intuição (e uma consequente desvalorização do pensamento meramente conceitual), o que Schopenhauer considera mais atraente na filosofia de Schelling, enquanto contrastada à de Fichte e, sobretudo, de Hegel, o que explica, talvez, aquele caráter mais ameno e contido de suas críticas a Schelling, enquanto comparadas às que ele endereça asperamente a Fichte e Hegel. Se, tal como pretende Welchman, o que Schopenhauer rejeita na “intuição intelectual” de Schelling não é a sua transcendência, não é sua pretensão metafísica de acesso às coisas-em-si-mesmas, mas sim a sua dependência do pensamento *conceitual* envolvido no “fato (moral) da Razão”, próprio a todos os seres racionais *puros*, detentores

de conceitos cuja realidade supostamente prescinde de qualquer apelo à intuição (WELCHMAN, p. 07 ss), então vemos que, diante das passagens das *Ideias para uma Filosofia da Natureza* discutidas acima, a rejeição de Schopenhauer à “intuição intelectual” de Schelling deveria ter sido bem menor do que aparentemente foi – pois aí, e como vimos, Schelling explicitamente nega que os conceitos possam comportar qualquer realidade independente da que lhe é fornecida pela intuição. De qualquer forma, ao conectar explicitamente, e como vimos, sua “intuição intelectual” à autonomia prática dos puros seres racionais kantianos, Schelling teria, parece, dificuldades na acomodação destas ideias avançadas neste capítulo IV de suas *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, e mereceria as críticas de Schopenhauer no sentido de que, tal como as divagações do naufrago, falta-lhe clareza e consistência.

Mas foi, sobretudo, a sugestão de Schelling, avançada acima, no sentido de que o objeto material real da intuição empírica só atua sobre o espírito (só é, afinal, intuído por este espírito) porque ele mesmo é resultante de “forças”, forças que são o que há de me-

nos sensível nestes objetos, forças estas ultimamente aparentadas às “forças” do próprio espírito, de modo que *os objetos materiais são como que aparições sensíveis de forças espirituais não-sensíveis*, são estas sugestões o que nos pareceu anunciar diretamente a inovação de Schopenhauer relativamente aos corpos materiais como *objetivações da Vontade*. Vimos o jovem Schopenhauer rejeitar, desde suas críticas à filosofia da identidade sujeito-objeto de Schelling, a sugestão deste último no sentido de que o sujeito poderia apresentar-se (também a si mesmo) como objeto – para o jovem Schopenhauer, o fato de não haver, em sua “consciência melhor”, tal distinção entre sujeito e objeto em nada contribui para o esclarecimento da distinção sujeito-objeto presente na, e de fato idêntica à, consciência empírica. Mas, estas últimas passagens do cap.IV das *Ideias para uma Filosofia da Natureza* alude à possibilidade de, se não o sujeito, ao menos algo presente neste sujeito, ou neste espírito, é que se torna objeto – e esta “força do Espírito”, cuja aparição visível produz o objeto da intuição empírica, que é então *objetivação* desta força, não pode ser outra senão a Vontade.

Referências

- CARTWRIGHT, D. *Schopenhauer: a biography*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010.
- GARDNER, S. *Schopenhauer's Deconstruction of German Idealism*.
- RAPPAPORT, S. *Spinoza und Schopenhauer*. Halle-Wittenberg: Halle Als, 1899.
- SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Lagos, W. (trad). São Paulo: Geração Editorial, 2011, p. 582-583.
- SCHELLING, F.W.J. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. (2ª ed.) Landshut: P.Krüll, 1803.
- SCHELLING, F.W.J. *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. Love, J. e Schmidt, J.(trad). New York: State Univ. of N.Y. Press, 2006.
- SCHELLING, F.W.J. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*.
- SCHELLING, F.W.J. *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Meiner, 2000.
- SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauer's handschriften Nachlass*. Fräuenstadt, J. (ed). Leipzig: Brockhaus, 1864.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vol.I e II. Frankfurt: Insel Verlag, 1996/
- SCHOPENHAUER, A. *Manuscript Remains*. Vol. I e II. Hübscher, A. (ed) e Payne, E.F.J. (trad). Oxford: Berg, 1988.
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga and Paralipomena*. Vol. I e II (PP1 e PP2). Payne, E.F.J. (trad). Oxford: Oxford Univ. Press, 2010.
- SCHOPENHAUER, A. *The Fourfold Roots of the Principle of Sufficient Reason*. Hillebrand, K. (trad). London: G.Bell and Sons, 1903.
- SCHOPENHAUER, A. *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Cartwright, D. e Erdmann, E. (trad.). Oxford: Oxford Univ.Press, 2010.
- SCHOPENHAUER, A. *The World as Will and Representation*. Payne, E.F.J. (trad). New York: Dover Publications, 1969.
- SCHOPENHAUER, A. *Über die vierfache Wurzel des Satz vom zureichend Grunde*. Rudolstadt: Bayerische Staats Bibliothek – Müncher Digitalisierungs Zentrum, 1813.
- SEGALA, M. e DE CIAN, N. "What is will?". In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 83, 2002.
- WELCHMAN, A. *Schopenhauer's Understanding of Schelling*.

Recebido: 25/05/2019
Aprovado: 16/07/2019
Publicado: 17/11/2019

De Dicto and *De Re*: A Brandomian Experiment on Kierkegaard

[*De Dicto e De Re*: um Experimento Brandomiano sobre Kierkegaard]

Gabriel Ferreira da Silva*

Abstract: The recent historical turn within the analytic tradition has experienced growing enthusiasm concerning the procedure of rational reconstruction, whose validity or importance, despite its paradigmatic examples in Frege and Russell, has not always enjoyed a consensus. Among the analytic philosophers who are the frontrunners of such a movement, Robert Brandom is one of a kind: his work on Hegel as well as on German Idealism has been increasing interest in, as well as awareness of, Hegel's contributions to some current problems in that tradition. Thus, this work aims to show Brandom's methodology of rational reconstruction, based on the distinction between *de dicto* and *de re* inferences. Afterwards, I turn to Kierkegaard in order to make explicit some of his ontological commitments by applying Brandom's approach as a valuable tool for doing history of philosophy.

Keywords: Kierkegaard, Brandom, Rational Reconstruction, Ontology, Metaphilosophy.

Resumo: A recente virada histórica no interior da filosofia analítica tem contribuído para o crescimento no interesse acerca do procedimento da reconstrução racional, cuja validade ou importância, a despeito de ter exemplos paradigmáticos em Frege e Russell, não foi sempre um consenso. Entre os filósofos analíticos pioneiros nesse movimento, Robert Brandom merece especial destaque: seu trabalho sobre Hegel e o Idealismo Alemão tem despertado a atenção tanto sobre a exegese do filósofo de Jena, quanto acerca de suas possíveis contribuições para problemas atuais. Assim, este trabalho tem como objetivo expor o método de Brandom baseado na distinção entre inferências *de dicto* e *de re*. Num segundo momento, faço um exercício de aplicação de tal método a Kierkegaard, explicitando seus compromettimentos ontológicos evidenciando tal abordagem como uma valiosa ferramenta para a história da filosofia.

Palavras-chave: Kierkegaard, Brandom, Reconstrução Racional, Ontologia, Metafilosofia.

*Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2255-5173>. E-mail: gabrielferreira@unisinos.br.

1 - Introduction

Analytic philosophy had a self-image as a trend or philosophical perspective that was not only non-historic, but even opposed to any interference of a historical approach to philosophy (see BEANEY, 2016; RECK, 2013). However, such a view has been challenged in different ways; among them, I would like to point two that are especially relevant for my purposes here. Firstly, as it is now widely acknowledged, the quarrel between Dummett and Sluga on the influences of previous philosophers –mainly Lotze– on Frege, as well as Soames’s book and the debates after it, revealed new facets of the then standard narratives about analytic philosophers. As Beaney (2016) points out, even the view about some of the archetypical figures of the anti-historical approach, like Frege himself, but also Russell and Wittgenstein, have changed since then. The second aspect where we can see the “historical turn” in analytic philosophy is not related to what we could call a historical sensibility when it comes to interpretation of now canonical analytic philosophers like Frege or Russell—which is a historical enterprise in itself—but in the reassessment of possible contributions to current philosophical

problems by philosophers from the past. Starting with different modes of engagement with Kantian philosophy by analytic philosophers like Sellars, Strawson and Rawls, but also with Descartes, Leibniz, Hume, and even ancient philosophy, analytic philosophers have been increasing the place and importance for dialogue with the history of philosophy. It is in this scenario that the “Pittsburgh School,” led by Robert Brandom and John McDowell, moves into what Paul Redding calls “Analytic Neo-Hegelianism” (2011). Brandom himself presents some aspects of his philosophical contributions in terms of an approximation to Hegel. In fact, quoting Richard Rorty, Brandom says that his work, as well as McDowell’s, helps to push analytic philosophy from its Kantian phase into its unavoidable Hegelian phase (BRANDOM, 2011).

From a historical point of view, such a move is quite interesting if we consider that a major part of contemporary philosophy raised upon the explicit and deliberate rejection of Hegel’s philosophy and his epigones. Almost every aspect of the philosophy of the second half of 19th century and beginning of 20th was directly or indirectly influenced by the refusal of Absolute Idealism and its consequences not only for logic

and natural sciences, but also for history, sociology and culture. Yet, despite the specific importance of that revival of philosophers from the past, what is particularly noteworthy is the progressive acknowledgement of the procedure of rational reconstruction as a valid, justified and profitable way of doing philosophy even inside the analytic tradition.

Following Beaney's definition, "A rational reconstruction of a (purported) body of knowledge or conceptual scheme or set of events is a redescription and reorganization of that body or scheme or set that exhibits the logical (or rational) relations between its elements" (BEANEY, 2013, p. 253).¹ In modern philosophy, its roots can be broadly found in Neo-Kantianism and in logicism, which is itself another interesting sign of proximity between the two philosophical trends in the 19th century. On the one hand, the distinction between *quid juris* and *quid facti* is crucial to Kant and his followers. Such a differentiation was reworked and presented under various other terms, like Lotze's distinction between genesis (*Genese*) and validity (*Geltung*), or Windelband's distincti-

ons between the genetic and the critical method or the differentiation between discovery and justification. All of them are conditions of possibility of a "redescription" or "reorganization" of a given body or set of claims aiming to make explicit its sometimes-hidden internal logic. On the other hand, the logicist project, which assumes the idea that one set of elements can be reconceived in terms of another (numbers in terms of extensions of concepts, for example) is also a type of rational reconstruction²; Carnap's *Aufbau* is another. Frege himself is absolutely committed to the principle, exposed in the *Grundlagen*, that "There must be a sharp separation of the psychological from the logical, the subjective from the objective" (FREGE, 1997, p. 90).

However, because rational reconstruction is a philosophical procedure that focuses on the independence and precedence of the logical validity and structure over the psychological dimension of a set of claims, it is totally justified when it comes to taking such a set or body of claims, like the set of claims of a third person or even a philosopher from the past. In fact, once again, even

¹The general reconstruction presented in the next paragraphs are drawn from BEANEY, 2013.

² Like Beaney points out, despite Frege uses the term "reduction", it is a sort of rational reconstruction (2013, p. 235).

inside the analytic tradition, we have examples of such exercises in Russell's book on Leibniz (*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2005) and Dummett's work on Frege (*Frege: Philosophy of Language*, 1973), not to mention Strawson's on Kant. In Russell's own words, in the scope of rational reconstruction

We may even learn, by observing the contradictions and inconsistencies from which no system hitherto propounded is free, what are the fundamental objections to the type in question, and how these objections are to be avoided. But in such inquiries the philosopher is no longer explained psychologically: he is examined as the advocate of what he holds to be a body of philosophic truth. By what process of development he came to this opinion, though in itself an important and interesting question, is logically irrelevant to the inquiry how far the opinion itself is correct; and among his opinions, when these have been ascertained, it becomes desirable to prune away such as seem incon-

sistent with his main doctrines, before those doctrines themselves are subjected to a critical scrutiny. (RUSSELL, 2005, xx)

We arrive here at a very interesting metaphilosophical point. In reconstructing an author's thought, we are not simply extracting ideas from the text but doing at least two creative processes. Firstly, when we talk about "reconstruction" we should really mean it. The interpreter-reconstructor is not only understanding theses or ideas from a previously given set of claims, but is actively suggesting a different composition or structure for that set of claims that could be, eventually, for the sake of an argument, for instance, even better than the original made by the author himself. Of course, such meaning of reconstruction presupposes the possibility of detachment of the *rationale* from the original form and frame. But such presupposition is the very basis of rational reconstruction and is usually not so hard to defend; suffice it to say that the same presupposition is being held when it comes to the translation of a statement or argument to a symbolic language.

The second and, for my purposes here, the most important crea-

tive aspect of rational reconstruction is the procedure of ascription. In a rational reconstruction, the interpreter is not being merely prompted by a given work (cf. BEANEY, 2013, p. 253), but is actively ascribing inferential propositions to an author. And here we are at the very tensional point regarding an approach that wants to be both historically informed and coherent and philosophically relevant. Like Beaney says, “a rational reconstruction is better the more it is historically informed, and vice versa; so that ideal work in history of philosophy combines both.” (BEANEY, 1996, p. 3)³.

Of course, that is a regulative ideal which presents many obstacles and can be reached only to varying degrees. We can have a glimpse of such difficulties in Daniel Garber’s example of reading Descartes’ *Meditations* (2005). Everybody knows that its metaphysics is supposed to be the ground of a broader project for Descartes’ system of sciences. Thus, it should be read together with his other works having in mind his analogy of a tree and its branches. But, like Garber says, why stop here? To fully unders-

tand his project, it is important to know that it was designed against the Aristotelian model taught at La Flèche, which takes us to other proponents of similar candidates – like Gassendi and Galileo, as well as to Aristotle himself in order to understand and evaluate how Descartes’ thoughts are good against their self-imposed aim. But, once again, why stop here? Garber reminds us that Descartes project was also designed against the whole social, theological and university system based on authority and it is really helpful to know its elements and structures. Well, why, then, stop here? It would be really useful to know about the Church dependence on some views based on an Aristotelian metaphysics. Garber’s example can be puzzling because it is very justifiable and, actually, it is justified for me, even though, as Garber says, “I can see certain readers becoming more and more impatient: where is the philosophical interest in all of this?” (GARBER, 2005, p. 138)

I certainly don’t intend to present any final solution to such a problem. However, I do think that Brandom’s approach to his-

³Thus, I can see no reason for identifying Rational Reconstruction and Appropriationism as Mercer (2019, p. 30) does. Of course, a deeper engagement with her thesis would demand another paper, but I think it is a defensible position to say that GTRC principle can include what (logically) follows from a statement; in other words, to understand what a philosopher is saying can include its inferential consistence, even though such inferences were not fully explicit.

tory of philosophy can be seen as a good tool to deal with it. To some extent, it is what Brandom does when he turns to Kant, Frege, Heidegger and, mainly, Hegel. But more than that, Brandom's way of dealing with philosophers from the past is also a device to expand our understanding of them.

2 - History of Philosophy *De Dicto* and *De Re*

In order to fully understand Brandom's approach, we need to explore a bit of its background which is rooted on a concept of rationality which, at the same time, provides the foundations for his inferentialism. In the Introduction of TMD, Brandom presents five models of rationality (logical, instrumental, translational, inferential, and historical). The distinctive mark of the first two is that they see rationality "as being a matter of the structure of reasoning rather than its content" (TMD, 4). Instead, the last three understand being rational as a matter of what makes a proposition interpretable or playing a role in a material inference. For Brandom's purpose -and mine- the inferential model not only explains

how reason works but provides a tool to evaluate philosophical positions and commitments.

It is important to see that it is not necessary that one commits himself to Brandom's inferentialism from cover to cover. Considered in itself, inferentialism is a view about what language is and how it works, i. e. through the process of making inferences rather than representations (as a representationalist would argue). However, it is fundamental to see the importance of making material inferences and what it means concerning philosophical commitments. For the inferential model, "to be rational is to be a producer and consumer of reasons: things that can play the role of both premises and conclusions of inferences. So long as one can assert and infer, one is rational" (TMD, 6). It means that to be rational means to be able to articulate conceptual contents in material, rather than logical, inferences like "If A is at the right of B, B is at the left of A"⁴.

If we accept such a core inferentialist view, we can understand how Brandom develops such a view as a device for rational interpretation. If rationality is inherently inferential, conceptual in-

⁴As Brandom says, the inferential incorporates the logical and the interpretational models, since logic does not define what rationality is, but makes it possible for us to express our commitments and its structure.

terpretation can be seen not only as a matter of making more or less explicit what is hidden somehow in a concept or a set of concepts, judgements and arguments, but also as a matter of drawing inferences from them. In Brandom's words, conceptual interpretation under an inferential role is "the ability to distinguish what follows from a claim, and what would be evidence for or against it, what one would be committing oneself to by asserting it, and what could entitle one to such a commitment" (TMD, 95).

Brandom presents, then, both in *Making it Explicit* and in *Tales of the Mighty Dead*, two major ways of doing that, namely, what he calls *de dicto* and *de re* inferential interpretations. The distinction traces back to Quine (1956) and his account on propositional attitudes which is, to some extent, what we are dealing with. Under such inferentialist point of view, conceptual or textual interpretation is to be seen as ascription of propositional attitudes, roughly understood as an attitude someone has towards a proposition⁵. Its structure can be also roughly understood like

S believes (hopes/thinks) that

Q Ps

Exs.:

- (a) Gabriel believes that Mario considers Brentano a great philosopher.
- (b) Gabriel thinks that Ernesto agrees with Mario about the content of the former example.

Where the main parts are verbs like *believe*, *hopes*, *thinks* and what literature usually calls the "that clause," followed by a proposition.

In order to interpret conceptual content and ascriptions in this way, Brandom reminds us that we must always appeal to a context, "for the inferential significance of a claim –what follows from it– depends on what other claims one can treat as auxiliary hypotheses in extracting those consequences" (TMD, 95). When it comes specifically to such ascriptions related to making conceptual and inferential interpretations of philosophical texts, which is the goal of Brandom's book, one of the main sources for such a set of auxiliary or collateral hypotheses is provided by other claims that the author who is being analyzed acknowledges as expressing his

⁵See Quine, 1956 and Russell, 2010. Russell does not like using the term "attitude" (p. 60) because it points to a psychological trace, but the expression "propositional attitude" has been used notwithstanding it.

thoughts or, simply, as true. Such claims can be extracted from his other writings, historical contexts, letters, disputes, etc., as long as the (interpreter knows that the) author acknowledges them as stating his own claims. Hence, in such a way, the textual interpretation of ascription is a sort of paraphrase (see TMD, 96) that takes its premises from the author's acknowledged or acknowledgeable universe of claims. When it follows such a way, we have what Brandom calls a *de dicto* specification of content or commitment. Thus,

De dicto =_{df} an inferential conceptual interpretation or specification of a claim through appealing only to collateral premises or auxiliary hypotheses that are co-acknowledged with that claim (TMD, 97).

In other words, *de dicto* ascriptions want to determine “what the author would in fact have said in response to various questions of clarification and extension” (TMD, 99). The context is supplied by the author himself, either directly (in the text itself or not) or indirectly (via historical context, connections etc.). For instance, if “*S believes that the sum of the internal angles of every triangle equals 180°*”, we can infer that

“*S co-acknowledge⁶ that the sum of the internal angles of every triangle equals two right angles*”.

For Brandom, *de dicto* interpretation is a very important and demanding mode of doing intellectual history (see TMD, 99). In order to do so, one has to have a mastery over what a philosopher wrote, said, and read, as well as what he, to some extent, lived.

However, the process of making clearer and more explicit what a philosophical text says, bringing to the surface its hidden assumptions or pretexts, reveals only one philosophical dimension of it. By interpreting a text we want to understand

(...) what speakers *think* they are committing themselves to by what they say, what they in some sense *intend* to be committing themselves to, what they *would take* to be consequences of the claims they made. But besides the question of what one *takes* to follow from a claim one has made, there is the issue of what *really* follows from it. (TMD, 100).

⁶(TMD, 97).

Thus, beyond the process of making explicit some claims through paraphrase, substitutions and conceptual interpretations, Brandom points out to a different perspective or inferential approach whose goal is, now, making explicit what inferentially really follows from a claim. Such emphasis in the “really follows” clause is very important here for what it means in interpretational terms. It means, above all, that inferences derived under such perspective are independent of the author’s acknowledgement or, in other words, it derives actual commitments independently of what the author actually acknowledges. For instance, if one believes that the content of this bottle is water, and that water quenches thirst, one is committed to the fact that H₂O quenches thirst whether one realizes or not the chemical formula of water. That is what Brandom calls *de re* inference. But in order to make such kind of inferences, the interpreter also needs an auxiliary set of claims. However, in *de re* ascriptions, such a set does not come from

what the analyzed author would “co-acknowledge” as his own set, but comes from what the interpreter takes as being true. Getting back to the former example:

(P1) S believes that the sum of the internal angles of every triangle equals 180°.

(P2 De Dicto) S believes that the sum of the internal angles of every triangle equals two right angles.

(P3) S is committed to the truth of Euclid’s proposition I. 32. (*De Re*).

Hence, *De re* =_{df} an inferential conceptual ascription of what really follows from the premises, even against a different background or starting from a different set of auxiliary hypotheses that is now supplied by what the interpreter, rather than the author, holds to be true. Thus, “in *de re* readings, by drawing conclusions from the text in the context, the interpreter is actively mediating between two sets of commitments. Text-and-context on the one hand, and interpreter on the other, both have their distinctive

⁷Brandom points to D. Lewis as a precursor of such way of thinking: “This sort of stripping down and building back – a process whose motto is “reculer pour mieux sauter” – is a form of understanding. When I was a graduate student, my teacher, David Lewis advocated a picture of philosophy like this. The way to understand some region of philosophical terrain is for each investigator to state a set of principles as clearly as she could, and then rigorously to determine what follows from them, what they rule out, and how one might argue for or against them. The more disparate the starting points, the better sense the crisscrossing derivational paths from them would give us of the topography of the landscape they were embedded in. What is recommended is hermeneutic triangulation: achieving a kind of understanding of or grip on an object (a conceptually articulated content) by having many inferential and constructional routes to and through it. The more paths one knows through the wood, the better

roles” (TMD, 109).⁷ Therefore, as Brandom sums it up in *Making it explicit*,

The ascriber of a doxastic commitment has got two different perspectives available from which to draw those auxiliary hypotheses in specifying the content of the commitment being ascribed: that of the one to whom it is ascribed and that of the one ascribing it. Where the specification of the content depends only on auxiliary premises that, according to the ascriber, the target of the ascription acknowledges being committed to, it is put in *de dicto* position, within the ‘that’ clause. Where the specification of the content depends on auxiliary premises that the ascriber endorses, but the target of the ascription may not, it is put in *de re* position. (MIE, 506. Cf. 507)

It is noteworthy that Brandom advocates the importance and legitimacy of *De Re* inferences as an

approach to the history of philosophy. Besides the usual *De Dicto* perspective, we should acknowledge the worth of *De Re* historiography since it aims at the same kind of universe of inferences or ascriptions, namely, the author’s commitments. The only difference is upon where the set of auxiliary claims comes from.⁸ In the end, such type of historiography is precisely what Brandom did in part two of TMD with Leibniz, Hegel, Frege, Heidegger, and Sellars, through the four following steps (see TMD, 112-114):

1. Selecting the texts;
2. Further selection (aiming central claims which will be used) and supplementation;
3. Deriving (from multipremise inferences) claims;
4. Assessing the adequacy of such inferred claims.

Well, that is what I am going to do, as a little exercise, with a couple excerpts by Kierkegaard in the next section.

one knows one’s way around in it” (TMD, 114-115).

⁸“As was indicated by the discussion of *de re* readings, there is no reason why the target claims need be restricted to *de dicto* characterizations of what appears in the text” (TMD, 112).

4 - Kierkegaard *De Dicto* and *De Re* that

For better or for worse, the philosophical network of Kierkegaard's relations sometimes seems to be completely done⁹. Whether it be the range of philosophical topics or his relations to the philosophical context of 19th and 20th century, the interpretative literature seems to have little space for improvements. However, a couple of works have pushed those boundaries in recent years, bringing to the surface hidden themes or connections, like Kierkegaard's reception of and dependence on Trendelenburg's *logische Frage* when it comes to his criticism on Hegel's logic, for instance¹⁰. Among the unexplored topics, Kierkegaard's ontology is one of the most interesting. If it is true, on the one hand, that Kierkegaard's *existential turn* became commonplace in the literature, on the other hand, its metaphysical roots and unfoldings are still an almost untouched topic. Just to shed some light on what I am talking about, consider that one of Kierkegaard's philosophical worries is, in a nutshell, in his claim

(...) speculative thought repeatedly wants to arrive at actuality and gives assurances that what is thought is the actual, that thinking is not only able to think but also to provide actuality, which is just the opposite; and at the same time what it means to exist is more and more forgotten. (CUP1, 319 / SKS 7, 291)

And yet when we read through most of his interpreters, we find that they focus exclusively on the ethical or religious effects of his quest for the meaning of existence and rarely say a word about the metaphysical ground. Moreover, such a perspective also plays a dominant role when it comes to evaluating his thematic relations to later philosophy. However, if we agree with Brandom and with the reasons I presented above on the legitimacy of a *De Re* historiographic/philosophic approach, I think we can push the boundaries a lit bit through Kierkegaard's *de*

⁹I am fully aware of the bundle of aspects and problems one can face when ignoring Kierkegaard's use of pseudonyms and ascribe views and statements to Kierkegaard himself. However, what is at stake here are the philosophical inferences one can derive from his work and, rather than verify if such and such theses belong to his personal set of beliefs.

¹⁰See FERREIRA, 2013; 2015; 2017. For excellent examples of such "pushing the boundaries" on other topics, see WEBB, 2017, and THONHAUSER, 2016.

re interpretation. In order to illustrate, allow me to carry out a short experiment along these lines.

One of the central problems in ontology can be stated like this: we surely know that there are different kinds of existing things, namely, humans, tables, properties, geometrical relations, numbers, fictional characters, and maybe even God. But does it mean that there are different ways of existing or being? If it does, are all of such ways of being on the same level or are there degrees of being? Is any of them primitive and, others, derived? On the other hand, if different kinds of existing things do not mean different ways of being, how can we understand such a difference in a unified (or univocal?) way?

In contemporary analytic philosophy, partially inspired by Frege and Russell, and fully by Quine, the dominant view is that there are not different ways of being, which means that whatever being means, it has the same meaning for all entities about which we could they *are*. Nevertheless, history has plenty of examples of philosophers who endorse the opposite position. We could mention Plato, Aristotle, Aquinas, Meinong, Lotze, Husserl, Moore,

Heidegger, but also young Brentano, young Russell and, arguably, Frege.¹¹ Nowadays, we are having a revival of this dispute, with some new contenders on the side of what has been called Ontological Pluralism (OP) (see MILLER, 2002; TURNER, 2010; CAPLAN, 2011; BERTO, 2013; GABRIEL, 2015; MCDANIEL, 2009, 2017).¹² One of the strategies of Ontological Pluralists has been, besides the straightforward argumentation, revisiting old philosophers looking for their arguments for OP, as well as their reasons for holding such a position. In this sense, it is noteworthy that some of them call themselves as “Neo-Meinongians”. If “existence” is the central theme of Kierkegaard’s thought, does he have any side in such a dispute? Let’s briefly consider some propositions from Kierkegaard’s work:

(P1) God does not exist (*existerer ikke*), he is eternal (CUP1, p. 332 / SKS 7, 303);

(P2) A human being exists (*existerer*) (CUP1, p. 332 / SKS 7, 303);

(P3) Ideas have a thought-existence (*Tanke realitet*) which is neither human’s existence (CUP1, p. 329 / SKS 7, 301);

(P4) nor a physical object’s way

¹¹See Turner (2010) and McDaniel (2017).

¹²McDaniel (2017) just won the American Philosophical Association’s 2018 Sanders Book Prize.

of being (CUP1, p. 330-331 / SKS 7, 301);

(P5 *De dicto* paraphrase) There are irreducible different modes of being;

(P6 – Interpreter’s claim) A philosopher who assumes there are irreducible different modes of being believes that ontological pluralism is true;

(P7 *De Re*) Kierkegaard believes that ontological pluralism is true¹³.

Concerning the propositions above, some things are noteworthy. As indicated by the references, P1 to P4 are extracted directly from quotations by Kierkegaard and have their truth value drawn from the philosopher’s own statements. P5, on the other hand, is never asserted like that by Kierkegaard, but follows directly from the claims above with no need of any other premise. When it comes to P7, our *De Re* conclusion, things are slightly different. The interpreter, in this case, is deeply interested in ontological questions and provides an auxiliary claim (P6) which comes from a different context. Howe-

ver, Kierkegaard’s claims (P1 to P4) and what *de dicto* follows from them (P5), can now be put against (P6) in order to see what follows. When it comes to (P6), it is worth noticing that there is a twofold way; on the one hand, we could proceed to examine if the author, Kierkegaard in this case, provides any arguments supporting it and, on the other hand, we could assume (P6) as true on the interpreter’s basis. Therefore, in assuming the second way, namely, that (P6) is true –and that is the interpreter’s responsibility, as Brandom says–, it is also true that (P7), even though the author of (P1) to (P4) never heard about (P6)¹⁴.

If we turn back to Kierkegaard’s main concern – in order to verify the adequacy of our conclusion – namely, “what does it mean to exist?”, one can see that ontological pluralism is absolutely central to his philosophical endeavor. Reversely, understanding Kierkegaard’s ontological commitments in terms of ontological pluralism helps us to understand his own objectives in a better and clearer fashion. The main problem for which ontological plu-

¹³As McDaniel defines, “So I offer up the following more general sufficient condition: one believes in ways of being if one believes that there is more than one relatively fundamental meaning for an existential quantifier.” (2017, 37).

¹⁴It is important to have in mind that the burden of proof regarding the truth-value of auxiliary claims must not necessarily be on the author, since it can be the case he never explicitly formulated it. The point is that, since such auxiliary claim is provided, such and such consequences follow from it.

ralism is an answer can be stated as: “Do some objects enjoy more being or existence than other objects?” (see MCDANIEL, 2017, 1). The way Kierkegaard understands the mode of existence of human beings cannot be fully grasped unless we recognize two ontological features of reality. Thus, on one hand, it is true that some entities can be said to be univocally actual, like God, human beings, and a fly, since actuality is not subject to degrees (see *PF*, 41- 42 / *SKS* 4, 246). But on the other hand Kierkegaard is ontologically committed to degrees of being that are irreducible to any other, namely, the eternal uncreated being (of God), the infinite created being or subsistence (or what he calls “ideas”—i.e., logical and mathematical relations and properties), the intermediate existential being (of human beings) and finite being (of physical objects).

Now, we have some very interesting roads before us. One possible next step of our *de re* inferential exercise would be to keep on this track and try to find out whether Kierkegaard has any hints on the primitiveness of a restricted existential quantifier (over an unrestricted existential quantifier), since contemporary defenders of Ontological Pluralism argue that the Quinean unrestricted existential quantifier is

not enough to deal with different modes of being because, using David Lewis-Plato’s terminology, they do not “carve nature at the joints.” But another interesting path would be to evaluate how Kierkegaard’s ontological commitments are close to or distant from, for instance, Meinong’s. Is there for Kierkegaard any space and arguments for *Außerseiend* or is he another victim of “the prejudice in favor of the actual” (MEINONG, 1999, §§2, 11)? Yet another road would lead us to *de re* infer Kierkegaard’s positions on central quarrels of 19th century philosophy that are, despite the chronology, inside his scope, like *Materialismusstreit* and *Psicologismusstreit*, for instance. The Danish philosopher, we know, was a fierce critic of what we would call “reductionism” or “eliminativism” concerning consciousness today, but he also dealt with the question of how an actual existent relates to ideal entities, for instance. It seems to me that we have promising roads to tread.

4 - Conclusion

Therefore, as far as I can see, Brandon’s approach is interesting in three ways:

1. By getting back to philosophers from the past in order

to infer *De Re* commitments, Brandom does, at the same time, (a) a rational reconstruction exposing how Kant, Hegel, Frege, and Heidegger foresaw some aspects of his pragmatic semantics and inferentialism, but also, how such positions help us to understand theirs. Thus, by connecting a contemporary view to dead philosophers' positions via inferential commitments, we can leave aside Rorty's and Beaney's worries about anachronism; it is not a matter of suspiciously and doubtfully ascribing contemporary views to a philosopher from the past, but, rather, making explicit what is, so to speak, already there. As Brandom reminds us, *de dicto* and *de re* ascriptions are not two different realms of truths or commitments, but "specify the single conceptual content of a single belief in two different ways, from two different perspectives, in two different

contexts of auxiliary commitments" (TMD, 102)¹⁵;

2. Therefore, *de re* textual interpretations of philosophers from the past are as legitimate as *de dicto* ones. In other words, specifying *de re* inferences should be seen as a logically justified source for doing history of philosophy and, conversely, helps us to deal with Garber's-style-problems. If, like Beaney reminds us, a rational reconstruction is better the more it is historically informed, in the case of *de re* inferences it is evident that putting such inferences against a historical background is essential, at least to evaluate if, on the one hand, a logically justified position is not, on the other hand, contextually contradictory. However, since in this inferential game we are not trying to exclusively understand a philosopher's thesis, but rather, to expose what follows (logically) from his

¹⁵The controversy about anachronism is long and it would demand another paper. However, there are good works reassessing and even defending its importance for doing history of philosophy. See LÆRKE; SMITH; SCHLIESSER (2013) and LENZ (...), who makes a very interesting point: "Of course, Descartes did not read Wittgenstein. But does that also mean that reading Wittgenstein can tell us nothing about Descartes? Let me consider two objections to the historian's answer. Firstly, this answer ignores the fact that philosophers and other authors often write for *future generations*. Descartes, Spinoza, but also Kant, Nietzsche and others were clearly writing decidedly for future audiences. To explain their texts only by reference to their time impoverishes the philosophical potential. In fact, this point generalizes: any research project is future directed. We would not begin to do research, had we not the hope that it might lead to more knowledge in the future. If we study the development of ideas, it's crucial to look at their potential futures, and this could very well involve Wittgenstein's reaction to the Cartesian concept of mind." (p. 4)

positions, it seems, at least, easier to have a clue about how to answer Garber’s “inconvenient” “why stop here” question, namely, because the contextual-fact x cannot be *de re* connected to the ascription A ¹⁶.

3. TMD connects a “motley group” of philosophers (Spinoza, Leibniz, Hegel, Frege, Heidegger, and Sellars) (TMD, 16). However, one of the explicit goals of the book is to make such a connection “seem less so after we work through this material than

they would before” (TMD, 16). Hence, more specifically about Kierkegaard and the broader scenario of 19th/20th century philosophy, such a way can also make an approximation of Kierkegaard, Lotze, and Meinong less weird, as well as, for instance, Kierkegaard and Heidegger –through the ontological commitment to ways of being– less obvious and less *cliché*. As one can see, a desirable outcome, such reassessments provide us tools and arguments for rethink the very philosophical canon.

References

- BEANEY, Michael. *Frege: making sense*. London: Duckworth, 1996.
- _____. “Analytic Philosophy and History of Philosophy: The Development of the Idea of Rational Reconstruction” in RECK, E. (ed.) *The historical turn in analytic philosophy*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 231-260.

¹⁶Since the approximation between Garber’s example and Brandom’s model of rational reconstruction is being made by me, Brandom does not offer, as far as I know, such a kind of answer. However, it makes sense to think that a good reason to stop is the awareness of the distance of a contextual or historical remark H from the *de re* ascription A . Let’s consider the Geometry example given above. Let it be the subject S as having the belief expressed in the proposition $(P1)$. We could infer $(P3)$ *de re*. However, a possible historical fact $H1$ that S firmly believed that Euclid was totally wrong (as expressed in one of S letters to Z , for instance) is a very relevant historical fact to evaluate S positions: in this case, S was either wrong about his belief on Euclid or wrong about square triangles. The same for the historical fact $H2$, namely, that S never really read Euclid’s *Elements* and knew it only by second hand readings, what we can know reading his autobiography. But when it comes to the historical fact $H3$, namely, what are the mathematical textbooks S had in his personal library, we can say that it is not so relevant since, even though we come to know one of those books had a really good exposition of proposition 32. In this case, $H3$ is not relevant for the inference of $(P3)$ from $(P1)$, like $H1$ is, but, at most, for our knowledge that S maybe never had read that book.

- _____. “Historiography, Philosophy of History and the Historical Turn in Analytic Philosophy” in *Journal of the philosophy of history*, vol. 10, 2, 2016, p. 211-234.
- BERTO, F. *Existence as a Real Property – The Ontology of Meinongianism*, Dordrecht, Springer, 2013.
- BRANDOM, R. *Making it explicit: reasoning, representing, and discursive commitment*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1994. (MIE)
- _____. *Tales of the mighty dead – historical essays in metaphysics of intentionality*, Cambridge: Harvard University Press, 2002. (TMD)
- CAPLAN, B. “Ontological Superpluralism,” *Philosophical Perspectives*, 25.1: 2011, pp. 79–114.
- DUMMETT, M. *Frege: Philosophy of Language*, Cambridge: HUP, 1973.
- FERREIRA, G. “Kierkegaard Descends to the Underworld: Some remarks on the Kierkegaardian appropriation of an argument by F. A. Trendelenburg”. *Cognitio*, vol. 14, n. 2, 2013, pp. 235-246.
- _____. “‘The philosophical thesis of the identity of thinking and being is just the opposite of what it seems to be’: Kierkegaard on the relations between Being and Thought”. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2015, pp. 13-31. (DOI: [10.1515/kierke-2015-0103](https://doi.org/10.1515/kierke-2015-0103)).
- _____. “‘O que nosso tempo mais precisa’: Kierkegaard e o problema das categorias na filosofia do século XIX”, *Kriterion*, vol. 58, n. 137, 2017, pp. 333-350. (DOI: [10.1590/0100-512x2017n13706gfs](https://doi.org/10.1590/0100-512x2017n13706gfs)).
- FREGE, G. *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Introduction. Breslau: W. Koebner. Transl. by M. Beaney in M. Beaney (ed.). *The Frege Reader*. Oxford: Blackwell, 1997, p. 84-91.
- GABRIEL, M. *Fields of sense – a new realist ontology*, Edinburgh: EUP, 2015.
- GARBER, D. “What’s philosophical about the history of philosophy” in SORREL, T; ROGERS, G. A. J. (eds.) *Analytic philosophy and history of philosophy*, Oxford: OUP, 2005, pp. 129-146.
- KIERKEGAARD, S. *Concluding unscientific postscript – vol. 1*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992. (CUP)
- _____. *Philosophical Fragments; Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*. New Jersey: Princeton University Press, 1985. (PF)
- LENZ, M. “Did Descartes read Wittgenstein? – Towards a Conceptual Geography”, available at https://www.academia.edu/35021042/Did_Descartes_Read_Wittgenstein_Towards_a_Conceptual_Geography,

- 2017.
- LÆRKE, M., SMITH, J., SCHLIESSER, E. *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- MCDANIEL, K. "Ways of being" in CHALMERS, D.; MANLEY D.; WASSERMAN, R. (eds.). *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford University Press, 2009.
- _____. *The fragmentation of being*, Oxford: OUP, 2017.
- MEINONG, A. *Theorie de l'objet et Présentation personnelle*, Paris: Vrin, 1999.
- MERCER, C. "The Contextualist Revolution in Early Modern Philosophy". *Journal of the History of Philosophy*, 57(3), pp. 529–548, 2019 (doi:10.1353/hph).
- MILLER, B. *The fullness of being – a new paradigm for existence*, Notre Dame: UND Press, 2002.
- QUINE, W. 'Quantifiers and propositional attitudes'. *Journal of Philosophy*, 53, 1956, 177-187.
- _____. "Existence and Quantification," in *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 1969.
- RECK, E. H. *The historical turn in analytic philosophy*. Basingstoke, Hampshire New York, NY: Palgrave Macmillan, 2013.
- REDDING, P. "The Analytic Neo-Hegelianism of John McDowell & Robert Brandom" in HOULGATE, S.; BAUR, M. (eds.) *A companion to Hegel*, Oxford: Blackwell, 2011, pp. 576-593.
- RUSSELL, B. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, New York: Routledge, 2005.
- _____. *The philosophy of logical atomism*, Oxford: Routledge, 2010.
- THONHAUSER, G. *Ein rätselhaftes zeichen – zum verhältnis von Martin Heidegger un Søren Kierkegaard*, Berlin: De Gruyter, 2016.
- TURNER, J. "Ontological pluralism". *The Journal of Philosophy*, vol. 107, 2010, pp. 5-34.
- WEBB, C. "Kierkegaard's Critique of Eudaimonism: A Reassessment". *Jour. of Relig. Eth.*, 45: pp. 437-462, 2017 (doi:10.1111/jore.12185).

Recebido: 04/07/2019

Aprovado: 09/11/2019

Publicado: 17/11/2019

Introducción Histórica al *Psychologismusstreit*

[A Historical Introduction to *Psychologismusstreit*]

Mario Ariel González Porta^{*}

Resumen: Es una convicción usual, que el *Psychologismusstreit* fue una unidad indivisa que tiene como epicentro los “Prolegómenos” husserlianos y se concentra en la lógica. Esta convicción es falsa. El *Psychologismusstreit* fue un proceso en el cual se pueden y deben diferenciar etapas, tendencias y núcleos temáticos.

Palabras claves: psicologismo, polémica en torno al psicologismo, método psicológico, neokantianismo, platonismo

Abstract: It is commonly believed that the *Psychologismusstreit* was an indivisible unit that had as its epicenter the husserlian “Prolegomena” and focuses on logic. This is a false belief. The *Psychologismusstreit* was a process through which stages, tendencies and central themes can, and must, be differentiated.

Keywords: Psychologism, polemic surrounding psychologism, neo-kantianism, platonism

1 - Introducción

El *Psychologismusstreit* (PS) no es un proceso lineal y unidimensional, sino que se caracteriza por poseer diferentes orígenes, motivaciones, vertientes y etapas¹. Es esta característica peculiar del PS que deseamos estudiar en detalle en el presente trabajo. Mas, si de

lo que se trata primordialmente es de distinguir aspectos que son decisivos para constituir el horizonte del PS, esto no acontece, sin embargo, para mantenerlos separados, sino para interrelacionarlos y mostrar la complejidad de sus nexos. Lo que nos proponemos es algo así como una separación química de sustancias para, de es-

^{*}Professor titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: mariopor@pucsp.br.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8220-1540>.

¹Manifestación de lo anterior es que es un rasgo distintivo de esta polémica el no plantearse entre dos partidos previamente establecidos y claramente diferenciados, sino consistir en buena medida en el trazado de la línea divisoria entre ambos, de tal manera que lo que se entiende por psicologismo va variando a través del tiempo y autores considerados anti-psicologistas en un momento pasan a ser considerados psicologistas en otro, o autores que pueden ser considerados anti-psicologistas en una perspectiva, deben ser considerados psicologistas en otras. Por ejemplo, Stuart Mill es psicologista en lógica, pero no en semántica; Fries es psicologista en epistemología, pero no en lógica. Herbart, por otra parte, es antipsicologista con respecto a Beneke y Sigwart con respecto a Lipps pues consideran la lógica como ciencia normativa diferente de la psicología. Ambos, sin embargo, son psicologistas desde el punto de vista de Frege, pues aceptan el principio de inmanencia (PI). Entenderé por PI la tesis cartesiano-lockeana de que el único objeto directo e inmediato de mi conocimiento son mis propias representaciones (*Vorstellungen*) o ideas (*ideas*).

ta forma, entender mejor la interacción entre las mismas y obtener una comprensión más diferenciada del compuesto.

2 - Consideraciones previas

Aun cuando todo lo que habremos de decir colaborará a fijar el propio concepto de psicologismo, este es un presupuesto de nuestro trabajo y, por tanto, es exigible que ya en el comienzo establezcamos al menos una primera aproximación al mismo. Conviene distinguir entre concepto o definición y tesis. Entenderemos por “psicologismo” la reducción de leyes y/o entidades de cualquier tipo, a leyes y/o entidades psicológicas (definición). Por tanto, el psicologismo es un tipo peculiar de reduccionismo. A partir de Husserl se sobreentiende que tal reduccionismo conduce al relativismo (tesis).

“Psicologismo” y “PS” son dos conceptos categorialmente diferentes: el primero se refiere a una teoría filosófica, el segundo, a un proceso histórico efectivo. Para que haya un PS es ciertamente una condición necesaria que haya psicologismo, pero la afirmación inversa es obviamente falsa, o sea, que puede haber psicologismo sin

que haya PS. Si por psicologismo se entiende una teoría reduccionista del tipo que hemos definido, entonces no hay ninguna razón para limitar la aplicación de este concepto al s. XIX. Posturas, tendencias o deslices psicologistas se dejan constatar desde los primordios de la filosofía en Grecia. El PS, sin embargo, es un proceso que se concentra entre los comienzos de los siglos XIX y XX, que tiene su auge entre los años 1880 y 1920 y que posee como epicentro el ámbito lingüístico germánico, aun cuando no se limita a él, extendiéndose a Inglaterra, Francia e Italia. Este proceso es absolutamente *sui generis* y no tiene ningún paralelo en la historia de la filosofía anterior o posterior.

Existen dos perspectivas básicas posibles de abordaje del PS, a saber, la temático-sistemática y la histórica². El trabajo que sigue se va a concentrar en la segunda, colocando principalmente el acento en cuestiones referentes al orden cronológico e interrelaciones factuales efectivas. Sin embargo, es justamente sobre la base de este estudio primariamente histórico, que cuestiones temático-sistemáticas recibirán una importante clarificación.

Del punto de vista histórico

²Debido a la distinción categorial que hemos subrayado conviene no confundir el estudio puramente sistemático del psicologismo con la perspectiva temático – sistemática en el estudio del PS.

se debe establecer una distinción fundamental entre los orígenes y antecedentes del PS en el proceso que va del siglo XVII al XVIII, y el desarrollo de la polémica propiamente dicha en el siglo XIX y comienzos del XX. Con el primer punto nos ocupamos en el capítulo 3, con el segundo en el 4.

3 - Orígenes y antecedentes del PS

En los orígenes del PS hay dos nombres se destacan, a saber, Descartes y Kant. Si todos los caminos conducen a Roma y, en el caso del PS, conducen a Husserl, todos ellos, así mismo, parten de Descartes y pasan por Kant, aun cuando, no obstante, no parten y no pasan de la misma forma.

El PS hunde sus raíces en la virada moderna a la subjetividad con Descartes y en la ulterior lectura empirista de esta virada, siendo posible distinguir en ella cinco elementos que de una forma u otra juegan un rol decisivo: el establecimiento del PI, la apertura del *way of ideas*, la lógica de *Port Royal*, el inicio de la oposición entre concepción intuicionista y logicista de racionalidad y la central contraposición de experiencia interna y extern. Estos cinco elementos experimentan un desarrollo ulterior a través de Kant, en quien adquieren la forma

específica de fenomenismo, distinción lógica-epistemológica *quid facti* – *quid iuris*, intuicionismo matemático y colocación de las bases del proceso de la constitución de la psicología como ciencia autónoma. Debido a este paralelismo, efectuamos en nuestra exposición un corte temático transversal y, partiendo en todos los casos de Descartes, llegamos en todos los casos a Kant.

3.1. - PI – Inmanentismo - fenomenismo

La virada moderna a la subjetividad está íntimamente vinculada al establecimiento del PI como punto de partida o presupuesto de toda filosofía. En realidad, él es una de sus derivaciones o implicaciones más fundamentales y, pese a todas las diferencias entre empirismo y racionalismo, común a ambos. Una consecuencia de la aceptación de este principio, o tal vez simplemente su contracara, es un cierto tinte idealista que se hace presente tanto en la variante racionalista, cuanto en la empirista.

Si el PI es un elemento característico del pensamiento moderno como tal, el convive desde Reid y la tradición escocesa con una tendencia minoritaria que mantiene vivo el realismo directo y se opone a todo representacionalismo. Esta tendencia está presente en el siglo

XIX, vía Hamilton, en Stuart Mill.

Que el PI se establezca como principio dominante con la edad moderna y permanezca en tal función hasta fines del siglo XIX, no implica que estemos en presencia de una mera prolongación. En realidad, el PI adquiere en la filosofía alemana del siglo XIX algunos acentos específicos, que son decisivos para luego entender su papel en el marco del PS. Al menos cuatro inflexiones merecen ser subrayadas. Con Kant, el PI se radicaliza en el sentido de un fenomenismo que se extiende del mundo externo al interno, culminando en la tesis de que el sujeto sólo se conoce a sí mismo como fenómeno y no como cosa en sí. Con posterioridad a Kant, Reinhold, sitúa explícitamente el PI como fundamental en el horizonte de la filosofía alemana, al hacer del mismo la base última de la filosofía trascendental, correspondiendo a Schopenhauer, con su dualidad del mundo como representación y como voluntad, popularizarlo y a Müller, con su teoría de la energía específica de los órganos sensoriales, dar pie a que se lo interprete fisiológicamente y se lo considera como científicamente fundado.

3.2. - Del *way of ideas* al “método psicológico” (MP)

3.2.1. - De la isla al continente

Con Locke se inicia no meramente al empirismo como una posición teórico-epistemológica, sino como una alternativa metódica al racionalismo. La oposición racionalismo – empirismo es vista en Alemania no primariamente como una oposición epistemológica, sino metódica, siendo el propio Kant pre-crítico un ejemplo paradigmático de este movimiento. La contraposición método matemático- método empírico, o método sintético – método analítico, se constituye en una línea divisoria fundamental en la filosofía alemana del siglo XVIII. Será justamente Kant, sin embargo, quien, llevando la discusión del plano primariamente metódico al propiamente epistemológico, establecerá claramente, a través de la distinción *quid iuris - quid facti* la cuestión “trascendental”, esto es, dará un paso decisivo para liberar el problema de la objetividad de toda interpretación psicológico-genético (KANT: Ak., III, 99s.)

3.2.2. - El MP en Alemania I: el surgimiento

No obstante lo anterior, el esta-

blecimiento de la idea de una reflexión transcendental, no pondrá un punto final a la cuestión en Alemania. Si no puede caber duda que el MP tiene sus orígenes en la lectura empirista de la virada cartesiana a la subjetividad, tampoco puede ser dudado que él adquiere un perfil específico en la filosofía alemana del siglo XIX.

Con Reinhold se inicia un movimiento revisionista del kantismo que transforma la filosofía crítica en un racionalismo apriorístico en el cual el criticismo deviene saber especulativo. Como reacción a este desenvolvimiento surge con Fries otra tendencia que intenta rescatar el elemento crítico frente al especulativo, el empirista frente al apriorismo radical, la autonomía de la ciencia y su carácter de *Faktum* frente a la pretensión de una filosofía como saber absoluto y, en definitiva, el dato y la correlativa reflexión frente a toda construcción.

La tendencia empirista de Fries tiene su fundamento en la consideración de la triunfante *Naturwissenschaft* y, por tal razón, convive con una aceptación del elemento a priori (SM, p. 183). La tarea básica de la filosofía crítica es dar cuenta del mismo. Mas, auténticos principios no pueden en modo alguno ser probados, sino tan solo constatados. Esta constatación, por su vez, no puede

ser sino empírica. En consecuencia, el método de la filosofía como crítica del a priori no puede ser ni transcendental ni especulativo, sino “psicológico” (RFS, p. 200ss.; NKV, I, p. 28ss.).

El MP friseano no consiste en una simple constatación de estados internos tendiente a establecer sus regularidades legales en el tiempo, sino que posee un abordaje estructural del psiquismo que ofrece cierta similitud con la intuición eidética husserliana. Él no procede, asimismo, por inducción (SM, p. 183; PS, p. 347), sino por “abstracción”, efectuando un “análisis” del conocimiento dado que explicita y pone en evidencia sus presupuestos (NKV § 78, I, p. 38s.; § 97, p. 314s.; SM, §22, p. 99). Por reflexión a partir de una ley particular, por ejemplo, se “abstrae” el principio de causalidad.

En el argumento que conduce a la fundamentación de la filosofía en la psicología, juega un papel central la presuposición del PI. Sobre esta base, Fries asume que, si todo conocimiento es una actividad del espíritu, el estudio del conocimiento es un estudio de la experiencia interna (SM, p. 104s). Mas, ¿qué se debe entender aquí por “conocimiento”? ¿No sería posible y necesario distinguir entre el conocer como proceso psicológico real (*Erkennen*) y el conocimiento como su contenido lógico-

objetivo (*Erkenntnis*)? Hay pues en Fries una ambigüedad en el punto de partida que condiciona ulteriormente una ambigüedad en el proceso regresivo desarrollado a partir del mismo, de modo tal que la consideración puramente funcional de elementos lógicos del conocimiento se hipostasia en una teoría de las facultades (*Vermögen*). La crítica del MP y la evolución posterior del mismo se efectuará en la dirección de estas distinciones.

Si tomamos como referencia a Fries, podemos establecer el papel de Beneke en la evolución del MP apuntando sus diferencias con éste:

- a. Para Fries, el MP es el método de la puesta al descubierto del a priori; para Beneke, propiamente de su disolución. Beneke es un empirista radical que, en última instancia, intenta derivar lo a priori de la experiencia. En la base de esta diferencia se encuentra otra, mucho más fundamental, referente la propia concepción del a priori: en tanto Beneke tiende a identificar a priori e innato, Fries lo combate de forma explícita en este punto, negando tal identificación y subrayando el carácter propiamente lógico de la precedencia (GPh, II, p. 514).
- b. Vinculado a lo anterior, mientras que Beneke tiene una concepción esencialmente genética de psicología, consistiendo su programa en última instancia en derivar todo de la sensación, Fries resiste explícitamente a tal tendencia (FRIES: NKV, I, p. 36-37; Beneke: LPsNW, p. 14ss.).
- c. Del empirismo de Beneke y su perspectiva genética se sigue un reduccionismo radical. La psicología no es en Beneke simplemente la base de la filosofía en el sentido de su comienzo metódico, sino que ella es la filosofía (KPhAG, p. 89; SL, I, p. 35-42).
- d. Si desde Fries era esencial al MP su carácter introspectivo, lo que era en este objeto de mención ocasional, se vuelve tema central en Beneke (VPsPh, p. 116-130; SM, p. 201; SL, II, p. 302). En esta radicalización influye decisivamente la situación externa. Beneke ya tiene frente a sí el rápido desenvolvimiento de la fisiología e, incluso, los primordios de su consecuencia fundamental, a saber, el *Materialismusstreit*. Dado que pretende ser espiritualista, Beneke resiste tenazmente a la disolución de la psicología en fisiología. Esta resistencia dará

lugar a la idea de una “psicología pura”, esto es, libre de elementos fisiológicos y basada exclusiva y consecuentemente en la percepción interna.

- e. Beneke distingue claramente entre *Naturwissenschaft* y psicología en lo que dice respecto a su objeto y modo de acceso, concentrándose para ello en la oposición experiencia externa – experiencia interna; no obstante, inequívocamente orienta el proceder empírico de la psicología a la *Naturwissenschaft*. La psicología, como la *Naturwissenschaft*, aspira al establecimiento de leyes y se sirve para ello de un procedimiento “inductivo”. Esta inducción parece por momentos poseer una cierta especificidad, aun cuando nunca queda totalmente claro en qué consiste positivamente ésta (LPsNW, p. 20).

3.2.3. - El MP en Alemania II. La diversificación

De Fries se derivará una escuela que, aun cuando con una significativa interrupción, se mantiene hasta las primeras décadas del siglo XX y que, en su primera fase, tiene como nombre de referencia a Apelt, en su segunda, a

Nelson. Esta escuela hará pocas y muy puntuales contribuciones a la doctrina original, motivadas por regla general por las diferencias de contexto científico y filosófico. Beneke, por su parte, aun cuando no forma una escuela en sentido estricto, encuentra eco en algunas figuras significativas de la generación siguiente (Überweg, Fortlage) y ejerce una importante, aun cuando difusa, influencia.

Una novedad realmente significativa aparece en las décadas del 60 y del 70 cuando, desde fuera de la tradición generada por Fries y Beneke, se comienza a delinear el fenómeno de una diversificación de tendencias dentro del MP, fenómeno que se prolonga en los años 80. El primer motivo para esta diversificación será proporcionado por el positivismo, el cual incentiva el surgimiento de dos variantes “externalistas” del MP:

- a. Si con Beneke comienza a existir una tensión entre el MP y la fisiología, esta tensión dará lugar a un desarrollo particularmente importante con Helmholtz, quien mantiene los principios de la interpretación psicológica de Kant, por un lado, pero, por otro, polemiza con el abordaje introspectivo, abriendo el MP a una integración de los resultados de la fisiología sin por ello

incurrir en un reduccionismo fisiologista (ÜSM, p. 34-36, 85, 118, 189). La aceptación de procesos psíquicos inconscientes será elemento esencial para el mantenimiento de ese compromiso.

- b. La segunda tendencia que debe ser aquí mencionada es la *Völkerpsychologie* de Lazarus e Steintahl, quienes siguiendo la misma inspiración externalista de Helmholtz, se proponen extender el herbartianismo al estudio de los fenómenos de la cultura (EGV, p. 1ss.).

El surgimiento de tendencias externalistas en el MP no va a significar el desaparecimiento total de sus variantes internalistas, sino, muy por el contrario, será acompañada por una renovación de las mismas. Para ello juega un papel decisivo la crítica del modelo científico natural. Si el MP comenzó con la intención de una psicología empírica, primero modelada en su idea de experiencia en la ciencia natural, su desarrollo termina conduciendo a una revisión del concepto de experiencia y a la negación de la identificación de método científico y método de la *Naturwissenschaft*. Esta revisión ya se anunciaba tímidamente en Fries, pero sin fructificar

en la propuesta de una alternativa definida. Esta situación muda de modo radical con Dilthey (IBZP) y Brentano (DP), quienes defienden la idea de que un procedimiento auténticamente empírico debe ser adecuado a su objeto y, consecuentemente, exigen de la psicología un proceder descriptivo y estructural, claramente delimitado frente a perspectivas genéticas y explicativo-causales.

Como vimos, el MP surgió vinculado a una interpretación de Kant y se mantiene, de una forma u otra, ligado al kantianismo hasta la década del 70 cuando, la aparición del neokantianismo será decisiva para disputarle al mismo su interpretación de Kant, proponiendo una interpretación alternativa. A partir de ahora, ser kantiano y ser defensor del MP ya no son más sinónimos.

Pero el neokantianismo no meramente contribuye a desligar el MP de la interpretación de Kant, sino de toda forma de idealismo, consolidando así, indirectamente, una tendencia que ya se venía anunciando desde Beneke, pero que va a culminar en la escuela de Brentano. Beneke es una figura decisiva no solo para entender el MP, sino para entender el PS y, esto, porque al mismo tiempo él es la forma más radical de psicologismo, por un lado, y, por otro, abre el camino para conciliar MP

y realismo. Como todos los defensores del MP, Beneke presupone la validez irrestricta del PI, efectúa sin embargo una importante precisión pues si bien mantiene el fenomenismo kantiano con respecto al mundo externo, afirma que en el auto-conocimiento el sujeto accede a una realidad en sí. Su argumento básico, que anticipa el del archienemigo del psicologismo Frege, reza: no todo puede ser *Vorstellung* (SM, p. 69; NGM, p. 9). Lo anterior implica replantear la perspectiva eminentemente epistemológica, esencial al MP en su origen friseana, abriendo la posibilidad de una variante ontológica del mismo. El MP ya no es meramente un camino para una refundamentación de la teoría del conocimiento, sino también de la metafísica como saber del en-sí.

3.2.4. - PS y MP

Debemos distinguir entre Psicologismo y MP, entendiendo por el primero, como ya hemos hecho, una tesis filosófica, por el segundo, por el contrario, una postura puramente metódica, en principio neutra con respecto a cualquier tesis o teoría filosófica específica. La distinción entre psicologismo y MP permite colocar explícitamente una cuestión discutida intensamente en el siglo XIX, referente a

si el MP conducía necesariamente o no al psicologismo. Un aspecto bien definido pero poco estudiado del *Psychologismusstreit* giró, no en torno a una discusión entre psicólogos y anti-psicólogos, sino entre anti-psicólogos y defensores del MP.

En tanto que los auto-proclamados anti-psicólogos, tendieron a suponer sin más la identidad de psicologismo y MP, algunas variantes del MP resistieron tal identificación y se consideraron a sí mismas anti-psicólogos, como es el caso de la tendencia realista-metafísica plasmada en la escuela de Brentano. Mas si las variantes realistas del MP tendieron al anti-psicologismo, las variantes idealistas tendieron al psicologismo. Esta diferencia se va a profundizar con el surgimiento de la *logische Frage*.

3.3. - La evolución de la lógica de *Port Royal* a la *logische Frage*

Sabidamente, la filosofía moderna se inicia con la crítica del método escolástico y el proceder silogístico y la correlativa exigencia de una reorientación metodológica de la ciencia. Por tal razón, aun cuando de su pluma nunca surgió un texto que tratase de lógica, ni una contribución significativa en este campo, Descartes es

una figura decisiva en la historia de esta disciplina por interrumpir el desenvolvimiento continuo que se venía efectuando a partir de la lógica aristotélica y establecer las bases de un nuevo rumbo.

Un producto fundamental de este movimiento para el desarrollo posterior fue la lógica de *Port Royal*³, la cual presenta tres elementos que merecen especial destaque en el actual contexto, a saber, la idea de que la lógica es esencialmente una técnica que se propone orientar procesos mentales y que, por tanto, tiene estos como objeto, idea esta que se concretiza en dos formas características: por un lado, en una cierta concepción semántica de lo que sea la significación de términos y, por otro, en la identificación de leyes lógicas y leyes del pensamiento.

La tradición iniciada por la lógica de *Port Royal* termina por ser predominante en el siglo XVIII, desplazando la aristotélica. Ella, sin embargo, va a tener su decisiva interrupción en Kant, quien, siguiendo el camino iniciado por Leibniz, critica expresamente la tendencia moderna en la lógica, considerando en una famosa pasaje que sus contribuciones y enriquecimientos simplemente des-

conocen el verdadero objeto de la disciplina, de forma tal que más la desfiguran que la enriquecen y, sobre esa base, vuelve a la idea de una lógica general (Ak., III, p. 8).

De la virada kantiana se nutre directamente el resurgimiento de la lógica formal promovido por Herbart en el comienzo del siglo XIX, el cual, sin embargo, prontamente tiene que enfrente ar un nuevo enemigo: la lógica metafísica hegeliana.

Logische Frage en sentido estricto denomina la polémica desatada por Trendelenburg contra Herbart y Hegel, esto es, tanto contra la determinación de la lógica como disciplina formal, como contra su interpretación metafísica en base a la tesis de la identidad de ser y pensar. Ahora bien, la discusión de Trendelenburg con Herbart y Hegel es el horizonte de referencia de todo lo que se escribe en la lógica alemana de los años posteriores y, en particular, en las décadas del 80 y 90. Las lógicas de este período parten de un similar *status questionis*, procurando distanciarse simultáneamente del formalismo herbartiano y del metafisicismo hegeliano (Sigwart, Erdmann, Wundt y Lipps). Es como reacción a la identificación hegeliana de ló-

³Vamos a contar una historia abreviada y en buena medida esquemática, siendo que muchas de nuestras afirmaciones no soportarían un análisis histórico más riguroso. Si la lógica de *Port Royal* inicia una tradición, no siempre esta tradición se nutre directamente de ella. Un papel fundamental juega en Alemania la lógica hamburguesa de Jungius, que es el modelo directo de muchos manuales de lógica del siglo XVIII (BOSCHENSKI, 1976, p. 270)

gica y metafísica que se desata en Alemania una marcada tendencia imanentista que, potenciando el rol central del PI mucho más allá del seguimiento o no del programa específico del MP, lleva a una restricción de la lógica al ámbito del pensar (*Denken*) y que, si en un primero momento, con Lotze, se limita a negar el carácter objetivo-real de categorías lógicas fundamentales afirmado por Hegel (como concepto o silogismo), termina motivando la insistencia en el carácter de las leyes lógicas como “leyes del pensamiento” (*Denkgesetze*). Es este acento en la limitación de la lógica al *Denken*, lo que provocará, no solo una cierta tendencia laxa al idealismo, que revierte en buena medida el movimiento iniciado por Beneke, sino al relativismo.

Psychologismusstreit y *logische Frage* no pueden ser identificados, mas están en estrechísima relación pues justamente las derivaciones de la *logische Frage* jugaron un papel esencial para incentivar una nueva oleada de psicologismo. El psicologismo de los lógicos en los 80' y 90', con su relativismo antropológico característico, no es primariamente el resultado de la tradición de *Port Royal* o del desarrollo del MP, sino del cruzamien-

to de este último desenvolvimiento, primariamente en sus variantes idealistas, con aquel desencadenado por la *logische Frage*.

3.4. - Intuición

Con Leibniz se inicia en el racionalismo un proceso de diversificación en dos corrientes con dos concepciones eminentemente diferentes de racionalidad que podríamos llamar de “intuicionista” y “logicista”⁴, o de una concepción en la cual racionalidad está íntimamente vinculada a la idea de evidencia y otra en que la racionalidad está vinculada a principios objetivos (identidad y no-contradicción). Estas dos concepciones de racionalidad se proyectan en dos modos de concebir la inferencia como remitiendo, en un caso, a una sucesión de intuiciones discontinuas, en el otro, a la idea de algoritmo.

La oposición entre una concepción intuicionista o logicista de racionalidad está estrechamente vinculada a una diferente concepción de la relación entre racionalidad y subjetividad. En la concepción intuicionista, el sujeto epistemológico, a través de la idea de evidencia, es indisociable de la racionalidad, en tanto en la otra, se-

⁴Nos servimos de una oposición terminológica ya consagrada en el ámbito de la filosofía de las matemáticas y le damos un sentido más general.

parable, tendiéndose de una forma u otra a variantes de platonismo.

Con Kant, esta oposición entre dos concepciones de racionalidad pasa a replantearse sobre la forma de una oposición entre pensamiento y sensibilidad. Si Kant claramente toma partido por la concepción leibniziana de racionalidad, identificada con la analiticidad, la idea de intuición no pierde su importancia, sino que se traslada del plano intelectual al sensible.

Las diferentes concepciones de intuición y de la relación de intuición y racionalidad en Descartes, Leibniz y Kant, están íntimamente vinculadas a diferentes concepciones de matemática. Estas diferencias desenvuelven todo su potencial en el s. XIX con la aritmetización del cálculo y, posteriormente, con el surgimiento de las geometrías no-euclidianas y sus derivaciones. Si, en Newton, la fundamentación última del cálculo remitía a la intuición temporal y Kant, dada su admiración incondicional por Newton, aceptaba tal idea sin cuestionamiento, en el siglo XIX se procesa un movimiento de logización de las matemáticas que, volviendo a Leibniz, termina eliminando cualquier idea de intuición de su fundamentación.

La tendencia logicista, que, en última instancia, sobre diferentes

formas, se inclina a la postulación de objetos abstractos, va a ser un fuerte factor para el surgimiento de un platonismo con contornos peculiares en el siglo XIX. El platonismo del siglo XIX en la lógica está indisociablemente vinculado al logicismo en las matemáticas, desde Bolzano, a Frege y Husserl. Junto con la eliminación de la intuición, el logicismo elimina la necesidad de una consideración esencial de la subjetividad en la fundamentación de las matemáticas y tiende a asumir una dirección objetivista que lo termina colocando en estrecha relación con el platonismo.

3.5. - Psicología después de Kant: de la psicología como ciencia fundamental de la filosofía a la psicología como ciencia autónoma

Si el siglo XIX es el siglo de la constitución de la psicología como ciencia, esta constitución se dará en el transcurso de presupuestos establecidos en los siglos XVII-XVIII, a saber:

- a. La virada cartesiana a la subjetividad en la filosofía moderna, la lectura empirista de esta virada por Locke y la idea de una ciencia de la naturaleza humana correlata de la *Naturwissenschaft* por Hume.

- b. La constitución de la ciencia natural como ciencia empírica independiente de la filosofía.
- c. La clasificación de las ciencias de Wolff con su distinción entre psicología racional como parte de la metafísica especial y psicología empírica⁵.
- d. La negación de la posibilidad de la metafísica como ciencia por parte de Kant y, por tanto, de la psicología racional.
- e. y su negación de que la psicología empírica pueda constituirse como una ciencia equivalente a la ciencia natural (Leary, 1978 y 1982).

Como en la filosofía de las matemáticas, el *status questionis* establecido por Kant en la “Crítica de la razón pura” es el punto de partida de la polémica en torno a la psicología o *Psychologiestreit*, esto es, de la discusión que lleva a la constitución de la psicología como ciencia autónoma en el siglo XIX.

Aun cuando PS y *Psychologiestreit* son procesos que se encuentran interligados y presentan numerosas interacciones, ellos no pueden ser sin más identificados.

Ciertamente, la constitución de la psicología como ciencia autónoma es un factor importante para explicar tanto la prioridad cuanto la intensidad que asume el PS en el s. XIX. Sin embargo, el no es el único factor pues, como ya hemos insinuado, la *logische Frage* y el desenvolvimiento de las matemáticas no son menos decisivos.

No menos importante que distinguir PS y *Psychologiestreit*, es el distinguir entre dos sentidos de la expresión MP. La expresión “MP” tiende a ser usada desde fines del siglo XIX y comienzos del XX en el sentido de “método de la psicología”, o sea, para referirse a la cuestión de cual deba ser el modo de proceder de una cierta disciplina para constituirse como ciencia autónoma. En mediados del siglo XIX, sin embargo, dicha expresión tiene un otro sentido usual referente a cuál deba ser el método de la filosofía, cuestión ésta generalmente colocada en el horizonte de una caracterización de la filosofía como ciencia que asegure su derecho a existencia en la llamada “crisis de identidad”⁶. La idea básica es qué si toda ciencia debe fundarse en la experiencia y la

⁵Investigación psicológica ciertamente existió antes de Descartes, pero no es arbitrario establecer un interés específico en la subjetividad a partir de él. Investigación psicológica, por su vez, existió obviamente antes de Wolff, pero es el sistema de clasificación de las ciencias de Wolff, lo que va a dar a la psicología su lugar característico como disciplina, a partir del cual debe ser entendido el proceso de su constitución como ciencia autónoma.

⁶Claro que los proponentes del MP tenían también propuestas con respecto a cuál debía ser el método de la psicología, pero la inversa no vale: muchos actores decisivos en el debate en torno al método de la psicología no tuvieron interés en la cuestión del MP.

Naturwissenschaft trata de la experiencia externa, corresponde a la filosofía fundarse en la experiencia interna. En este sentido, la expresión “MP” fue originariamente el opuesto, primero, del método especulativo propio del idealismo alemán, después, del método transcendental neokantiano y, finalmente, del método fenomenológico. Mas, si, como vimos, la idea del MP constituye en la filosofía alemana como alternativa de perfil específico a partir de la obra de Fries y Beneke, la expresión “MP”, sin embargo, fue solo introducida décadas después por Bona Meyer (KPs, p. 122) y popularizada por sus oponentes neokantianos.

4 - El desarrollo del PS

Si damos una mirada retrospectiva al conjunto de lo expuesto y lo unificamos, tenemos que decir que si Descartes puede ser considerado el inicio remoto del psicologismo, Kant puede ser considerado el inicio próximo del movimiento anti-psicologista y, esto, tanto en el plano de la epistemología, cuanto en el plano de la lógica, pues en ambos, establece la distinción fundamental *quid fac-*

ti - quid iuris y procura mantener separadas cuestiones de génesis y de validez (*Geltung*) (Ak, III, p. 8, 99s.). Ahora bien, en tanto que el anti-psicologismo kantiano en la lógica va a ser decisiva para el platonismo del siglo XIX, el anti-psicologismo kantiano en la epistemología va a ser decisivo para el neokantianismo⁷.

Con lo dicho llamamos la atención sobre un aspecto medular del PS que tiende a ser pasado por alto, a saber, que se pueden y deben diferenciar claramente dos vertientes en el mismo que provienen de una diversa raíz histórica que, en última instancia, remite a Kant en dos formas característicamente diferentes, tienen un relativo grado de autonomía en su desarrollo histórico efectivo y se distinguen claramente por el acento temático-sistemático que asume el anti-psicologismo en cada una de ellas.

Mas, si bien no cabe duda de que Kant está en el origen de las dos formas principales del anti-psicologismo del siglo XIX, solo pasamos del anti-psicologismo kantiano al anti-psicologismo característico del siglo XIX a través de mediaciones que, por su vez, son diferentes según se tra-

⁷Si en estos dos planos Kant contribuye decisivamente al anti-psicologismo, existe un tercero, a saber, aquel referente a la intuición, en el cual Kant está en el inicio de una variante psicologista que tiene su base en la discusión sobre la teoría del espacio (Helmholtz).

ta, del tipo de anti-psicologismo kantiano y del tipo de anti-psicologismo del s. XIX que con este se relaciona. En tanto que del anti-psicologismo kantiano en la lógica se deriva el platonismo presente en el PS, esto no acontece sino a través de la *logische Frage*, de la logización del cálculo y, en última instancia, de la confluencia conflictiva de ambos procesos. Por su vez, en tanto que del anti-psicologismo kantiano en la epistemología se deriva el neokantianismo, esto no acontece sino a través del MP y, en buena medida, del surgimiento de ciertas variantes específicas del mismo como la psicología fisiológica y *Völkerpsychologie*. Veamos ahora estos procesos en mayor detalle.

4.1. - La vertiente platónica del antipsicologismo

Uno de los primeros capítulos del PS o, tal vez, el primer capítulo, es el producto de la retomada de la idea kantiana de una lógica general, libre de elementos psicológicos, a través de Herbart, por un lado, y por Bolzano, de otro⁸. Pero, este anti-psicologismo no puede ser entendido sin mas

como una mera continuación del kantiano, pues hay en él elementos nuevos que lo van a distinguir claramente del kantiano, a saber, su vies platónico. Mas, aun cuando tanto Herbart como Bolzano son en cierto sentido “platónicos”, el tipo de platonismo es diferente, no menos que, en definitiva, su propia concepción de lógica.

Si Herbart distingue claramente lógica y psicología, lo hace como una distinción de dos puntos de vista sobre la misma realidad, en última instancia psicológica, no como una distinción entre dos esferas de objetos, reales y abstractos (PsW, § 120, p. 160-161)⁹. Justamente por lo anterior, si Herbart afirma aparentemente la identidad del elemento ideal en la multiplicidad de sus realizaciones subjetivas, ese elemento ideal es concebido como *limes* de aproximación de procesos psíquicos reales, no como objetos en-si existentes.

Bolzano, entre tanto, es el primero que introduce claramente la idea de que la lógica es el estudio de objetos abstractos¹⁰. Su diferencia esencial con Kant, pero también con Herbart, es que el portador de verdad deja de ser

⁸Con Herbart se da un paso decisivo a la constitución del PS como polémica (*Streit*) a través de su discusión con Beneke y, posteriormente de éste con Drobisch.

⁹Vinculada a esto está su idea de la normatividad esencial de la lógica.

¹⁰Con esto, ya en el propio inicio del PS el concepto de psicologismo muda, fenómeno éste que aún habrá de repetirse varias veces. Véase nota 1.

el juicio y pasa a ser la proposición, motivo por el cual ésta y no aquel se constituyen en el objeto de la lógica (WL, § 24, 25). Mas aún, con esta mudanza el platonismo va a introducir una dimensión propiamente semántica en el anti-psicologismo que no estaba presente en ninguna forma ni en Kant ni en Herbart, más que será esencial para el desarrollo posterior el mismo. A partir de ahora, el anti-psicologismo lógico y el semántico se desenvuelven en estrecha unión. El platonismo de Bolzano, a diferencia del de Herbart, está esencialmente vinculado al programa logicista derivado de la nueva situación de las matemáticas y la aritmetización del cálculo.

Este platonismo exigido por la consolidación de una tendencia logicista derivada de la evolución de las propias matemáticas, sin embargo, entra en rota de colisión con el inmanentismo anti-metafísico derivado de la *logische Frage* y sus apelos francamente relativistas. Si el primer elemento era decisivo en el platonismo de Bolzano, el segundo lo será en el de Frege y, posteriormente, en el de Husserl. Será primariamente este relativismo psicologista derivado de la *logische Frage* lo que dará al PS su forma canónica definitiva o, al menos, mas conocida. El psicologismo en la lógica que

Frege y Husserl critican no tiene su única, y ni siquiera su más importante fuente en la tradición de Port Royal o del MP, sino en las derivaciones de la *logische Frage*.

Mirado retrospectivamente, en el proceso del PS con respecto a la lógica se dejan diferenciar claramente tres momentos, a saber, la reacción kantiana a la lógica moderna y su prolongación en Herbart, el platonismo bolzaniano reflejo del logicismo matemático, y el platonismo fregueano-husserliano, reflejo de una reacción ulterior al relativismo antropológico derivado de la *logische Frage*.

4.2. - La vertiente neokantiana del antipsicologismo

Si en Kant el problema epistemológico se anuncia en su especificidad, es con el neokantianismo que esta idea es desenvuelta en todas sus consecuencias de modo tal que el criticismo deviene “método transcendental” (COHEN, KTE1, p. 124-127; KTE2, p. 296-299, 373-379, 601-602; WINDELBAND: KGM, p. 318ss.; WPh, p. 58-59; RIEHL: ÜBFph, p. 31, 65; PhK, I, V, p. 8). Este hecho marca decisivamente la peculiaridad del anti-psicologismo característico del neokantianismo. La gran diferencia entre la vertiente platónica y la neokantiana del anti-

-psicologismo es que si la primera se concentra en la lógica y por derivación esencial en la semántica (aun cuando, segundo los casos, no desconoce totalmente la epistemología), la segunda se concentra en la epistemología y desconsidera o ignora la dimensión propiamente lógica y/o la semántica.

Existe una extendida concepción de que el PS es un fenómeno que gira primariamente en torno a la lógica. Esto es falso y deja fuera de consideración un capítulo fundamental del mismo protagonizado por el neokantianismo. Todas las diferencias decisivas entre la vertiente neokantiana y la platónica del anti-psicologismo desaparecen si decimos sumariamente que el psicologismo consistió en una psicologización de la lógica y pasamos por alto el hecho decisivo de que:

- a. en un caso, la lógica es lógica general o formal, en el otro, transcendental y
- b. que la lógica transcendental neokantiana es sinónimo de epistemología.

Para entender lo que realmente significa lo anterior, tenemos que tener en cuenta cuatro puntos:

- a. Para el neokantianismo el concepto de “lógica” se define en el horizonte de la oposición primariamente epistemo-

lógica entre el pensar y la intuición sensible.

- b. La intuición sensible, incluso en sus formas puras espacio y tiempo, no es para el neokantianismo una fuente autosuficiente de conocimiento, no pudiendo ser considerada de forma desligada del pensar. Por tal razón, para un neokantiano, la epistemología no consiste en dos capítulos autosuficientes, una estética y una lógica transcendental.
- c. Pero, si la intuición no puede ser desligada del pensar, este pensar, por su vez, no puede ser desligado de su función de estar al servicio de la objetivación de los fenómenos, esto es, del conocimiento y, por tanto, la propia idea de una consideración del pensar en sí o de una lógica formal separada de la lógica transcendental, no hace sentido.
- d. Dicho de otra forma, en el neokantianismo la lógica general y la estética transcendental, pierden su autonomía y pasan a estar subordinadas y/o esencialmente vinculadas a la lógica transcendental, la cual, por tal razón, termina siendo identificada con epistemología.

Ahora, el hecho de que el anti-psicologismo kantiano no sea un

anti-psicologismo lógico- formal, sino esencialmente epistemológico, está vinculado a tres elementos de extrema importancia para efectuar un estudio diferenciado el PS, a saber:

- a. El psicologismo que el neokantianismo combate en primera instancia no es aquel derivado de la *logische Frage*, como sucedía con el platonismo del siglo XIX, sino aquel vinculado al MP y sus derivaciones.
- b. El antipsicologismo neokantiano, y por dirigirse a la epistemología y no a la lógica general, es un anti-psicologismo que tiene esencialmente por objeto las formas puras de intuición, espacio y tiempo, pues fueron estas las que jugaron un rol decisivo para psicologizar a Kant a partir de Müller y a través de los descubrimientos fisiológicos hasta Helmholtz¹¹.
- c. Si el anti-psicologismo neokantiano se opone característicamente al psicologismo de las formas pura de la intuición, no se limita a ellas, sino que se extiende al *Denken*. Lo hará, sin embargo, únicamente en cuanto el *Denken* es

un instrumento de objetivación de los fenómenos. Justamente por ello, lo que está en el centro de la atención no es el principio de identidad y no contradicción sino de causalidad.

4.3. - Relaciones entre anti-psicologismo platónico y neokantiano

Tan importante como es el distinguir claramente las dos vertientes principales del anti-psicologismo, y los tipos de psicologismo que ellas respectivamente combaten, lo es el estudiar la relación entre las mismas. Las diferentes concepciones de lógica de neokantianismo y realismo lógico están en última instancia vinculadas a diferentes concepciones de la teoría del a priori y de las matemáticas.

- a. Para el neokantianismo existe conocimiento a priori, siendo uno de los objetivos principales del movimiento el fundamentar el mismo frente a los ataques empiristas y positivistas. El conocimiento a priori de los neokantianos, no obstante, no es, como en el platonismo, conocimiento de objetos abstractos o supraempíricos, sino conocimiento

¹¹Frege, por el contrario, nunca estuvo preocupado con el problema del psicologismo en el espacio.

de las condiciones de la posibilidad de la experiencia y, por tanto, jamás se desliga de ella para adquirir la forma de una *logische Erkenntnisquelle* autónoma como en Frege.

- b. La diferente concepción del a priori entre el platonismo y el neokantianismo se expresa en forma paradigmática en sus diversas concepciones del saber matemático. Dicho de forma más general, pero también más precisa: el neokantianismo tiene un punto de coincidencia y un punto de diferencia esencial con el realismo lógico. La coincidencia radica en que, en tanto ambos son receptivos de la evolución de las matemáticas, ambos son “logicistas”, esto es, niegan cualquier papel de las intuiciones puras de espacio y tiempo en la fundamentación de las matemáticas y pretenden fundar las mismas en el pensar (*Denken*)¹². Solo que en un caso se trata de un *formales Denken*, en el otro de un *transzendentales Denken*. Esto motiva una diferencia esencial en la concepción de las matemáticas que se expresa en el jergón neokantiano en la oposición entre “teoría” y “méto-

do”. En tanto para los realistas lógicos la matemática es una teoría que trata de una esfera específica de objetos, los abstractos, para los neokantiano, la matemática es método, o sea, un conjunto de procedimientos y/o instrumentos de objetivación de los fenómenos y, en consecuencia, en última instancia, siempre referidos y nunca separable de los objetos empíricos (Cohen: PIM). La consecuencia de lo anterior es que para los neokantianos el problema de la aplicación de las matemáticas a la física, eventualmente sobre la forma de un pasaje de enunciados analíticos a sintéticos, es simplemente un problema mal planteado.

Si hasta ahora hemos trabajado con una oposición entre neokantianismo y platonismo, conviene observar que esta oposición no es totalmente exacta y sería más justo decir que la diferencia aquí presente es una diferencia entre dos tipos de platonismo vinculados a dos tomas de posiciones esencialmente diversas en la cuestión del chorismo y que tienen su expresión paradigmática en las dos grandes interpretaciones de Platón del siglo XIX propuestas por

¹²Es importante no perder de vista que los neokantianos nunca fueron sin más kantianos, sino que mantuvieron importantes diferencias con Kant vinculadas siempre a su atención al *Faktum* de la ciencia.

Natorp y por Lotze. En tanto que Lotze desontologiza Platón, Natorp va más allá y lo transzendentiza para legitimar su peculiar lectura platonizada de Kant.

En su comentario a los “Prolegómenos” husserlianos, Natorp no dejaba de manifestar una cierta extrañeza frente al impacto de estos y, no sin toda razón, afirmaba que el neokantianismo nada tenía a aprender der Husserl (Natorp: FLM, p. 271). Esta observación natorpiana obliga a la pregunta del porqué del fulminante impacto del primer volumen de las “Investigaciones lógicas”. No vamos a agotar esta cuestión aquí, pero es importante establecer algunas observaciones al respecto. Desde el punto de vista estrictamente histórico-cronológico, las primeras etapas del PS se concentran en la lógica y están vinculadas al anti-psicologismo platónico. Posteriormente, la vertiente platónica recibe un nuevo impulso con Frege, para alcanzar toda su madurez con Husserl. Entre ambos momentos, sin embargo, acontece un fenómeno peculiar que es la verdadera explosión que se opera en el PS a partir de la década del 70. Este fenómeno está esencialmente vinculada al neokantianismo y sería incomprensible sin éste. En efecto, un factor decisivo para que el PS ocupe durante tanto tiempo el primer lugar en

la agenda de la discusión filosófica, fue el hecho que la crítica del psicologismo era esencial para el triunfo del método transcendental frente al psicológico, por un lado, por otro, que este triunfo dice, ya no respecto a un problema filosófico particular (por ejemplo, a la cuestión referente a una filosofía de las matemáticas), sino respecto del propio destino de la filosofía y su especificidad como disciplina. Mas, a la fase programática, sigue en el neokantianismo una fase institucional que termina resultando en el casi absoluto dominio de la universidad alemana. Cuando se estudia el problema del PS, no hay que olvidar nunca que, si del punto de vista de sus consecuencias y proyecciones en el siglo XX, Frege y Husserl son figuras decisivas y mucho más importantes que el Neokantianismo desde el punto de vista del siglo XIX, el neokantianismo tiene una total preeminencia, de forma tal, que solo a través de él, el PS pudo tomar la dimensión que efectivamente tomó. El impacto de las “Investigaciones lógicas” husserlianas se construye sobre una historia que ya comenzó a ser escrita por el neokantianismo y su novedad no consistió en plantear el tema, sino en focalizarlo directamente, a la luz de los resultados de la *logische Frage*, en el relativismo

y no ya en el MP¹³.

5 - Más allá de las variantes neokantiana y platónica

Con la distinción entre dos variantes fundamentales en el antipsicologismo presente en el PS, no hemos agotado en forma alguna las distinciones decisivas que deben ser hechas, sino dado simplemente un primer esquema ordenador. Sobre su base, es posible introducir otras distinciones, que suponen la anterior más al mismo tiempo la refinan y completan.

5.1. - Antipsicologismo semántico y problema del sentido. Las diferentes formas del problema de la objetividad en el s. XIX

Ya hemos observado que no hubo en el neokantianismo un interés particular en el combate al psicologismo semántico. Esto no es producto de un cierto descuido, sino una derivación sistemáticamente necesaria a partir del modo en que se construye el problema de la objetividad en dicho movimiento. A partir de Frege es usual distinguir entre el sentido y el valor de verdad de un enunciado y, junto con

esta distinción, el distinguir, ulteriormente, entre el problema de la fundamentación de la objetividad del valor de verdad y el problema de la fundamentación de la objetividad del sentido. El pensamiento alemán pre-fregueano, sin embargo, está dominado por el concepto de validez (*Geltung*), el cual se refiere primariamente a la cuestión de la objetividad epistemológica (resumido a su más simple expresión en el neokantianismo en el concepto de “ley”) y solo de modo indirecto, secundario e inespecífico a la cuestión de la objetividad del sentido.

Esta situación comienza a experimentar una mudanza significativa a partir de los años 90'. En efecto, el desarrollo de las *Geisteswissenschaften* (GW) pone en evidencia que la cuestión del sentido lingüístico es meramente un aspecto de la cuestión mucho más general del sentido en la enorme diversidad de las manifestaciones culturales. De tal forma, el problema colocado primeramente en la lógica a través de la distinción entre el juicio, el enunciado y la proposición experimenta una decisiva ampliación. Con esta surge un nuevo capítulo del PS, que tiene a Dilthey y a la escuela de Baden co-

¹³Obsérvese la diferencia de perspectiva de Natorp *Objektive und subjektive Methode* y los *Prolegómenos* de Husserl. Lo que está en el centro de la atención de Natorp es mostrar la primacía del método trascendental y, en consecuencia, del proceder objetivo sobre el subjetivo. En Husserl lo que está en el centro de atención son, por un lado, los presupuestos, por otro, las consecuencias del psicologismo como posición filosófica.

mo principales protagonistas. Lo anterior no significa decir, sin embargo, que con esta polémica ya se establezca en el neokantianismo la crítica del psicologismo semántico como central, sino, únicamente, que se abre un camino que, en figuras como Rickert, termina culminando en una creciente atención a la cuestión de la objetividad del sentido. En los años noventa, la resistencia neokantiana al psicologismo del MP en las GW diltheano asume aún caracteres más “clásicos”, tomando como horizonte una ampliación del concepto de validez (*Geltung*) que lleva a introducir como central la noción de valor (*Wert*).

Pero, si, por un lado, conviene percibir la especificidad de un problema del psicologismo concentrado en las GW, por otro, conviene también no perder de vista los vínculos esenciales que este psicologismo posee con aquel que se plantea en la lógica. El reconocimiento de la especificidad de las *Geisteswissenschaften* es un proceso que está íntimamente vinculado a la discusión en torno a los fundamentos de la lógica: tanto en un caso como en otro, el problema de la objetividad del sentido tiende a delinearse con contornos propios frente al problema más clásico de la verdad.

5.2. - Objetivismo y subjetividad

Pese todas las diferencias que existen entre las dos vertientes del anti-psicologismo mencionadas hasta ahora, hay algunos rasgos comunes que motivan una similar (aun cuando no absolutamente idéntica) objeción de parte de los psicólogos y que se deja resumir en el título “objetivismo”, con el cual se apunta a subrayar desconsideración del carácter en última instancia subjetivo del conocimiento. La línea de confrontación entre psicólogos y antipsicólogos tiene una de sus expresiones más importantes en la oposición “objetivismo”- relativismo.

Si comenzamos con el antipsicologismo de cuño platónico, digamos que ya Exner objetaba a Bolzano, que la admisión de “representaciones en sí”, objetivas e irreales, nos enfrenta al problema irresoluble de cómo un sujeto real, como en última instancia lo es el sujeto del conocimiento, puede acceder a algo que, de principio, no es real, una objeción que, obviamente, tiene su raíz última en la presuposición incondicional del PI, o sea, en este caso, en que solo puedo captar lo que de algún modo es real “en mí” (Exner a Bolzano 10/12/1834, p. 74-75 y 78). Bolzano intenta varias respuestas a esta objeción, pero ninguna es convincente, en última instancia,

porque en todas ellas no consigue evidenciar el supuesto de Exner, concediendo a este sin más los derechos de una psicología naturalista. La crítica de Exner a Bolzano se repite en términos prácticamente idénticos entre Kerry (ÜAPsV. IV, p. 305) y Frege, con la gran diferencia que ella terminará llevando a Frege a una decisiva profundización de su posición (FREGE: L (1897), p. 157; GGA, I, p. XIVss.).

La tendencia objetivista de los anti-psicologistas se mantiene, aun cuando en otra variante, en la vertiente neokantiana, siendo decisiva tanto en Cohen cuanto en Windelband (BRELAGE, 1965, p. 94-95). Como consecuencia de su tajante distinción de todo lo psicológico, la así llamada “conciencia trascendental” deviene en realidad una mera *façon de parler*, que no expresa otra cosa que el conjunto sistemático de principios de validez. No obstante, surgirá de las propias filas neokantianas, y por un proceso inmanente, el intento de superación de esta tendencia. Natorp es el primero en comprender que, al fin de cuentas, una filosofía trascendental sin sujeto es un sin-sentido y que toda crítica al psicologismo que no dé cuenta de su justa exigencia subjetiva, estará condenada al fracaso. Por tal razón, Natorp concentra su crítica al psicologismo

en una crítica del concepto psicologista de subjetividad (ÜOSM, p. 285-286; EPs, § 13-15). Su tesis fundamental, que lo opondrá al psicologismo no menos que al “logicismo” radical de Cohen, reza: el psicologismo es la consecuencia de una falsa teoría de la subjetividad, propia del naturalismo (y, en última instancia del dualismo) y, por tanto, solo puede ser definitivamente superado si se supera esta. Sobre esta base, la salida que Natorp propone es disolver la rígida oposición sujeto-objeto, presupuesta en toda visión naturalista de la subjetividad, substituyéndola por una oposición relativa entre subjetivación y objetivación como diferentes direcciones en que se puede considerar un único proceso fundamental. Si el sujeto no puede ser simplemente eliminado, el sólo puede ser integrado coherentemente en el horizonte de la reflexión filosófica si no se contradicen los principios del método trascendental, o sea, el carácter de la filosofía como discurso de segunda orden. Por tanto, la subjetividad tiene que ser tematizada en un procedimiento reconstructivo a partir de la objetividad y en estricta correlación con la misma (NATORP: AP, p. 213).

Si queremos entender el desenvolvimiento posterior que tomará la lucha antipsicologista y, en particular, el papel que Frege y Hus-

serl habrán de desempeñar en la misma, tenemos que observar que, junto con el mencionado cambio fundamental, existe en Natorp un otro punto en el cual él conserva el *status quo*, a saber, en el mantenimiento del PI. En tal sentido, salvemos del olvido un hecho importante, a saber, que en 1894, cuando Twardowsky escribe su histórico texto “Sobre contenido y objeto de la representación”, Natorp le dedica una reseña en donde del contexto surge que él considera que Twardowsky se encuentra en la dirección errada (NATORP, BDSE, II, p. 198-201), impresión ésta que se reafirma si se atiende a la correspondencia con Husserl de esa época (Hua, Briefwechsel. Band V, p. 39-58) y se confirma definitivamente en textos posteriores (AP, p. 153).

Pues bien, un año antes, en 1893, en el prefacio de las GGA en su crítica de Erdmann, Frege es el primero que en el horizonte de la filosofía alemana del siglo XIX, abandona el PI¹⁴. Esta decisiva virada, claro está, quedará totalmente opacada a la luz de la centralidad que la cuestión de una perspectiva subjetiva adquiere en

la fenomenología husserliana. La crítica husserliana del psicologismo en los “Prolegómenos”, no debe ser vista como un todo auto-subsistente, sino que se prolonga y completa en el segundo volumen de “Investigaciones lógicas” con la propuesta de una elaborada teoría de la subjetividad coherente con las exigencias del platonismo¹⁵.

El movimiento iniciado por Natorp en el neokantianismo marburgués tiene un cierto paralelo, aun cuando más tardío, en el neokantianismo de Baden con Rickert (ZWE) y una interesante radicalización en Högnigswald (PDPs) quien levanta la tesis de la no incompatibilidad de principio y hecho (*Prinzip und Tatsache*), tanto en el caso del yo como del lenguaje.

5.3. - Fenomenología trascendental – facticidad

Como debería ser sabido, pero es generalmente ignorado, la crítica husserliana al psicologismo ni termina ni culmina en 1900, sino que acompaña todo el desarrollo de Husserl y experimenta una novedad decisiva con la des-

¹⁴El papel de Frege en el PS es sistemáticamente mal comprendido: su radical antipsicologismo no excluye, sino que supone una cierta idea de subjetividad. El centro de su crítica a Husserl en PhA es justamente que este, como la casi totalidad de los discípulos de Brentano en esta época, mantiene expresamente la afirmación del PI (HUSSERL: Hua, XII, p. 94).

¹⁵Obviamente que, en este desarrollo, Natorp ha jugado un papel fundamental y, tal vez, Frege ha hecho una contribución decisiva.

cubierta de la reducción y la virada al idealismo fenomenológico-transcendental (Husserl: Hua, XXIV, p. 209ss.). Con esto aparece una nueva variante de anti-psicologismo que tiene un perfil específico distinto de todas aquellas ya existentes e, incluso, obliga a repensar con más exactitud las distinciones de las cuales partíamos¹⁶.

En la variante fenomenológico-transcendental del anti-psicologismo, si bien se da cuenta por extenso de la relación subjetividad – objetividad, los problemas del anti-psicologismo anterior no desaparecen sino que se trasladan de la relación de un sujeto concebido psicológicamente a un objeto concebido platónicamente, a la relación entre subjetividad psicológica y transcendental, un problema que ya, como vimos, se anunciaba en Natorp, pero que ahora se radicaliza por la propia reducción.

La búsqueda de una mediación entre ambas subjetividades permea la última etapa del pensamiento de Husserl con su concepción monádica del sujeto transcendental que introduce nociones tales como *Verweltlichung*,

Verzeitlichung y *Verräumlichung* (Husserl: Hua, III/1, p. 67; VII, p. 71), pero solo alcanzará todo su desarrollo cuando, a través de la polémica en torno al artículo de la Enciclopedia Británica, Heidegger introduzca la tesis de que el verdadero sujeto transcendental es el sujeto fáctico en su facticidad y comience a desenvolver ésta en el horizonte de un replanteo general de las relaciones entre el ser y el tiempo¹⁷.

5.4. - **Objetivismo, psicologismo refinado y, nuevamente, MP**

Si con Natorp, el anti-psicologismo marburgués se desenvuelve en la dirección de una consideración subjetiva, existen formas de anti-psicologismo, como las representadas por Bauch, que se desenvuelven en la dirección exactamente contraria. Su idea básica es que la lucha contra el psicologismo debe ser radicalizada, pues en todas las formas de pretendido anti-psicologismo, inclusive pues en la escuela de Marburgo, permanece un “psicologismo refinado” (*verfeinerter Psychologismus*), el cual debe ser superado, si la lu-

¹⁶Si sobre el criterio de Frege, quien aceptaba el PI era psicologista, sobre el criterio de Husserl, quien no efectúa la reducción es psicologista y, por tanto, también Frege. Ver nota 1.

¹⁷Con esto adquiere su última expresión el proceso iniciado por Beneke y desenvuelto por Lotze y la escuela de Brentano en el siglo XIX.

¹⁸En base a lo dicho podríamos diferenciar en la lucha anti-psicologista del neokantianismo institucional por lo menos tres etapas, una primera, la de los fundadores del programa, una segunda de los discípulos destacados

cha debe llegar a su fin (IKPhAG, p. 141. Compare LASK: LU, p. 171 y MOOG, LPsPs, p. 53, 77)¹⁸.

Dentro del horizonte descripto, otro capítulo importante es protagonizado en la escuela de Brentano en la cual el objetivismo adquiere una variante realista y no-transcendental, sobre la forma de la *Gegenstandstheorie* de Meinong, la cual se propone programáticamente una “consideración a-psicológica” (*apsychologische Betrachtung*) del objeto y de la verdad.

Así como Bauch se ve conducido en el neokantianismo a una polémica con Natorp, Höfler, siguiendo a Meinong, se ve conducido en la escuela de Brentano a una polémica con Marty, quien reconociendo la necesidad y legitimidad de la lucha anti-psicologista, resiste sin embargo a toda sustitución del MP por la *Gegenstandstheorie* y su propuesta de eliminar toda consideración subjetiva (HÖFLER: ÜA, p. 216, 219; MARTY: UG, p. 304, 307). A esta tendencia dirige la acusación de “Apsychologismus”, para diferenciarla del Anti-psychologismus, que, como

ya indicamos, también la escuela de Brentano pretende defender.

Si efectuamos ahora una visión retrospectiva tenemos que observar que si cuando se trata el PS la atención tiende a concentrarse en el conflicto entre psicologistas y anti-psicologistas, este conflicto, es un aspecto particular, ciertamente central y esencial, de un todo más abrangente. Así como existió una reacción antipsicologista al psicologismo reinante, existió, además de la reacción psicologista, una reacción al antipsicologismo, considerado ahora como mero antipsicologismo u objetivismo.

6 - Conclusión

En las líneas que anteceden hemos puesto en evidencia que el PS lejos de haber sido, como generalmente se tiende a creer, una unidad indivisa concentrada en la lógica y con epicentro en los “Prolegómenos” husserlianos, fue un proceso en el cual se pueden y deben diferenciar etapas, tendencias, núcleos temáticos y líneas de evolución.

Rickert y Natorp, que integran la perspectiva subjetiva en el horizonte transcendental y aún una tercera, que con Hönlgswald y Bauch van en direcciones no solo diferentes, sino opuestas.

Referências

- BAUCH, Bruno. *Immanuel Kant und die Philosophische Aufgabe der Gegenwart*. Beitrage Philosophie des Deutschen Idealismus, III, 1925, p. 7-18 (IHPHAG)
- BENEKE, F. Eduard. 1822. *Neue Grundlegung zur Metaphysik als Programm zu seinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik dem Druck übergeben*. Berlin: Posen, in Commission bei E. G. Mittler. (NGM)
- _____. 1832. *Kant und die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Eine Überdenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Posen Bromberg. (KPhAG)
- _____. 1840. *System der Metaphysik und Religionsphilosophie. Aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet*. Berlin: Ferdinand Dümmler. (SM)
- BERGMAN, Julius. 1892-1893. *Geschichte der Philosophie* Bd. 1-2.
- _____. 1842. *System der Logik als Kunstlehre des Denkens*. Berlin. (SL)
- _____. 1852. "Das gegenwärtige Verhältnis zwischen der Psychologie und der Physiologie." *Archiv für pragmatische Psychologie* II: 116-38. (VPSPH)
- _____. 2006. (1877). *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*. Berlin: Elibron Classics / Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn. (LPsNW)
- BOLZANO, Bernhard. *Wissenschaftslehre*. Sulzbach, Wolfgang Schulz, 1837. (WL)
- BOSCHENSKI, I. M. 1976. *Historia de la lógica formal*. Madrid: Gredos.
- BRELAGE, Manfred. *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität*. In: BRELAGE, Manfred: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin, 1965.
- BRENTANO, Franz. 1971. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2 Bde. Hamburg: Felix Meiner. (PES)
- _____. 1982. *Deskriptive Psychologie*. hrsg. V R. M. Chisholm u. W. Baumgartner. Hamburg: Meiner. (DP)
- COHEN, Hermann. 1871. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Dümmler. 2da. Aufl. 1885. (KTE1, KTE2)
- _____. *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. Berlin, 1883. (PIM)
- DILTHEY, Wilhelm. 1984. *Das Wesen der Philosophie*. Hamburg: Meiner. (WPh)

- _____. 1990. "Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte". In *Gesammelte Schriften* (1913-1958). Bd. 1. 9. Auflage. Hrsg. Groethuysen. Göttingen: Vandoeck and Ruprecht. (EGW)
- _____. 1990. "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894)". In *Gesammelte Schriften* (1913-1958). Bd. V, 4 Aufl. Hrsg. Georg Misch. Göttingen: Vandoeck and Ruprecht. (IBZPs)
- FISCHER, Kuno. 1862. *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. Stuttgart: Cottascher Verlag. (bKS)
- FREGE, Gottlob. *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Hamburg, Meiner, 1988 (GA).
- _____. *Grundgesetze der Arithmetik*. Jena, Pohl, 1893 (GGA).
- _____. Logik (1897). In: Frege, G.: *Nachgelassene Schriften*. Edited by Gottfried Gabriel, Walter Rödding, Hans Hermes, Friedrich Kambartel, and Friedrich Kaulbach. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969. p. 137-163. (L(1897))
- FRIES, J. Friedrich. 1803. *Reinhold, Fichte, Schelling*. Leipzig: August Lebrecht Reineicke. (RFS)
- _____. 1811. "System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch." *Book Renaissance*. Heidelberg: Mohr und Winter. (SL).
- _____. 1819. *Grundriss der Logik. Ein Lehrbuch zum Gebrauch von Schulen und Universitäten*. Heidelberg: Mohr und Winter, 2te. verbesserte Auflage. (GL) (NKV)
- _____. 1824. *Polemische Schriften*. 2 Bde. Hallen und Leipzig: Reineicke and Comp. (PS)
- _____. 1824. *System der Metaphysik*. Heidelberg: Christiana Friedrich Winter. (SM)
- _____. 1834. *Geschichte der Philosophie*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Weisenhauses. (GPh)
- _____. 1935. *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. 3. Bde. Berlin: Verlag Öffentliches Leben. (NKV)
- HELMHOLTZ, Hermann. 1903. "Über das Sehen des Menschen." *Ein populär wissenschaftlicher Vortrag gehalten zu Königsberg in Preussen*. Zum Besten von Kants Denkmal. Am 27. Februar 1855. Leipzig, Voss, 1855. In *Vorträgen und Reden*. 4te. Aufl. Brauchschiweg, F. Vieweg und Sohn. (ÜSM).

- HERBART, J. Friedrich. 1993. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Hamburg: Meiner Verlag. (LEPh)
- _____. 2003. *Lehrbuch zur Psychologie*. Königsberg, August Wilhelm Unzer. 1816. Ed. Margret Kaiser – el Safti. Würzburg: Königshausen and Neumann. (LPs)
- _____. *Psychologie als Wissenschaft. Neu begründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*. Hersg. Hartenstein. Leipzig, Leopold Voss, 1850. (PsW)
- HUSSERL, Edmund. Briefwechsel Brentano Schuler. *Husserliana Dokumente*, III/1 Briefe.
- _____. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Ed. Lothar Eley. The Hague. Martinus Nijhoff, 1970. *Husserliana*, XII. (Hua, XII).
- _____. *Briefwechsel*. Band V. Die Neukantianer. Hua – Dokumente. Dordrecht / Boston / London, Kluwer, 1994.
- _____. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Ed. Ursula Panzer, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984. *Husserliana*, XIX/1. (Hua, XIX/1)
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischem Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Erfahrung in die reine Phänomenologie. Rev. Ed. Karl Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff. 1976 *Husserliana*, III/1. (Hua, III/1)
- _____. *Erster Philosophie (1923-1924)*. Zweiter Teil. *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Ed. Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff, 1959, *Husserliana*, VIII. (Hua, VIII)
- _____. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906-1907. Ed. Ulrich Melle. Dordrecht Martinus Nijhoff, 1987. *Husserliana*, XXIV. (Hua, XXIV)
- HÖNIGSWALD, Richard. *Die Grundlagen der Denkpsychologie*. Studien und Analysen. München, 1921. 2. Auflag. Leipzig-Berlin, 1925. (GDPs)
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. *Kants gesammelte Schriften*. Hsg. Von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902ss. Vol. III, IV (AK)
- KERRY, B. Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung. Vierter Artikel, *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 11, 1887, pp. 249-307 (ÜApsV).
- LASK, Emil. *Die Lehre vom Urteil*. Tübingen, 1912. (LU)

- LAZARUS, Moritz. 1860. "Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie". *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaften* I: 1-73. (EGV)
- LEARY, David E. *The psychological development of the conception of psychology in Germany 1780—1850*. *Journal of History of Behavioral science*, 14, 1978, 113-121;
- _____. *The psychology of Jakob Friedrich Fries (1773-1843): its context, nature and historical significance*. *Storia e critica della psicologia*, vol. III, No. 2, 1982, 217-248
- LIEBMANN, Otto. 1912. "Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung". In *Herausgegebene von der Kantgesellschaft*. Ed. Bruno Bauch. Berlin: Reuther and Reichard. (KE)
- LIPPS, Theodor. 1883. *Grundtatsachen des Seelenlebens*. Bonn: Verlag von Max Cohen und Sohn. (GT)
- LOTZE, Herman. *Logik Drei Bücher vom Denken vom Untersuchen und vom Erkennen*. Misch, Georg (ed.). Leipzig, Meiner, 1912 (L).
- _____. Die Philosophie in den letzten 40 Jahren (1880). In: LOTZE, Hermann: *Logik Drei Bücher vom Denken vom Untersuchen und vom Erkennen*. Misch, Georg (ed.). Leipzig, Meiner, 1912, pp. XCIV-CXXII.
- MARTY, Anton. 1908. *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*. Halle: Niemeyer. (UG)
- MEYER, Jürgen Bona. 1870. *Kants Psychologie. Dargestellt und erörtert*. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz. (KPs)
- MOOG, Willy. *Logik, Psychologie, Psychologismus. Wissenschaftssystematischen Untersuchungen*. Halle, Nyemeier, 1919. (LPsPs)
- NATORP, Paul. 1912. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr. (AP)
- _____. 1888. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg: Verlag von J. C. B. Mohr. (EPs)
- _____. Über objektive und subjektive Methode. *Philosophische Monatshefte*, XXIII, 1887, pp. 257-286 (ÜOSM).
- _____. Bericht über deutsche Schriften zur Erkenntnistheorie aus den Jahren 1894 und 1985. *Archiv für systematische Philosophie*. Erstes Stück: 3, 1897, pp. 101-121; Zweites Stück: 3, 1897, pp. 193-209; Drittes Stück: 3, 1897, pp. 391-402 (BDSE).
- _____. Zur Frage der logischen Methode. M. Bez. auf E. Husserls, Prolegomena zur reinen Logik". *Kant Studien*, 6, 1901, pp. 270-

- 283 (FLM).
- _____. *Platos Ideenlehre*. 2da. Aufl. Leipzig, 1921 (PI)
- REINHOLD, K. Leonhard. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. 2te. Auflage. Prag und Jena, C. Widtmann und I. M. Mauke, 1796 (Versuch).
- _____. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Erster Band. Hamburg, Felix Meiner, 2003 (Beiträge).
- Rickert, Heinrich. *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*. Freiburg, Mohr, 1892 (GE).
- _____. *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik*. Halle, Kaemmerer, 1909. (ZWE)
- RIEHL, Aloys. 1872. *Über Begriff und Form der Philosophie. Eine allgemeine Einleitung in das Studium der Philosophie*. Berlin: Carl Dunckers Verlag. (ÜBFPh)
- _____. 1876. *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. 2. Bde. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann. (PhK)
- STUMPF, Carl. 1892. *Psychologie und Erkenntnistheorie*. München: Verlag der K. Akademie. (PsE)
- _____. 1924. "Selbstdarstellung." R. Schmidt, Hrsg. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. 5. Band: 204-65. Leipzig; Meiner. (SD)
- _____. 2011. *Erkenntnislehre*. Lengerich: Pabst Science Publishers. (EL)
- TWARDOWSKI, K. 1982/1894. *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. Eine psychologische Untersuchung*. München: Philosophia Verlag / A. Hölder. (ZL)
- WINDELBAND, W. 1884. "Kritische oder genetische Methode?" In *Präludien. Aufsätze und Rede zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 3a. 318-54, 1907. (KGM)
- _____. 1884. "Was ist Philosophie". In *Präludien. Aufsätze und Rede zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr 3a. 24-77, 1907. (WPh)

Recebido: 29/06/2019

Aprovado: 08/08/2019

Publicado: 17/11/2019

A Antiguidade, um Erro Profundo?– Foucault, a Filosofia e suas Atitudes

[Antiquity, a Deep Error? – Foucault, Philosophy and its Attitudes]

Jean Dyêgo Gomes Soares*

Resumo: Esse artigo visa compreender a afirmação de Michel Foucault de que a Antiguidade seria “um erro profundo”. Quando ele fala de suas relações com a filosofia, ele se desloca da pretensão ontológica tradicional para uma prática: ao invés de se perguntar “o que” seriam o poder e a filosofia, ele busca compreender “como” funcionam. Diante desse deslocamento teórico em torno das chamadas “problematizações”, esboça-se uma problematização específica, a do sujeito. Ao destacar descontinuidades desde a Antiguidade até a Modernidade entre estilísticas de si e teorias do sujeito, Foucault permite vislumbrar uma resposta à questão do título. O expediente seria pensar a Antiguidade como um erro profundo, sem, com isso, desconsiderar a atitude também errática do homem moderno.

Palavras-chave: Problematização, Sujeito, Atitude, Modernidade, Baudelaire.

Abstract: This paper aims to comprehend Michel Foucault’s statement that Antiquity would be “a deep error”. When he talks on power or its relations with philosophy, he displaces himself from a traditional and ontological pretension to a practical one: instead of asking “what” would be power and philosophy, he seeks to comprehend “how” they work. Having in mind this theoretical displacement on “problematizations”, we take as an example that on the subject. Foucault shows discontinuities sougheed up for him since Antiquity to Modernity, detailing differences between stylistics of self and theories of the subject. In such a way, we found and answer to the title question. The strategy is to think Antiquity as an error, as well as considering the erratic attitudes of the modern humankind.

Keywords: Problematization, Attitude, Subject, Modernity, Baudelaire.

Michel Foucault dedicou parte relevante de sua vida à Antiguidade. Por maiores que sejam as críticas a suas posições teóricas ou a suas leituras, seus trabalhos consti-

tuem uma referência estimulante sobre a estética da existência e o cuidado de si. E, no entanto, em sua última entrevista, lemos o seguinte juízo: “Toda a Antiguidade

*Professor do Centro Universitário Unihorizontes. Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). E-mail: jeandyego@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1096-9686>.

me parece ter sido um ‘erro profundo’”. Como entender algo tão assertivo, decidido e direto? Seria contraditório estudar um determinado período considerando um “erro profundo”? Devemos ignorar ou relativizar o que está dito, ou devemos tomá-lo a sério.

O enunciado em questão surge para nós hoje em meio a um conjunto de textos que recobrem trabalhos do autor francês desde 1954 até póstumos publicados em 1988. Os *Dits & Écrits* (FOUCAULT, 1994), de fato, existe à revelia das recomendações testamentárias de seu autor. Sem nos determos sobre a questão editorial, pois também é verdade que o agora publicado em conjunto fora antes publicado ou aprovado separadamente, é preciso dizer que optamos por trabalhar nossa questão a partir de uma obra incompleta e não aprovada por seu autor, que se estabelece pelo seu fôlego “espontâneo”, em formatos diversos, como uma espécie de ensaios de um montaigne no século XX, se o leitor me permite a expressão. Ali, reunidos eles proporcionam uma dimensão única das relações possíveis entre as partes reunidas. Assumindo tal perspectiva, buscaremos compreender essa afirmação aparentemente radical em correlação com outros enunciados que talvez ajudem a sustentá-la. Ao menos em um sen-

tido, a analogia procede: ambos fazem convergir um pensamento inquieto em constante retomada com a forma de vida em que se encontram (NEHAMAS, 1998), e isso bastaria para dar atenção à questão que Michel Foucault fez despertar em nós.

Contra ou a favor? Em maio de 1981, Foucault concede uma entrevista a Didier Eribon, seu futuro biógrafo, em que reitera uma posição. Ali, ele sugere uma notável atitude diante de “um governo”, ainda que aparentemente favorável, ele não só se dirigia àquele que acabava de ser eleito, François Mitterand, mas se referia a um tema que à época lhe era bastante caro:

É preciso sair do dilema: ou se é a favor, ou contra. Depois de tudo, pode-se estar de pé e olhando adiante. Trabalhar com um governo não implica nem sujeição, nem aceitação global. É possível às vezes trabalhar e ser rebelde. Acho mesmo que as duas coisas vão juntas (Foucault, 1994-IV, p. 180).

A configuração do dilema é clara. Se considerarmos haver um conflito contínuo em curso, ser a fa-

vor ou contra de maneira irrefletida ajuda pouco a sair do dilema. Isso porque suporíamos posições tão rigidamente encerradas que ou se seria *completamente* a favor ou *completamente* contra, ignorando uma infinita gradação de posições entre os extremos. A dignidade de olhar adiante passa por manter uma atitude emancipada, que sabe simultaneamente trabalhar e ser rebelde diante de um governo. Trata-se de não se sujeitar, de não agir contra si mesmo, tampouco assumir uma posição de aceitação mouca e global. Foucault se propõe a tarefa de confrontar o presente, isso implica em, ao experimentá-lo, aprender a tomar posições, discutir, dialogar sobre o que nos tornamos e seremos. Nessa medida, poderíamos ceder a uma sugestão tentadora: a de que ele agiria como o explorador que vai até uma colônia penal. Ali, ele observaria os procedimentos do aparelho, ou em termos foucaultianos, o funcionamento do dispositivo, tiraria suas conclusões e esperaria que a simples discordância performativamente bem cuidada diante do oficial fosse suficiente para pôr termo a uma situação injusta.

Em 1984, em conversa com Alessandro Fontana, ele rechaça essa posição, numa clara resposta a essa crítica. Ali, explicita a ambiguidade dos saberes relaciona-

dos ao corpo, ciente de que aqueles sobre os quais ele havia se debruçado ao longo de sua trajetória apresentaram mudanças que “tinham sido profundamente benéficas”. Fontana emenda: “Então, esses saberes nos ajudam a viver melhor...” e ele esclarece:

Não houve uma simples mudança nas preocupações, mas no discurso filosófico, teórico e crítico: com efeito, na maior parte das análises feitas, não se sugere às pessoas o que elas deveriam ser, o que deveriam fazer, o que deveriam crer ou pensar. Trata-se mais de fazer aparecer como até o presente os mecanismos sociais teriam se colocado em jogo, como as formas de repressão e de coerção teriam agido, e assim, a partir daí me parece que se daria às pessoas a possibilidade de se determinar, de fazer, ciente de tudo isso, a escolha de sua existência (Foucault, 1994-IV, p. 732).

Foucault não sugere como jogar o jogo, ou seja, não manifesta preocupações normativas, e vê isso como uma mudança no discurso

filosófico. Como no caso de um texto de jornal de Kant (2012; Foucault 1978, 2010), trata-se menos de dizer como o outro deve ou não agir, e mais de sugerir que ele pode agir diferentemente, que pode ousar saber. Em uma formulação simples, não se trata de ensinar como o jogo da verdade *deve* ser jogado, mas de analisar como ele *vem* sendo jogado para permitir que cada um avance por si mesmo nas jogadas. Ao fazer isso, todavia, Foucault não assume uma posição de observador exterior, cujo objetivo seria o de sempre se posicionar “fora daqui”, quixotescamente sem quaisquer provisões e disposto a morrer de fome se as condições forem adversas. Ele faz suas análises para permitir que cada um escolha os conflitos, os jogos que deseja enfrentar. Com isso, ele não deseja encontrar um lugar de plena autonomia individual, mas sim permitir que cada um faça as escolhas de sua existência, um processo complexo que depende simultaneamente do desenvolvimento de capacidades biológicas e sociais, capaz de permitir que “os indivíduos determinem a si mesmos” sem que isso exija uma recusa da liberdade social, muito pelo contrário, permitindo simultaneamente esse exercício por parte de todos.

Judith Butler fornece uma com-

paração bastante elucidativa sobre as relações entre o poder e os sujeitos. Para ela, acostumamo-nos a pensar no poder como algo que pressiona o sujeito exteriormente, subordinando e relegando-o a ordens inferiores, o que seria uma descrição justa, mas parcial do que faz o poder. A autora, no entanto, adverte: “se entendemos o poder também como algo que forma o sujeito, que determina a própria condição de sua existência e a trajetória de seu desejo, o poder não é apenas aquilo a que nos opomos, mas também, e de modo bem marcado, aquilo de que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos” (Butler, 2017, p. 9). Em outros termos, ela sugere que esses processos não só perpetuam o jogo tal como foi jogado, e contra o qual se opõe, como também se o situarmos enquanto problema, isso assim o será porque o que somos está ligado a ele. Através deste problema, compreendemos como nos tornamos o que somos.

No início do verbete sobre si mesmo, Foucault fornece duas definições negativas de sua história crítica do pensamento, elucidativas nesse ponto, a saber: ela não constitui uma “história das ideias que seria ao mesmo tempo uma análise dos erros que se poderia retrospectivamente mensurar;” tampouco “uma decifração

dos desconhecimentos pelos quais elas estavam ligadas e das quais o que pensamos hoje poderia depender” (Foucault, 1994-IV, p. 631). Essa definição desvia a posição de Foucault de uma história das soluções, que desejasse responder a problemas atuais com respostas de um ontem. É preciso considerar que para aceitar soluções de outrora para o agora, pressuporíamos uma medida a-histórica para o que é certo e errado; e a posição de Foucault em seu retorno à antiguidade não é a de decifrar algo que está escondido, que supõe agora mostrar, para solucionar um problema atual.

As duas definições negativas fornecidas colaboram para perceber como Foucault pretende não ceder à lógica do “contra ou a favor”. Ao propor uma história crítica, ele não cede à vontade de normalizar a história a partir de critérios ahistóricos – não denega o presente em nome de uma nostalgia do passado; tampouco desenvolve uma necessidade incessante de tornar obsoleto o que passou a partir da hegemonia dos critérios do presente. Nota-se que ele não se arroga a pretensão de falar de algo que ninguém falou, de decifrar o desconhecido, passando ao largo de preocupações com o desvelamento de totalidades escondidas, de sentidos profundamente

encobertos, e de verdades últimas e universais não-reveladas.

Antes de passarmos à definição positiva, é notável o sintagma sugerido por ele para definir seu trabalho de pesquisa, a saber, *história crítica do pensamento*. Notável porque uma “história crítica” por si só chama a atenção: remete simultaneamente ao legado kantiano da crítica, enquanto crítica da razão, de seus limites, de suas condições de possibilidade transcendentais; e remete também ao trabalho de um historiador que nega a necessidade de transcendentalidade para se inspirar em um estilo bastante nietzschiano de fazer a história, a ponto de aceitar a sugestão de que o que fazia, no fundo, era uma “nova genealogia da moral” (Foucault, 1994-IV, p. 731). Então não seria a “história crítica do pensamento” um sintagma para a *filosofia* de Foucault? Ou ao menos para sua “história da filosofia”?

A definição positiva é fornecida algumas linhas depois, a saber, “uma história crítica do pensamento seria uma análise das condições pelas quais são formadas e modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que ambos são constitutivos de um saber possível” (Foucault, 1994-IV, p. 632). Aqui, esbarramos em um deslocamento importante. Menos do que saber o que é o sujeito ou o objeto, questões características

da história tradicional da filosofia, Foucault fala de condições de formação e modificação, em termos semelhantes às condições de possibilidade da crítica kantiana. Porém, nota-se um tom genealógico inconfundível, uma vez que essas condições parecem remeter às enfatizadas condições de proveniência e emergência de que fala o autor em seu ensaio sobre Nietzsche (Foucault, 1994-IV, p. 136-57). As questões, portanto, são diferentes. Menos do que se perguntar pelo “o que é?” numa busca que situa seu discurso num espaço radicalmente a-historicizante, Foucault coloca a pergunta “como se tornou?”. É por isso que na sequência dessa definição ele precisará o que chama de *modos* de subjetivação e de objetivação: porque seu pensamento dedica-se a se perguntar sobre *como*, *quais* possibilidades, *quem*, *porque* nos tornamos isso que somos atualmente.

Nessa medida, seu modo de fazer filosofia está diretamente ligado à história, mas não é uma história estrita da filosofia: porque para perceber como esses “modos” são constitutivos de um saber possível, ele não se restringe aos “modos” da filosofia tradicional que se põe a pergunta sobre o que não pode responder, em busca de um saber impossível sobre a essência atemporal, a origem das coisas ou o fundamento universal

da ética. “História crítica do pensamento” pode ser um dos sintagmas da filosofia na medida em que percebemos a filosofia como atividade de compreensão de nossas práticas, como um *modo de saber* o que nos tornamos, bem como tornamos certos objetos possíveis. Ela seria uma nova maneira de nutrir essa amizade pelo que ainda não sabemos, mas que, ao contrário de dirigir suas dúvidas na direção do infinito, se pergunta pelas coisas da vida presente, pelo modo de vida atual.

Assim ele escapa aos dilemas da questão ontologicamente normativa, a saber, de se perguntar “o que é?”. Se aceitarmos que os impasses para responder a essa questão estão ligados a uma demanda por ser “a favor ou contra”, a certos pressupostos ontológicos inconscientes, percebemos simultaneamente a historicidade da questão, ou seja, como cada época exclui ou aceita respostas específicas para a questão segundo pressupostos partilhados. Isso inevitavelmente salienta a normatividade implicada por esse tipo de suposição ontológica. A isso Foucault denominará atos de problematização. Embora só a tenha “isolado” suficientemente em seus últimos escritos, como admite, “as coisas mais gerais são as que aparecem em último lugar” (Foucault, 1994-IV, p. 670), ele

deixa claro que problematização “é o conjunto das práticas discursivas e não-discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento” (Foucault, 1994-IV, p. 671).

Um exemplo pode já ser observado retroativamente. Em *As palavras e as coisas*, Foucault sugere uma história do mesmo, de como cada época dentro daquele recorte foi capaz de estabelecer para si mesmo um modo específico de colocar a questão “o que é?” e respondê-la segundo certas possibilidades, regulando e excluindo respostas. Ao fazer essa história do mesmo, ele não está sugerindo que o que se deu foi mesmo assim, mas que esse mesmo alterou-se com a passagem de um conjunto de saberes formados a partir da semelhança, para outros formados a partir da representação e da significação (FOUCAULT, 2007). O modo de problematizar se alterou. Assim, ele encontra uma maneira de narrar *como* nos tornamos o que somos, e não de responder definitivamente à questão sobre *o que* somos.

Mas em quê tudo isso encerra o dilema de ser contra ou a favor de alguma coisa? Como essa história crítica do pensamento ajuda a se situar na luta? Na medida em que ela desafia o que existe, menos do que propõe alternati-

vas; na medida em que situa seu trabalho “entre as pedras de espera e os pontos de suspensão” de modo a “abrir um canteiro, tentar e falhar, recomeçar outra vez” (Foucault, 1994-IV, p. 20). As metáforas arquitetônicas, constantes no trabalho de Foucault (Deleuze, 2006, p. 280) remetem a um processo inacabado e contínuo: as pedras de espera são aquelas que, engastadas em outras peças ou pisos, permitem o acoplamento posterior de uma peça exterior (Albernaz & Lima, 1998-I, p. 235); os pontos de suspensão lembram os balancins que sobem e descem as construções, os guindastes que elevam caçambas de concreto. Eis uma obra, a desse francês de Poitiers, que não termina porque abre canteiros, porque não se funda em profundidades imemoriais, porque não tem intenções panópticas, mas se dedica ao presente, a um solo temporal, sobre o qual caminhar, e questiona construções teóricas demasiado faraônicas.

Evidentemente, as metáforas arquitetônicas já são quase catacreses na história da filosofia: fala-se da busca por “fundamentos” com a mesma espontaneidade de um arquiteto que fala dos “dentes” de uma “coluna”. Ao utilizá-las, Foucault nitidamente desvia-se de seu uso naturalizado ao se remeter para um conjunto de elementos errantes e passageiros,

nada fundacionais, uma vez que tanto as esperas quanto os pontos de suspensão nos remetem aos céticos, para quem a busca de um fundamento não faz qualquer sentido. Em 1984, um entrevistador lhe pergunta se, na medida em que não afirma verdade universais, em que conduz o pensamento a paradoxos, bem como “faz da filosofia uma questão permanente”, Foucault não seria um pensador cético, sua resposta foi a seguinte:

- Completamente [*Absolument*]. A única coisa que não aceitaria no programa cético é a tentativa que os céticos fizeram de chegar a um certo número de resultados em uma dada ordem – pois o ceticismo nunca foi um ceticismo total! Tentei levantar os problemas nos campos dados, e em seguida, fazer valer no interior de outros campos as noções efetivamente consideradas como válidas; em segundo lugar, me parece que, para os céticos, o ideal seria ser cético sabendo relativamente pouca coisa, mas as saber de maneira segura e imprescritível; enquanto que o que gostaria de fazer é um uso da filosofia que permita limitar os do-

mínios do saber (Foucault, 1994-IV, p. 707).

Uma interpretação distorcida do que Foucault gostaria de fazer enquanto pensador cético pode ser desastrosa. Ele não é contra ou a favor dos domínios do saber – não se trata de saber pouco seguramente, tudo a partir de uma dúvida radical, ou nada como finalidade atarácica do cético. Seu objetivo claro de “limitar os domínios do saber” é cético na medida em que assinala que a aplicação e o uso desses saberes são válidas para a experiência, porém devem ser confrontadas com outras práticas que não se constituem como saberes – e o trabalho da filosofia parece ser o de assinalar as possibilidades emergentes quando nos deparamos com essas experiências-limite. Em outros termos, “limitar os domínios do saber” passa por “problematizar” as “experiências-limite” que funcionam como “pontos de suspensão” e “esperas” no jogo do verdadeiro e do falso.

Através dessa perspectiva estamos mais aptos a notar como sua maneira de fazer história ajuda a compreender que “imaginar um outro sistema atualmente ainda faz parte do sistema”. Numa conversa em 1971, Foucault cita exemplos dessa problematização dos modos de vida: “a sociedade

futura se esboça, talvez, através de experiências como a droga, o sexo, a vida comunitária, uma outra consciência, um outro tipo de individualidade... Se o socialismo científico se libera das utopias do século XIX, a socialização real liberar-se-á, talvez, no século XX, das experiências” (Foucault, 1994-II, p. 234). Menos do que ser a favor ou contra as drogas, o sexo liberal, a vida comunitária, Foucault assinala a importância dessas experiências como índices dos limites do saber, meios para a problematização dos modos pelos quais vivemos. Para compreender melhor a analogia feita nessa conversa pode ser instrutivo retornar ao *Manifesto Comunista*, cito-o:

A importância do socialismo e do comunismo crítico-utópicos está na razão inversa de seu desenvolvimento histórico. À medida em que a luta de classes se acentua e toma formas mais definidas, a fantástica oposição que lhe é feita perde qualquer valor prático e qualquer justificativa teórica. Por isso, se em muitos aspectos, os fundadores desses sistemas eram revolucionários, as seitas formadas por seus discípulos formam sempre sei-

tas reacionárias. Aferram-se às velhas concepções de seus mestres apesar do desenvolvimento histórico contínuo do proletariado. Procuram, portanto, e nisto são consequentes, atenuar a luta de classes e conciliar antagonismos. Continuam a sonhar com a realização experimental de suas utopias sociais: instituição de falanstérios isolados, criação de colônias no interior, fundação de uma pequena Icária – edição em formato reduzido da nova Jerusalém – e para dar realidade a todos esses castelos no ar veem-se obrigados a apelar para os bons sentimentos e os cofres dos filantropos burgueses. Pouco a pouco caem na categoria de socialistas reacionários ou conservadores descritos anteriormente, e só se distinguem deles por um pedantismo mais sistemático, uma fé supersticiosa e fanática nos efeitos miraculosos de sua ciência social (Marx & Engels 2010: 67-8).

Esse trecho exprime sumariamente a relação dos autores do socialismo científico com as uto-

pias do século XIX. Eles ressaltavam com precisão os riscos que a adesão irrefletida a uma posição gera, nomeadamente quando ela é utópica, ou seja, quando quer defender e “dar realidade” a castelos no ar. Inspirando talvez as célebres comparações de Slavoj Žižek (2018) sobre como o uso do politicamente incorreto responde à exigência normativa do politicamente correto como duas faces de uma mesma moeda, Karl Marx e Friedrich Engels sugerem que os socialistas utópicos diferenciam-se em muito pouco de socialistas reacionários e conservadores. O que os separa é somente um pedantismo baseado na ciência social, bastante semelhante àquele de quem busca raízes etimológicas ou históricas para justificar interditos politicamente corretos em torno de palavras já resignificadas pelo uso. Ao criticar utopistas tais como Fourier, Cabet e Owen, Marx e Engels marcam uma posição que retoma as práticas reais das classes para alterar a realidade, ao invés de dar realidade a um objeto de uma imaginação singular. Eles não são contra ou a favor dos utopistas, mas mostram simultaneamente a importância e a posterior decadência dessa posição. Além disso, o recurso “aos bons sentimentos e aos cofres filantropos burgueses” destaca o quanto “imaginar ou-

tro sistema atualmente faz parte do sistema”. Sem esses bons sentimentos nutridos por burgueses, seria bastante improvável que a história do socialismo e do anarquismo pudesse assinalar o pioneirismo utópico dos falanstérios e icárias.

Com esse exemplo pretendemos esclarecer melhor a ambiguidade presente no segundo elemento da comparação anteriormente elaborada por Foucault. Ao sugerir que uma sociedade futura se esboça a partir de certas práticas marginalizadas, ele assinala como se dá o processo através do qual imaginar outra existência se dá dentro dessa existência. A cultura *hippie* dos anos 1970 experimentou com propriedade essa possibilidade. Uma geração de jovens criados em famílias estruturadas e com condições variadas sonhou com um futuro de paz e de amor, em um mundo sem países e sem religiões, em que todos viveriam intensamente o agora. O que está culturalmente manifesto em filmes como *Hair* de Milos Forman ou em canções como “Imagine” de John Lennon soa semelhante aos experimentos dos utopistas ao menos em um aspecto: são sonhos geminados e resultantes dos limites colocados pelos próprios saberes vigentes de então. Diante de uma economia baseada na propriedade privada, que separa posses-

sões pessoais da mesma maneira que países inteiros; em um mundo em que as divergências dão azo a guerras por territórios sagrados, por poços de petróleo ou mesmo por condições mínimas de vida; enfim, diante de tantos conflitos, imaginar outro sistema em que todos partilham o mesmo mundo é algo que não deve nos demover de pensar que esses sonhos são produtos derivados desses conflitos, como uma reação utópica, é verdade, mas uma reação, um vetor de força.

A socialização real de que fala Foucault, todavia não corresponde a essa utopia *hippie*. Sua sugestão é a de que da mesma maneira que o socialismo científico precisou criticar o socialismo utópico, compreendendo, todavia, sua originalidade; assim também num futuro próximo um conjunto de saberes compreenderá a originalidade contida nas experiências dessa geração, todavia criticando-a em aspectos considerados utópicos. A execução de projetos e pesquisas científicas através de financiamento coletivo, a profissionalização da prostituição em lugares como a Holanda ou a legalização de certas drogas pode ser vista como a socialização real resultante dessas “utopias” do século XX. Manifestações essas, diga-se de passagem, também sujeitas a críticas, bem como foi o caso do

socialismo científico de Marx e Engels, pois é nesse jogo de reinvenção contínua entre atos de problematização incessantes, que não se para de imaginar outro sistema, ou outro problema atualmente naquele em que se vive.

A atitude. Com isso em mente, podemos retomar a questão. Se não se trata de ser a favor ou contra, mas de problematizar, como supor que a Antiguidade é um erro? O enunciado surgiu em “O retorno da moral”, última entrevista concedida por Foucault:

- Um estilo de existência é admirável. Você acha os gregos admiráveis?
- Não.
- Nem exemplares, nem admiráveis?
- Não.
- O que você acha deles?
- Não tão excelentes. Eles toparam imediatamente contra o que me parece ser o ponto de contradição da moral antiga: entre, de um lado, a busca obstinada por um certo estilo de existência e, de outro, o esforço por torná-lo comum a todos, estilo que os aproximou sem dúvida mais ou menos obscuramente de Sêneca e de

Epiteto, mas que só encontrou a possibilidade de se investir no interior de um estilo religioso. Toda a Antiguidade me parece ter sido um “erro profundo” (Foucault, 1994-IV, p. 698).

Não seria difícil acusar Foucault de generalização apressada ao dizer que “toda a Antiguidade parece ter sido um ‘erro profundo’”. Um comentador distraído poderia se desviar desse enunciado e apresentar as diversas análises do autor sobre a estética da existência, a parresía, o uso dos prazeres, o cuidado de si, sobre as tentações da carne, enfim, toda uma história crítica da sexualidade que encontrará na Antiguidade em sentido amplo do termo, dos gregos do século IV a.C. aos cristãos, um foco de atenção nos últimos anos de vida, como assinala Frédéric Gros, editor dos últimos cursos de Foucault (in Lawlor 2014, p. 556). Com isso, essa personagem se desviaria do problema e não faria mais do que parafrasear leituras sem exercer uma atitude crítica, tanto diante do que sugere Foucault, quanto da própria Antiguidade, sustentando assim uma adesão irrefletida aos temas de pesquisa levantados por Foucault. O próprio Frédéric Gros não se demite de salientar algo relevante,

fornecendo uma pista sobre como compreender esse enunciado ao sugerir que “os antigos para Foucault perturbam nossas modernas certezas. E eles estavam aptos para tanto, para nos perturbar desse modo, não porque as verdades deles seriam mais verdadeiras do que as nossas, mas porque elas eram outras” (*Idem*, p. 559). Assim, menos do que adotar uma postura nostálgica, o comentário de Gros sugere que as problematizações da Antiguidade feitas por Foucault constituem uma alteridade relevante para a nossa atualidade, e não simplesmente um repositório de soluções a serem novamente traduzidas e catalogadas. Com isso em mente, tentaremos perceber melhor em que medida Foucault estaria se referindo à Antiguidade como um erro profundo, uma vez cientes de que ele retorna a ela despertando um encanto indisfarçável por parte de muitos leitores.

Mais adiante, ainda na mesma entrevista, ele continua: “Toda a experiência Grega pode ser revista um pouco da mesma maneira, tendo em conta, em cada caso, as diferenças de contexto e indicando a parte dessa experiência que pode talvez se salvar e aquela que, pelo contrário, se pode abandonar.” (Foucault, 1994-IV, p. 702). A sugestão é a de que ao retornar aos antigos

e problematizar certas experiências, tornamo-nos aptos a perceber o quanto somos diferentes e não tanto o quanto podemos ser semelhantes. Nesse sentido, partes da experiência da Antiguidade Grega podem ser abandonadas, e evidentemente, outras acabam por ser salvas. Essa sugestão ainda um tanto vaga não especifica qual seria esse erro profundo, mas permite supor que há algo de errado a ser abandonado.

No final da entrevista, no entanto, ao ser confrontado com a questão sobre se haveria ou não uma teoria do sujeito entre os gregos, Foucault esclarece que não acredita ser necessário reconstituir “uma experiência do sujeito” na Grécia. Isso porque a experiência, ou seja, a maneira de problematizar a si mesmos dos gregos não exigia uma “definição de sujeito”. Ele sugere ainda que, baseado na literatura, se “nenhum pensador grego nunca encontrou uma definição de sujeito, nem nunca a buscou, diria simplesmente que não há um sujeito”, isto é, não há uma teoria nesse sentido, porque não há problematização nesse sentido. Todavia, ele ressalva:

O que não quer dizer que os gregos não se esforcem por definir as condições pelas quais se daria

uma experiência que não é aquela do sujeito, mas do indivíduo, na medida em que ele busca se constituir como mestre de si. Faltava à Antiguidade Clássica ter problematizado a constituição de si como sujeito; inversamente, a partir do cristianismo, houve o confisco da moral pela teoria do sujeito. Ora uma experiência moral essencialmente centrada sobre o sujeito não me parece mais satisfatória hoje. E por isso mesmo um certo número de questões se colocam a nós nos mesmos termos em que elas se colocaram na Antiguidade. (Foucault, 1994-IV, p. 706)

Do fato histórico de não haver uma noção de sujeito não se segue que não haja algum tipo de experiência de si na Grécia, ou em outros termos, se o sujeito não é problematizado pelos gregos, há, todavia, uma problematização sobre si mesmo presente na Antiguidade Clássica, como Foucault vai desenvolver no segundo volume de sua história da sexualidade, *O uso dos prazeres* (1984). A estética da existência é vista por Foucault como um dos modos de sujeição pelos quais o indivíduo se encon-

tra vinculado a um conjunto de regras e de valores, caracterizado neste caso pelo ideal de viver belamente, de ser mestre de si, e de deixar uma memória de uma existência bela (Foucault, 1994-IV, p. 384; 397; CASTRO, 2009, p.151). Todavia, o que não há na problematização grega sobre como ser mestre de si é a subordinação dessa estética da existência a uma moral, o que será feito pelo cristianismo através de uma teoria do sujeito, ou seja, da subordinação, da sujeição do indivíduo a um conjunto de princípios morais. Com essa teoria do sujeito, o cristianismo proporá uma nova problematização que “confisca a moral”, restringindo-a a possibilidades dadas por essa teoria. Já não se pensa mais em como criar para si uma existência boa e bela, numa estética da existência semelhante à dos gregos, mas a partir de uma teoria sobre como o indivíduo deve ou não se sujeitar.

Evidentemente, toda a crítica empreendida em direção à noção de sujeito não está sendo renegada por Foucault em nome de uma nova teoria do sujeito, e por isso “uma experiência moral” centrada sobre tal noção não parece satisfatória para a problematização da atualidade. Nos tempos em que “Deus morreu”, num mundo desencantado não faz mais sentido insistir numa problema-

tização centrada na noção de sujeito. Ela tornou-se uma posição estratégica dissolvida na prática da linguagem, não estando ela mais submetida necessariamente a uma experiência moral específica como a do cristianismo (Foucault, 2007). Como Foucault sugere na entrevista a Alessandro Fontana: “penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que se poderia reencontrar em todos os lados. Sou bastante cético e bem hostil para com essa concepção de sujeito” (Foucault, 1994-IV, p. 733). Não seria a primeira vez que esse ceticismo se manifestaria. A despeito dos deslocamentos teóricos oferecidos pelos textos em torno da Antiguidade, a problematização em torno desse sujeito soberano, emergente no cristianismo, é recorrente (FOUCAULT, 1944-IV, p. 223; 633-4; 657). Com isso em mente, podemos retomar o trecho supracitado de sua última entrevista:

A busca de estilos de existência tão diferentes uns dos outros quanto possíveis me parece um dos pontos pelos quais a busca contemporânea de uma forma de moral que seria aceitável para todo mundo – no sentido de

que todo mundo deveria a ela se submeter – me parece catastrófica. Mas seria um contrassenso querer fundar uma moral moderna sobre a moral antiga passando por cima da moral cristã. Se eu empreendi um estudo tão longo, seria para tentar evidenciar como o que chamamos de moral cristã está incrustado na moral europeia, não só desde os primórdios do mundo cristão, mas desde a moral antiga (Foucault, 1994-IV, p. 706-7).

Esse comentário colabora para elucidar com mais clareza porque ele considera que Antiguidade seria um erro profundo, sem que com isso se incorra em algum tipo de avaliação anacrônica. Foucault salienta que a busca de uma moral para todos seria catastrófica em sua atualidade exatamente porque a problematização atualmente é outra. Uma vez que não há mais o problema do sujeito soberano, a questão deixa de ser aquela relativa à forma universal para a qual uma estética da existência ou uma teoria do sujeito moralizadora para todos se remeteriam.

Em todo caso, para que isso se tornasse claro, Foucault argumentou em sua História da Sexuali-

dade (1984, 1985, 2018) no sentido de mostrar como o sujeito não é um problema que desde sempre existiu para a moral europeia, ponto de emergência das morais ditas ocidentais. Ele emergiu em determinado momento, *criando* um problema que não existia para os gregos; surgiu a partir dos cristãos graças ao “confisco da moral” da Antiguidade; e que, provavelmente, com a busca por estilos de existência tão diferentes uns dos outros na atualidade, ele deixou de poder ser problematizável tal e qual. Segundo a sugestão de Beatrice Han, “o modelo grego desempenha o papel de uma matriz mais simples de avaliar a modernidade *a contrario*” (Han, 2012, p. 10). Em termos simplificados: por um lado Foucault sugere que, para os gregos, há estética da existência *sem* uma teoria do sujeito, mas com um objetivo determinado – o de ser mestre de si, o de ter, segundo o estilo ideal, uma existência boa e bela; e por outro, para boa parte do cristianismo (Foucault ressalva algumas seitas ascéticas), essa experiência de busca de um estilo é *confiscada* pela moral, permitindo o surgimento de uma teoria do sujeito, o que anula a necessidade de se tornar mestre de si, uma vez que se está assujeitado. Cito-o:

Esta elaboração de sua

própria vida como uma obra de arte pessoal, mesmo que ela obedeça a cânones coletivos, estava no centro, me parece, da experiência moral, da vontade de moral da Antiguidade; bem como, no Cristianismo, com a religião do texto, a ideia de uma vontade de Deus, e o princípio de obediência, a moral ganha muito mais a forma de um código de regras (somente algumas práticas ascéticas estiveram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal). Da Antiguidade ao cristianismo, passe-se de uma moral que era essencialmente uma busca de uma ética pessoal a uma moral como obediência a um sistema de regras. E se eu me interessei pela Antiguidade, é que, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está prestes, agora, a desaparecer, senão já desapareceu. E a essa ausência de moral, deve responder uma busca que é aquela de uma estética da existência (Foucault, 1994-IV, p. 731).

O “erro” aparece aqui de forma mais clara e menos vaga: apesar de terem sabido elaborar uma estética da existência, ou seja, apesar de terem sido capazes de conceber a própria existência, enquanto indivíduos, como uma obra de arte pessoal, os antigos o faziam tendo em vista cânones coletivos. É por isso que, por mais intrigante e estimulante que seja pensar na problemática de uma estética da existência a partir dos gregos, ela é completamente distinta da nossa experiência, porque ali se tratava de criar uma vida como obra a partir de uma estilística pré-concebida, ou se quisermos, de uma retórica do que seria a boa vida. A Antiguidade seria um erro para Foucault na medida em que então se acreditava ser possível imaginar *um* estilo que seria o bom e o belo, estabelecendo *uma* verdade do bem agir. Essa estilização engessada do bem viver dá lugar com o cristianismo a um código de regras fundado presumidamente na vontade de seu Deus e no princípio de obediência. Desaparece a experiência da estilização da existência a partir de modelos pré-concebidos para dar lugar à teoria do sujeito. Retornar a ambos não seria uma solução para pensar a modernidade, mas serve para compreender à nossa maneira de problema-

tizar que, conforme a sugestão anterior de Foucault depende desses dois elementos, a saber, da retomada plural de uma estética da existência de um modo desconhecido até então e de uma dissolução da teoria do sujeito soberano.

Se os gregos são uma matriz ao contrário isso se dá porque se invertermos o modo como eles problematizavam a própria existência encontramos algo semelhante a atitude moderna. Ao retirarmos daquela estética da existência sua finalidade, ou seja, a necessidade de fazer coincidir a vida como obra de arte com a vida boa e bela segundo um estilo pré-determinado, estaremos diante da *atitude* moderna que Foucault exemplifica através de certa leitura de Kant, como vemos em “O que são as Luzes?”:

Ao me referir ao texto de Kant, me pergunto se não se pode considerar a modernidade como uma atitude mais do que como um período histórico. Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que se faz por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, de uma só vez, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como o que os gregos chamam de *éthos*. Por conseguinte, mais

do que querer distinguir o “período moderno” das épocas “pré” e “pós” modernas, creio que seria melhor investigar como a atitude da modernidade, desde que ela se forma, se encontra em luta com atitudes de “contramodernidade” (Foucault, 1994-IV, p. 568).

Nota-se aqui como esse “erro” profundo ajuda a pensar. Como sugere Deleuze, “Foucault diz: os gregos fizeram muito menos ou muito mais, como quiserem” (1988, p. 121), de modo que não se trata de reproduzir o *éthos* ou a atitude dos gregos. Se *éthos* é comumente traduzido por hábito ou costume, perde-se evidentemente a especificidade que essa palavra possui, e mesmo a disputa em torno de seu sentido. Barbara Cassin sugere em seu verbete “Morais” do *Dicionário dos intraduzíveis* (2014, p. 691-3) que muitas das dificuldades e mesmo das confusões entre costumes e morais, entre morais e éticas, derivam de uma concepção de *éthos*. Ela assinala em sua sumária abordagem desse problema um interessante quiasma inicial presente entre os sentidos filosóficos do termo atribuídos por Platão e Aristóteles: “onde Platão conforta o naturalista com o argumento de que o hábito é inato, Aristóteles neutraliza o que é dado para nós como natural argumentando pela responsabilidade prática” (2014, p.

693). Se por um lado haveria uma naturalização do *éthos*, por outro, ele seria da ordem do que é inventado, nutrido, criado. Aristóteles que teria inovado com o título de sua *Ética* (2014, p. 692) é particularmente importante para a compreensão do sentido de ética como ação ou ato, como sugere Cassin ao recolher passagens da *Poética*, da *Retórica* e da *Ética Nicomaqueia*. O que gostaríamos de salientar antes de retomar o nosso ponto é o elemento ativo destacado pela autora em sua leitura de Aristóteles. Ao contrário do que as traduções por hábito ou costume poderiam levar a supor, a saber, de que *éthos* é algo que passivamente se forma no indivíduo, Cassin sugere a ligação fundamental entre *éthos* e a prática ativa de uma virtude (2014, p. 692). Por fim, ela sugere “que a maioria dos filósofos que buscaram definir os termos [gregos ligados ao *éthos*] em suas próprias linguagens, como Cícero ou G.W.F. Hegel, tentaram encontrar um conjunto de problemáticas equivalentes para a Grécia, assim situando a tarefa da tradução no coração de sua reflexão” (2014, p. 693).

O primeiro elemento de contraste da sugestão de Foucault com uma tradição de interpretação do *éthos* surge indiciariamente aqui, porque a equivalência entre *éthos* e atitude é improvável

apesar de possível. O autor, provavelmente ciente da disputa em volta do termo, sugere menos do que afirma. Ele diz, “um pouco, sem dúvida”. “Um pouco” porque evidentemente a problematização grega não é equivalente à moderna, e por isso *éthos* e atitude seriam duas coisas distintas e intraduzíveis entre si. Sem dúvida guardam alguma coisa em comum, porque em ambos os casos algo da condução de si está em questão. Não à toa, atitude é definida aqui como uma maneira de governar a si mesmo, isto é, de agir, de se conduzir perante os outros, todavia ativa, uma vez resultante de uma escolha e imbuída de uma tarefa. A atitude da modernidade, definida no texto de Kant como aquela de *sapere aude* (KANT, 2012), ou seja, de emancipar-se numa atitude de maioridade, de ousadia e de coragem de buscar a verdade, será exemplificada por Foucault através da figura de Baudelaire em uma vontade de “heroicizar o presente”. Heroicização irônica, uma vez que não se trata da sacralização de um momento ou da tentativa de perpetuá-lo, bem como não se trata de se recolher numa curiosidade fugidia, de uma atitude de *flanêrie* que se contenta em prestar atenção em coisas distraidamente e colecionar lembranças sem qualquer cri-

tério. A essa atitude, Baudelaire opõe aquela do homem da modernidade. Cito um trecho de *O pintor da vida moderna*:

Ele vai, corre, procura. Seguramente esse homem, esse solitário dotado de uma imaginação ativa, sempre viajando através do grande deserto de homens, tem uma tarefa mais elevada do que aquela de um puro *flâneur*, uma tarefa mais geral, diferente da do prazer fugidio da circunstância. Ele busca algo que nos permitirão chamar de modernidade. Trata-se para ele de destacar da moda o que ela pode conter de poético no histórico (Baudelaire *apud* Foucault, 1994-IV, p. 569-70).

Com essa retomada de Baudelaire, Foucault enceta uma maneira diferente de encarar a invenção de si mesmo, porque não se trata simplesmente de se relacionar com uma interioridade fugidia, mas de, através do enfrentamento dessa solidão, encontrar algo “poético no histórico”. Se a Antiguidade é um erro profundo, assim seria na medida em que a tarefa de viver uma vida bela

e boa não dependeria desse caráter continuamente investigativo e imaginativo, típico do homem moderno. Evidentemente, uma avaliação justa desse erro só seria possível sob a pecha de anacronismo. Mas o alerta passageiro e ocasional de Foucault não merece desprezo. Ele quer que evitemos assumir uma atitude de *flanêrie* em relação ao modo de problematizar grego que em muito é distinto do moderno. Somente a partir da modernidade, quando da emergência de fenômenos como a moda, quando se pôde tanto estilizar os corpos quanto submetê-los a certos padrões, faz sentido sugerir que a atitude emancipada é a de perceber o que “ela pode conter de poético no histórico”, ou seja, o que em meio a tantos padrões surge como algo que desafia os nossos limites, perturba uma experiência que acumula estilos sem pensar na invenção de si mesmo.

A atitude de contramodernidade aparece como aquela que busca traduzir o *éthos* para solucionar um problema presente, que é a favor de uma tendência de cortes de roupa contra todas as outras, que acumula incessantes citações dos antigos, citando-as como sinal de sabedoria, num gesto tão automático quanto a subida ou descida de um elevador. O modo de viver dos antigos não só pode ter sido uma maneira de errar, como serve

de exemplo de errância, de caminho já percorrido e sobre o qual só nos cabe perceber as pegadas, entender as marcas e investigar seus problemas. A atitude do filósofo é essa de ensaiar afinal, de esboçar algo de poético no histórico de tal

modo que menos do que mais um quadro na parede, seus gestos sirvam como uma experiência modificadora de si e de seu entorno, de um jeito tal que ninguém na Antiguidade pôde experimentar.

Referências

- ALBERNAZ, Maria Paula; Lima, Cecília Modesto. *Dicionário ilustrado de arquitetura*. São Paulo: Pró-Editores, 1997-1998 (2 vol.).
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- CANDIOTTO, C. “A genealogia da ética de Michel Foucault”. In: *Educação e filosofia*. V. 27, nº 53. Uberlândia: 2013.
- CASSIN, Barbara. *Dictionary of untranslatables: a philosophical lexicon*. New Jersey: Princeton, 2014.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Cláudia S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. Foucault and prison. In: *Two Regimes of Madness: texts and interviews*. Ed. David Lapoulaje; trans. Ames Hodges and Mike Taormina. New York: Semiotext(e), 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique?* Bulletin de la Société Française de Philosophie. Paris : 1978.
- _____. “Pour en finir avec les mensonges”, *Le Nouvel Observateur*, 21 de junho de 1985. pp. 76-7.
- _____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria T. C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Trad. Maria T. C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *Dits et écrits* (I-IV tommes). Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 9ª Ed.

- _____. *O governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Histoire de la sexualité IV: les aveux de la Chair*. Paris : Gallimard, 2018.
- GROS, Frédéric. “Situação do curso”. In: *O governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GUTTING, Gary. *Michel Foucault’s Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge Uni., 1989.
- HAN, Béatrice. *Foucault’s critical project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford: Stanford Uni., 2012.
- KANT, Immanuel. *An answer to the question: “What is elightenment?”*. Trans. H. B. Nisbet. Londres: Penguin, 1970.
- _____. “Resposta à Questão: O que é o Esclarecimento? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]”. In: *Cognitio*. São Paulo, v. 13, n. 1, p. 145-154, jan./jun. 2012. Lawlor, Leonard; Nale, John. *The Cambridge Foucault Lexicon*. New York: Cambridge, 2014.
- MARX, Karl; Engels, Friedrich. *Manifesto Comunista (1848)*. Trad. Álvaro Pina, 1. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. 3 vols. Trad. Rosemary Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NEHAMAS, A. *The art of living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- SOARES, Jean. *As ficções da filosofia de Michel Foucault*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2018.
- TROMBATORI, Ducio. “Introduction”. In : Foucault, M. *Remarks on Marx*. Trans. James Goldstein & James Cascaito. New York: Semiotext(e), 1991.
- ŽIŽEK, Slavoj. “Trump e o retorno do politicamente incorreto”. *Blog da Boitempo*, São Paulo, fev. 2016. Disponível em [Blog da Boitempo](#). Acesso em: 20 de fevereiro de 2016.
- _____. “A lição da vitória de Corbyn”. *Blog da Boitempo*, São Paulo, jun. 2017. Disponível em [Blog da Boitempo](#). Acesso em: 17 de junho de 2017.
- _____. “O que Hegel nos ensina sobre como lidar com Trump?”. *Blog da Boitempo*, São Paulo, jan. 2018. Disponível em [Blog da Boitempo](#). Acesso em: 18 de janeiro de 2018.

Recebido: 29/12/2018
Aprovado: 30/07/2019
Publicado: 17/11/2019

Sobre a Centralidade e a Estrutura do Capítulo “Os Corpos Dóceis” de *Vigiar e Punir*

[On the Centrality and Structure of the Chapter "The Docile Bodies"
of *Discipline and Punish*]

Kleverton Bacelar*

Resumo: Esse artigo tem por objetivo expor a centralidade do primeiro capítulo da terceira parte do *Vigiar e Punir* para a demonstração de seu argumento principal bem como sua amarração estrutural no conceito de corpo. O valor posicional central desse capítulo na organização peculiar da obra só pode ser demonstrado mediante a exposição do conceito de disciplina, de sua diferenciação de outras formas de dominação (escravidão, da domesticidade, da vassalagem e do ascetismo), da especificação do momento histórico em que emerge e do realce da importância dessa datação para o argumento central de Foucault.

Palavras-chave: corpo, disciplina, época clássica, reforma penal moderna.

Abstract: This paper explores the centrality of the first chapter of the third part of *Discipline and Punish* for the demonstration of its main argument as well as its structural tying in the concept of body. The central positional value of this chapter in the peculiar organization of the work can only be demonstrated by exposing the concept of discipline, its differentiation from other forms of domination (slavery, domesticity, vassalage and asceticism) and the specification of the historical moment in which it emerges and the highlight of the importance of this dating to Foucault's central argument.

Keywords: body, discipline, classical period, modern penal reform.

Antes e depois da publicação do *Vigiar e Punir* em 9 de fevereiro de 1975, Michel Foucault pronunciou-se sobre o objetivo dessa obra. No curso *A Sociedade Punitiva*, ministrado entre o início de janeiro e o final de março de 1973, ele explicou dessa maneira o problema teórico que a prisão

lhe colocava:

No fundo, o ponto de partida foi o seguinte: por que essa instituição estranha, a prisão? Essa pergunta se justificava de várias maneiras. Em pri-

*Professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre e doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: kbacelar@ufba.br. ORCID:<https://orcid.org/0000-0003-3643-5201>.

meio lugar, do ponto de vista histórico, pelo fato de que a prisão como instrumento penal foi, apesar de tudo, uma inovação radical no início do século XIX. De repente, todas as formas das antigas punições, todo aquele maravilhoso e fulgurante folclore das punições clássicas - pelourinho, esquadramento, força, fogueira etc. - desapareceu em proveito dessa função monótona da reclusão. Do ponto de vista histórico, portanto, é uma peça nova. Além disso, teoricamente, acredito que não se pode deduzir das teorias penais formuladas na segunda metade do século XVIII a necessidade da prisão como sistema de punição coerente com essas novas teorias. Teoricamente, é uma peça estranha. Por fim, por uma razão funcional: desde o começo, a prisão foi disfuncional. Percebeu-se que, em primeiro lugar, esse novo sis-

tema de penalidade não reduzia de modo algum o número de criminosos e, em segundo, que levava à reincidência; que reforçava de modo muito perceptível a coesão do grupo constituído pelos delinquentes. *O problema que propus, portanto, era o seguinte: por que há cento e cinquenta anos e durante cento e cinquenta anos a prisão?*¹

Desses questionamentos (a novidade histórica da prisão, sua estranheza teórica e sua aparente disfuncionalidade congênita), a novidade será exposta na primeira parte da obra, a estranheza na segunda e a explicação do fracasso aparente da prisão é inteiramente explicado na quarta parte da obra mediante a conjugação dos conceitos de ilegalismo e delinquência correlacionados com as “agências do poder punitivo”: a prisão (que produz a delinquência), a polícia (que utiliza a eficácia inversa da prisão para tornar aceitável seu poder exorbitante), o judiciário (que é mero instrumento

¹Cf. aula de 28 de março de 1973 que encerra o curso *A Sociedade punitiva*, pp.205-6 (g.m.).

²Embora Foucault mencione o “sistema polícia-prisão”(VP, p.250) e acrescente o “noticiário policial” quando analisa três publicações de espectro políticos distintos (direita, centro e esquerda), usei o termo agência tal qual empregado por Zaffaroni em seus escritos que mencionam as “agências do poder punitivo”, ou seja, agências judiciais (tribunais), “agências executivas do sistema penal” (polícias e cadeias), e as agências ideológicas (os meios de comunicação de massa) por causa da fortíssima inspiração e conotação foucaultiana, não explicitamente declarada.

de seleção dos ilegalismos) e a imprensa (que difunde o medo social do delinquente)². Mas o final destacado da citação enuncia a problemática geral que articula os três questionamentos: a imposição hegemônica da prisão, *apesar* de sua estranheza teórica e de sua aparente disfuncionalidade congênita. Explicar o porquê dessa “universalização da prisão como forma geral dos castigos” ou suas condições de possibilidade é o objetivo da terceira parte³.

Em *L'impossible Prison: recherches sur le système pénitentiaire au XIXème siècle*, publicado em 1980, Michel Foucault voltou a esclarecer as razões pelas quais pareceu-lhe legítimo tomar a prisão como objeto de estudo em *Vigiar e Punir*: 1º) porque ela foi bastante negligenciada na medida em que se estudava apenas o problema sociológico da população delinquente ou o problema jurídico do sistema penal e de seu fundamento; 2º) porque queria retomar o tema da genealogia da moral mas seguindo o fio do que se poderia chamar de 'tecnologias morais' e 3º) por-

que a prisão e (...) numerosos aspectos da prática penal estavam sendo postos (...) em questão na França, na Inglaterra e na Itália, nos EUA⁴. Da primeira razão, podemos concluir, a *contrario sensu*, que a investigação não é uma sociologia da população delinquente, nem tampouco uma discussão jusfilosófica sobre o problema do direito penal e de seu fundamento (por que punir? Como punir? etc.) mas uma história social e econômica da prisão (Nascimento da prisão)⁵. Da terceira razão, podemos concluir que essa história da prisão se vincula aos acontecimentos do presente, às revoltas e o engajamento de Foucault no *Grupo de Informação sobre as prisões*, ou seja, esse discurso histórico pretende contribuir com os debates e lutas de sua época⁶. Dela, muito já se falou, seja o próprio Foucault, seja seus comentaristas, mas talvez de maneira pouco articulada com a segunda razão (genealogia da consciência moral) e, sobretudo com os motivos declarados no curso *A Sociedade Punitiva*, particularmente

Cf. ZAFFARONI, R. *Em Busca das Penas Perdidas*. RJ: Editora Revan, 1991, p. 108.

³No resumo do curso *A Sociedade Punitiva*, Foucault afirma isso categoricamente: “Para compreender o funcionamento real da prisão por trás de sua aparente disfunção, bem como seu profundo sucesso por trás de seus fracassos superficiais, é preciso, sem dúvida, retornar à análise das instâncias parapenais de controle nas quais ela figurou, como se viu no século XVII e sobretudo no XVIII” (SP, p. 234ss).

⁴Foucault, Mesa redonda em 20 de maio de 1978, in DE, vol.4, p.336-7.

⁵Nesse ponto, o nietzcheanismo de Foucault (história como método filosófico) o diferencia de H. L. A. HART, *Punishment and Responsibility*. Oxford, 1967.

⁶Sobre essa referência a atualidade da questão, ver *Vigiar e Punir*, p.32. Sobre o envolvimento de Foucault no GIP e sobre seu ativismo na primeira metade dos anos 70, ver o relato de ERIBON. *Michel Foucault*.

a problemática geral que articula as questões da novidade, do estranhamento e da disfuncionalidade. Dessas articulações dependem a justa apreciação da tese central e da estrutura do *Vigiar e Punir*.

Com efeito, o filósofo dedicou 3/4 da obra e algumas entrevistas para explicar por que a prisão”, enquanto projeto de correção dos indivíduos, fracassou (longe de transformar os criminosos em pessoas honestas, só serve para fabricar delinquentes ou para enterar ainda mais os criminosos na criminalidade) e, embora as constatações do fracasso tenham sido imediatas (1825-35), tornou-se o instrumento de punição hegemônico na modernidade. Isso significa que a principal função da prisão não é diminuir a criminalidade nem ressocializar o criminoso, mas consiste em fabricar a delinquência, o indivíduo perigoso⁷. Mas nessa mesma ocasião, ele se perguntava sobre o que o livro tratava – “das prisões na França entre 1760 e 1840?” e respondia: “nada disso!”⁸. Talvez o objeto visado no subtítulo (“Nascimento da Prisão”) não seja so-

mente nem principalmente a instituição penitenciária. Há no *Vigiar e Punir* uma outra prisão que Foucault revela da seguinte forma no fim do primeiro capítulo: “O homem de que nos falamos e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma ‘alma’ o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão dos corpos” (VP, 31-2). Cumpre, em primeiro lugar, chamar a atenção para essa inversão foucaultiana do platonismo. Com efeito, Platão afirma no *Fedro* que “a alma do filósofo despreza profundamente o corpo” (65d) que o concebe como uma corrente, uma janela, uma prisão que perturba a alma e o pensamento: “esse fardo que carregamos conosco e que chamamos corpo e onde nos aprisionamos” (250c). Nessa inversão, talvez esteja a chave heurística da obra: a alma moderna enquanto prisão disciplinada do corpo desde a época clássica é a condição de possibilidade da prisão institucional

⁷FOUCAULT, M. “A evolução da noção de indivíduo perigoso na psiquiatria legal do século XIX”, in DE, III.

⁸FOUCAULT, Mesa redonda em 20 de maio de 1978, p.337. Citando essa passagem, Dreyfus e Rabinow concluem acertadamente: “Apesar de *Vigiar e Punir* ter como subtítulo *Nascimento da Prisão*, seu objeto de estudo não é exatamente a prisão, é a tecnologia disciplinar. (...) O objeto de estudo de Foucault são as práticas de objetivação de nossa cultura, conforme incorporadas numa tecnologia específica” (1995:159). Embora apoiado no ensaio “O sujeito e o Poder”, esses autores estabelecem uma interpretação limitada dos conceitos de “modos ou processos de objetivação” e “modos ou processos de subjetivação” que, para ser mais precisa, deveria levar em consideração o primeiro “Prefácio à História da Sexualidade”, o Verbetes “Michel Foucault”, a conferência “Verdade e Subjetividade”, a aula do curso “Subjetividade e Verdade” e a “Introdução” de *O Uso dos Prazeres*.

que suavizou os castigos.

Para comprovarmos o duplo sentido que a prisão possui nessa obra é necessário resumir a "introdução" do *Vigiar e Punir* salientando que o que está em jogo nesse livro é uma “*história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apoia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade*” (p.26)⁹. Antes, contudo, cumpre evidenciar a estrutura da obra para localizar com precisão o papel que essa outra prisão, exposta minudentemente na terceira parte da obra, desempenha no argumento de Michel Foucault. A terceira parte funciona como uma charneira que une a segunda e a quarta partes e cujos capítulos encadeiam-se numa sequência ordenada a partir da constituição disciplinada da alma moderna em “Os corpos dóceis”. A parte “dis-

ciplina” funciona como dobradiça porque a segunda parte mostrou que a reforma não previa a penitenciária e a quarta parte mostrará que, embora desde já votada ao fracasso, ela se impôs num curto espaço de tempo.

O esforço que empreendemos aqui é inspirado no modo como Gilles Deleuze e Frederic Gros aproximaram-se da peculiar obra de Michel Foucault. Com efeito, diante da *História da Loucura, d’O Nascimento da Clínica*, do *Vigiar e Punir* ou da *História da Sexualidade*, que, segundo seu autor, “não são tratados de filosofia nem estudos históricos, no máximo fragmentos filosóficos em canteiros históricos”¹⁰, é recomendável procurar encontrar a “arquitetura conceitual extremamente forte” sobre a qual repousa a narrativa que nos desencarrega da “tarefa ambígua de julgar a validade dos conteúdos históricos avançados por Foucault”¹¹.

⁹Francois Boullant dedicou ao *Vigiar e Punir* um belo comentário cujo título no plural sinaliza o duplo sentido que queremos enfatizar, sem, não obstante, alcançar a alma-prisão. Cf. *Michel Foucault et les prisons*. Paris: PUF, 2003.

¹⁰Foucault, Mesa redonda em 20 de maio de 1978, in DE, vol.4, p.336.

¹¹GROS, F. *Foucault et la Folie*. Paris: PUF, 1997, p.5. Coube a Deleuze fornecer um esquema de interpretação global de Foucault a partir da reelaboração de artigos e dos dois cursos dedicados ao amigo que foram ministrados na Universidade de Paris VIII-Vincennes- Saint-Denis (de 22/10 a 17/12/1985 e de 7/01 a 27/05/1986), que resultaram no livro *Foucault* publicado em 1986. Aqui, ele afirma que “o saber, o poder e o si são a tripla raiz de uma problematização do pensamento” (p.124), constituindo os três eixos ou “dimensões” ou “instâncias da topologia” (p.121; 127) da obra de Foucault. Em cada uma, salienta os dualismos peculiares do saber (ver e falar ou o visível e enunciável ou a luz e a linguagem), do poder (afetar e ser afetado ou espontaneidade e receptividade ou ativo e reativo) e a tríade da subjetivação (singularidades “presas” em relações de poder ou que “resistem” a elas, fissurando-as, modificando-as e invertendo-as, e, ainda, a singularidades “selvagens” que estão fora, não ligadas e acima das relações de força). GROS, F. “Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique”, in: *Philosophie*, n° 42, 1995, pp.53-63.

1 - Estrutura do *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*

François Ewald, assistente de Foucault no Collège de France, em uma das primeiras recensões do *Vigiar e Punir*, afirmou que essa obra

não comporta nem prefácio, nem introdução, nem conclusão. Justificação nenhuma. Seu começo, uma hipótese de trabalho, uma proposição, o avançar de uma possibilidade a ser experimentada: "Pode fazer-se uma história dos castigos sob o fundo de uma história dos corpos?" (SP., p. 30) ou ainda: "Pode fazer-se a genealogia da moral moderna a partir de uma história política dos corpos?" (...). Nada de imposições, uma possibilidade entre outras; certamente não mais verdadeira que as outras;

mas talvez mais pertinente mais eficaz, mais produtiva que uma outra (13). E é isso que importa: não produzir algo de verdadeiro, no sentido que isso seria definitivo, absoluto, peremptório, mas dar "peças" ou "pedaços" de verdades modestas, novos relances, estranhos, que não implicam um silêncio de estupefacção ou um burburinho de comentários, mas que sejam utilizáveis por outros como as chaves de uma caixa de ferramentas ¹².

A esses, poderíamos acrescentar mais um estranhamento formal: ela começa com ilustrações (iconografia do adestramento como nova forma de controle social ¹³) e, no primeiro capítulo, Foucault começa "seu" texto com a colagem de dois relatos: o relato jornalístico do suplício de Damiens (1757) e um Regulamento da

¹²EWALD, F. "Anatomie et corps politiques", in: *Critique*, Paris, 1975, p.1234-5.

¹³Cf. a bela análise que François Boullant faz no item "imagens et concepts" (pp.32ss): "A imagem desempenha em VP um papel essencial. (...) Anteriormente ao texto, pois, uma rajada de gravuras, sobriamente intitulada *Ilustrações* premedita o assunto. Primeira impregnação, ao mesmo tempo solta e precisa, do conteúdo das análises, antecipação flexível e metódica das conexões por vir: as imagens permitem ver a invisível solidariedade das disciplinas antes de dar-lhes a pensar. (...) Trinta gravuras ou fotografias, escrupulosamente escolhidas, numeradas e classificadas segundo uma ordem que não segue nem a cronologia nem a ordem dos assuntos e se organiza em anel". Ele nota que uma paginação infeliz insere, na coleção "Tel" [e nas edições de língua portuguesa], esse conjunto de gravuras em um caderno central. A edição da Pléiade não restabeleceu a disposição original, mas deslocou algumas ilustrações comentadas por Foucault para o texto comentado.

¹⁴Recurso estilístico já empregado em NC, quando na introdução Foucault coloca em paralelo um texto do médico Pomme e uma descrição minuciosa de Bayle. Cf. BRAUNSTEIN, J-F "Mort et naissance de la clinique", in LECOURT, D. et ali (dir). *La mort de la clinique?* Paris, PUF, 2010, p. 140.

casa de correção dos jovens de Paris, assinado por Faucher (1838)¹⁴. Devemos observar que esse primeiro capítulo contém todos os elementos de uma introdução (objetivo, justificativa, metodologia, estado da arte). Ele só não contém o plano geral da obra. Embora Foucault não o forneça, a obra possui uma estrutura bem amarrada, sendo, pois, bem composta. Sem prefácio nem conclusão, a obra está dividida em quatro partes: **suplício** (com 2 capítulos), **punição** (com 2 capítulos), **disciplina** (com 3 capítulos) e **prisão** (com 3 capítulos). Para compreender a articulação do VP, devemos notar que nessa história do nascimento da prisão Foucault contrapõe a punição em dois “cortes epocais” recorrentes em sua obra (época clássica e modernidade)¹⁵, acentuando sua ruptura ou descontinuidade¹⁶, mostra que o suposto humanismo dos reformadores é de fato uma busca de maximização e eficácia da punição que não previa a prisão como ins-

trumento privilegiado quicá hegemônico de punir, localiza a descoberta do corpo como objeto de saber e alvo do poder (corpo útil e dócil) nos séculos XVII e XVIII¹⁷ para realçar uma de suas teses centrais (sem o prévio disciplinamento iniciado na época clássica, não seria possível mitigar as penas corporais na modernidade), tornando a reforma no mínimo ambígua. Sem o conhecimento dessa tese, a estrutura do VP pode parecer mal composta ou estruturada:

A primeira parte do livro define o que é um suplício, explicitando a primeira imagem formulada, aquela da execução de Damiens. A segunda parte obstina-se em fixar o momento intermediário entre o suplício de Damiens e o regulamento de Faucher. Michel Foucault apresenta então o projeto dos filantropos do fim do

¹⁵De modo geral, os cortes epocais recorrentes nas análises foucaultianas são o renascimento (meados do século XIV até meados do séc. XVI), época clássica (meados do séc. XVI até fins do XVIII) e modernidade (1789 até 1950). Nos três últimos volumes da HS, Foucault volta a antiguidade, estabelecendo novos cortes: séc. IV a.C., séc. II d.C. e séc. IV d.C. Em *Michel Foucault e o Direito*, Marcio Alves da Fonseca pontua esses três cortes epocais (p.45, n.12), afirma acertadamente que o VP se restringe temporalmente aos dois últimos e espacialmente à penalidade na França, mas fala em três grandes épocas da punição pois inclui os projetos dos reformadores entre o suplício da época clássica e a prisão na modernidade. Ora, na França houve somente duas épocas porque as principais ideias diretrizes da reforma penal foram atropeladas pela penitenciária. Exceto esses dois sistemas prisionais, Michel Foucault faz referência às formas de penalidade experimentadas na Bélgica, Filadélfia e na Inglaterra que são contemporâneas ao projeto dos reformadores para explicar, mediante a disciplinarização da sociedade, qual dessas experiências serviu como modelo ou foi escolhida de preferência sobre as outras na implantação da prisão.

¹⁶Sobre isso, cf. BRAUNSTEIN, J-F. “Bachelard, Canguilhem, Foucault: Le “style français” en épistémologie”, in: P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*. Paris, Gallimard, 2002.

¹⁷VP, pp.184, 126 e 191.

século XVIII que desejavam suavizar as penas e constituir uma nova economia do poder mais útil e mais humana: não através da prisão, mas através de um jogo de “sinais obstáculo”, por uma tecnologia da representação que só reconhecia a positividade da lei e na qual cada crime tem sua lei, cada criminoso sua pena. A forma-prisão não tem seu lugar de nascimento nessas teorias penais. Durante a época clássica, coexistensivamente ao projeto dos filantropos, três modelos de instituição carcerária se formam: o da Bélgica, organizado pelo trabalho economicamente e pedagogicamente aproveitável, o modelo inglês que preconiza o isolamento individual como instrumento de conversão e aquele da Filadélfia que associa isolamento e trabalho religando/unindo assim a reinserção moral e material. Michel Foucault descobre, pois, no final do século XVIII, três maneiras de organizar o

poder de punir: o direito monárquico, o projeto dos juristas reformadores e o projeto da instituição carceral. A sequência da obra deve então compreender porque a terceira tecnologia finalmente se impôs e, claro, de onde ela provém. A terceira parte de *Vigiar e Punir* dá a impressão de sair do caminho que nos conduz ao nascimento da prisão para entrar em uma multidão de outras histórias¹⁸.

Sem compreender o duplo sentido da palavra prisão no VP, num dos quais Foucault enuncia sua tese principal (a alma moderna, enquanto prisão do corpo, é um efeito e instrumento do poder disciplinar que torna possível suavizar as penas e explicar a hegemonia da penitenciária), toda a terceira parte parece indevidamente interposta na narrativa. A conexão entre o primeiro capítulo da primeira parte com o primeiro capítulo da terceira precisa ser estabelecida para garantir a boa composição da obra.

¹⁸KIÉFER, Audrey. *Michel Foucault: le G.I.P., l'histoire et l'action*. These de Philosophie, Université de Picardie, novembre de 2006, pp.98-99.

2- A Penalidade da Época Clássica à Modernidade

Quero dizer a minha palavra aos desprezadores do corpo. Não devem, a meu ver, mudar o que aprenderam ou ensinaram, mas, apenas, dizer adeus ao seu corpo - e, destarte, emudecer. "Corpo eu sou e alma" - assim fala a criança. Por quê não falar como as crianças? Mas o homem já desperto, o sábio, diz: "corpo sou eu totalmente e nenhuma outra coisa; e alma é uma palavra para algo do corpo".

Nietzsche, ZA, I, 4 § 1-3.

Vigiar e Punir abre-se com a colagem de dois relatos: o do suplício de Damiens¹⁹, no Antigo Regime (1757) e o da utilização do tempo no regulamento da Casa de jovens detentos de Paris, na modernidade (1838). Como mencionei, esse recurso estilístico já fora utilizado em NC, e essa colagem

indica a grande transformação na economia do castigo ocorrida na virada do séc. XVIII ao XIX. Dentre tantas transformações²⁰, Foucault atem-se a uma: o desaparecimento dos suplícios.

Até então, as técnicas punitivas apoderavam-se do corpo para despedaçá-lo, esquartejá-lo, amputá-lo, marcá-lo simbolicamente no rosto ou no ombro, expô-lo vivo ou morto, oferecê-lo em espetáculo. O grande espetáculo da punição física comportava, porém, dois perigos: por um lado, revela a tirania, o excesso, a sede de vingança do poder; por outro, acostuma o povo "a ver sangue jorrar" e ensina-lhe que só pode vingar-se derramando sangue com as próprias mãos. Vista como uma "fornalha em que se acende a violência"(15), a execução pública foi suprimida. Desde então, é "a própria condenação que marcará o delinquente com sinal negativo e unívoco: publicidade, portanto, dos debates e da sentença"(15).

O desaparecimento dos suplícios

¹⁹Segundo Rodinesco, François Robert Damiens, oriundo de uma família camponesa, maltratado pelo pai, insolente, inclinado ao suicídio e no mínimo estranho por seu hábito de falar sozinho, pertencente a classe dos criados espezinados por seus patrões, mas vivia na sombra e na intimidade da nobreza, quando, no dia 5/01/1757, atentou contra a vida de Luís XV tocando com a lâmina de um canivete, provocou um pequeno corte e assumiu seu gesto. (...) Foucault descreveu o horror do suplício de Damiens, um dos mais cruéis de todos os tempos. A resistência do corpo foi tal que os cavalos arremeteram sessenta vezes antes de romper os membros do desafortunado criado, já mil vezes torturado. (*As Famílias*, pp.57-8). A cena do suplício de Damiens apareceu na aula do dia 3/01 de 1973 do curso *A Sociedade Punitiva*, p.11.

²⁰As transformações são as seguintes: escândalos na justiça tradicional; projetos de Reformas; nova teoria da lei e do crime; nova justificação moral ou política do direito de punir; abolição das ordenanças; supressão dos costumes; projeto ou redação de códigos modernos (VP, p.13. Ver ainda p. 21).

cios é tanto a eliminação do espetáculo, da encenação da dor, quanto a extinção do domínio sobre o corpo. Agora, o sofrimento físico não é mais constitutivo da pena; "o castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos"(p.16), ou seja, a pena tomou como objeto a perda de um direito ou de um bem - a liberdade. Na modernidade, a prisão passa a ser a forma essencial do castigo²¹ e isso significa que a punição física foi substituída pela "penalidade incorporal". Mesmo a pena capital atesta essa nova penalidade: ela é uma desmultiplicação da própria morte na medida em que é um acontecimento visível, mas instantâneo (p.16- 7).

Todas as transformações se fazem concomitantes ao deslocamento do objeto da ação punitiva: não é mais o corpo, agora é a alma ("o coração, o pensamento, a vontade, as disposições") que é punida, castigada²². Há aqui uma profunda modificação no objeto <crime>. "Sob o nome de crimes e delitos, são sempre julgados corretamente os objetos jurídicos de-

finidos pelo código", ou seja, só há crime se alguma ação ou omissão for tipificada pelo código e se o juiz, mediante uma dedução silogística como pensava a escola da exegese, sancionar o crime. Foucault argumenta que a subsunção do fato à norma e, depois, a particularização da norma a alguma circunstância especial (atenuante ou agravante) deslocou o julgamento da ação para o agente: "os juízes começaram a julgar coisa bem diferente além de crimes: a <alma> dos criminosos" (p.22). Ou seja, "julgam-se também as paixões, os instintos, as anomalias, as enfermidades, as inaptações, os efeitos de meio ambiente ou de hereditariedade. Punem-se as agressões, mas, por meio delas, as agressividades que são, também, impulsos e desejos". A sentença não é só um julgamento de culpa que absolve ou condena, mas é sobretudo "um juízo de normalidade, de atribuição de causalidade, de apreciações de eventuais mudanças, de previsões sobre o futuro dos delinquentes"(24).

Com a entrada da alma na cena jurídica, a justiça penal só funci-

²¹Foucault não ignora que "castigos como trabalhos forçados ou prisão nunca funcionavam sem certos complementos punitivos referentes ao corpo: redução alimentar, privação sexual, expiação física, masmorra (20). Também não ignora que a tortura se fixou --, e ainda continua -- no sistema penal francês (p.19)

²²Cf. VP, p.21. A alma -- subjetividade, psique, personalidade, consciência, individualidade, comportamento, pouco importa (267) -- entendida como uma "sede de hábitos"(31; 141), é real e incorpórea, mas não substância porque é o efeito/produto/resultado de um poder que se exerce em torno, na superfície e no interior do corpo (Foucault também fala de uma "realidade incorpórea" na p.21). Sobre a análise foucaultiana da noção de hábito, cf. a aula de 28/03/1973 de *A sociedade Punitiva* (p.215ss).

ona e se justifica através da referência ao saber dos peritos psiquiátricos e psicológicos, personagens "extrajurídicos" que fornecem uma justificação científica ao direito/poder de punir pois cabe-lhes "dizer se o indivíduo é perigoso de que maneira se proteger dele, como intervir para modificá-lo, se é melhor tentar reprimir ou tratar"(p.25). Em resumo: "julgar é qualificar um indivíduo pois a sentença implica uma apreciação da normalidade e uma prescrição técnica para uma normalização possível". Diagnóstico e terapêutica! O poder de punir entrelaçou-se com as diversas ciências forenses: psiquiatria, psicologia, sociologia, antropologia e pedagogia. Nesse momento surgiu a criminologia²³. Nessa época "a justiça criminal (...) só funciona e só se justifica por essa perpétua

referência a outra coisa que não é ela mesma, por essa incessante reinscrição nos sistemas não jurídicos. Ela está votada a essa requalificação pelo saber" (p.25)²⁴.

Com isso posto, Foucault pode formular nesses termos o objetivo do *Vigiar e Punir*: "uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apoia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade"(p.26)²⁵. Percebemos claramente que não se trata de um objetivo único, mas de vários correlacionados. A escrita dessa história da prisão assemelha-se a uma partitura musical pois orchestra vários objetivos simultaneamente.

Antes de formular suas quatro

²³Cf. BOULLANT, op.cit., pp.99ss.

²⁴Essa justificação científica do direito de punir aparece em sua aula inaugural no Collège de France, *A Ordem do Discurso*, onde Foucault delinea um projeto de pesquisa centrado na análise histórica das formas jurídicas e políticas produtoras de verdades: "Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos - estou sempre falando de nossa sociedade - uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também - em suma, no discurso verdadeiro. Penso, igualmente, na maneira como as práticas econômicas, codificadas como preceitos ou receitas, eventualmente como moral, procuraram, desde o século XVI, fundamentar-se, racionalizar-se e justificar-se a partir de uma teoria das riquezas e da produção; penso ainda na maneira como um conjunto tão prescritivo quanto o sistema penal procurou seus suportes ou sua justificação, primeiro, é certo, em uma teoria do direito, depois, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade"(OD,pp.18-9).

²⁵Sobre a razão pela qual o poder de punir se apoia no complexo científico-judiciário, mas não se confunde com ele, ver as distinções estabelecidas na nota seguinte.

²⁶Na impossibilidade de comentar palavra por palavra a importante passagem na qual Foucault formula suas quatro regras e na desaconselhável prolixidade de transcrevermos o texto, recomendamos vivamente sua leitura e meditação ao leitor, ao tempo em que citamos apenas a segunda regra ("Analisar os métodos punitivos não como simples consequências de regras de direito ou como indicadores de estruturas sociais; mas como técnicas que têm sua especificidade no campo mais geral dos outros processos de poder. (...)") para destacar uma importante distinção efetuada por Foucault que é essencial para a compreensão de seu método. Trata-se da distinção entre "sistema penitenciário" (Prisões, Casas de Detenção, Casas de Correção para menores, etc), "sistema penal" (polícia incum-

regras metodológicas que mereciam um comentário minucioso²⁶, Foucault se pergunta como fazer essa história da alma moderna em julgamento e, nesse momento preciso, indica dois erros a evitar: primeiro, não se limitar à evolução das regras de direito ou dos processos penais que redundariam na assunção de uma mudança da sensibilidade coletiva dos modernos, num progresso do humanismo, no desenvolvimento das ciências humanas que estariam na raiz da substituição das penas corporais pela pena de privação da liberdade; segundo, não estudar apenas as formas sociais gerais como fez Durkheim para não “corremos o risco de colocar como princípio da suavização punitiva processos de individualização que são antes efeitos das novas táticas de poder e entre elas dos novos mecanismos penais”²⁷

Em suas regras gerais, Foucault afirma categoricamente que vai tomar a punição como uma função social complexa, repressiva [direito penal] e positiva ou inductiva [disciplina], adotando em

relação aos castigos a perspectiva da tática política; que vai colocar a tecnologia do poder [disciplinar] no princípio tanto da humanização da penalidade [moderna] quanto do conhecimento do homem [criminologia].

Na sequência, Foucault presta homenagem ao livro de Rusche e Kirschheimer *Punição e estrutura social* (1939), distinguindo seu empreendimento do dos autores da escola de Frankfurt pois recoloca os castigos numa certa “economia política” do corpo. Nesse ponto Foucault menciona os historiadores que abordam a história do corpo, mas distancia-se deles pois enfatiza que o corpo:

também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está li-

bidas do inquérito, ministério público encarregado da denúncia e judiciário responsável pelo processo, a sentença condenatória e o acompanhamento judicial da execução penal) e o “sistema punitivo” (sistema de controle social mais amplo na medida em que engloba mas ultrapassa os outros dois).

²⁷O artigo de Durkheim “Deux lois de l’évolution pénale” publicado no *Anuário sociológico* em 1899-1900 criticado aqui por Foucault encontra-se traduzido na Revista *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 6, p. 123-148, 2014. Uma análise da pertinência ou não das críticas de Foucault excederia os objetivos desse trabalho e deveria levar em conta outros textos de Durkheim, principalmente *De la Division du travail social* (1893), Paris, P.U.F., 12e édition, 1960, pp. 35-39, 43-48, 64-68; *Les règles de la méthode sociologique* (1894), Paris, P.U.F., 14e édition, 1960, pp. 65-72. Sobre isso, cf. COMBESSIE, Philippe. “Durkheim, Fauconnet et Foucault. Étayer une perspective abolitionniste à l’heure de la mondialisation des échanges”. 2007: 57-71.

gado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem, no entanto, ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e, no entanto, continuar a ser de ordem física. Quer dizer que pode haver um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um

controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a tecnologia política do corpo. Essa tecnologia é difusa, claro, raramente formulada em discursos contínuos e sistemáticos; compõe-se muitas vezes de peças ou de pedaços; utiliza um material e processos sem relação entre si. O mais das vezes, apesar da coerência de seus resultados, ela não passa de uma instrumentação multiforme. Além disso seria impossível localizá-la, quer num tipo definido de instituição, quer num aparelho do Estado. Estes recorrem a ela; utilizam-na, valorizam-na ou impõem algumas de suas maneiras de agir. Mas ela mesma, em seus mecanismos e efeitos, se situa num nível completamente diferente. Trata-se de alguma maneira de uma microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo de validade se coloca de algum modo entre esses grandes funcionamentos

e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças” (p.28).

Descrever essa “microfísica do poder” que incide sobre o corpo é o objetivo da 3ª parte da obra. Revelar sua importância na suavização das penas é um dos objetivos a que ela se propõe em sua abordagem da criminalidade.

Foucault também menciona o livro *Os dois corpos do rei* (1959) de Ernst Kantorowitz para comparar a tese do historiador do pensamento político medieval (“o suplemento de poder do lado do rei provoca o desdobramento de seu corpo” na teologia política do medievo que chega até o Antigo Regime) com a dele (o poder excedente que se exerce sobre o corpo submetido do condenado [na modernidade- KB] suscitou um outro tipo de desdobramento: o de um incorporal, de uma alma”(VP, p.31). Aqui Foucault formula a tese que será demonstrada no primeiro capítulo da terceira parte: o poder disciplinar produz individualidade, uma consciência de si, uma alma, uma subjetividade:

A história dessa microfísica do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para

uma genealogia da “alma” moderna. Em vez de ver nessa alma os restos reativados de uma ideologia, antes reconheceríamos nela o correlativo atual de uma certa tecnologia do poder sobre o corpo. Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em tomo, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que se punem —de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e punível, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação. Esta alma real e incorpórea não

é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder. Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificadas; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo. Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é nele mesmo o efeito de um assujeitamento bem mais profundo que ele. Uma “alma” o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio que o poder exerce sobre o corpo. A

alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo (p.31).

Como não reconhecer nessa “genealogia da alma moderna” a segunda razão aventada por Foucault em *L’Impossible Prison*? Como não reconhecer na alma/subjetividade/psique o efeito (positivo) do poder disciplinar sobre o corpo? Como não observar que o poder disciplinar é concebido em termos de incitação, de produção mais que de repressão? Como não ver que o efeito, a positividade da disciplina, radica-se na produção de uma individualidade? Como não reconhecer que a alma moderna é uma outra prisão instalada no corpo cuja certidão de nascimento Foucault atesta no mesmo ato notarial que certifica o nascimento da penitenciária e da criminologia?

Veremos no próximo item como essa alma disciplinada é produzida; por ora, cumpre chamar a atenção para o fato de que ela é também a condição de possibilidade dos direitos do homem, é o lado sombrio das luzes, a “dialética” foucaultiana do iluminismo:

Historicamente, o processo pelo qual a burguesia se tornou no decorrer

do século XVIII a classe politicamente dominante, abrigou-se atrás da instalação de um quadro jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário, e através da organização de um regime de tipo parlamentar e representativo. Mas o desenvolvimento e a generalização dos dispositivos disciplinares constituíram a outra vertente, obscura, desse processo. A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituem as disciplinas. E se, de uma maneira formal, o regime representativo permite que direta ou indiretamente, com ou sem revezamento, a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas dão, na base, garantia da submissão das forças e dos

corpos. As disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. O contrato podia muito bem ser imaginado como fundamento ideal do direito e do poder político; o panoptismo constituía o processo técnico, universalmente difundido, da coerção. Não parou de elaborar em profundidade as estruturas jurídicas da sociedade, para fazer funcionar os mecanismos efetivos do poder ao encontro dos quadros formais de que este dispunha. As “Luzes” que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas (p.194-5)²⁸.

3 - As Disciplinas como Condição de Possibilidade da Suavização do Direito Penal Moderno

A terceira parte do *Vigiar e Punir* contém três importantes capítulos: “os corpos dóceis”, “Os meios para o bom adestramento” e “o panoptismo”. Nesse item, abordaremos o primeiro capítulo com

²⁸Sobre essa tese fortíssima de que as liberdades dependeram da generalização do regime disciplinar e da normalização que o acompanha, Foucault chega a corroborar numa entrevista com a afirmação peremptória de que “a disciplina é o avesso da democracia” (DE, vol.8, p.39). Sobre a questão da dialética foucaultiana do iluminismo, cf. HONNETH, A. “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité”, in *Critique*, n°471-472, 1986.

o objetivo de examinar o modo como Foucault conceitua as disciplinas, estabelece sua diferença em relação a outras modalidades de poder, determina o momento em que elas se generalizaram na sociedade europeia, e, sobretudo, como ele efetua a descrição dessas técnicas de poder de modo que sua incidência sobre o corpo resulte na produção de uma subjetividade. Na descrição minudente das técnicas disciplinares do corpo, procuraremos evidenciar o *esquema conceitual* extremamente forte empregado por Foucault quando relaciona sua incidência perfeitamente acoplada às notas principais do conceito de corpo por ele definido muito nietzscheaneamente e quase que *ad hoc*.

3.1 – “Os corpos dóceis” ou a articulação corpo-disciplina-alma

Foucault começa esse capítulo contrastando a figura do soldado na época clássica e na modernidade. Na época clássica, o soldado era alguém cujas tradicionais virtudes do corpo se reconhecem de longe pois seu corpo é o brasão de sua força e coragem²⁹. Na modernidade, o soldado “tornou-se algo que se fabrica, de uma massa

informe, de um corpo inapto, fez-se o homem de que se precisa”. Foucault afirma que “houve durante a época clássica, toda uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder”. Ele encontra os sinais dessa descoberta do corpo, “dessa grande atenção dedicada então ao corpo — ao corpo que se manipula, se modela, se adentra, que obedece, responde, se torna hábil ou cujas forças se multiplicam” no livro *O Homem -máquina* de Julien Onffray de la Mettrie (1709-51). Segundo ele, o livro foi escrito em dois registros: no anátomo-metafísico (corpo analisável, cognoscível) e no técnico-político (corpo manipulável). Segundo Foucault, esse livro “é ao mesmo tempo uma redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento, no centro dos quais reina a noção de “docilidade” que une ao corpo analisável o corpo manipulável. É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (p.126). Isso cria um problema para Foucault pois se ele já havia afirmado que o corpo está sempre mergulhado em relações de poder (anatomia política), qual a novidade dessa atenção que o corpo recebeu na época clássica? Antes de responder a essa auto-

²⁹A tradição ocidental definiu como virtudes do corpo a força (fortaleza), saúde, beleza e coragem embora sempre tenha valorizado as virtudes da alma.cf. PIGEAUD, J. *La maladie de l'âme*. Paris, Belles Lettres, 1981.

objeção, Foucault retoma a questão do campo político em que o corpo está mergulhado com uma surpreendente tese. Sabemos que, por causa de seu nominalismo, raras vezes Foucault formula teses gerais. Neste passo do texto, o filósofo retoma a discussão sobre “economia política do corpo” iniciada no capítulo introdutório e afirma que *“em qualquer sociedade, o corpo está no interior de poderes muito apertados, que lhe impõe constrangimentos (contraintes), proibições ou obrigações”* (p. 126). Em concordância com a antropologia cultural³⁰, essa tese geral coloca o problema de sua especificidade: se o corpo é controlado em toda e qualquer sociedade, o que há de novo no controle que sobre ele exerce o poder disciplinar? A novidade do poder disciplinar encontra-se na escala, no objeto e na modalidade de controle:

Em primeiro lugar, a escala do controle: não se trata de cuidar do corpo, em massa, grosso modo, como se fosse uma unidade indissociável mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer so-

bre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica — movimentos, gestos atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo. O objeto, em seguida, do controle: não, ou não mais, os elementos significativos do comportamento ou a linguagem do corpo, mas a economia, a eficácia dos movimentos, sua organização interna; a coação se faz mais sobre as forças que sobre os sinais; a única cerimônia que realmente importa é a do exercício. A modalidade enfim: implica numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e **se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo [quadrille au plus près les] o tempo, o espaço, os movimentos** (p.126, g.m.).

Retenhamos a atenção nessa última e preciosa afirmação do fi-

³⁰Marcel Mauss, antropólogo e sobrinho de Durkheim, no ensaio justamente célebre “As técnicas corporais”, compreendeu mais profundamente a definição durkheimiana de educação física que concebia o corpo como um artefato cultural, ao mostrar que ele era moldado inclusive nos mínimos gestos por técnicas que são sociais. É indubitável o conhecimento profundo da tradição sociológica e antropológica de Durkheim a Levi Strauss, bem como da antropologia cultural inglesa por Foucault.

lósofo: a disciplina controla o tempo, o espaço e os movimentos do corpo. Ela antecipa a definição das disciplinas:

métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram o assujeitamento constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade é isso que se pode chamar as disciplinas (idem).

Como esse capítulo tem o objetivo de repertoriar esses métodos, de descrever as técnicas de disciplinamento, de efetuar uma microfísica do poder, não de fazer a história das instituições disciplinares³¹ – exceto evidentemente de

uma delas, da prisão – aquela afirmação precisa ser destacada.

As disciplinas se exercem “de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos” do corpo. Essa afirmação, combinada com o conceito de corpo, fornece a chave heurística do capítulo, de seu esquema ou estrutura. Com efeito, o corpo será definido apenas por quatro notas básicas: 1) é material/vivo; 2) portador de forças (p.29); 3) sede de uma duração (p.148) e 4) está diretamente mergulhado num campo político (p.28) no qual obedece ou resiste (p.259). Seguramente por causa da “Navalha de Occam”, o corpo é definido por um número restrito de notas que são, não obstante, suficientemente plásticas³². Se nos lembrarmos de que o prin-

³¹É o que Foucault afirma categoricamente: “Não se trata de fazer aqui a história das diversas instituições disciplinares, no que podem ter cada uma de singular. Mas de localizar apenas sob uma série de exemplos algumas das técnicas essenciais que, de uma a outra, se generalizaram mais facilmente. Técnicas sempre minuciosas, muitas vezes ínfimas, mas que têm sua importância: porque definem um certo modo de investimento político e detalhado do corpo, uma nova “microfísica” do poder; e porque não cessaram, desde o século XVII, de ganhar campos cada vez mais vastos, como se tendessem a cobrir o corpo social inteiro. Pequenas astúcias dotadas de um grande poder de difusão, arranjos sutis, de aparência inocente, mas profundamente suspeitos, dispositivos que obedecem a economias inconfessáveis, ou que procuram coerções sem grandeza, são eles entretanto que levaram à mutação do regime punitivo, no limiar da época contemporânea” (p.128). Numa nota ele especifica que recolherá de algumas instituições disciplinares os exemplos que lhe permitem efetuar a analítica desse poder: “Escolherei os exemplos nas instituições militares, médicas, escolares e industriais. Outros exemplos poderiam ser tomados na colonização, na escravidão, nos cuidados na primeira infância” (nota 8). Sobre a instituição em Foucault, cf. ADORNO, F. P., 2002, «Foucault et les institutions», 2002:275-298.

³²É bastante surpreendente que Bryan S. Turner, um dos mais renomados sociólogos do corpo e de sua racionalização na modernidade aponte um déficit inexistente na compreensão foucaultiana de corpo: “Por outro lado, Foucault também disse que, em vez de começar com a análise da ideologia, seria “mais materialista estudar primeiro a questão do corpo e os efeitos do poder sobre ele” (FOUCAULT, 1981: 139). Tal projeto materialista parece levar a corporeidade da vida a sério. O que é “o corpo”? é, portanto, uma questão central para o pensamento de Foucault, mas que não é claramente respondida. (...) Até certo ponto, Foucault inverteu essa situação negando qualquer centralidade à subjetividade (o pensamento, sujeito cartesiano) e tratando o corpo como foco do discurso moderno. Tendo rejeitado o Sujeito transcendental como mero substituto moderno de Deus ou Logos, Foucault parece relutante em ter o Corpo como um centro controlador da teoria social. O corpo é, portanto, problemático para sua teoria” TURNER, B.S. *The Body & Society*, pp.47-8.

cípio de individuação³³ foi tradicionalmente definido como tempo e espaço, e que a duração é um segmento qualquer do tempo considerado em seu conjunto e que foi pensado desde a *Física* aristotélica como uma sucessão infinita de instantes, então um corpo material é espacial, ou seja, não um pedaço qualquer da extensão, mas matéria viva; o corpo é portador de forças e está sempre em atividade, em movimento, pois vida = atividade; por sediar uma duração, um corpo é temporal, mais precisamente, finito e, enfim, um corpo que está submerso num campo político, portanto em relação com outros corpos,

obedece-lhes ou cria-lhes resistência³⁴. Nesse conceito de corpo (material, portador de forças, sede de duração, obediente/resistente) e na própria definição de disciplina (“controle que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço e os movimentos do corpo”) encontramos a articulação das quatro técnicas disciplinares que serão descritas na sequência: 1^a) arte das localizações – localização do corpo no espaço; 2^a) o controle da atividade – dominação dos movimentos do corpo; 3^a) organização das gêneses – controle da existência temporal ou mais precisamente da duração do corpo, da apropriação do tempo das existências sin-

³³O princípio de individuação foi formulado para resolver o problema da individualidade a partir de uma substância ou natureza comum, p. ex., constituição *deste* homem ou *deste* animal a partir da substância homem ou da substância animal. O que faz da substância homem este ou aquele homem? Esse é o problema que foi formulado por Avicena e transmitido à escolástica cristã. Agostinho, Tomás, e Duns Scotus deram respostas divergentes. Através de Suarez, na escolástica tardia, esse problema chegou ao mundo moderno em *De principii Individui* (1663) de Leibniz e o *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690) de Locke. No segundo livro do *Ensaio*, especificamente no capítulo 27, Locke afirma que uma das funções da mente é comparar (comparar uma coisa com outra por semelhanças e diferenças; comparar uma coisa consigo mesma em diferentes momentos do tempo). Esta última ação gera a ideia de identidade e diversidade. O verdadeiro ser das coisas é sua identidade, sua inalterabilidade ao longo do tempo. Existir num determinado tempo e lugar exclui outros objetos desse tempo e lugar. Segundo Locke, uma coisa não pode ter dois começos na existência, nem duas coisas o mesmo começo. Também duas coisas não podem ocupar o mesmo espaço. Se tempo e espaço individualizam as substâncias materiais, para as coisas vivas Locke acrescenta o projeto, e, para os seres espirituais, além de tempo, espaço e projeto, ele acrescenta a consciência de si. Foi de Locke que essa noção chegou a Schopenhauer, deste a Nietzsche, e deste a Foucault.

³⁴No VP, Foucault menciona “os indivíduos que resistem à normalização” (p.259). No ensaio “Nietzsche, a genealogia, a história”, seção 5, ele expõe a centralidade do corpo na genealogia nietzschiana e afirma que o corpo cria resistência. Nessa nota do conceito de corpo, podemos evidenciar o aspecto derivado ou dependente do capítulo “Os meios para o bom adestramento” na medida em que a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o exame exercem-se principalmente sobre os corpos rebeldes e indóceis, desviantes e anormais. Da mesma forma, o capítulo “o panoptismo”, que aborda a formação da sociedade disciplinar, deriva de tese ou estende uma posição já afirmada em “os corpos dóceis”: a generalização ou extensão das disciplinas ao longo dos séculos XVII e XVIII. Em razão da dependência lógica dos capítulos II e III da 3^a parte em relação ao primeiro, pode-se dizer que este (“os corpos dóceis”) possui uma dupla centralidade: em relação ao livro e à terceira parte. No seu belo estudo sobre *Michel Foucault e a constituição do Sujeito*, Marcio Alves da Fonseca expõe as “grandes funções disciplinares” (distribuição espacial, controle das atividades, capitalização do tempo e composição das forças) após a exposição dos instrumentos de punição (vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o exame). Ora, se os instrumentos visam a garantir “o sucesso” das disciplinas, de modo a vigiar, normalizar e examinar sobretudo àqueles que não se conformam com elas, julgo que a sequência da terceira parte deve ser mantida, pois aqui o acessório segue o principal. Felizmente, essa análise foi retomada sem essa inversão em sua obra posterior e justamente célebre, *Michel Foucault e o Direito*.

gulares; 4^a) composição das forças – controle da intercorporeidade ou das relações de mando e obediência nas relações entre corpos sempre mergulhados num campo político. Foucault examina cada uma dessas técnicas, especificando seus princípios através de exemplos. Se eliminarmos os exemplos, as técnicas foram assim especificadas pelo filósofo.

A arte das localizações:

1) *Cerca*: especificação de um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo. 2) *Quadriculamento*: cada indivíduo no seu lugar e em cada lugar um indivíduo. 3) *localizações funcionais*: Lugares determinados se definem para satisfazer não só à necessidade de vigiar, de romper as comunicações perigosas, mas também de criar um espaço útil. 4) *Enfileiramento*: Na disciplina, os elementos são intercambiáveis, pois cada um se define pelo lugar que ocupa na série, e pela distância que o separa dos outros. A unidade não é portanto nem o território (unidade de dominação), nem o local (unidade de residência), mas a posição na fila: o lugar que al-

guém ocupa numa classificação, o ponto em que se cruzam uma linha e uma coluna, o intervalo numa série de intervalos que se pode percorrer sucessivamente.

O controle da atividade:

1) *horário*: velha herança que emprega três grandes procedimentos — estabelecer as cesuras, obrigar a ocupações determinadas, regulamentar os ciclos de repetição que procura também garantir a qualidade do tempo empregado: controle ininterrupto, pressão dos fiscais, anulação de tudo o que possa perturbar e distrair mediante a construção de um tempo integralmente útil. 2) *A elaboração temporal do ato*: define-se uma espécie de esquema anátomo-cronológico do comportamento. O ato é decomposto em seus elementos; é definida a posição do corpo, dos membros, das articulações; para cada movimento é determinada uma direção, uma amplitude, uma duração; é prescrita sua ordem de sucessão. O tempo penetra o corpo, e com ele todos os con-

troles minuciosos do poder. 3) *Correlação entre o corpo e o gesto*: o controle disciplinar não consiste simplesmente em ensinar ou impor uma série de gestos definidos; impõe a melhor relação entre um gesto e a atitude global do corpo, que é sua condição de eficácia e de rapidez. 4) *A articulação corpo-objeto*: a disciplina define cada uma das relações que o corpo deve manter com o objeto que manipula. Ela estabelece cuidadosa engrenagem entre um e outro. 5) *A utilização exaustiva*: o princípio que estava subjacente ao horário em sua forma tradicional era essencialmente negativo; princípio da não-ociosidade; é proibido perder um tempo que é contado por Deus e pago pelos homens; o horário devia conjurar o perigo de desperdiçar tempo — erro moral e desonestidade econômica. Já a disciplina organiza uma economia positiva; coloca o princípio de uma utilização teoricamente sempre crescente do tempo: mais exaustão que emprego; importa extrair do tempo

sempre mais instantes disponíveis e de cada instante sempre mais forças úteis. O que significa que se deve procurar intensificar o uso do mínimo instante, como se o tempo, em seu próprio fracionamento, fosse inesgotável; ou como se, pelo menos, por uma organização interna cada vez mais detalhada, se pudesse tender para um ponto ideal em que o máximo de rapidez encontra o máximo de eficiência”.

Organização das gêneses: 1) *Especificação de segmentos da duração*: dividir a duração em segmentos, sucessivos ou paralelos, dos quais cada um deve chegar a um termo específico. 2) *Organizar essas seqüências temporais segundo um esquema analítico* — sucessão de elementos tão simples quanto possível, combinando-se segundo uma complexidade crescente. 3) *Finalização seletiva dos segmentos*: estabelecer um término para esses segmentos através de uma prova, que tem a tríplice função de indicar se o indivíduo atin-

giu o nível estatutário, de garantir que sua aprendizagem está em conformidade com a dos outros, e diferenciar as capacidades de cada indivíduo. 4) *Serialização das séries para especificar níveis e categorias*: estabelecer séries de séries; prescrever a cada um, de acordo com seu nível, sua antiguidade, seu posto, os exercícios que lhe convêm; os exercícios comuns têm um papel diferenciador e cada diferença comporta exercícios específicos. Ao termo de cada série, começam outras, formam uma ramificação e se subdividem por sua vez. De maneira que cada indivíduo se encontra preso numa série temporal, que define especificamente seu nível ou sua categoria³⁵.

Composição das forças:

1) *Constituição do corpo individual como peça de uma máquina multissegmentar*: o corpo singular torna-

se um elemento, que se pode colocar, mover, articular com outros. Sua coragem ou força não são mais as variáveis principais que o definem, mas o lugar que ele ocupa, o intervalo que cobre, a regularidade, a boa ordem segundo as quais opera seus deslocamentos. 2) *Ajustamento das séries cronológicas*: são também peças as várias séries cronológicas que a disciplina deve combinar para formar um tempo composto. O tempo de uns deve-se ajustar ao tempo de outros de maneira que se possa extrair a máxima quantidade de forças de cada um e combiná-la num resultado ótimo. 3) *Instituição de um sistema de ordens*: essa combinação cuidadosamente medida das forças exige um sistema preciso de comando. Toda a atividade do indivíduo disciplinar deve ser repartida e sustentada

³⁵Sobre o controle da existência, diz Foucault: “A colocação em ‘série’ das atividades sucessivas permite todo um investimento da duração pelo poder: possibilidade de um controle detalhado e de uma intervenção pontual (de diferenciação, de correção, de castigo, de eliminação) a cada momento do tempo; possibilidade de caracterizar, portanto de utilizar os indivíduos de acordo com o nível que têm nas séries que percorrem; possibilidade de acumular o tempo e a atividade, de encontrá-los totalizados e utilizáveis num resultado último, que é a capacidade final de um indivíduo. Recolhe-se a dispersão temporal para lucrar com isso e conserva-se o domínio de uma duração que escapa. O poder se articula diretamente sobre o tempo; realiza o controle dele e garante sua utilização” (p.144-5).

por injunções cuja eficiência repousa na brevidade e na clareza; a ordem não tem que ser explicada, nem mesmo formulada; é necessário e suficiente que provoque o comportamento desejado³⁶.

Se levarmos em conta que essas técnicas controlam o espaço, o tempo, os movimentos do corpo e suas relações com outros corpos, se levarmos em conta o princípio de individuação que subjaz a esse diagrama do poder disciplinar, compreende-se porque Foucault conclui essa analítica com a tese da produção da subjetividade:

Em resumo, pode-se dizer que a disciplina fabrica, a partir dos corpos que ela controla, quatro tipos de

individualidade, ou antes uma individualidade dotada de quatro caracteres: ela é celular (pelo jogo da repartição espacial), ela é orgânica (pela codificação das atividades), ela é genética (pela acumulação do tempo) ela é combinatória (pela composição das forças)³⁷.

Aqui, cada termo merece um comentário. Individualidade celular: a espacialidade do corpo, um “fragmento de espaço ambíguo cuja espacialidade própria e irredutível se articula sobre o espaço das coisas”, é carcerária, penitenciária, incomunicada, seccionada, divisória. Individualidade orgânica: os movimentos corporais são codificados e, como nos organismos³⁸, essa codificação resulta em atividades de integra-

³⁶S.M.J., a melhor esquematização das “grandes funções disciplinares” ou do diagrama disciplinar encontra-se em MOREY, M. *Lectura de Foucault*. México: Editorial Sexto Piso, 1983, p.344.

³⁷VP, p.150. E ainda: “Muitas vezes se afirma que o modelo de uma sociedade que teria indivíduos como elementos constituintes é tomada às formas jurídicas abstratas do contrato e da troca. A sociedade comercial se teria representado como uma associação contratual de sujeitos jurídicos isolados. Talvez. A teoria política dos séculos XVII e XVIII parece com efeito obedecer a esse esquema. Mas não se deve esquecer que existiu na mesma época uma técnica para constituir efetivamente os indivíduos como elementos correlates de um poder e de um saber. O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação “ideológica” da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a “disciplina”. Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção” (p.172)

³⁸Desde os ensinamentos de Canguilhem e da redação da HL, do NC e de PC, Foucault analisou a transformação da história natural para a biologia, a mudança da anatomia patológica para a fisiologia e alteração da concepção estrutural para a concepção orgânica de corpo. Como na biologia organicista o corpo não é redutível à física (concepção mecanicista), mas é uma complexa organização de células, tecidos e órgãos que coordenadamente realizam funções fisiológicas (nutrição, respiração, reprodução, etc.) para adaptar-se às mudanças das condições ambientais e, desse modo, resistir à morte, surgiram teorias da adaptação que Foucault e, antes dele, Nietzsche rechaçaram prontamente e cujos ecos estão presentes aqui.

ção, coordenação e adaptação às condições ambientais. Individualidade genética: a duração do corpo, sua radical finitude natural, está presa à identidade por uma memória cumulada. Individualidade combinatória: nas relações intercorporais, o indivíduo é permutável, intercambiável, móvel entre os elementos do dispositivo/aparelho. Essa passagem precisa ser conjugada e lida com duas outras que a esclarecem e desdobram colhidas no capítulo “Os meios do bom adestramento”:

“[A disciplina - kb] «adestra» as multidões móveis, confusas e inúteis de corpos e forças numa multiplicidade de elementos individuais – pequenas células separadas, autonomies orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios” (VP. p. 153). E ainda: “As grandes funções disciplinares de repartição (...), de extração máxima das forças (...), de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões. Portanto, de fabricação da individualidade celular, orgânica, genética e combinatória. (...) Disciplinas que podemos caracteri-

zar numa palavra dizendo que são uma modalidade de poder para o qual a diferença individual é pertinente” (VP. p. 171).

Embora Foucault não as formule, podemos desdobrar as hipóteses inversas dos indivíduos disciplinados: ao invés da repartição da multiplicidade de indivíduos, a “mobilidade e confusão” das multidões; em vez da extração máxima das forças pela codificação da atividade, sua “inutilidade”; ao contrário da acumulação genética contínua, a ruptura da identidade; por fim, em oposição a composição ótima das aptidões, sua dispersão.

Para finalizarmos, dois esclarecimentos. Agora que sabemos qual o conceito de disciplina e como se disciplina um corpo, devemos determinar em qual época emerge o momento histórico das disciplinas e qual a importância dessa datação (assinalação do lugar e tempo de nascimento) para o argumento/tese de Foucault. Também precisamos mostrar como ela se diferencia de outras formas de dominação. Em uma passagem lapidar, o filósofo esclarece essas questões:

Muitos processos disciplinares existiam há muito

tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação. Diferentes da escravidão, pois não se fundamentam numa relação de apropriação dos corpos; é até a elegância da disciplina dispensar essa relação custosa e violenta obtendo efeitos de utilidade pelo menos igualmente grandes. Diferentes também da domesticidade, que é uma relação de dominação constante, global, maciça, não analítica, ilimitada e estabelecida sob a forma da vontade singular do patrão, seu “capricho”. Diferentes da vassalagem que é uma relação de submissão altamente codificada, mas longínqua e que se realiza menos sobre as operações do corpo que sobre os produtos do trabalho e as marcas rituais da obediência. Diferentes ainda do ascetismo e das “disciplinas” de tipo monás-

tico, que têm por função realizar renúncias mais do que aumentos de utilidade e que, se implicam em obediência a outrem, têm como fim principal um aumento do domínio de cada um sobre seu próprio corpo (p. 126-7).

Note-se a concisão e brevidade com a qual Foucault coloca-se de acordo com os clássicos da sociologia: Durkheim, Weber e Marx. Com efeito, eles escreveram sobre a origem das disciplinas nos conventos, exércitos e oficinas³⁹. Sem polemizar com eles sobre a origem da disciplina, interessa a Foucault salientar que, apesar de sua origem remota, elas tornaram-se fórmulas gerais de dominação no decorrer dos séculos XVII e XVIII. Ao localizar a generalização da disciplina na época clássica, Foucault reforça sua tese sobre a suavização dos castigos: a modernidade pôde abrandar a penalidade porque os corpos estavam previamente disciplinados, portanto não por humanitarismo. Em suma, a importância de determinar o momento histórico das disciplinas na época clássica é que a

³⁹Notemos que Foucault não contraria as teses da sociologia clássica (Durkheim, Weber e Marx) sobre a origem das disciplinas, apropria-se delas acrescentando na sequência dessa frase sua tese sobre a generalização delas em todo tecido social pré-moderno. Cf. DURKHEIM. *A educação moral*. Weber. “O significado da disciplina”, in: *Ensaio de Sociologia*. MARX. *O Capital*.

lei penal suavizada deve se exercer sobre uma população previamente disciplinada por procedimentos infra-jurídicos que fazem crescer em proporções diretas as capacidades e a docilidade dos indivíduos, seu assujeitamento às normas sociais, razão pela qual também se lhes pode conceder direitos fundamentais. A disciplina se diferencia dessas outras formas de dominação porque dispensa a violência sobre o corpo; não o domina pelo capricho de uma vontade excessiva; não visa apenas os produtos da atividade corporal; não exige renúncias que implicam em autocontrole, mas executa um controle minucioso do corpo, faz dele uma aptidão, aumenta-lhe as capacidades, invertendo o poder que poderia resultar disso e lançando-o numa submissão estrita a outrem; portanto afastando o autodomínio e o empoderamento que poderia resultar desse incremento de utilidade.

4 - Conclusão

Nesse artigo procuramos mostrar que existe um duplo sentido da prisão indicada no subtítulo do *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, cujo desconhecimento impede aos melhores intérpretes do filósofo compreender o objetivo principal dessa história da racionalidade

subjacente às práticas punitivas. Mediante uma breve exposição sobre a peculiar estrutura da obra, procuramos restituir à terceira parte o valor posicional central que ela ocupa na economia das teses/posições foucaultianas sobre a mitigação das penas no direito penal e mesmo sobre a concessão das liberdades constitucionais na modernidade que recusa toda explicação enfatizadora do progresso da razão ou do humanismo. Em seguida, escolhemos analisar o capítulo “Os corpos dóceis” que melhor permitiria alcançar os objetivos desse trabalho, não somente pela impossibilidade de analisar toda a terceira parte da obra que excederia tanto nossos objetivos quanto as dimensões de um artigo, mas também porque ele possui uma dupla centralidade: central para a obra e central para a parte em que está inserido. Destarte, procuramos efetuar uma leitura imanente do capítulo que torna possível levantar e responder as seguintes questões: Qual o conceito de disciplina? Como as disciplinas acoplam-se ao conceito de corpo? Em qual momento histórico elas emergem? Qual a importância dessa datação para o argumento central de Foucault? Como elas se diferenciam de outras formas de dominação? Como essa modalidade de dominação produz corpos disciplinados? O

que resulta dessa produção?

Nesse capítulo, Foucault descreveu minuciosamente essas técnicas que incidem sobre as notas principais do seu conceito de corpo, mostrando que o poder disciplinar não vence as forças do corpo através da violência, mas através de uma forma material de dominação que se exerce em torno, na superfície e no interior do corpo, produzindo nele uma individualidade disciplinada e disciplinadora (alma, subjetividade, psique, personalidade ou consciência de si, etc.) que torna o corpo útil e dócil. Se o exercício do poder disciplinar não é violento, tampouco apresenta-se como meramente ideológico na medida em que produz saber, pois as instituições disciplinares, suas funções e seus instrumentos desbloquearam epistemologicamente as ciências humanas normalizadoras: dadas as condições de vigilância, exame e normalização essas instituições punitivas transformam-se em laboratório de análise sistemático do indivíduo escolarizado, hospitalizado, delinquente, trabalhador, etc.

É precisamente nessa articulação entre punição-corpo-alma que Foucault retoma com novos meios a tese defendida por Nietzsche na segunda dissertação de *Para a Genealogia da Moral* onde o filósofo alemão interpreta a gênese da consciência moral como resultado de castigos oriundos da esfera obrigacional presente na protoforma do direito e da moral. Como vimos, a tutela nietzschiana de sua pesquisa em geral, e desta em particular, foi expressamente declarada por Foucault na mesa redonda citada no início desse artigo e numa entrevista sobre o VP e seu método: “se eu fosse pretencioso, daria como título geral ao que faço: genealogia da moral”⁴⁰. Mesmo Deleuze, amigo de Foucault e profundo conhecedor de sua obra e do que a aproximava da de Nietzsche que ele conhecia tão bem ao ponto de dedicar-lhe um comentário magnífico, não aproximou aquilo que ambigualmente chamava de “categorias da força” e “categorias de poder” (“distribuição no espaço”, “ordenar o tempo” e “compor no

⁴⁰Entrevista sobre a prisão e seu método, in: DE, vol.4,p.174. Cf. o final do texto da contracapa da obra.

⁴¹DELEUZE, G. *El Poder: curso sobre Foucault II*. Buenos Aires: Cactus, 2014. Talvez isso se deva ao fato de interpretar a filosofia de Nietzsche separando força e vontade de poder, retomando-a nesse curso e, por via de consequência, negando a ação da força sobre o corpo: “Mas a relação da força com algo ou alguém, isto é, a relação da força com um corpo ou com uma alma, não é o mesmo que a relação da força com a força. O que define a microfísica é a relação da força com a força, o que define a macrofísica é os resultantes, isto é, a relação da força com algo ou alguém. Em outros termos, a força não pode ser definida pela violência. É uma força sobre uma força ou, se preferem, uma ação sobre uma ação. Violência é uma ação sobre algo” (p.68-9, 119, 121, 134; MF, p.82). Embora no livro sobre Foucault, publicado um ano depois do curso, Deleuze afirme que o poder afeta os corpos,

espaço-tempo”) das notas do conceito de corpo⁴¹. Também Jean François Bert, num belo texto dedicado ao tema, não percebeu a articulação entre as técnicas disciplinares e conjunto de caracteres representativos do conceito de corpo:

As disciplinas são um "modo" de racionalidade que investe o corpo como um pedaço de espaço, núcleo de comportamentos, duração interna, mas também como soma de forças. Eles instalam o indivíduo em um novo tipo de relacionamento que posiciona o corpo entre obtenção de sua "docilidade" e a de sua "utilidade". Mais precisamente, a definição proposta por Foucault se desdobra em duas direções. A primeira insiste em uma análise histórica do conceito, pois define, distingue, compara e descreve com minúcia a formação desses métodos que autorizam o controle das operações do corpo. Na segunda direção, ele tenta compor, a partir de suas descrições, uma grade de

análise da realidade social, que se tornou disciplinar. Em um primeiro nível, portanto, é um estudo quase microsociológico, onde uma verdadeira ambição explicativa domina. O propósito histórico de Foucault circunscreve ademais essas técnicas disciplinares em um espaço - o das instituições, bem como em um tempo - o da abertura da colônia prisional para jovens delinqüentes de Mettray, que é o símbolo do transbordamento da prisão em um conjunto de instituições que acabam formando uma rede carceral. Se tomarmos a segunda direção, sua análise é lida como o estabelecimento de uma hipótese de trabalho, não mais microsociológica, mas macro ou meta-histórica, que visa mostrar que nossa sociedade se tornou disciplinar⁴².

Também os principais léxicos de Foucault dedicaram verbetes aos conceitos quase imantados de “corpo” e “disciplina”, detendo-

essa afetação não foi estendida até as notas do conceito foucaultiano de corpo.

⁴²BERT, F. “Rationalisation et histoire des corps dans le parcours de Michel Foucault”, pp.38-9.

se, não obstante, em efetuar sua aproximação⁴³.

Até onde sei, a exceção honrosa que mais se aproxima dessa correlação entre as técnicas disciplinares e o conceito de corpo é a análise que Frederic Gros efetuou do investimento político dos corpos:

A disciplina é entendida antes de tudo como uma nova anatomia política: a arte de repartição dos indivíduos no espaço (cada um deve estar em seu lugar, segundo sua posição, suas forças, sua função, etc.), controle da atividade (a dominação deve atingir a própria interioridade do comportamento, ela deverá jogar no nível do gesto em sua materialidade mais íntima), organização das gêneses (o poder investe o corpo na dimensão de sua duração interna, submetendo-o a exercícios progressivos

), composição das forças (trata-se então de combinar os corpos a fim de extrair uma utilidade máxima). *O poder investe o corpo como um pedaço de espaço, como núcleo de comportamentos, como duração interna e como soma de forças.*⁴⁴

A inspiradora frase final dessa passagem deu origem a essa tentativa de expor o acoplamento da tecnologia disciplinar com as notas principais do conceito foucaultiano de corpo. A retomada e o desenvolvimento dessa “pista” foram motivados pelas questões para as quais desejávamos chamar a atenção: para os dois sentidos da palavra prisão; para a posição central da terceira parte, e, dentro dela, para o capítulo “os corpos dóceis”, na estrutura argumentativa da obra; para o enunciado pressuposto do princípio de individualização na tese do caráter produtivo do poder disciplinar.

⁴³Cf. na bibliografia os prestimosos trabalhos de Revel, Castro e Taylor.

⁴⁴GROS, F. *Michel Foucault*. 5ª ed. Paris:PUE, 2017, p.66-7. A primeira edição é de 1996 e serviu como inspiração para a primeira versão desse trabalho que foi apresentado como conferência (“A Alma como prisão do corpo, segundo Michel Foucault”) em um seminário promovido pela linha de pesquisa Corpo e Cultura, do Núcleo de Estudos Sociedade, Política e Cultura (NESPOC), do Centro de Artes, Humanidades e Letras (CAHL), da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia no segundo semestre de 2008.

Referências

- ADORNO, F. P., 2002, «Foucault et les institutions», in: C. LAZZERI, C. (éd.), *La production des institutions*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 275-298.
- BERT, F. “Rationalisation et histoire des corps dans le parcours de Michel Foucault”, in: Marco CICCHINI et Michel PORRET [dir.], *Les sphères du pénal avec Michel Foucault. Histoire et sociologie du droit de punir*, Lausanne, Antipodes, 2007
- BOULLANT, F. *Michel Foucault et les prisons*. Paris: PUF, 2003.
- BOURDIN, J-C; CHAUVAUD, F; ESTELLON, V; GEAY, B; et PASSE-RAULT, J-M. [dir.], *Michel Foucault. Savoirs, domination et sujet*, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008.
- CASCAIS, A.F.; LEME, J.L.C.; NABAIS, N. (orgs). *Lei, segurança e disciplina: trinta anos depois de Vigiar e punir de Michel Foucault*. Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, 2009.
- CASTRO, E. *Vocabulário de Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- COMBESSIE, Ph. “Durkheim, Fauconnet et Foucault. Étayer une perspective abolitionniste à l’heure de la mondialisation des échanges”, in: Marco CICCHINI et Michel PORRET [dir.], *Les sphères du pénal avec Michel Foucault. Histoire et sociologie du droit de punir*, Lausanne, Antipodes, 2007, p. 19-28.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Paris, Minuit, 1986. (trad. bras. SP, Brasiliense, 1988).
- DELEUZE, G. *Michel Foucault: as formações históricas*. SP: n-1 edições e ed. filosófica politeia, 2017.
- DELEUZE, G. "Qu'est-ce qu'un dispositif" in: *Michel Foucault Philosophe*. Paris:Seuil, 1989.
- DELEUZE, G. *El Poder: curso sobre Foucault II*. Buenos Aires: Cactus, 2014.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault - Beyond Structuralism and Hermeneutics; 2ed.*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983 (trad. Bars. RJ, Forense Universitária, 1995).
- ERIBON, D. *Foucault e seus contemporâneos*. RJ, Jorge Zahar, 1996.
- ERIBON, D. *Michel Foucault. 1926-1984*. SP, Cia das Letras, 1990.
- EWALD, F. *Foucault: A norma e o Direito*. Lisboa, vega, 1993
- FONSECA, M.A. *Michel Foucault e a constituição do Sujeito*. SP: EDUC, 2011

- FONSECA, M.A. *Michel Foucault e o direito*. SP: Saraiva, 2012.
- FOUCAULT, M. *Oeuvres Completes*. t.II. Paris: Gallimard, 2015 (Bibliothèque de la Pléiade).
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1977.
- KERVEGAN, J-F. "Foucault, le Droit, la Norme", in: Michel Foucault(s). *Trajectoires au cœur du présent*, éd. par L. D'Alessandro et A. Marino, L'Harmattan, Paris 1998, p. 155-194.
- LASCOUMES, P. «Surveiller et punir, laboratoire de la problématique de la gouvernementalité », in: Marco CICCHINI et Michel PORRET [dir.], *Les sphères du pénal avec Michel Foucault. Histoire et sociologie du droit de punir*, Lausanne, Antipodes, 2007, p. 19-28.
- LHÉRÉTÉ, Héloïse. *Michel Foucault L'homme et l'oeuvre. Héritage et bilan critique*. Paris: Editions Sciences Humaines, 2017
- MONOD, Jean-Claude. *Michel Foucault: La police des conduites*, Paris: Michalon, 1997.
- NAPOLI, P. «Face au droit. Moments d'une expérience foucauldienne», in Michel Foucault. *Trajectoires au cœur du présent*, éd. par L. D'Alessandro et A. Marino, L'Harmattan, Paris 1998, p. 155-194.
- NAPOLI, P. «Foucault Michel», in *Dictionnaire des grands oeuvres juridiques*, sous la dir. de O. Cayla et J-L. Halpérin, Dalloz, Paris 2008, p. 186-195.
- Pierre SAUVÊTRE, «Michel Foucault: problématisation et transformation des institutions», Tracés. *Revue de Sciences humaines [En ligne]*, 17 | 2009, mis en ligne le 30 novembre 2011, consulté le 13 juin 2017. URL : <http://traces.revues.org/4262> ; DOI : 10.4000/traces.4262
- PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.
- POTTE-BONNEVILLE, M. "Foucault et le droit". *Intervention au groupe d'études "La Philosophie au sens large"*, dirigé par Pierre Macherey, 08/01/2003. <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/M>
- REVEL, J. *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- Sociétés & Représentations* N° 3, Novembre 1996, Michel Foucault. *Surveiller et punir: la prison vingt ans après*.
- TAYLOR, Dianna (Ed). *Michel Foucault: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- TURNER, B.S. "The Rationalization of Body: Reflections of Modernity

and Discipline". in: WHIMSTER, S./LASH, S. (Hg.) *Max Weber, Rationality and Modernity*. London, 1987.

TURNER, B.S. *The Body & Society: Explorations in Social Theory*. 3rd Edition. Los Angeles/London/New Delhi/Singapore: Sage, 2008.

Recebido: 21/02/2019

Aprovado: 24/06/2019

Publicado: 17/11/2019

Subjetividade e Formas de Vida em Foucault

[Foucault on Subjectivity and Life Forms]

Lara Pimentel Figueira Anastacio*

Resumo: O artigo pretende mostrar que a noção foucaultiana de “subjetividade”, que aparece principalmente em suas genealogias da década de 80 dedicadas às técnicas de si na antiguidade, também compõe uma crítica da razão governamental ao interpretar os modos de subjetivação dos antigos como modelo de governo de si. Após circunscrevermos a questão em *O uso dos prazeres*, analisaremos o exemplo da escrita de si como produção de subjetividade dos antigos para argumentarmos que, no pensamento de Foucault, a noção de subjetividade está necessariamente vinculada à criação de formas de vida ou de um governo das próprias condutas. Em outros termos, certa disposição da relação entre sujeito e verdade corresponde a uma direção que Foucault identifica como ética.

Palavras-chave: Michel Foucault, Ética, Subjetividade, Governo, Técnicas de si.

Abstract: Foucault's notion of "subjectivity", which appears mainly in his genealogies of the 80s dedicated to the techniques of the self in antiquity, also composes a critique of governmental reason, since it interprets the modes of subjectivation of the ancients as a model of self-government. After we approach the question in *The Use of Pleasure*, we will analyze the example of self-writing as a production of subjectivity of the ancients to argue that in Foucault's thought the notion of subjectivity is necessarily linked to the creation of life forms. In other terms, a certain disposition of the relation between subject and truth corresponds to a direction that Foucault identifies as ethics.

Keywords: Michel Foucault, Ethics, Subjectivity, Government, Techniques of the self.

Nas genealogias de Foucault encontramos uma concepção de sujeito imanente às relações de po-

der e seus processos de objetivação e subjetivação. A propósito de sua crítica a filosofias que reme-

*Mestre em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente realiza doutorado em filosofia na mesma instituição. E-mail: larapfa@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8631-9626>.

¹ Referimo-nos aqui principalmente à fase arqueológica de Foucault, que se propõe a descobrir territórios pré-conceituais que prefiguram nos desenhos das epistemes a forma do saber que só pode ser compreendido a partir desse campo prévio. Foucault ressalta que, para criticar certos modelos de referência conceitual, foi necessário recuar ao campo discursivo da episteme moderna ao qual pertence esse sujeito fundador, descrito pejorativamente por ele como um "narcisismo transcendental", que ordena e impõe sua lógica contínua à acontecimentos irregulares

tem à fixidez do sujeito de conhecimento¹ seria possível afirmar que em suas pesquisas genealógicas não se encontra um sujeito que pressupõe uma identidade estanque que é afetada e que se modula conforme a soma das experiências, mas um jogo constante entre uma desintegração interna e sua contraparte externa que provê outra integração mediada pelas relações de poder. Trata-se de certa reiteração da mediação material do mundo sobre os corpos, e o sujeito do qual fala Foucault forma-se através das condições próprias aos campos de forças, e portanto nenhum conteúdo sobre ele está anteriormente posto. Movimento de criação e destruição perpétuas, o sujeito é uma singularidade por ser tanto o diferenciado quanto o poder de diferenciação: se o tomarmos como um campo estratégico de relações de poder, ou seja, se tomarmos o sujeito no que ele tem de móvel, transformável, reversível, abre-se então a possibilidade do sujeito não ser o mesmo, desvinculando-o de qualquer tradição ontológica que fixa e essencializa. Corpos criam e refletem técnicas criadas no interior das relações de força, e a Foucault interessa especialmente interpretar e diferenciar processos que se re-

lacionam com a história da produção de verdade sobre os sujeitos: o sujeito formado pelo dispositivo de sexualidade não é o mesmo daquele encontrado pelas técnicas de si dos antigos, e assim por diante. Nesse sentido, o que Foucault afirma sobre Nietzsche ilumina esse pressuposto que encontramos em suas próprias pesquisas: “O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (ao qual ele tenta emprestar a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua desintegração” (FOUCAULT, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, 2001a: 1011²).

Neste artigo escolhemos tratar essa questão por meio de alguns exemplos aos quais Foucault dedicou-se, especialmente a criação da subjetividade por meio de práticas denominadas por ele de “técnicas de si”. Interessa-nos sublinhar como o autor, apesar de ter expressamente deslocado o tema de suas pesquisas a partir da década de 80, ainda se ocupou em delinear rupturas e continuidades da história de uma forma de governo e, portanto, de uma forma de poder ou de jogo de forças, como mostram os exemplos

e dispersos. Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*. Paris: Tel Gallimard, p. 265.

² Os textos citados na língua original possuem tradução de nossa autoria.

específicos tratados ao longo deste artigo. A objetivação do homem por saberes sobre a sexualidade ou por técnicas de governo pastorais ou biopolíticas são parte de uma genealogia do governo das condutas que, como resultado do próprio método, é repleta de descontinuidades e inquietações, e, como pretendemos investigar, algumas das possíveis respostas a problemas abordados anteriormente por Foucault são elaboradas por meio da interpretação da produção de verdade sobre si realizada pelos antigos. Não se trata, porém, de apontar perguntas e respostas objetivas que operam como soluções às tramas do poder descritas ao longo da década de 70. A filosofia de Foucault é, como logo percebem seus leitores, refratária a essas posições imediatas e nossa intenção resume-se a mostrar como alguns elementos do que Foucault chamava de “governamentalidade” são retomados por ele em genealogias de práticas de si na antiguidade para pensar formas de vida capazes de remanejar os jogos de forças em que se encontram.

Antes, porém, é preciso apenas registrar que nos cursos ministrados em 1978 (*Segurança, território, população*) e 1979 (*O nascimento da biopolítica*), ambos dedicados às técnicas de governo na modernidade, Foucault de-

cide privilegiar em sua genealogia do Estado Moderno o uso do termo “governamentalidade” ao voltar-se para os dispositivos constituídos por técnicas de governo de direção de condutas: trata-se de um campo de poder que designa um conjunto de forças criadoras de uma nova lógica de organização de uma multiplicidade de indivíduos. Assim, ao voltar-se para o dispositivo “segurança-população-governo” no curso de 1978, Foucault trabalha com uma noção ampla de governo, tratando-o como forma de *racionalidade* que determina os “governos dos homens”: delinquência, sexualidade, pastorado, liberalismo etc. são compreendidos como saberes elaborados a partir de princípios *racionais* que modulam as ações dos indivíduos. Racionalidade, portanto, é entendida como um conceito historicamente identificável que engloba um mundo de componentes diversos: a racionalização da vida baseia-se no cálculo rigoroso para dirigi-la com previsão e atenção para o fim de uma forma determinada de governo. Nesse sentido, é preciso interpretar o conceito de “razão governamental” como um fundamento para produção de técnicas cuja lógica incorpora modelos de governo das condutas e suas formas de objetivação dos sujeitos (FOUCAULT, “Le sujet et le

pouvoir”, 2001b: 1056): relações calculadas e adequadas de acordo com o sentido de uma função do poder que tende para dominação. Por essa perspectiva, os sujeitos terão suas condutas submetidas a uma administração cuja “razão governamental” é dirigida à produção de um saber sobre formas de governo e à criação de técnicas que intervêm nas condutas dos homens com vistas a um determinado fim. No entanto, não é esta forma de governo que nos interessa no momento.

Considerando a noção de governamentalidade, o caráter móvel e a função diferenciadora dos processos que constroem uma subjetividade – que, nos termos foucaultianos, pode ser entendida como “o conjunto de processos de subjetivação aos quais os indivíduos foram submetidos ou que executavam (*mis en oeuvre*) em relação a eles mesmos” (FOUCAULT, 2014: 287), é possível pensar a mediação material do mundo a partir de uma ação reflexionada do sujeito? Em outros termos, é possível considerar o próprio indivíduo como um eixo de governamentalidade e tomar a si mesmo como uma externalidade de um processo de subjetivação, como uma força que age sobre si mesma? A resposta afirmativa de Foucault é interessante e complexa, pois se a noção de “governo” serviu a Foucault

primeiramente para descrever os modos de operação da “razão governamental” na modernidade e dos sujeitos produzidos por eles, o “governo de si” observa a mesma lógica: é preciso produzir um saber aplicável aos corpos por meio de técnicas que influenciam na conduta dos indivíduos – no caso, um saber direcionado para a conduta de si mesmo.

Problematização e constituição do sujeito ético

Como resumido na aula de 17 de fevereiro de 1982 de *A hermenêutica do sujeito*:

(...) se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade (...) então a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a

análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. (FOUCAULT, 2001c: 225)

Percebe-se, pois, parte do que está em jogo: as genealogias das relações de si inserem-se na problemática das técnicas de governo como um contraponto estratégico a culturas posteriores à antiguidade, que privilegiaram morais impostas aos indivíduos a partir de instâncias codificadoras de sistemas morais. No trecho mencionado, Foucault sugere que um dos instrumentos preponderantes para se pensar uma crítica do modo como determinada forma de governo se estabelece é o “sujeito de direito”, mediador teórico que confere legitimidade jurídica às formas de relação possíveis entre o indivíduo e o Estado. Certa tradição do pensamento crítico dificilmente escapa de elaborar ações políticas que se dão fora dos campos institucionais e jurídicos: as potencialidades dessas ações necessariamente perpassam o espaço presente no complexo conceito de “esfera pública”, o qual não nos cabe discutir aqui. Não é por meio de análises teóricas que Foucault estabelece seu

pensamento crítico, daí sua recusa em se aproximar de análises circunscritas a questões normativas e institucionais. Se Foucault afirma que não há “resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 2001c: 225), é porque encontra na história um modo de ação que intensifica uma capacidade do sujeito de conduzir a própria vida ao potencializar suas forças por meio de uma dobra sobre si (para utilizarmos a vocabulário de Deleuze) (DELEUZE, 2005:111-115). Ele torna-se apto a alcançar inversões das relações de poder, pois o jogo de forças dos antigos estabelecia que somente os homens livres, aqueles que dominam a si mesmos, podiam estabelecer relações livres entre si e tornavam-se aptos a “governar os outros”, a governar a família e a cidade, a conduzir relações tanto no âmbito privado quanto no público. A filosofia da arte de viver em Foucault assume a tarefa da moldagem de um sujeito capaz de se relacionar de maneira reflexiva consigo mesmo e com outras formas de governo que surgem e perpassam sobre ele, e é nesse contexto que deve ser inserida a noção de subjetividade. A ética elaborada como uma estética se define, portanto, como produto de altas intensidades, tornando o próprio sujeito em um objeto de si, capaz de controlar as próprias

transformações.

Para investigar essa forma reflexiva de governo, Foucault voltou-se para os arquivos da atividade filosófica na antiguidade, quando aprender e produzir saberes pressupunha que o sujeito exercesse um trabalho sobre si por meio de exercícios que preparavam corpo e espírito para a filosofia e para o governo dos outros – esta é a proveniência do termo grego para a noção de cuidado de si, *epiméleia heautoû*. Nos termos de Pierre Hadot, cuja colaboração foi fundamental para Foucault fundamentar seu ponto de vista sobre a filosofia antiga: “A filosofia antiga admite bem, de uma maneira ou de outra e desde o *Banquete* de Platão, que o filósofo não é um sábio, pois a filosofia é, ao mesmo tempo e indissolúvelmente, discurso e modo de vida” (HADOT, 1995:19-20). Se a sabedoria representa a identificação ideal do saber com a virtude, a oposição marcada por Hadot entre filosofia e sabedoria reflete a busca constante da primeira pela segunda: a filosofia, na tradição grega, não é um saber puramente teórico, mas um saber-viver que pressupõe uma prática que sempre *tende* para sabedoria. E, para que o sujeito estivesse pronto para refletir sobre perguntas tão complexas quanto aquelas produzidas pela filosofia, era preciso que optasse

por certo *modo de vida* que não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como o efeito de um caminho exterior a ele, mas, pelo contrário, está pressuposto desde seu início, em uma complexa interação entre uma reação refletida do indivíduo às próprias atitudes e uma visão de certa maneira de viver e de ver o mundo. Essa opção por um modo de vida determinava até certo ponto a teoria que era ensinada ao indivíduo, havendo, portanto, um primado da prática sobre a teoria entre os filósofos gregos. Portanto, de acordo com o princípio de leitura de Hadot, da qual Foucault aproxima-se, o discurso filosófico tem sua origem em uma *escolha de vida* e não o contrário, e o filósofo é aquele que, ao buscar a sabedoria, cria tanto um modo de vida quanto um discurso.

Cada modo de vida invoca diferentes forças que impõem reflexões sobre problemas, práticas que abrem um horizonte de sentido e que são, portanto, necessárias para a criação da filosofia e seus conceitos. Essa escolha sobre as formas de vida diz respeito a uma *postura* de questionamento, que, ao relacionar filosofia e vida, torna-se capaz de reconhecer novas perspectivas sobre aquilo que existe de mais familiar ou confere interesse a ações até então consideradas insignificantes – este é

o recorte de inteligibilidade para suas interpretações sobre o modo como os filósofos antigos problematizaram sensações simples e vitais como os prazeres do corpo, por exemplo. Trata-se de um novo vocabulário para abordar relações de forças relacionadas às técnicas de si e sua articulação com a criação de um pensamento que transforma a filosofia em uma prática: para um domínio de ação ou certa conformação do jogo de forças entrar no campo do pensamento, é necessário uma técnica de si, uma *atitude crítica ou reflexiva* que localiza, por meio do movimento “de si”, fatores que tornaram certas ações incertas, ou provocaram dificuldades em torno dela. E esse processo de problematização do mundo não requer respostas certas ou sistemas que conferem legitimidade a um eu de fundo egoísta: “Trata-se de um movimento de análise crítica pelo qual se tenta ver como puderam ser construídas as diferentes soluções para um problema; mas também como essas diferentes solu-

ções resultam de uma forma específica de problematização” (FOUCAULT, “Polémique, politique et problématisations”, 2001b: 1417). São soluções que assumem múltiplas formas, técnicas e saberes que são definidos pelo contexto de problemas nos quais se encontram, em um cenário que deve ser compreendido a partir das forças em que a simultaneidade desses acontecimentos está localizada.

Em *O uso dos prazeres*, a noção de “problematização” ressalta o caráter reflexivo das práticas de subjetivação dos antigos em relação aos prazeres. Ao longo da história dessas relações de si, forças atuaram de diferentes modos nas formas como os sujeitos produzem verdade sobre si: se o “sujeito de desejo” é interpretado como sujeito *objetivado* pelas práticas associadas à tradição cristã³, a formação do sujeito ético na antiguidade oferece um campo histórico no qual as técnicas de subjetivação eram desvinculadas da produção de uma verdade sobre si, de uma objetivação de si, servindo, então,

³ No curso de 1980, *Do governo dos vivos*, Foucault convoca, pela primeira vez em seu percurso filosófico, a força do “si” nas relações produtoras de subjetividade. A nova perspectiva parece sugerir uma mudança do eixo analítico em relação aos programas dos cursos anteriores; trata-se, porém, a nosso ver, mais de uma realocação do problema do governo das condutas do que de uma ruptura no modo de se pensar: “se trata essencialmente, ao passar da noção de saber-poder à noção de governo pela verdade, de dar um conteúdo positivo e diferenciado a esses dois termos, saber e poder” (FOUCAULT, 2012: 13).

⁴ O recém publicado quarto volume da História da sexualidade, *As confissões da carne*, sublinha os contrastes que Foucault intencionava destacar entre a antiguidade clássica e o cristianismo que emerge no século IV. Ao abordar técnicas como o batismo, a confissão, a penitência e as interdições sexuais, Foucault argumenta que o cristianismo desenvolveu técnicas de poder, por meio de um governo do desejo, essa “verdade sobre si mesmo” criada pelos primeiros pensadores cristãos, que são obtidas por técnicas de si que objetificam sujeitos por meio da produção

como contraponto às técnicas de controle do desejo, desenvolvida desde o cristianismo primitivo⁴:

(...) vamos encontrar tudo isso nas técnicas espirituais do cristianismo primitivo, nas quais o desejo é o elemento fundamental, e é sobre ele, se apreendido de sua raiz ou de sua aparição, que é preciso concentrar todo esforço. (...) Não são mais os *aphrodisia*, não é mais este ato paroxístico, é o nascimento, o desabrochar, a primeira ponta, a primeira picada do desejo, é a concupiscência, é a tentação. É o que encontraremos posteriormente: deslocamento do bloco dos *aphrodisia* e emergência do desejo (FOUCAULT, 2014: 292).

Ao voltar-se para seu trabalho histórico e crítico “a propósito do desejo e do sujeito desejante” (FOUCAULT, 1984: 11), Foucault reor-

ganiza a pesquisa que antes era dedicada ao dispositivo de sexualidade. Com o intuito de formular sua crítica histórica do objeto “sexualidade”, a Foucault interessou interpretar as forças que envolvem o caráter produtivo e criativo das relações que produzem saberes construídos sobre certo conceito de desejo, o que desloca os mecanismos de coerção a um papel coadjuvante na problemática da sexualidade. Suas interpretações dirigem-se às “práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios (*eux-mêmes*), a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, jogando de si para consigo (*faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes*) certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser” (FOUCAULT, 1984: 11). O projeto significou um deslocamento até as práticas de si dos antigos, mesmo diante da constatação das dificuldades óbvias em se produzir uma genealogia que percorra as relações entre o “desejo” e a produção de verdade sobre si desde a an-

de um saber sobre si: “Essa subjetivação é indissociável de um processo de conhecimento que faz da obrigação de buscar e dizer a verdade de si mesmo uma condição indispensável e permanente dessa ética. Toda subjetivação implica uma objetificação indefinida de si mesmo por si mesmo — indefinida, na medida em que, sem nunca ser adquirida de uma vez por todas, não tem um termo no tempo; e no sentido de que se deve sempre ter, tanto quanto possível, o exame dos movimentos do pensamento, tão tênues e inocentes quanto possam parecer. Por outro lado, essa subjetivação na forma de uma busca pela verdade de si é realizada através de relações complexas com os outros. E de muitas maneiras: porque trata-se de descobrir em si mesmo o poder do Outro, do Inimigo que se esconde sob as aparências de si mesmo; porque trata-se de travar contra este Outro um incessante combate do qual não se pode ser vitorioso sem a ajuda do Todo-Poderoso, que é mais poderoso que ele; porque, finalmente, a confissão aos outros, a submissão aos seus conselhos, a obediência permanente aos diretores são indispensáveis para esse combate” (FOUCAULT, 2018: 245).

tiguidade. Esse retorno histórico radical forneceria as condições de ampliação de seu exercício crítico, em um projeto pelo qual novas questões conduziram sua “análise dos jogos de verdade”: “a questão que deveria servir de fio condutor era a seguinte: como, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente (...) Por que essa ‘problematização?’” (FOUCAULT, 1984: 16). Perguntas cuja resposta relaciona-se com o conjunto de práticas que Foucault denomina de “artes da existência”:

Por elas deve-se entender práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram transformar-se, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. (FOUCAULT, 1984: 16-17)

A constituição saudável de um homem livre na Grécia Antiga prescrevia uma “estética de si” no sentido de uma atividade terapêutica que tem como fim operar modi-

ficações éticas no sujeito, que se tornava capaz de se adequar conforme uma justa medida. A “problematização”, portanto, é o conceito chave para Foucault interpretar, na *História da sexualidade*, as relações de poder e as tecnologias que são imanentes a elas, como prática que visa criar e formular problemas diante de uma análise reflexiva sobre as ações, os comportamentos, as atitudes, articulando-se também às técnicas criadas para interferir nessas ações tendo em vista algum fim, alguma estratégia.

Ao voltar-se para a prática da problematização como guia para suas pesquisas sobre as técnicas de si, Foucault abre um novo horizonte para a análise das relações de poder, mais próximos às relações de forças envolvidas com a própria atividade filosófica. É o que sugere algumas das menções ao termo encontradas no livro: “as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive” (FOUCAULT, 1984: 16), “as problematizações através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado” (FOUCAULT, 1984: 17), ou ainda “era preciso pesquisar a partir de quais regiões da experiência, e sob que formas, o comportamento sexual foi problematizado, tornando-se objeto de cuidado, elemento para reflexão,

matéria para estilização” (FOUCAULT, 1984: 30). Não interessa à análise de Foucault, portanto, experiências regidas por leis que servem de referências a condutas, pois seu ponto centraliza-se no espaço de incômodo que nasce no momento em que o homem da Antiguidade volta-se para sua própria constituição a partir de “morais orientadas para a ética”, definidas pela “ênfase dada, então, às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser” (FOUCAULT, 1984: 37). Portanto, o “sujeito” abordado na *História da sexualidade* e nos cursos ministrados por Foucault na década de 80 não se refere ao indivíduo que é levado a se comportar de tal maneira por um controle externo a si, mas o de alguém que adquire a capacidade de escolher como agir em determinadas situações por meio de uma reflexão centrada no domínio das próprias paixões, dentro de um espaço de deliberação, sem que o aspecto reflexivo se confunda com um eu egoísta, como observa Wilhelm Schmid: “O “cuidado de si” é a fórmula para todas as práticas nas quais o eu é constituído. (...) O conceito de *epimeleia* está

no centro da ética antiga clássica, ética entendida como “domínio”, como governo da relação consigo mesmo e das relações com os outros. O *heatou* (pronome reflexivo da 3ª pessoa) é essencial: é o “si” da prática, não o “eu” do egoísmo, ou “você” do altruísmo” (SCHMID, 1991: 247). Foi esse modo de ser específico dos antigos, preocupados em alcançar a soberania de si sobre si mesmo a partir de uma reflexão sobre a liberdade e a ética, que atraiu Foucault para uma genealogia voltada para a criação de práticas para a formação do sujeito ético.

A escrita de si como criação de formas de vida

Para compreendermos o funcionamento das forças que envolvem os exercícios de si e o princípio de ação que fundamenta essas atitudes, tomemos primeiramente o modo como Foucault elabora essas relações pela perspectiva do exercício da *leitura e da escrita de si* entre os filósofos estoicos que viveram durante o Império Romano, nos primeiros anos de nossa era. A questão da escrita de si parece-nos um exemplo especialmente instrutivo para uma análise das relações de força em jogo nas práticas de si por conter e evidenciar todos os elementos que buscamos destacar: a relação entre certo tipo

de exercício e seu efeito sobre a forma do corpo por meio de uma relação instrumental com os discursos. Apesar do exercício da leitura e escrita ter adquirido importância tardiamente como exercício de si (FOUCAULT, “L’écriture de soi”, 2001b: 1236), desde então ele desempenhou um papel considerável na vida filosófica antiga, tornando-se um suporte para o acompanhamento ininterrupto da prática ascética:

Em todo caso, qual seja o ciclo de exercício em que ela tome lugar, a escrita constitui uma etapa essencial no processo ao qual tende toda *askêsis*: a saber, a elaboração de discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação. Como elemento de exercício de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que encontramos em Plutarco, uma função *éthopoiética*: ela é um operador de transformação da verdade em *êthos* (FOUCAULT, “L’écriture de soi”, 2001b: 1237).

Vemos aí uma série de conceitos e de relações entre eles que é pre-

ciso esclarecer: o papel fundamental atribuído à *askêsis*, de instrumento para o acesso à verdade e de consequente transformação de si através de uma “função *éthopoética*” presente nessa forma de poder. Nesse sentido, a ascese era o meio pelo qual o sujeito constitui a si mesmo: “Nenhuma técnica (...) pode ser adquirida sem exercício; também não se pode aprender a arte de viver sem uma *askêsis*, (...): aí residia um dos princípios tradicionais aos quais, desde há muito, os pitagóricos, os socráticos, os cínicos tinham dado grande importância” (FOUCAULT, “L’écriture de soi”, 2001b: 1236). Esses exercícios, que podiam ser de ordem física, como o regime alimentar e dos prazeres, ou discursiva, como o diálogo, a escrita e a leitura, eram destinados a *operar modificação e transformação no sujeito que o pratica*, esse era o fim da *askêsis*. A ascese, portanto, é o instrumento que permite que o sujeito efetivamente se governe ao transformar seu próprio corpo em algo que retém os discursos verdadeiros.

Para filósofos como Sêneca e Plutarco esses discursos são incorporados por meio de exercícios em que é possível estabelecer uma relação adequada e acabada consigo mesmo e assim estar mais bem preparado para as circunstâncias da vida: os exercícios

de si possuíam o mesmo fim dos exercícios praticados pelos atletas, ou seja, era preciso construir para si mesmo um corpo que seja um “equipamento” para a vida. A ascese garante que o discurso verdadeiro se materialize e afete o corpo do sujeito. Enfim, “a ascese filosófica, a ascese da prática de si na época helenística e romana tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de subjetivação do discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2001c: 297), ou seja, trata-se de um modo do sujeito fixar a si mesmo como objeto e, a partir do exame do conteúdo desse objeto, definir a atitude a se tomar em relação a ele. Nessa ascese pagã (ou filosófica), interessa encontrar a si mesmo tanto como *meio* quanto como *fim* de uma técnica de vida, de uma arte de viver. Por meio dos exercícios, o sujeito encontra a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, como é o caso da prática da confissão para os cristãos, por exemplo, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro por meio de uma prática reflexiva, ou seja, de um exercício de si sobre si.

Essa subjetivação do discurso verdadeiro é o que Foucault encontra, por exemplo, no exercício da leitura, da escrita, das anotações, entre os filósofos do estoi-

cismo tardio. Não há aí a necessidade de compreensão do que o autor lido queria dizer, não há a prescrição de uma “hermenêutica”, mas a instrumentalização da leitura e da escrita, de modo que o sujeito escolha os discursos que lhe são caros e assim construa uma trama sólida de proposições que funcionam como prescrições, como uma forma de “razão governamental” que incorpora os discursos e os transformam em princípios de comportamento. Ademais, compreende-se porque, sendo a leitura assim concebida como exercício e experiência, a leitura seja imediatamente ligada à escrita. Essa relação entre as duas atividades é elemento fundamental de um fenômeno de cultura e de sociedade presente no início do Império Romano: o lugar relevante assumido pela escrita como técnica de si. Como Sêneca sugere na carta 84, era preciso alternar escrita e leitura: “A leitura se prolonga, reforça-se, reativa-se pela escrita, escrita que, também ela, é um exercício de meditação” (FOUCAULT, 2001c: 341). Não se deve sempre escrever ou sempre ler; a primeira esgotaria a energia; a segunda, ao contrário, a diminuiria. É preciso temperar a leitura com a escrita, e reciprocamente, de modo que a composição escrita dê corpo (*corpus*) ao que a leitura recolheu:

O papel da escrita é constituir, com tudo o que a leitura constituiu, um “corpo” (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). E, este corpo, há que entendê-lo não como um corpo de doutrina, mas sim – de acordo com a metáfora tantas vezes evocada da digestão – como o próprio corpo daquele que, ao transcrever as suas leituras, se apossou delas e fez sua a respectiva verdade: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida “em forças e em sangue” (*in vires, in sanguinem*). Ela transforma-se, no próprio escritor, num princípio de ação racional (FOUCAULT, “L’écriture de soi”, 2001b: 1241)

Por meio da leitura o corpo adquire *orationes, logói* (discursos, elementos de discursos), e a escrita constitui e assegura esse corpo. O exercício da escrita tem a vantagem de ter dois usos possíveis e simultâneos: é escrevendo que o sujeito assimila a própria coisa na qual se pensa e assim implementa determinada leitura e pensamento na alma e no corpo, tornando-se, assim, como que uma espécie de hábito ou vir-

tude física: “Era hábito, e hábito recomendado, escrever aquilo que se tivesse lido, e uma vez escrito, reler aquilo que se tivesse escrito, e relê-lo necessariamente em voz alta” (FOUCAULT, 2001c: 342). Assim, o exercício de ler, escrever e novamente ler o que se tinha escrito e as anotações paralelas constituía um exercício físico de assimilação do *logos* a se reter no corpo. Nesse sentido, a “escrita *etopoiética*”, tal como Foucault a interpreta, estabeleceu-se no exterior de uma forma de exercício amplamente praticada na época: os *hypomnemata* (FOUCAULT, 2001c: 341), formas de anotações do pensamento. Exercício difundido entre os filósofos no período helenístico, era preciso dispor aquilo que se se pensou por escrito, transformando o conteúdo também em leitura e releitura para si. Escrevia-se após a leitura com o objetivo de reler após a passagem do texto pela memória, reler para si mesmo e assim incorporar o discurso verdadeiro que se ouve de outro ou que se lê sob o nome de outro. Deleuze sublinha o papel da memória nesses exercícios: “(...) os processos de subjetivação são acompanhados de escrituras que constituíam verdadeiras memórias, *hypomnemata*. Memória é o verdadeiro nome da relação consigo, ou do afeto de si por si (...) constituindo a estru-

tura essencial da subjetividade.” (DELEUZE, 2005: 114-115). Esse duplo do presente, exercícios na forma de anotações sobre as leituras, ou sobre diálogos e aulas, são suportes de lembranças, reforço da memória e um modo de dispor o tempo a favor de uma capacidade de afetar a si mesmo por meio de incorporação de discursos, à custa de uma força aplicada sobre si mesmo: “(...) trata-se, não de perseguir o indizível, não de revelar o que está oculto, mas, pelo contrário, de captar o já dito; reunir aquilo que se pôde ouvir ou ler, e isto com uma finalidade que não é nada menos que a constituição de si” (FOUCAULT, “L’écriture de soi”, 2001b: 1238). No interior da cultura romana, marcada e estruturada pela tradição e valorização da recorrência do discurso, pela prática das citações que traziam em si o signo da autoridade da antiguidade, desenvolvia-se uma ética orientada pelo que Foucault denomina cultura de si, ou seja, práticas cujos objetivos eram da ordem da construção de uma interioridade, de viver bem consigo próprio, alcançar-se a si próprio, bastar-se a si próprio, desfrutar de si próprio.

Os *hypomnēmata* existiam como forma de *cuidado de si* pois havia nessa prática uma troca em que o sujeito colaborava consigo mesmo

nos exercícios que compreendiam a subjetivação pela atividade da escrita e da leitura. A escrita como prática praticada por si e para si é uma arte que contém uma maneira refletida de combinar a autoridade tradicional do discurso já dito com a singularidade da verdade que nela se afirma a partir de uma *livre escolha* desses exercícios pelo sujeito, pois cada um escolhia suas leituras e era livre para apropriar-se delas no momento em que julgasse necessário, construindo, assim, um *estilo* por meio de exercício que, aos poucos, limita e dá consistência ao erguer um edifício coerente para o sujeito a partir do que ele adquiriu com sua leitura e escrita. Como comenta Schmid: “ Neste escrito alguém molda e corrige a si mesmo, é o *signum* de um constante exercício de si. (...) O si destaca-se e ressurge no traço deixado pelo gesto da mão que escreve - esse gesto elementar que cria uma forma, espalha a rede de uma estrutura e produz uma trama” (SCHMID, 1991: 310). Esses procedimentos conferiam aos sujeitos uma *forma*, um limite para a materialidade de seu corpo: trata-se menos de uma regra, ou seja, de uma prescrição a ser observada severamente, do que de uma *tékhne toû bíou*, uma arte de viver que transforma a própria vida em uma obra que, como tudo o que é produzido por

uma *tékhnē*, deve ser bela e boa a partir de modalidades de ação que implicam também uma liberdade de escolha daquele que se utiliza dela: “(...) nenhuma obediência pode, no espírito de um romano e de um grego, constituir uma obra bela. A obra bela é a que obedece à ideia de uma certa forma (um certo estilo, uma certa forma de vida)” (FOUCAULT, 2001c: 405). Por fim, registramos que Foucault levou essa técnica de si para sua própria vida enquanto preparava seus últimos livros, como contou Paul Veyne: “Durante os últimos oito meses de sua vida, a preparação de seus dois livros desempenhou o papel que a escrita filosófica e o diário desempenhavam na filosofia antiga: o papel do trabalho de si em si mesmo, da auto-estilização” (VEYNE, 1986: 940).

Enquanto na modernidade a produção e o acesso à verdade independem de qualquer relação que o sujeito mantenha consigo mesmo, bastando o que podemos chamar, de maneira genérica, de “ato de conhecimento”, os filósofos antigos vincularam estreitamente produção de discursos verdadeiros e modo de vida. Em outros termos, durante a antiguidade, podemos compreender o sujeito tanto como instrumento e fim de uma verdade quanto como alvo de uma governamentalidade; no entanto, esse processo

era demandado e executado pelo próprio sujeito através de exercícios, de *askêsis* que transformavam a própria vida do indivíduo em objeto a ser modificado conforme sua avaliação. Trata-se de uma força reflexiva, aplicada em si mesmo, que vinculava duas noções fundamentais para a atividade filosófica: o verdadeiro saber é sempre um saber-fazer, e a pergunta “como conhecer a verdade?” não deveria ser respondida sem que também o sujeito se questione “como devo viver?”. Os antigos interpretados por Foucault articularam outro arranjo de relações entre governo e verdade: antes de ser capaz de filosofar, ou seja, de produzir discursos relacionados com a verdade, o sujeito deveria transformar-se *eticamente*, agindo de determinado modo, aplicando em si mesmo uma série de exercícios que formavam um *êthos*, ou seja, que tornavam o sujeito um ser que age conforme o discurso que produz e que produz discursos coerentes com o modo como vive: “A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade” (FOUCAULT, 2001c: 17). Temos em Foucault, então, uma definição própria de *ética*: ela deve ser definida não como uma teoria da moral ou criação de normas, mas

como um problema de *produção de modos de vida*. É necessário que o sujeito se relacione com sua própria vida, transformando-a em uma forma de modificação do corpo conforme as circunstâncias: quando o indivíduo está corretamente orientado, sendo então capaz de dominar-se e controlar a produção de suas formas de experiência de si, os exercícios adquirem sua justa significação, sua verdadeira validade. Essa reflexão sobre si retifica cada traço individual, para que não haja excesso ou defeito, para que se produza o verdadeiro equilíbrio na relação entre sujeito e vida e entre sujeito e verdade.

Cada modo de vida invoca diferentes forças que impõem reflexões sobre problemas, práticas que abrem um horizonte de sentido e que são, portanto, necessárias para a criação da filosofia e seus conceitos. As análises sobre a governamentalidade moderna e sua relação com as técnicas cristãs conduziram essa interpretação de Foucault ao mundo da Antiguidade, cujas relações de poder e saber eram organizadas por meio de outro diagrama de forças. E, através dessa diferença, a proposta de reelaboração da *História da sexualidade* que aparece em *O uso dos prazeres* parece-nos mais evidente: o paradigma de Foucault, mesmo se tratando de uma genealogia que

alcança e se inicia com a Antiguidade grega, jamais deixou de ser uma visão crítica sobre o sujeito moderno. Portanto, o “retorno aos gregos” ou a “virada ética”, cujas pesquisas aparecem definitivamente a partir do curso de 1981, *Subjetividade e verdade*, em nada se assemelham à inauguração de um percurso ainda não explorado por Foucault, pois ampliam e respondem a muitos dos questionamentos deixados em aberto em suas genealogias da década de 70: como estabelecer um olhar crítico às forças de saber-poder que incitam os sujeitos a dizer a verdade sobre o seu desejo? Como problematizar a instância de obediência e de supressão do “si” que encontramos no modo como os indivíduos são governados no presente? São questões que Foucault intenta responder ao olhar para os antigos investigando os arquivos e suas práticas ancoradas em valores que viabilizaram a existência da força do “si” tanto nas relações consigo quanto nas familiares e públicas. Por meio da história que perpassa as atividades voltadas para o si é possível, como buscamos mostrar, também criticar certa forma de violência presente nas relações estabelecidas entre sujeito e verdade na tradição ocidental.

As diferentes respostas de Foucault à pergunta “sob quais circunstâncias produziu-se verdade

sobre o sujeito no ocidente?” atravessam diversos momentos da história, como seus leitores podem facilmente constatar. Tentamos descrever aqui como a instrumentalização da produção de verdade realizada pelos antigos por meio das técnicas “de si para si” proporcionou novas condições para o autor remanejar essa grande questão que percorreu toda sua produção filosófica. Encontramos, portanto, um modelo de criação de subjetividade que garante certa liberdade de escolha aos sujeitos e reestrutura as relações de forças nas quais estão envolvidos, saída que garantiu a Foucault interpretar relações de poder por seu viés produtivo e potencialmente criador de algum grau de autonomia para os sujeitos. Trata-se de uma boa

resposta a um incômodo presente em seus textos sobre o poder, resumido por Deleuze em texto de 1977 da seguinte maneira:

Daí, em Michel, o problema do papel do intelectual; daí sua maneira de reintroduzir a categoria de verdade, que me leva a perguntar o seguinte: renovando completamente essa categoria, fazendo-a depender do poder, poderá ele encontrar, nessa renovação, um modo de voltá-la contra o poder? Mas, aqui, não sou capaz de ver como fazê-lo (DELEUZE, 1995, p. 61).

Referências

- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001a.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. Paris: Gallimard, 2011.
- FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Paris: Seuil/Gallimard, 2012.
- FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris: Seuil/Gallimard, 2014.

- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- DELEUZE, G. “Désir et plaisir”. In: *Magazine Littéraire*, n° 325, pp. 59-65.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Claudia Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.
- HADOT, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris, Gallimard, 1995.
- SCHMID, W. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991
- VEYNE, P. “Le dernier Foucault et sa morale” in: *Critique* 471/72, 1986.

Recebido: 20/02/2019
Aprovado: 08/08/2019
Publicado: 17/11/2019

Normas para Publicação

Todas as submissões devem ser efetuadas exclusivamente através do site da *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea* (RFMC), no menu "SOBRE" / "SUBMISSÕES ONLINE".

A RFMC publica apenas trabalhos filosóficos inéditos, que estejam de acordo com as suas normas, na forma de artigos, resenhas ou traduções, de autoria de doutores e/ou mestres em filosofia (ou áreas afins).

A RFMC publica textos redigidos em português, espanhol, francês, italiano, inglês ou alemão. Se for necessário, o editor recomendará a revisão linguística dos textos.

Todos os textos serão submetidos à avaliação cega por pares.

A publicação de originais implicará, automaticamente, a cessão dos direitos autorais à RFMC.

O autor deve informar os seguintes dados pessoais: titulação acadêmica máxima; vínculo profissional e/ou acadêmico atual; endereço de e-mail; e número do ORCID.

Normas específicas para Artigos

1. O artigo deve ter no mínimo 5.000 e no máximo 15.000 palavras.
2. O texto do artigo deverá observar a seguinte sequência: título, título em inglês (ou português, caso o texto não tenha sido redigido em português), nome do autor ou autores, dados pessoais, resumo (no mínimo 50 e no máximo 150 palavras), palavras-chave (no mínimo 3 e no máximo 5), *abstract* (resumo em inglês), *keywords* (palavras-chave em inglês), texto, e bibliografia.

Normas específicas para Traduções

1. As traduções devem ter no máximo 20.000 palavras.
2. O texto da tradução deverá observar a seguinte sequência: título do texto traduzido, nome do autor do original, nome do tradutor, dados pessoais do tradutor, apresentação da tradução (no mínimo 500 e no máximo 5.000 palavras), e texto traduzido.
3. Serão aceitas apenas traduções, para a língua portuguesa, acompanhadas dos originais, de textos de reconhecida relevância filosófica.
4. Podem ser publicados, na íntegra ou em partes, traduções de textos que já estejam no domínio público ou que ainda possuam direitos autorais, desde que seja apresentada, por escrito, AUTORIZAÇÃO do detentor dos DIREITOS AUTORAIS. A obtenção da autorização é de exclusiva responsabilidade do tradutor, e deverá ser enviada juntamente com a tradução.

Normas específicas para Resenhas

1. As resenhas devem ter entre 1.500 e 5.000 palavras.
2. O texto da resenha deverá observar a seguinte sequência: referência completa sobre o texto resenhado, nome do autor da resenha, dados pessoais do resenhista, e texto.
3. Serão aceitas apenas resenhas de livros, cuja publicação tenha ocorrido há no máximo dois anos (caso o texto seja nacional) ou três anos (caso o texto seja estrangeiro).

Normas para Apresentação dos Originais

1. Todos os textos devem ser encaminhados em arquivo do MS Word, em formato "DOC" ou "DOCX", e editados com fonte "Times New Roman", tamanho 12, espaçamento "1.5".

-
2. Os textos devem empregar *itálico* ao invés de sublinhado (exceto em endereços URL), especialmente para destacar palavras estrangeiras ao idioma do texto.
 3. As *notas explicativas* devem aparecer ao pé da página e ser ordenadas numericamente. A chamada das notas de rodapé deve ser colocada no corpo do texto, antes do sinal de pontuação.
 4. As *citações e referências* devem obedecer à norma NBR 10520 da ABNT:
 - a) As *citações diretas* com até 3 linhas devem estar no corpo do texto "entre aspas", e as com mais de 3 linhas devem se destacar do corpo do texto, "sem aspas";
 - b) As *referências de citações diretas* devem ser colocadas no corpo do texto no formato autor-data (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, p.);
 - c) As *citações indiretas* devem estar no corpo do texto, independentemente do tamanho, "sem aspas", e as suas referências devem ser colocadas no corpo do texto no formato autor-data.
 5. As *referências bibliográficas* devem obedecer à norma NBR 6023 da ABNT, aparecer no final do artigo e ser ordenadas alfabeticamente em ordem ascendente:
 - a) *Livro (monografia no todo)*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. *Título da obra em itálico: subtítulo*. Nome do tradutor (se houver). Edição. Local da edição: Editora, ano da publicação;
 - b) *Artigo ou capítulo de livro (coletânea)*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. "Título do artigo ou capítulo entre aspas", com ponto. Nome do tradutor (se houver). In: SOBRENOME DO ORGANIZADOR OU EDITOR, Nome (abreviado). (Org. ou Ed.) *Título da obra em itálico: subtítulo*. Edição. Local da edição: Editora, ano da publicação, páginas que o artigo ocupa na obra;

- c) *Artigos em periódicos*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. "Título do artigo entre aspas". Nome do tradutor (se houver). *Título do periódico em itálico*, local de publicação (quando houver), ano do periódico (quando houver), volume e número do periódico, páginas que o artigo ocupa no periódico, data ou período da publicação;
- d) *Artigo ou resenha em periódicos eletrônicos (documentos eletrônicos)*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. "Título do artigo entre aspas". Nome do tradutor (se houver). *Título do periódico em itálico*, volume e número do periódico, data da publicação, páginas que o artigo ocupa no periódico (se houver). Disponível em [endereço eletrônico]: acessado em [Data de acesso];
- e) *Teses, dissertações e outros trabalhos acadêmicos*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. Título em itálico: subtítulo. Local. Número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos (Dissertação de mestrado ou Tese de doutorado em [...]). Instituição em que foi apresentada, Ano.
6. Havendo mais de uma referência por autor, estas devem seguir ordem crescente de publicação (primeiro a mais antiga e, em seguida, as mais recentes). No caso de mais de uma obra por ano, estas devem ser diferenciadas por letras.