

Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa

Dirce Eleonora Nigro Solis
(Organizadora)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa

Conselho Editorial

Constança Marcondes Cesar (UFS)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Fábio Ferreira (UFGO)

Fernando Freitas Fuão (UFRGS)

José Ternes (PUC-GO)

Marly Bulcão Lassance Brito (UERJ)

Vera Maria Portocarrero (UERJ)

Revisão

Nathan Braga Fontoura

Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa

Dirce Eleonora Nigro Solis
Organizadora



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F488

Filosofia contemporânea de expressão francesa.
/ organizadora, Eleonora Nigro Solis. 1. ed.
e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber,
2025.

322 p.: il; color. (Coleção do XX Encontro
Nacional de Filosofia, da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-169-0

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
Ali onde o sol não brilha: visibilidade e (in)visibilidade a partir de <i>Memórias de Cego</i> de Jacques Derrida.....	17
Dirce Eleonora Nigro Solis	
A questão da herança no pensamento da desconstrução	37
Nathan Braga Fontoura	
A querela entre cor e desenho: Jacques Derrida e o limite do traço	53
Mariana Di Stella Piazzolla	
A verdade e a im-possibilidade de contar/desenhar o acontecimento.....	67
Marinazia Cordeiro Pinto	
O som do mundo <i>se</i> desmoronando: espectros de Derrida em <i>Dysphoria mundi</i> de Paul B. Preciado.....	99
João Victor Julio	
Ficção climática, nomadismo e alianças afetivas: exercícios de desaceleração do fim do mundo	135
Gabriel Cid de Garcia	
Biopoder e cinema: a pobreza como potência	151
Vladimir Lacerda Santafé	
<i>Parresía</i> e “escrita de si”	177
Stela Maris da Silva	
Nas origens do conceito de estratégia de Michel Foucault	191
Felipe Luiz	
Os Quakers em Foucault: confinar, vigiar, punir e resistir à luz da (des)razão	209
Wallace Góis	
As vias do deixar morrer: as atribuições do racismo de Estado e da biopolítica na sociedade neoliberal	253
Carlos Eduardo Monteiro de Paiva & Flávio Maria Leite Pinheiro	

O mau humor metafísico como uma filosofia da história – perspectivas e incursões	269
José Marcelo Siviero	
A realização da linguagem como discurso	287
Jacira de Assis Souza	
Engajamento: a linguagem como uma arma em Jean-Paul Sartre.....	307
Nicole Elouise Avancini	

Apresentação

O livro *Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa* surgiu a partir das falas de participantes do GT de mesmo nome do XX Encontro da ANPOF acontecido no Recife-Pernambuco em 2024.

O Grupo de Trabalho existe e participa ativamente dos Encontros da ANPOF desde 2002 e congregava inicialmente pesquisadores professores da área de Filosofia, acolhendo também aqueles de áreas afins, considerando a produção a respeito de pensadores e filósofos contemporâneos de expressão francesa, mas incluindo, também, relações dos franceses com pesquisadores de outras linhas e procedências. Como o GT se interessava, também, pela formação aprofundada dos estudantes de pós-graduação em filosofia, foi aos poucos recebendo também, a partir do aval de seus orientadores, esses estudantes. O Grupo discute e avalia, a partir da produção de seus componentes, o pensamento e a obra de filósofos de língua francesa da contemporaneidade, tais como Beauvoir, Bergson, Blanchot, Deleuze, Derrida, Foucault, Lévinas, Lyotard, Jean Luc-Nancy, Merleau-Ponty, Ricoeur, Sartre, dentre outros. Os pensadores contemporâneos da filosofia de expressão francesa podem servir, também, de inspiração para os pesquisadores do Grupo tecerem considerações sobre o pensamento de outros autores que se influenciaram dos franceses ou francófonos para tecerem investigações filosóficas mais específicas de suas origens ou países (como, por exemplo, o pensamento no Brasil ou América Latina envolvendo os povos originários, povos descendentes da escravidão, estrangeiros).

Apresentamos nesse livro grande parte das discussões levantadas pelo GT em forma de capítulos.

De início, temos a discussão da questão da visibilidade e invisibilidade no contexto ético-político, considerando o texto derridiano *Memórias de Cego* (2010) além da apropriação de alguns elementos trazidos por esse escrito para tratar, também, da metáfora do sol, da espectralidade, da escritura e *différance*, no capítulo de *Dirce Eleonora Solis* cujo título é: **Ali onde o sol não brilha: visibilidade e (in)visibilidade a partir de Memórias de Cego de Jacques Derrida**. *Nathan Braga Fontoura* apresenta uma discussão sobre **A questão da herança no pensamento da desconstrução**. O autor irá tratar da questão da herança para a desconstrução, considerando principalmente a transcrição de uma entrevista de Derrida (*Em voz nua*) no final de 1998 e o texto *Escolher sua herança*, uma outra entrevista realizada em 2001, com a colaboração de Elisabeth Roudinesco, e publicada posteriormente em *De que amanhã ...* (2004b). **A querela entre cor e desenho: Jacques Derrida e o limite do traço** é o capítulo escrito por *Mariana Di Stella Piazzola* que traz, também, as reflexões de *Memórias de Cego* de Derrida. Segundo a autora, Derrida afirma que fala do desenho e não da cor para enfatizar que o desenho traz “um traço invisível que habita mesmo nas pinceladas”, a sensibilidade atribuída à cor, criticada por muitos, desde Aristóteles é “deslocada para a anterioridade da visibilidade do traçado”, relembrando a discussão antiga da oposição sensibilidade e razão. A autora discute, a partir dessas observações, o caso da desenhadora “cega”, ou melhor daquela que não vê o modelo presente, e trabalha com o caso da Dibutade, a primeira desenhista, que da sombra do amado, faz o traço, como desenhista cega (e não como desenho de cego). Em **A verdade e a im-possibilidade de contar/desenhar o acontecimento**, *Marinazia Cordeiro Pinto* analisa a partir de *Memórias de Cego* (2010) de Jacques Derrida e de *Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento* (2012) as implicações de dizer a verdade a partir da im-possibilidade de contar um acontecimento. Pensa, ainda, a

questão da mentira e mais atualmente das *fake news*, considerando o texto de Derrida sobre *A história da mentira* (1996).

A discussão do deslocamento do conceito de disforia promovida por Preciado, como espécie de “economia da *différance*”, onde é considerada a possibilidade de desvio do significado de transtorno mental para o diagnóstico da “condição planetária epistêmico-política como uma disforia generalizada” é temática de **O som do mundo se desmoronando: espectros de Derrida em *Dysphoria mundi* de Paul B. Preciado**, capítulo de autoria de *João Victor Julio*.

Ficção Climática, nomadismo e alianças afetivas: exercícios de desaceleração do fim do mundo de autoria de *Gabriel Cid Garcia* trata, conforme o autor, das ficções que invadem o *cli-fi* (*climate change fiction*) e que evocam anseios de mudanças climáticas e do Antropoceno. Filmes associados ao *cli-fi* possibilitam “habitar um lugar de imanência, desolação, incerteza e ausência de garantias”. As noções de desastre (Blanchot) e de nomadismo (Deleuze e Guattari) são trazidas pelo autor para pensar essa situação nas “dinâmicas moventes da vida e o pensamento”, contrastando com a característica de negação encontrada na lógica ocidental. Em **Biopoder e Cinema: pobreza como potência**, *Vladimir Santafé* discute o conceito político de *potência dos pobres* cunhado por Antonio Negri e Michael Hardt considerando as imagens principalmente da filmografia de Glauber Rocha e Pier Paolo Pasolini. Trabalha, ainda, considerando esses cineastas, com a formação da subjetividade moderna a partir de Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* para investigar os vínculos entre multidão e pobreza e a pobreza enquanto potência. Analisa, também, para dar conta de sua proposta, o processo de *forclusion* de Freud, atualizado por Lacan.

Stela Maris da Silva em seu texto **Parresía e “escrita de si”** propõe, a partir da reflexão sobre as obras de Foucault, notadamente *O Governo de si e dos Outros* (1983) e *A Coragem da Verdade* (1984), a discussão sobre a “escrita de si” como “modo de escrita parte do processo de subjetivação” e não apenas um gênero literário ou filosófico. Ainda,

como diz a autora, “O dizer verdadeiro, a *parresía* enquanto atitude ética, ou seja, da verdade de si para consigo, mas também estética, estabelece a relação entre cuidado de si e coragem da verdade como estilo de vida, ao que Foucault chamou de Estética da Existência”. Desse modo, a *parresía* como “escrita de si” é “a experiência de escrita de um autor [que] intervém na experiência do autor do leitor, modificando-os”.

Ainda sobre o pensamento de Michel Foucault, temos o capítulo sobre **As origens do conceito de estratégia de Michel Foucault**, autoria de *Felipe Luiz* e “Os Quakers em Foucault: confinar, vigiar, punir e resistir luz da (des)razão” de Wallace Góis. Felipe Luiz chama a atenção para o fato de que é sobretudo a partir de *A Arqueologia do Saber* que “Foucault passa a utilizar em um crescendo conceitos de origem militar, orientação a qual se salienta nos anos 1970, sobremaneira com o *tournant* de Foucault rumo à analítica das relações de poder”. Considerando essa utilização de conceitos originariamente de cunho militar, o autor irá se debruçar sobre o conceito de estratégia em Foucault, apontando que existem cinco acepções da noção para esse pensador, mas que ele irá se debruçar sobre três delas, as que mais lhe são caras. O texto de *Wallace Góis, Os Quakers em Foucault: confinar, vigiar, punir e resistir à luz da (des)razão*, considera, por sua vez, a *História da Loucura* de Michel Foucault bem como *A verdade e as formas jurídicas* para analisar a relação da experiência religiosa em sociedades como a dos quakers e sua atuação não-conformista com relação à saúde mental e a questão da moralização da criminalidade, do confinamento e do modelo penitenciário de reclusão.

Carlos Eduardo Monteiro de Paiva e *Flávio Maria Leite Pinheiro* discutem estudos de Foucault no texto **As vias do deixar morrer: as atribuições do racismo de Estado e da biopolítica na sociedade neoliberal**. Mostram, também, como a “transformação na lógica do poder” passou de “fazer morrer e deixar morrer” para “fazer viver e deixar morrer”. Segundo os autores, Foucault mostrou que “para

legitimar o exercício do direito de matar, o Estado se utilizou do racismo e da criação de um inimigo dentro do mesmo contexto social". Os autores, então, irão "discutir a instrumentalidade do racismo de Estado e da biopolítica em uma sociedade marcada pelo neoliberalismo. Nesse sentido, eles defendem que numa "sociedade permeada pela biopolítica e, conseqüentemente, pela segregação, principalmente no âmbito racial, é essencial compreender de forma aprofundada esses conceitos".

O capítulo **O mau humor metafísico como história – perspectiva e incursões** de *José Marcelo Siviero* tem como ponto de partida a postura crítica de Merleau-Ponty com relação a episódios políticos ocorridos no período pós-stalinista após a queda do nazifascismo (cf. o prefácio dos *Signos*, a análise de *Darkness at Noon* em *Humanismo e Terror* e passagens de *As Aventuras da Dialética*). O autor justifica o mau humor metafísico do título e trabalha considerando o escopo de uma filosofia existencialista "na construção de um sentido nascente no entrecruzamento de um mundo consolidado no em-si" e "na abertura indefinida dos sujeitos enquanto para-si".

Jacira de Assis Souza aborda o pensamento Paul Ricoeur num ensaio com o título **A realização da linguagem como discurso**. A autora expõe o pensamento de Ricoeur, mostrando que para ele "na linguagem o movimento se dá intimamente com os elementos que a compõem remetendo-se uns aos outros em um mesmo sistema. Essa remissão faz com que a língua seja abstraída do mundo, de subjetividade e, também, do tempo. Ela existe e se inscreve no espaço da relação de seus elementos entre si. Mas o discurso tem por característica ser estabelecido em função de algo, todo discurso é um discurso a respeito de alguma coisa". Nesse sentido, uma mensagem só é possível através da língua e seus códigos, mas o discurso proporciona uma profusão de mensagens trocadas. "É no discurso que se pode encontrar o mundo ao qual se refere, o outro como seu interlocutor ao qual se dirige, tudo isso pertence ao discurso".

Por fim, *Nicole Elouise Avancini* apresenta em seu texto **Engajamento: a linguagem como uma arma em Jean-Paul Sartre**, a concepção do filósofo francês sobre a literatura, a partir de “sua noção do poder da palavra escrita, em conluio com a interpretação da proposta de um pensamento filosófico engajado com pautas sociais”. A autora sinaliza para o fato de que em 1947, em sua obra “Que é Literatura?”, Sartre diz a que a literatura, sob a forma de romance, deve ser engajada. A autora afirma, ainda, que “a partir da década de 1950, com a leitura e aproximação mais intensa dos ideais marxistas, Sartre deixa de lado a preocupação unívoca com o estudo dos eventos da consciência para focar no engajamento”.

São esses os trabalhos, que apresentados no XX Encontro AN-POF, compõem o volume sobre a Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa e para o qual desejamos uma leitura bastante proveitosa.

Dirce Eleonora Nigro Solis

Coordenadora do GT Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa
Pela Comissão Editorial

Ali onde o sol não brilha: visibilidade e (in)visibilidade a partir de *Memórias de Cego* de Jacques Derrida

Dirce Eleonora Nigro Solis¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.01>

Este trabalho traz alguns aspectos mais relevantes de uma pesquisa maior que venho desenvolvendo no Prociência — Programa de Incentivo à Produção Científica, Técnica e Artística – da UERJ. Busca discutir as fronteiras entre a luz e os espectros mais sombrios da não luminosidade, entre a visibilidade e a (in)visibilidade se apropriando como *metáforas* de alguns componentes de pensamento ou temáticas trazidos(as) por Derrida a partir de *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas* (1991/2010), texto surgido em função de uma série de exposições inauguradas no Louvre de outubro de 1990 a janeiro de 1991 sob o título *Partis Pris*. A proposta de Derrida, convidado como um dos organizadores não-especialistas em arte, mas cujo trabalho intelectual era bastante significativo para este universo, foi, então, escolher o tema da cegueira presente predominantemente em desenhos de artistas renomados, uma instigante e surpreendente tarefa de deixar falar através dos desenhos e quadros, aquilo que pode ser pensado, sentido, sem ser propriamente visto. Através das artes “visuais”, Derrida deixa ver o

¹ Professora Titular do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordenadora do GT Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa da ANPOF. E-mail: dssolis@gmail.com

tema que parece estar invertido ou deslocado — percebendo-se já a desconstrução — que é o tema do “não poder ver” com os olhos, não poder enxergar. Iremos nos apropriar, então, de alguns dos elementos trazidos pelo escrito de Derrida, *Memórias de Cego*, como metáforas, para falar do contexto ético-político, mais que do estético, num mundo onde nem sempre o sol pode brilhar.

A escolha de *Memórias de Cego* não foi aleatória em Derrida, nem apenas é pela discussão estética que ela pode importar. Instigado a falar sobre arte a partir do desenho, Derrida nos acertos da exposição com a curadoria, sabe que não é um especialista em artes visuais, e inclusive deixa entrever no texto que funciona como uma espécie de catálogo, o sofrimento que o acompanha desde criança por não ser um desenhista “brilhante” como o irmão, este um ótimo copiador como o próprio Derrida perceberá mais tarde. Os desenhos, os esboços de grafismo e algumas pinturas, ele encontra nos porões do Louvre e cuidadosamente os examina e seleciona. Se não é possível ser um desenhista como o irmão, ele irá mergulhar em seu futuro na arte de escritor. Duas escrituras diferentes se apresentam: o desenho e a escrita gráfica.

Essa experiência de buscar nos porões aquilo que não estava imediatamente visível irá descortinar a indagação derridiana sobre um pensamento que através do desenho e esboços gráficos, possibilitará falar em não ver, o que proporciona um jogo entre visível e invisível, visibilidade e (in)visibilidade nos moldes da desconstrução. Ou seja, o que se faz invisível não é uma oposição ao visível, não é aquilo que uma vez desvelado se torna visível, o que seria uma proposição do logos. Mas sim, a invisibilidade, daí grafarmos logo no título (in)visibilidade como um jogo possível da desconstrução, isto é, um deslocamento para algo latente, não visível e que poderá indefinidamente permanecer invisível, mas que está lá, tal como a postura do cego de Guerchin: um cego pelo toque “devolve a vista a uma cega” [a escultura de um busto de mulher], “(tu não vês, vê, tu, tu vês, tu viste, tu terás visto, tu já vês” (Derrida, 2010, p. 49 e 51). O que possibilita dizer

com Derrida: “Acontece também que os olhos da escultura estão sempre fechados, “murados” em todo o caso, como dizíamos, ou virados para dentro, mais mortos do que vivos, mais mortos do que os das máscaras” (Derrida, 2010. p 49 e 51). A (in)visibilidade na desconstrução, então, se torna um indecível, possibilidade de prosseguir no desvio.

O órgão da visão sempre foi por seu alcance e perspectiva considerado dos mais completos. No entanto, quando dizemos “ver com as mãos”, queremos com isso nos referir ao gesto humano primeiro que desde que nascemos dá a ver: ou seja, agarramos, seguramos, apalpamos, tocamos. As mãos aparecem como se fossem uma extensão do olhar ou um substituto do olhar. Os que não podem ver, por não enxergarem, pela cegueira, ou pelos olhos vendados, podem pelo tato perceber formas, texturas, movimentos de objetos, coisas ou pessoas; só não conseguem perceber a luz, a luminosidade, a transparência. No entanto, é possível trazer o invisível à visibilidade através do toque. Então, além do órgão da visão, o olho, poderão falar os demais sentidos, principalmente o tato e sua relação imediata com as mãos, o tato eleito pelo velho Demócrito como o sentido mais completo, e tal como irão atestar alguns desenhos e obras pictóricas escolhidos por Derrida. Como afirma o autor: “O tema dos desenhos de cego é antes de mais a mão. Esta se aventura, precipita-se, é certo, mas desta vez *nas vezes* da cabeça, como que para a preceder, prevenir, proteger” (Derrida, 2010, p. 12).

Um novo olhar sobre a arte parece derivar de uma situação aporética: o desenho, a pintura que ali estão para serem vistos, trazendo a relação entre o visível e o invisível, a arte visível retratando aqueles que não veem de algum modo com o órgão da visão. Não ver com os olhos, entretanto, significa ver com a alma, ver através da ou de uma ideia, fazendo surgir, então, uma relação espectral, o deslocamento espectral do não ver.

Derrida escolheu falar do desenho através dos desenhos de cego — cujos personagens são privados da visão e a partir daí começa

a traçar toda a desconstrução do que é desenhar pelas mãos do desenhista os desenhos de cegos, e podemos distribuir assim o modo como ele vai abarcar a questão: Derrida fala de *aveugles* — os cegos; de *cecité* traduzida como cegueira, mas fala também de *aveuglement* traduzido dependendo do contexto como cegueira, mas também, ora como cegamento, ora como engecamento.

Denotaríamos, então, três movimentos para a questão que aqui trazemos: cegueira para o ser cego ou privado de visão; engeciamento, o instante ou os momentos de se tornar cego; cegamento, o ato de fazer cego, cujo agente pode ser uma terceira pessoa, como o caso de Sansão, citado por Derrida, que é cegado por seus algozes, além de ter os cabelos, símbolo da força, cortados; ou como o caso de Édipo que se inflige a punição de vaziar os próprios olhos.

Além dos olhos, principal órgão da visão, os três movimentos anteriormente citados podem estar presentes por analogia nos outros sentidos: relembremos, como já dissemos, que o tato pode substituir a visão no ato de ver, ou seja, tatear é ver; o cego que esculpe usa o tato, por exemplo, e podemos dizer que um cego muitas vezes “vê” as formas ao apalpar ou tatear. Daí lembrarmos sempre a importância das mãos.

Derrida seleciona para a exposição, por exemplo, o desenho de Coypel, “O Erro”, onde a figura com os olhos vendados, certamente pode não ser cega, mas avança com as mãos para “ver”; ou, então, sinaliza com o cego de Lucas de Leyde em “Cristo a curar um cego” que aponta com um dos dedos a sua cegueira para que Jesus o cure com o toque, o toque das mãos. Lembramos, ainda, a escolha de “O Jogo da Cabra Cega” de Fragonard, jogo da sexualidade, pintura onde os braços estendidos dão o equilíbrio lateral ou aquele, de mesmo título, de Léonard Bramer onde as mãos marcam o caminho em frente a seguir.

Ou poderíamos, também, pensar na audição, na escuta como forma de ver; o cego que pelo aguçamento da audição, enxerga escutando; podemos relacionar com o exemplo do *La Villette* de Paris,

projeto do arquiteto Bernard Tschumi, pensado nos moldes da desconstrução, onde a cidade da música é desenhada como um tímpano ou com a ideia do “timpanizar a filosofia” trazida por Jacques Derrida em *Marges de la philosophie* (1972).

Para Derrida, o desenho de certo modo diz respeito à cegueira, o que ele denomina hipótese da vista, desdobrada em duas outras hipóteses ou sub hipóteses. Com a hipótese da vista ele quer demonstrar que aquele que desenha, o desenhista, no ato de desenhar também pode ser cego, ou seja, quem vê claro também pode ser cego. Essa hipótese poderíamos estender ao jogo de visibilidade e invisibilidade no desenho, mas também no discurso ético-político. Nem tudo que é visível traduz aquilo que se oculta. Nem tudo que se esconde irá aparecer ou se manifestar. Jogo de estranhezas, segredos e “segredos”. Jogo que esconde, não deixa ver a transparência, mas limita-se às sombras.

A primeira derivada da hipótese da vista, Derrida denomina, hipótese ab-ocular, ou seja, termo derivado de *ab-oculis*, que significa sem os olhos, ou fora dos olhos. A hipótese ab-ocular, paradoxal, traduz a cegueira ao desenhar. No entender de Derrida:

Como demonstrar que o desenhador é cego ou antes, que ao desenhar, ele não vê? Acaso se conhecem desenhadores cegos? Há músicos surdos, muitíssimos grandes. Há cantores e poetas cegos, muitíssimo grandes [...]. Há também escultores cegos: observai o desenho da escola do Guerchin [...] (Derrida, 2010, p. 48 e 49).

E pintores, podemos pensá-los cegos? Ao ser questionado sobre a pintura (que utiliza cores), Derrida se defende dizendo que está falando do “desenho e não da pintura” quando traz a polêmica da escola do Guerchin. Ele se refere a “Della scoltura si, dela pintura no”, um busto da escola do Guerchin (Cento, 1591 — Bolonha, 1660), que ilustra a comparação entre pintura e escultura, num debate para saber qual das duas artes era a mais fundamental. No desenho do ateliê do Guerchin, o cego, supostamente um mendigo, com o gesto de um

escultor, segura um pedaço de pau longo que lhe serve de apoio (bengala) e logo abaixo, na base do busto se pode ver um quadro (que mais parece um desenho e não uma pintura) encostado no pedestal e que parece dizer que o desenho está, na hierarquia das artes, submetido à escultura (Derrida, 2010, imagem 17, p. 50, n. 9 da exposição do Louvre).

Na hipótese da vista, então, a primeira derivada, a *ab-ocular*, tematiza a cegueira do desenho, do desenhista, mas também do ato de desenhar. O desenhista é como que um cego visionário, pois possibilita dar a ver a partir do que não se vê (por exemplo, desenha mesmo com a falta de um modelo). Neste caso, “o cego pode ser um vidente, tem por vezes vocação de um visionário” (Derrida, 2010, p. 10).

Então, a partir do que Derrida nomeou uma provocação: “Acaso se conhecem desenhadores cegos?” (Derrida, 2010, p 48), surge a segunda derivada, hipótese denominada a *enxertia do olho*. Esta busca tratar da inserção de um ponto de vista no outro, o auto-retrato do desenho, isto é, um desenho que tematiza a cegueira é desenho de um desenhista “cego”, e traduz a “fatalidade do auto-retrato”, uma justificativa das ruínas que estão enunciadas no título da exposição.

Assim sendo, temos que para Derrida: “um desenho de *cego* é um desenho *de cego*” (Derrida, 2010, p. 10) e que:

De cada vez que um desenhador se deixa fascinar pelo cego, de cada vez que ele faz do cego um *tema* do seu desenho, projecta, sonha ou alucina uma figura de desenhador ou mais precisamente por vezes, de alguma desenhadora. Mais precisamente ainda, começa a *representar* uma potência desenhadora a operar, o próprio acto do desenho (Derrida, 2010, p. 10).

De modo bastante geral, estas são considerações suficientes para a introdução da temática trazida em *Memórias de Cego* e para a discussão da visibilidade/invisibilidade. A visibilidade é diferente do visível (aquilo que se vê, sensivelmente ou não). A visibilidade é a

possibilidade de pelo deslocamento trazer o não-visto, o invisível. Este será o ponto de partida da investigação em nosso plano de trabalho.

Ressaltamos que a cegueira do cego que não enxerga não é nem a única temática do texto *Memórias de Cego*. Cegueira de não ver, significa considerar que aquilo que não se vê, talvez nunca possa ser visto, ou então, é a condição enquanto invisibilidade, para que a visibilidade aconteça. A invisibilidade é um acontecimento como desconstrução (im-previsível, in-decidível, im-possível), como acontecimento é um por vir. Mesmo não trazendo luz à cegueira, e se movimentando nas sombras, cegueira de não ver, significa também cegueira de escrever, pensar, falar, agir.

O visível proporciona homogeneidade, equilíbrio, clareza, mas também conformidade. Nesse sentido, estar onde o sol brilha significa muitas vezes seguir o rebanho ou no popular, seguir ou fazer passar a boiada, a cordeirice. Porém, a visibilidade, difere do simplesmente visível porque esconde o invisível que não se manifesta na luz, mas nas sombras, na escuridão. Fazer ver o invisível, é estar nas fronteiras, no reino da limitrofia. Lembremos da Caverna de Platão: a visibilidade-invisível seria quase inalcançável para os prisioneiros da caverna que só podem contemplar os reflexos, as sombras do que transita no muro da caverna, as figuras humanas portando objetos iluminados.

Nesse momento estamos considerando na pesquisa a metáfora do sol (Má metáfora? Talvez, um talvez derridiano aqui), utilizada tantas vezes na filosofia ocidental: trazida nos filósofos originários, explorada desde Platão e daí por diante em diversos outros autores. Derrida num texto bastante significativo, *A Mitologia Branca*, reeditado em *Marges* (1972) — a primeira versão apareceu na *Poétique* 5 de 1971 — onde discute a metáfora no texto filosófico, traz a questão da metáfora do sol, a metáfora heliotrópica e a eclipse do sol que será explorada por nós na pesquisa, integrando a discussão da visibilidade/(in)visibilidade. A metáfora solar já está em nosso título (“Ali onde o sol não brilha...”). Tal perspectiva remete, também, à discussão da retórica abordada em

*Memórias de Cego*². Dirá Derrida no texto *A Mitologia Branca* publicado em *Margens*: “Cada vez que uma retórica define a metáfora, implica não só uma filosofia mas também a rede conceitual na qual a filosofia se constituiu” (Derrida, [s.d], p. 295). E então apresenta a definição de metáfora como tese filosófica e como discurso filosófico (Derrida, [s.d] p. 296, 297 e 298), ou ainda, metáforas efetivas e metáforas extintas, correspondendo à oposição tradicional entre metáforas vivas e mortas (Derrida, [s.d], p. 289).

Temos, então, reforçando o que já dissemos, que as questões suscitadas por *Memórias de Cego* tratam da relação visibilidade e invisibilidade: o que se manifesta, brilha, é *aisthésis* e o que não pode brilhar são sombras, ofuscamento, ocultamento. A figura de Dioniso é importante para esclarecer: Dioniso condenado, para que sua vida seja preservada das garras de Hera, a matriarca divina vingativa, deve viver junto às deusas na caverna; não pode contemplar a luz do dia, o que se traduz em sofrimento e dor. No entanto, em noites de lua, ele pode sair, transformando-se em deus da alegria, junto às bacantes, e nas festas. O desenho dá o lastro para se pensar toda a questão:

[...] o que o desenho mostra como visibilidade é uma mostração do invisível. Os desenhistas, os pintores não dão a ver “alguma coisa”, sobretudo os grandes; eles dão a ver a visibilidade, o que é uma coisa completamente diferente, absolutamente irreduzível ao visível, que permanece invisível (Derrida, 2012, p. 82).

Derrida recorre também ao texto de Merleau-Ponty, *Le visible et le invisible* (1964), propondo uma releitura que pode nos orientar na discussão da (in)visibilidade. Assim, diz Derrida: “o visível *enquanto tal* seria invisível, não como *visibilidade, fenomenalidade ou essência* do

² Derrida apresenta três aspectos (*aspectus*) que configuram a questão da cegueira ao desenhar: a aperspectiva que problematiza a anterioridade da inscrição do ato gráfico; a retirada (*retrait*) do traço (*trait*) que diz respeito ao desaparecimento da inscrição; e a retórica do traço para falar dos auto-retratos e da possível hegemonização do discursivo sobre o visual.

visível, mas como corpo singular do próprio visível — que assim produziria a cegueira, por emanção como se segregasse o seu próprio *médium* (Derrida, 2010, p. 58).

Vivemos nos últimos tempos, aliás vivemos quase todos os dias nesse limite: o fronteiroço entre a luz aparente e as trevas, a obscuridade. Mas a massa ou os enceguecidos não se dão conta disso.

Em todos esses movimentos, consideramos o lugar onde o sol não brilha ou não pode brilhar. E para além da filosofia, a literatura, a política, as ações sociais denotam lugares onde nem sempre o sol pode brilhar. O sol não brilha quando se esconde (a *physis* ama se esconder, relembrando Heráclito), a questão do in-separável que prefigura um estético que não se separa do ético-político.

O que não vemos? Qual o limite de poder ver?

Traremos, então, um outro aspecto que consideramos relevante: falar de rastros e fronteiras na desconstrução para discutir o binômio visibilidade/(in)visibilidade. Rastros (*traces*), o outro nome da desconstrução para fazer o elogio a Derrida, pode ser que apaguem traços (*traits*), pegadas, vestígios, impressões, mas não deletam memórias; no apagamento, deslocam, desviam, mas nos indicam movimentos de fluidez. Rastros mostram como movimento as situações limites e é nelas que a desconstrução acontece. *Memórias de Cego* nos leva a pensar ainda em fronteiras que indicam o campo a transitar, delimitam, onde muitas vezes não é possível precisar temporalização e espaçamento, e há horas em que se constituem como terras de ninguém. Para dar conta dessas questões, dentre outras, trabalhamos sempre com o por vir do pensamento, naquilo que ele nos chama e convida, naquilo em que ele chama a vir. Para tanto, será necessário falar do retrato, do auto-retrato e das ruínas no *Memórias* de Derrida, isso que percorre desde sempre todo o seu pensamento.

O que temos aqui é que não se trata mais simplesmente do órgão da visão. Mas sim de reinterpretar o tema da cegueira (Narciso,

Tirésias, Édipo, Homero, as mãos de Cristo que curam, e outros tantos exemplos) no sentido de que o ato de desenhar, na verdade, vai muito além do fato do cego não poder enxergar (com o órgão da visão). O tema da cegueira nos remete assim ao ato de escrever, à escritura e à *différance*, para além do desenho, e desse modo trazemos o agir ou nossas caminhadas ético-políticas pelo pensamento.

Ainda, quando dizemos que o desenho é cego, falamos de certo modo da questão da *alteridade* para a desconstrução, ou seja, a cegueira reflete a busca de um si mesmo, tal como Narciso que só vê e escuta a si mesmo quando a voz a ser ouvida era a de Eco, e cai no lago, ao ver sua imagem refletida; acaba morrendo; ou, então, Orfeu que na busca de Eurídice nos infernos desobedece ao interdito “não olhe para trás” e perde Eurídice (ela esfumaça). Há que se pensar que impressões ou rastros são deixados através do movimento que resulta nos traços, jogo da invisibilidade e visibilidade.

No texto, Derrida se refere também aos *Cegos* de Baudelaire — que olham para cima: “o que buscam eles nos céus?”; à cegueira progressiva de Diderot (escrevo sem ver; pela primeira vez escrevo nas trevas — diz ele à Sophie Volland); ao Sansão de Milton e seu cegamento; aos olhos murados em *Die Blinde* de Rainer Maria Rilke (sou uma ilha), todos relatos do jogo visível e invisível ou, então, o jogo da visibilidade/invisibilidade.

Nesse jogo, surge a questão dos *espectros e da espectralidade*: o artista desenha cego, isto é, ele pode abdicar do modelo (não copia, interpreta; vide o tema de *O Retrato Oval* de Edgar Allan Poe, ou *O Retrato de Dorian Grey* de Oscar Wilde). O artista ao criar não necessita do modelo para produzir, mesmo ao desenhar o cego ou o tema da cegueira. As temáticas da poesia, da literatura e da filosofia, mas também da arquitetura, das artes em geral, podem ser interpretadas à maneira do desenho cego ou do desenhista que desenha cego. São *espectros* na desconstrução.

Ao mesmo tempo, o desenho que por um lado pode buscar a assinatura, por outro, não deixa visível a origem. Como exemplo, a narrativa sobre Dibutade que desenha sem o modelo, o amado que está ausente, pela percepção de sua sombra, “a jovem coríntia que usava o nome do pai” e “que tendo que se separar do seu amado por alguns dias, sublinhou numa muralha a sombra deste jovem desenhada pela luz do candeeiro” (Antoine d’Origny, citado por Rosenblum, *op. cit.* p. 21)” (Derrida, 2010, nota 50, p. 55). O evento Dibutade, desenhar pela sombra refletida na memória, ficou sendo a representação da “origem do desenho”, se é que se pode falar precisamente numa origem. O desenho abstrai o modelo, a escritura prescinde do modelo.

Esses são elementos que denotam aqui a questão da espectralidade em Derrida e para justificá-la o “*point de vue*” em francês, traduzido como ponto de vista, mas que pode ser, também, ponto cego ou nenhuma vista, o que possibilitará a discussão da alteridade, ou mais exatamente, do ponto onde nada, nenhum ou ninguém pode falar ou reverter. Toda essa discussão irá remeter às ruínas que estão no subtítulo de *Memórias*.

A espectralidade, observamos, se converte na única relação possível de alteridade no texto derridiano. Consideramos aqui a questão da espectralidade, tal como desenvolvida por nós em vários de nossos escritos (na bibliografia referenciamos apenas alguns). O espectro seria, então, um “devir-corpo” do espírito, uma incorporação. Ao mesmo tempo não palpável, um objeto não identificado que aparece, ou melhor, não-objeto, já que não se pode tocá-lo ou senti-lo fisicamente. Porém, se pode sentir a sua presença. Ele está lá. Sabemos que ele está lá.

Acompanhamos o desenvolvimento dessa questão em Derrida, em seu *Espectros de Marx*:

O espectro pesa, pensa, intensifica-se, condensa-se dentro da vida mesma, dentro da mais viva vida, da vida mais singular (ou se preferem individual). Esta, desde então, não tem mais, e não deverá mais ter enquanto viver, uma pura identidade a si, nem um dentro

assegurado, eis o que todas as filosofias da vida, até mesmo do indivíduo vivo ou real, deveriam na realidade pesar (Derrida, 1994, p. 148).

A espectralidade, se nos referimos ao momento da criação de uma obra, é mostrar um modelo na própria ausência deste modelo. Mas se somos espectadores, é perceber ou contemplar a obra sendo visto sem poder vê-la. A experiência de ver sem ser visto (denotada por Derrida como “efeito de viseira”, o ver sem ser visto trazido a partir do *Hamlet* de Shakespeare, Ato I, cena IV), seria esta im-possibilidade de ver a obra que se codifica como “não há nada para ver, há espectro”.

Para aquele que olha, como espectador ou então juiz, qualquer humano é um espectro para o outro. O espectral traz a invisibilidade e assim, a desconstrução da experiência do olhar remete à experiência da invisibilidade. Além da visibilidade, negar a vista, para melhor poder ver.

Derrida apresenta, ainda, duas lógicas do invisível na origem do desenho. Elas são espectrais. São duas cegueiras — paradoxos segundo Derrida — a primeira, a transcendental, a que escapa à experiência, “seria a invisível condição de possibilidade do desenho, o próprio desenhar, o desenho do desenho. Não seria nunca temática. Não poderia posicionar-se ou tomar-se como o objeto representável de um desenho” (Derrida, 2010, p. 48); a segunda, a sacrificial, “ao tornar-se o tema da primeira”, “o que acontece aos olhos, a narrativa, o espetáculo ou a representação dos cegos, digamos que ela refletiria esta impossibilidade. Representaria este irrepresentável” (Derrida, 2010, p. 48). O sacrificial é o que não se vê, a invisibilidade não representável, mas é o que acontece a partir dos olhos, traz a cegueira, o enceguecimento, o cegamento.

Transcendental e sacrificial perpassam todo o movimento e as estratégias da desconstrução. Perpassam as áreas de saber e todo o conhecimento, todas as ações sociais, políticas, a economia, num jogo de visibilidade e invisibilidade.

O texto derridiano *Memórias de Cego* evoca desde o título as *memórias*, temática complexa na filosofia, embora não apenas nela. Muito resumidamente, quando lembramos, construímos uma imagem que se coloca para nós como representação na consciência. A lembrança possibilita o que está mais oculto, o que pode ainda permanecer invisível, talvez traga a memória à visibilidade e assim a possibilidade de resgatá-la. Derrida recorre à *L'Art Mnémonique* de Baudelaire (Derrida, 2010, p. 52-56), onde esse autor coloca que os desenhistas que se destacam, costumam desenhar conforme as imagens gravadas em suas mentes e não segundo a percepção da natureza. A memória é, então, pensada como matriz sacrificial filtrante do visível.

Memórias no texto derridiano em questão remetem ao auto-retrato, uma primeira ruína, e a outras ruínas. São questões que entendemos fundamentais e estão incorporadas à questão da visibilidade e (in)visibilidade.

Com relação ao auto-retrato, muitos artistas, desenhistas, pintores se dedicaram aos seus. O exemplo mais significativo disto: Rembrandt (mais de 70 auto-retratos — aquele de quem Jean Genet dizia: pinta-os todos, mas sem amor — não existe amor nem pela própria mãe). Derrida exemplifica com alguns famosos. Dentre eles, os auto-retratos de Henri Fantin Latour. Mas assim como os retratos em pintura ou escultura, temos os auto-retratos como escrituras de próprio punho nas biografias dos autores. Porém, o auto-retrato, para além dos personagens que pintam, desenhavam ou escrevem, pode querer dizer uma outra coisa: não um desenho de autor, mas o desenho do mundo como auto-retrato. Nesse sentido, ao falar do mundo, do que acontece nele, ao falar da vida, da política, da cidade, podemos estar desenhando, fazendo configurar o retrato de tudo que acontece: o mundo nos fala e nós somos os retratistas copiadores da fala do mundo. Nós somos os olhos do mundo — e como tal o que dizemos do mundo pode ser o dizer de “cegos”, ou de quem eneguece.

Para Derrida (2010, p. 66) é apenas por hipótese que imaginamos que o artista se retrata a partir de um espelho, quando parece que ele se autocopia. Mas se o desenho é cego não há como garantir que isso ocorra, nem que do momento em que ele se retrata pintando ou desenhando, não se pode garantir aquilo que ele efetivamente pinta ou o que ele desenha. Fantin Latour se retrata sozinho, como se diante de um espelho fictício ou se retrata com o pincel, isto é, no ato de pintar; Velásquez se retrata com a prancheta e o pincel no quadro *Las meninas* (As damas de honra). Mas quem pode garantir o que eles realmente pintam ou desenhavam naqueles seus quadros, já que não nos são acessíveis?

Diz Derrida: “o espectador substitui e obscurece então o espelho, enceguece (*rend aveugle*) para o espelho produzindo, pondo em obra a especularidade procurada” (Derrida, 2010, p. 66).

O auto-retrato trazido como terceiro aspecto (cf. nota 1) que configura a cegueira ao desenhar, o auto-retrato como a retórica do traço (Derrida, 2010, p. 62), que mescla palavra e imagem, na relação das imagens com o discurso, é para Derrida a primeira ruína, justificando o título do livro: “é como uma ruína que não vem a seguir [*à suivre*] à obra, mas que queda produzida, *desde a origem*, pela adveniência [*avénement*] e pela estrutura da obra” (Derrida, 2010, p. 70).

Considerando, pois, que tudo pode ser auto-retrato, Derrida nos incita a pensar que “um ato de nomeação deveria, *a justo título*, permitir-me chamar auto-retrato não importa o quê, não somente não importa que desenho (‘retrato’ ou não), mas tudo quanto me chega *e* de que eu posso afetar-me ou deixar-me afetar” (Derrida, 2010, p. 70). Assim, se o auto-retrato realmente existe, se “acaso houver”, “se acaso restar” (Derrida evocando Valéry), será possível então afirmar: “Na origem acontece a ruína, ela é o que primeiramente lhe acontece, à origem. Sem promessa de restauração” (Derrida, 2010, p. 70).

Temos, então, que o auto-retrato, como um talvez derridiano, “se de fato houver”, seria ruína compreendida não como destruição ou

desmantelamento por fatores adversos em uma obra acabada, mas como possibilidade “de”, aventando um deslocamento desconstrutor im-possível. Ruína não é a decomposição ou a desfiguração de uma obra, não é o envelhecimento por uso, não é o desabamento, ou algo advindo de um processo de demolição. Nas palavras do autor:

A ruína não sobrevém como um acidente a um monumento ontem intacto. No começo há a ruína. Ruína é o que acontece aqui à imagem desde o primeiro olhar. Ruína é o auto-retrato, este rosto fitado ou desfigurado como memória de si, o que resta ou retorna como um espectro desde que, ao primeiro olhar sobre si lançado, uma figuração se eclipsa (Derrida, 2010, p. 71).

Estamos tratando, então, de cegueira, cegamento e enceghecimento. A ruína como ponto de partida para investigação da indecidi-bilidade desconstrutora no movimento de visibilidade/(in)visibilidade, não apenas do desenho, pintura ou da arte, mas agora de todo o mundo que o compreendemos ou onde habitamos. Nesse sentido podemos repetir com Derrida: “No começo é a ruína”. Ponto de partida crucial para a investigação a que nos propomos.

Do ponto de vista do órgão da visão, Derrida ainda nos orienta a pensar: os olhos, não servem somente para ver, mas antes de tudo para chorar. Assim como a luz excessiva cega a vista, esclarecer é representado sempre pela luz, o que pode cegar a visão, mas não destruir os olhos. Estes vertem lágrimas que embaçam a visão, mas que são componentes essenciais para a (in)visibilidade visível. Diz Derrida:

Ora se as lágrimas *vêm aos olhos*, se elas podem então também velar a vista, talvez elas revelem, no próprio decurso desta experiência, neste curso de água, uma essência do olho, em todo caso do olho dos homens — o olho compreendido no espaço antropoteológico da alegoria sagrada. No fundo, no fundo do olho, este não seria destinado a ver mas a chorar. No exato momento em que velam a vista, as lágrimas desvelariam o próprio do olho. Aquilo que elas fazem jorrar para fora do (Derrida, 2010, p. 127 e p. 130).

O calvário de lágrimas em geral é colocado nas mulheres, sobretudo nas mães. É como se a lágrima, substantivo feminino, fosse basicamente expressão da impotência feminina! Onde o sol não brilha pode ser o lugar, pois, do calvário de lágrimas. Basta atentar para o que acontece em nosso redor hoje e no mundo todos os dias.

Um último aspecto a ser investigado, então, diz respeito ao contexto ético-político entendido pela desconstrução como por vir (democracia por vir ou justiça por vir etc.), considerando o referencial da cegueira, cegamento e engeuecimento trazidos por *Memórias de Cego*. Na verdade, consideramos o contexto da escritura e seu referencial por vir. A discussão ético-política é proposta como possibilidade de compreensão do ético para desconstrução.

Insistimos em nossos trabalhos que a ética, tal como a tradição da filosofia veio trazendo ao longo dos séculos, é metafísica, logocêntrica e não pode, neste sentido, ser assumida em termos desconstrucionistas. Melhor falarmos em ético, significando um desvio com relação aos centrismos da ética clássica. O mesmo para o contexto do político. A dimensão ético-política é sempre um por vir na desconstrução, no sentido que possui este por vir como deslocamento que não se refere a um futuro próximo ou longínquo, mas sempre a um poder ser (o que ainda não é) já em situação atual.

Inspirados em *Espectros de Marx* (1994) pretendemos trazer a questão da cegueira, cegamento e engeuecimento, nos debruçando sobre algumas teses que correspondem aos deslocamentos desconstrutores com relação ao mundo atual.

Ainda, inspirados em *Espectros* relembramos o que Derrida fala das famosas dez teses colhidas em Stirner: O número DEZ. Dez três vezes, por que o Dez? Mas cada um dos dez podem ser desdobrados em outros tantos. Primeiro o Dez aparece em *O Único e sua propriedade* de Stirner, como dez teses que se tornam dez fantasmas (*Gespenst*) que caracterizam toda a história da humanidade e a filosofia. Em São Max

da *Ideologia Alemã*, Marx critica as dez aparições na obra stirneriana, num exercício de fazer inveja a muito pensamento analítico. Reduz os dez a uma só e única coisa — o mesmo, o igual, o único. São então, dez teses marcadas por Marx na “pura história dos espíritos” e dez aparições marcadas por ele na “impura história dos espíritos” (*Il table sur dix revenants* — ele faz conta de dez aparições). Marx zomba das dez aparições: “Uma tábua da lei em dez tempos, o espectro de um decálogo e um decálogo dos espectros” (Derrida, 1994, p. 189-190).

E em *Espectros de Marx*, Derrida, além de discutir essas dez aparições ou fantasmas, que no fundo são o apanágio de toda a filosofia ocidental, hierarquizada e binária, de toda a política do liberalismo burguês, irá apresentar as dez aparições com as quais nos deparamos, estas calamidades da “nova ordem mundial”, como ele diz, e que nos assombram e nos aterrorizam, que nos frequentam como espectros indesejados. Elas são reais, estão em nossa consciência, em nosso cotidiano, em nossas projeções desejantes.

Derrida as enuncia em *Espectros*, no que ele chamou de “um telegrama de dez palavras” e que foi produzido pela ordem liberal mundial predominante: desemprego; exclusão maciça dos cidadãos sem teto (dos *homeless*); a guerra econômica entre os países da comunidade europeia, entre Europa e Europa do leste, entre Europa e Estados Unidos; as contradições do mercado liberal mundial; o agravamento da dívida externa; a indústria e o comércio de armamentos; a disseminação do armamento atômico; a multiplicação das guerras interétnicas; os Estados-Fantasmas que são a máfia e o consórcio da droga; os limites do presente estado do direito internacional e de suas instituições (Derrida, 1994, p. 111-115).

Trazemos a discussão dessa temática e outras mais atuais da ordem ético-política, considerando agora os aspectos (*aspectus*) que vimos delineando a partir de *Memórias de Cego*: como são percebidos esses elementos que identificamos como cegueira, cegamentos e encegamentos a partir dos deslocamentos da desconstrução?

Às dez teses mundiais poderiam ser acrescentados a pandemia da COVID e o caso brasileiro por ocasião do surto da COVID-19 (Dezessete teses, vinte duas? Quantas mais?). Vale destacar ainda outras temáticas importantes de serem contempladas na questão visibilidade/invisibilidade e os vários tipos de cegueira: as questões étnico-raciais, o racismo estrutural, o descaso para com e a tentativa de eliminação dos povos originários (os indígenas), a questão de gênero, por exemplo. Essas questões que estão no campo ético-político seriam tratadas sob o prisma da desconstrução e *Memórias de Cego* é um bom ponto de partida.

Memórias de Cego nos possibilita pensar para além do desenho, o processo da visibilidade/(in)visibilidade em todo o contexto em que a cegueira, o engeguencimento, o cegamento, aparecem. Tais são os aspectos ético-políticos a serem tratados na pesquisa.

Referências

- BAUDELAIRE, Charles. *L'Art Mnémonique*. In: *L'Art Romantique*. Paris: Calman Lévy ed., 1885. chp. V, p. 80-84.
- DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit. 1972(a).
- DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. Porto: Rés Editora, [s,d].
- DERRIDA, Jacques. *La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972(b).
- DERRIDA, Jacques. *L'Écriture et la Différence*. Paris: Seuil, 1967(c).
- DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. M. Beatriz M. N. da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx – L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. *Spectros de Marx. O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

- DERRIDA, Jacques. *Memórias de cego: o auto-retrato e outras ruínas*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: Escritos sobre as artes do visível* (1979-2004). Org. Ginette Michaud, Joana Masó e Javier Bassas. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. UFSC, 2012.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Estudos ético-políticos sobre Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. Mauad X; Ed. PUC-Rio, 2020.
- GASCHÉ, Rodolphe. *The tain of the mirror: Derrida and the philosophy of reflection*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- KIEFER, Marcelo et all. *Rastros, Ruínas e Fragmentos*. Coleção Derrida, Espectralidades e Fantasmagorias. Porto Alegre: Propar/UFRGS, 2019.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l' invisible*. Paris: CollTel, 1964.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro; DIAS, Rosa; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Cenas Filosóficas: entre Mênades, telas e fios*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro; DIAS, Rosa; HADDOCK-LOBO, Rafael. Pensamento e espacialidade: os espectros que nos rondam e nos obsidiam. In: *Espectros Prisionais*. Org. Dirce Eleonora Solis. Coleção Derrida: Espectralidades e Fantasmagorias na arquitetura e na filosofia. Porto Alegre: Propar/UFRGS, 2019. p. 53-79.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro; DIAS, Rosa; HADDOCK-LOBO, Rafael. Espectros. In: *Espectros Prisionais*. Org. Dirce Eleonora Solis. Coleção Derrida: Espectralidades e Fantasmagorias na arquitetura e na filosofia. Porto Alegre: Propar/UFRGS, 2019, p. 18-51.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro et al. *Resistências e descolonialidades*. Coleção Desconstrução, Resistências e Desvios na Arquitetura e Filosofia. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2022.

A questão da herança no pensamento da desconstrução

Nathan Braga Fontoura¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.02>

O presente texto é fruto de uma investigação cuja pergunta última, tomada como o ponto de partida, é a seguinte: se a desconstrução derridiana, ao contrário do que muitas pessoas pensam, seja na universidade ou fora dela, não equivale à destruição, tal como operada pela transvaloração nietzschiana, isso significa, portanto, que é preciso reavaliar o lugar que se situa e o papel que desempenha na história do pensamento, pois trata-se de um pensamento que não seria simplesmente destrutivo da tradição metafísica ocidental, mas que a reinventa ao introduzir novas formas para lidar com as heranças e as influências da sua extensa história. Essa postura não se traduziria em virar as páginas já existentes da filosofia, e sim ler as tradições filosóficas de outras maneiras.

A consideração em torno da herança sempre se impôs no pensamento do filósofo; esse questionamento já estava presente, ao menos, desde a célebre conferência intitulada *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas* (1966), entretanto, foi somente em textos considerados “tardios” que essa discussão passou a ser explicitamente

¹ Doutorando em Filosofia pelo PPGFIL da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Graduado e mestre em Filosofia pela mesma instituição. Possui experiência na área de Filosofia, com ênfase no pensamento de Jacques Derrida.

E-mail: nathanbfont@gmail.com

tematizada. A seguir, iremos tratar de dois momentos nos quais Derrida, inusitadamente, abordou diretamente essa questão.

Em voz nua é o título de um texto de J. Derrida que resultou da transcrição de uma entrevista realizada pelo filósofo em dezembro de 1998. Nessa ocasião diversas temáticas foram tratadas, e entre elas a herança no contexto do acolhimento da obra derridiana por parte de estrangeiros, especialmente os estadunidenses durante a década de 1970. A esse respeito, disse: “o acolhimento [...] é na circunstância muito contraditório porque há também muitas rejeições, uma guerra em torno de mim e dos trabalhos aos quais estou associado” (Derrida, 2004a, p. 53), ao passo que em outros países sem uma relação direta com os Estados Unidos essa recepção revelou-se mais generosa.

Os encontros que Derrida teve com intelectuais e demais pensadores oriundos de países em vias de democratização foram muito significativos para o seu pensamento, uma vez que pôde constatar pessoalmente a apropriação² criativa e a influência das heranças de inúmeros movimentos filosóficos surgidos na França dos anos 1960 e 1970. Segundo Derrida, os pensamentos desses períodos singulares propiciaram elementos teóricos para países que, na época, estavam se abrindo democraticamente, de modo a lhes permitir formular interessantes questões que estivessem à altura de sua nova situação política. Nesse sentido, as experiências de pensamento que Derrida observou em lugares como a África do Sul e a América Latina, à título de exemplo, podiam ser, desde então, lidas como sendo ex-apropriações das heranças que não só ele mas outros legaram para a posteridade do pensamento mundial.³

² É importante ressaltar que a apropriação, no âmbito da desconstrução derridiana, é sempre um movimento finito de apropriação; o autor se refere em mais de um lugar (*Echographies* (2002); *Monolingüismo* (2001a) etc.) como sendo uma ex-apropriação diante da impossibilidade de apreensão absoluta da alteridade de tudo aquilo que é radicalmente outro.

³ Derrida acreditava haver uma certa correspondência entre o processo de democratização que certos países ainda passavam na década de 1990 e o pensamento francês

A questão da herança se coloca de maneira muito concreta para a filosofia, uma vez que há pensadores que “fazem escola”, isto é, que pensam a respeito de sua própria herança. Ciente disso, Derrida afirma que uma primeira leitura seria já uma modalidade de herança, mas, por outro lado, admite que essa questão se impõe inevitavelmente a partir do momento em que um texto é lançado no mundo desprendendo-se de seu responsável, tornando impossível a este o controle do seu trabalho:

A condição para que possa haver herança é que a coisa a herdar, aqui o texto, o discurso, o sistema ou a doutrina, já não dependa de mim, como se eu tivesse morrido no fim da minha frase [antes ainda de assinar um pensamento]. Por outras palavras, a questão da herança deve ser a questão deixada ao outro; a resposta cabe ao outro. Não podemos interrogar-nos sobre o que o outro fará, mas o que devemos desejar é que a resposta seja a do outro e não a minha, que não seja ditada por mim, e que o outro, ainda que esteja sob a autoridade ou sob a lei do meu testamento por exemplo, não se determine senão por si próprio (Derrida, 2004a, p. 56, acréscimo do autor).

Ao “renunciar” a si mesmo em vista de muitos outros por vir, Derrida espera que seus leitores se transformem em herdeiros livremente, pois se o fizessem coagidos e/ou somente para cumprir uma obrigação, não seriam efetivamente herdeiros, mas sim burocratas ou cumpridores da lei. Segundo Derrida, é preciso renunciar a estar por trás do que se diz, escreve ou faz, a fim de que seus “legítimos” herdeiros tenham abertura e liberdade para herdar sem se preocuparem com a autoridade do mestre.

produzido na segunda metade do séc. XX: “Há correspondência entre os trabalhos franceses destas últimas décadas e o que se passou – e o que se passa ainda – por altura da queda dos regimes totalitários de todas as espécies. Eu não diria evidentemente que aquilo que se passou em França preparou a queda dos totalitarismos, mas creio apesar de tudo que as coisas pertencem ao mesmo tempo e que seria necessário pensarmos estes últimos cinquenta anos de pós-guerra como uma grande sequência” (Derrida, 2004a, p. 54-55).

Um dos motivos pelos quais Derrida diz não ter “feito escola” em relação ao pensamento da desconstrução é porque sentia que aqueles que “herdam” simplesmente por pertencerem a uma determinada escola não seriam verdadeiramente herdeiros, pois o seu trabalho consistiria, fundamentalmente, em aplicar, receber e reproduzir doutrinas e modelos assimilados através da prática escolar. Para o filósofo, os autênticos herdeiros — aqueles que qualquer pensador poderia desejar para si — são os que aprenderam a romper suficientemente com a suposta “origem”, com o pai, o testador, enfim, o escritor ou o filósofo, objetivando seguir seu próprio caminho, contra-assinando, singularmente, as heranças de quem os influenciou: “Contra-assinar é assinar outra coisa, a mesma coisa e outra coisa para fazer advir outra coisa. A contra-assinatura supõe em princípio uma liberdade absoluta” (Derrida, 2004a, p. 57).⁴

Assim sendo, é preciso que, de certa maneira, nós sejamos infiéis com os nossos antecessores, é a partir da infidelidade possível, diz Derrida, que podemos assumir, com efeito, a herança que nos chega, entregando-nos a ela, transportando-a para um outro lugar, fazendo com que respire sob uma atmosfera renovada. A fidelidade só é possível, paradoxalmente, para aqueles que possuem a liberdade de virem a ser infiéis. Segundo os termos dessa relação, a ação de herdar não consiste em preservar arquivos, coisas mortas ou reapresentar o que aconteceu, e sim deslocar in-fielmente as heranças — reinventando-as — em direção a novos lugares.

⁴ Apesar de não ter um lugar próprio, a desconstrução derridiana parte, sempre, de algum lugar para contra-assinar, fazendo bom uso da expressão “a partir de”, de modo a testemunhar que não se faz nada sem apelar para ou recorrer aos outros, pois que ninguém tem a capacidade de produzir ou (sobre)viver sozinho. Esse *modus operandi* identifica na contra-assinatura uma oportunidade para dizer aquilo que o outro não disse ou jamais diria. Em outras palavras, eis uma chance de acrescentar singularidade à textualidade trabalhada – enfim, trata-se de herdar pela possibilidade de renovação e subscrição.

Jacques Derrida pertence à muitas filiações e é justamente esse fato que o levou a continuar, sem cessar, refletindo sobre a herança. Estas são sempre *mais de uma/una*, insistia o pensador em diferentes ocasiões. Embora nascido numa Argélia colonizada, do ponto de vista cultural, Derrida se dizia, relativamente, sortudo: “tive a sorte de ter nascido na Argélia, numa comunidade judia, de língua francesa, que através de toda a espécie de guerras e na tragédia, cruzou toda a ordem de filiações” (Derrida, 2004a, p. 57). Atravessado por uma multiplicidade de culturas (argelina, francesa, judia etc.) e influências intelectuais (filosofia, literatura etc.), Derrida foi levado a crer que existem mais do que uma única mãe e do que um único pai agindo e interferindo em nossas vidas. Uma filiação não é uma única filiação, pois ela deve ser entrelaçada, múltipla, carregando consigo os rastros nem sempre visíveis da *différance*.⁵

Em 2001, Derrida e a historiadora francesa Elisabeth Roudinesco juntaram-se para uma série de entrevistas, a qual posteriormente deu origem ao livro *De que amanhã... diálogo*. Nesse texto, há uma entrevista em particular que nos interessa pois traz a nossa principal questão desde o título: *Escolher sua herança*. Derrida e Roudinesco refletiram a respeito da herança intelectual dos anos 1970, uma história compartilhada por ambos os autores, embora distintamente. À época deste encontro, ainda havia críticas e depreciações daquele período fortemente marcado por um recrudescimento das ciências humanas e sociais na França. Como resposta, Roudinesco propõe para Derrida uma outra abordagem dessa tradição: “Trata-se de ‘escolher sua herança’, segundo seus próprios termos: nem aceitar tudo, nem fazer tábula rasa” (Derrida; Roudinesco, 2004b, p. 9).

⁵ *Différance* é um indecível – ou quase-conceito – “fundamental” para o pensamento da desconstrução de Derrida. Resumidamente, essa importante noção refere-se a uma diferença absoluta (infinita, radical) que abre todo o campo do possível para as demais diferenças. Sugerimos a leitura de *A diferença*, incluído em *Margens da Filosofia* (1991b).

O diálogo partiu das seguintes considerações: 1. Para Roudinesco, Derrida podia ser considerado o último grande herdeiro da geração francesa da segunda metade do séc. XX; 2. O pensamento da desconstrução — mais do que qualquer outra vertente filosófica que surgiu naquele período — seria capaz de fazer reviver e falar os outros protagonistas daquela cena, não como ídolos, e sim enquanto arautos de uma palavra viva; 3. O mundo contemporâneo se pareceria um pouco com Derrida e os seus quase-conceitos — isto é, “desconstruído” em diversos aspectos —, segundo uma impressão ingênua da historiadora. Partindo, sobretudo, desses três tópicos, Derrida arriscou uma resposta em torno da noção de herança.

Segundo o filósofo, certamente “a paisagem mudou”. Com o passar do tempo, ele viu a diminuição de certos esforços para desacreditar a sua desconstrução e toda uma configuração a qual ela faz parte. Além disso, pôde discernir também os sinais de uma possível legitimação de seu trabalho, entretanto isso não se traduzia na presença de uma desconstrução generalizada da atualidade do mundo, menos ainda no triunfo⁶ de Derrida. Na sequência, confessou à interlocutora que sempre se reconheceu na figura do herdeiro, seja no âmbito da vida pessoal, seja em relação ao trabalho do pensamento:

Ao me explicar de maneira insistente com esse conceito [herança] ou com essa figura do legatário, cheguei a pensar que, longe do conforto seguro que se associa um pouco rápido demais a essa palavra, o herdeiro devia sempre responder a uma espécie de dupla injunção, a uma designação [*assignation*] contraditória: é preciso primeiro saber e saber *reafirmar* o que vem “antes de nós”, e que portanto recebemos antes mesmo de escolhê-lo, e nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre. Ora, *é preciso* (e este *é preciso* está inscrito diretamente na herança recebida), é preciso fazer de tudo para se apropriar de um passado que sabemos no fundo permanecer inapropriável, quer se trate aliás

⁶ A propósito do papel que Derrida representava para a época enquanto intelectual, Roudinesco admitia na mesma entrevista: “Em suma, sinto vontade de dizer que o senhor triunfou” (Derrida; Roudinesco, 2004b, p. 11).

de memória filosófica, da precedência de uma língua, de uma cultura ou da filiação em geral (Derrida; Roudinesco, 2004b, p. 12, grifo do autor).

Este trabalho não consiste simplesmente em aceitar uma herança tal como ela se apresenta e se impõe a nós. Reafirmar significa relançá-la sob um aspecto novo, outro, preservando a sua vida. Por princípio, a herança não é escolhida, é ela que nos elege — e violentamente, segundo Derrida —, porém, é nossa tarefa escolher mantê-la viva, dar essa possibilidade de sobrevivência. Derrida insinua que a vida, ou melhor dizendo, o *ser-em-vida*, possa ser, talvez, definido por essa tensão interna que a herança possui: “Essa reafirmação, que ao mesmo tempo continua e interrompe, no mínimo se assemelha a uma eleição, a uma seleção, a uma decisão. A sua *como* a do outro: assinatura contra assinatura” (Derrida; Roudinesco, 2004b, p. 13, grifo do autor).

Trata-se de um desafio proposto pelo filósofo: aprendermos a lidar inventivamente com as filiações que, de início, não as escolhemos, reinscrevendo-as sob novas escrituras. Segundo Derrida, é preciso pensar a vida a partir da herança e não o contrário. Na medida em que ser = herdar, tal como é apresentado no texto *Espectros de Marx*, essa experiência intitulada “vida” deve ser pensada em vista da aparente contradição entre a passividade da recepção e a atividade decisória de dizer sim; em seguida, filtrar, interpretar, selecionar, transformar sem deixar intacto ou a salvo o que fora legado e que se diz respeitar antes — e depois — de tudo. Duplo movimento: por um lado, não se iludir quanto a uma salvação final/total da herança recebida, mas, por outro, não a sentenciar à morte, segundo a crença derridiana em não ferir e/ou condenar absolutamente essa ideia⁷. Aqui, percebemos como Derrida

⁷ Citemos uma afirmação do filósofo em *Posições*: “Tento me manter no *limite* do discurso filosófico. Digo ‘limite’ e não ‘morte’, porque não creio, de forma alguma, naquilo que se chama, hoje, facilmente, de ‘morte da filosofia’ (nem, aliás, na morte do que seja: o livro, o homem ou deus; tanto mais que, como todos sabem, o morto carrega uma eficácia bastante específica)” (Derrida, 2001c, p. 12, grifo do autor).

é sensível ao tratar de uma questão, ao não escolher a saída mais confortável que o posicionaria numa das extremidades do problema; pelo contrário, ele decide permanecer no meio do caminho, a fim de manter em reserva alguma coisa “própria” à abertura do pensamento:

É sempre reafirmando a herança que se pode evitar essa condenação à morte. Inclusive no momento em que — e é a outra vertente da dupla injunção — essa mesma herança ordena, para salvar a vida (em seu tempo finito), que se reinterprete, critique, desloque, isto é, que se intervenha ativamente para que tenha lugar uma transformação digna desse nome: para que alguma coisa aconteça, um acontecimento, da história, do imprevisível por vir (Derrida; Roudinesco, 2004b, p. 13).

Mas, se por um lado, Derrida era partidário da renovação via herança, por outro, admitia ser devoto, melhor dizendo, um apaixonado pela tradição que, por sua vez, desejava livrar-se do conservadorismo que vela pelo culto da lembrança, da nostalgia, do passadismo etc., certos traços que ele receava ter. A desconstrução derridiana não é intrinsecamente nem conservadora nem revolucionária, ou ainda determinável segundo os códigos dessas oposições, entretanto ela é capaz de, estrategicamente, manejar o jogo desses opostos se preciso.⁸ É importante lembrar que o pensamento da desconstrução não é apenas teoria: enquanto *experimentação*, mobiliza e é também movido por afecções — afetos, inclusive —, como podemos ver no duplo vínculo que Derrida mantém em relação às diferentes tradições filosóficas.

⁸ Na carta-posfácio *Em direção a uma ética da discussão* (1988), Derrida dedicou algumas palavras a respeito dessa questão: “Vejo muito bem em que alguns de meus textos ou algumas de minhas práticas (por exemplo) têm algo de ‘conservador’ e o reivindico como tal. Sou pela salvaguarda, a memória – a conservação ciumenta – de numerosas tradições, por exemplo, mas não somente na universidade e na teoria científica, filosófica, literária. Milito até por essa salvaguarda. Mas também poderia mostrar em que alguns de meus textos (às vezes os mesmos) ou algumas de minhas práticas (às vezes as mesmas) parecem recolocar em causa os fundamentos dessa tradição, e reivindico também isso” (Derrida, 1991a, p. 193). A oposição conservador/revolucionário perde a pertinência diante da desconstrução que busca questionar a lógica mesma da essência, do intrínseco, do próprio etc.

E essa experiência performada pela desconstrução não acontece indiferentemente àquilo que a afeta. Diríamos que alegria, amor, ódio, tristeza, dentre inúmeros outros afetos, mobilizam — tanto no sentido de pôr em movimento quanto no sentido de acionar à participação — diferentes estratégias operacionalizadas pelo pensamento desconstrutivo, sendo a homenagem ao que ela “se prende” (*s'en prendre*, em francês) — expressão utilizada por Derrida — um nítido exemplo dessa mobilização. Filosoficamente, a homenagem sempre foi uma forma de responsabilização, uma prestação de contas perante as heranças de determinadas tradições, pensadores, momentos, ideias, escolas etc. Notavelmente, Derrida foi um mestre na arte da rendição de homenagens às singularidades que o influenciaram na direção do trabalho do pensamento.⁹

Apesar da desconstrução “se prender” e se deixar render por certas influências, por outro lado, no mesmo gesto, não deixa de repensar os limites da apreensão, ou captura, que caracteriza o conceito em geral:

A desconstrução passa por ser hiperconceitual, e decerto o é, fazendo um grande consumo dos conceitos que produz à medida que os herda — mas apenas até o ponto em que uma certa escritura pensante excede a apreensão ou o domínio conceitual (Derrida; Roudinesco, 2004b, p. 14).

Ainda que a desconstrução tente resistir ao transbordamento do conceito, no final, acaba ex-cedendo ao exagero, ao excesso ou ao êxtase conceitual, comprometida, sabemos, com uma im-possibilidade de praticar a absoluta contenção da *différance*, disseminadora e “produtora” de toda e qualquer conceitualidade.

⁹ Isso pode ser constatado ao longo de toda a sua obra, mas, sobretudo, em certos textos dedicados aos pensamentos de Lévinas e dos três maiores expoentes da fenomenologia: Hegel, Husserl e Heidegger.

Derrida foi um pensador que se ocupou com questões relacionadas à admiração, a dívida e ao reconhecimento das heranças que lhe marcaram de alguma forma. Em resumo, ele procurou fazer justiça àquela “necessidade de ser fiel à herança a fim de reinterpretá-la e reafirmá-la ao infinito” (Derrida; Roudinesco, 2004b, p. 14), assumindo possíveis riscos resultantes dessa postura seletiva. Normalmente, Derrida falava a respeito de quem ou do que ele admirava, a não ser que surgisse alguma polêmica que o enredasse de tal modo que não pudesse deixar de se posicionar, entretanto, se limitando a responder questões impessoais e/ou de comum interesse entre as partes envolvidas.

Em seguida, o filósofo retorna a um tema previamente discutido nos *Spectros de Marx*, onde dizia que herdar é uma tarefa destinada a um ser que é, sobretudo, finito:

Se a herança nos designa [*assigne*] tarefas contraditórias (receber e no entanto escolher, acolher o que vem antes de nós e no entanto reinterpretá-lo etc.), é que ela atesta nossa finitude. Só um ser finito herda, e sua finitude o *obriga* a isso. Obriga-o a receber o que é maior, mais antigo, mais poderoso e mais duradouro que ele. Mas a mesma finitude obriga a escolher, a preferir, a sacrificar, a excluir, a deixar de lado. Justamente para responder ao apelo que o precedeu, para a ele responder e por ele responder — em seu nome como em nome do outro (Derrida; Roudinesco, 2004b, p. 14, grifo do autor).

Antes de podermos dizer que somos responsáveis por uma herança, precisamos saber que a responsabilidade — o “responder a”, o “responder de”, o “responder em seu nome” etc. — é, em princípio, e geralmente, designada a todos nós como herança. Somos responsáveis perante o que veio antes de nós, como também perante o que ainda está por vir: duplamente endividados por efeito dessa condição inesca-

pável.¹⁰ Nesse sentido, herdar significa ultrapassar em nome do que ou de quem nos ultrapassa, assinar diferentemente, a cada vez única, inventar seu “próprio” nome em nome do legado: essa seria, portanto, a principal tarefa.

Derrida reconhecia, já no final dos anos 1960, que herdar ou responder por uma herança era imprescindível, sobretudo em uma época histórica na qual grandes obras filosóficas haviam sido elaboradas e se faziam muito presentes.¹¹ Não obstante as diferenças estilísticas ou teóricas que apresentava em relação a outros pensadores de sua geração, Derrida não deixava de marcar afinidades e alianças possíveis com determinados trabalhos na medida que os herdava. Durante esse processo, acontecia criticar e/ou recluir algum momento de um pensamento, mas ao mesmo tempo, e por outras razões, ele aliava-se a quem havia criticado/receado, caso necessário, afinal, sabemos que Derrida priorizava as singularidades de um *corpus*, não sua pretendida totalidade. Deste modo, as suas análises pontuais não respondiam à plenitude de um pensamento, como se este fosse homogêneo.¹²

Esse gesto derridiano, apresentado aqui, retoma uma ideia que estava explícita desde os *Espectros*: as heranças — pois são sempre “mais de uma” —, além de implicarem a dupla injunção e a

¹⁰ A herança e a responsabilidade são noções interligadas no pensamento derridiano. A título de curiosidade, Derrida dedicou algumas páginas ao tema da responsabilidade no texto *Paixões* de 1993.

¹¹ Derrida destacou importantes nomes da contemporaneidade filosófica, a saber: Husserl e Heidegger, dois estrangeiros, mas também Lévinas, Lacan, Lévi-Strauss, Foucault, Althusser, Deleuze e Lyotard, entres os pensadores proeminentes da/na França.

¹² Citemos Derrida mais uma vez: “O que me interessa é antes a divisão das forças e dos motivos nesta ou naquela obra, e reconhecer o que ali é hegemônico ou o que ali se vê secundarizado, até mesmo negado. Tentava também — o que cada vez mais me esforço por fazer — respeitar o idioma ou a singularidade de uma assinatura. [...] Pode me ocorrer marcar minha reticência a respeito deste ou daquele momento do pensamento de Lacan ou de Foucault, ao mesmo tempo sabendo que, apesar de tudo, por exemplo diante das ofensivas tão obscurantistas, permaneço do lado deles no movimento geral do que se chama a experiência ou a exigência do pensamento” (Derrida; Roudinesco, 2004b, p. 16-17).

reafirmação, elas exigem, a cada contexto diferente, a cada instante novo, escolha, estratégia, seleção: “Um herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir” (Derrida; Roudinesco, 2004b, p. 17). Assim como todo texto é tratado pela desconstrução heterogeneamente, a noção de herança, amplamente entendida no sentido textual, é também vista de forma heterogênea. Portanto, uma afirmação por parte do herdeiro deve partir do discernimento e da leitura que ele realiza criticamente, acolhendo as diferenças existentes e as inúmeras mobilizações possíveis.¹³ Esses gestos hiper-críticos que a desconstrução derridiana realiza não pretende a destruição dos muitos sistemas de pensamento, e sim fazer com que eles sejam revividos sob outras composições.

Em relação aos pensadores nos quais visivelmente herdou os pensamentos, por exemplo, Husserl, Heidegger, Lévinas, ele nunca deixou de produzir questionamentos: “Questões graves, centrais. Sempre com uma preocupação radical, sem repouso e sem fundo, sobretudo no que concerne a Heidegger e Husserl” (Derrida; Roudinesco, 2004b, p. 24). Derrida percebia a magnitude dos problemas filosóficos que surgiam ao longo dessas leituras, no entanto, retraía-se, de modo a não procurar algum apoio imediato no qual pudesse se sentir confortável e seguro. Aliado a isso, tratou de não confundir a escolha de uma

¹³ O pensamento desconstrutivo deseja explicitar os elementos textuais que, por motivos distintos, foram ignorados ou reprimidos no ato de uma leitura tradicional. Além disso, preocupa-se em ser mais do que um comentário ou uma repetição do que tenha sido dito/lido. É preciso exercer algum grau de violência sobre o texto, a fim de que a leitura possa ser mais do que um mero resumo textual. O ato interpretativo não pode provir simplesmente de uma interioridade prévia em relação ao texto: precisa ser inventado radicalmente, pois não pode haver adição simples, por parte de um “eu” constituído, de elementos que já estavam disponíveis em sua subjetividade. A novidade tem que vir de algum lugar outro que esse “eu”: “A palavra comentário me incomoda um pouco. Não sei se o que faço é do campo do comentário – noção obscura e sobre-carregada, a menos que se imprima à palavra uma inflexão mais ativa, mais interpretativa: uma contra-assinatura põe algo de seu, no curso e para além da leitura passiva de um texto, que nos precede e que reinterpretamos de maneira tão fiel quanto possível, nele deixando uma marca” (Derrida, 2001b, p. 336).

herança com uma incorporação genérica e cega. As problemáticas, os conceitos etc. da tradição filosófica — nunca idêntica a si mesma — devem nos servir para pensarmos a contemporaneidade na qual (sobre)vivemos. Notadamente: “A herança está portanto desde já inscrita numa modernidade que consiste precisamente em não se dobrar sobre ‘o idêntico a si’” (Derrida; Roudinesco, 2004b, p. 29). Do mesmo modo que a filosofia, ela encontra-se, desde sempre, marcada pela *différance*.

Eis, então, uma tarefa infinita do pensamento desconstrutivo: extrair na memória das heranças que, em princípio, não escolhemos receber, as noções necessárias que nos possibilitem contestar as imposições e os limites oriundos dessas mesmas heranças. Isso não significa, todavia, desejar esquecer o contexto no qual acontecimentos históricos se deram efetivamente em nome de uma indecidibilidade do que ainda estaria por vir, porém, se trata de deslocar determinados conceitos metafisicamente petrificados¹⁴ — no presente texto, os de herança, herdeiro, legado etc. — de sua interpretação dominante: aquela que se refere a um “presente-passado” como apropriável, disponível, facilmente manipulável por quaisquer razões. Nessa perspectiva, a herança não seria um bem capitalizável e/ou concreto passível de ser resguardado em máxima segurança. Na realidade, consistiria em uma

¹⁴ Em *Posições*, Derrida afirma jamais ter acreditado que existissem conceitos metafísicos em si mesmos: “Aliás, nenhum conceito existe em si mesmo e, consequentemente, não é, em si, isto é, fora de todo o trabalho textual no qual ele se inscreve, metafísico” (Derrida, 2001c, p. 64). Comentário muito semelhante encontramos em *Assinatura acontecimento contexto*: “Não existe conceito metafísico em si. Existe um trabalho – metafísico ou não – sobre sistemas conceituais” (Derrida, 1991b, p. 372). Acerca disso, citemos, na íntegra, um excelente comentário de G. Bennington: “Se pensamos que alguns conceitos são metafísicos em si mesmos, estamos implicando que um conceito tem em si mesmo tal qualidade. Derrida não acredita nisso. Ele não acha que qualquer conceito tenha um tipo de identidade que poderia levá-lo a ser descrito como intrinsecamente, ou essencialmente, ou necessariamente, metafísico. Quando Derrida fala de conceitos metafísicos, ele se refere a conceitos que foram determinados de uma forma particular, numa tradição particular, mas, em princípio, é sempre possível que tais conceitos sejam empregados diferentemente, numa rede diferente” (Bennington, 2004, p. 200-201).

afirmação criteriosa reafirmada por aqueles que herdaram “ilegitimamente”, por todas as singularidades que, na prática, realizam leituras performativas do pensamento, sabendo utilizar os recursos à disposição contra e/ou a favor de seu próprio tempo.

A princípio, E. Roudinesco assume uma crítica precipitada que havia dirigido à in-fidelidade de Derrida com relação às heranças das quais era devedor, contudo, reconheceu depois que o franco-argelino tinha razão ao admitir que as obras falassem por si mesmas através de brechas, contradições, falhas, margens etc., não havendo uma necessidade de condená-las absolutamente, tratando-as como se elas fossem totalidades homogêneas. Ao contrário do que a historiadora supunha inicialmente, essa in-fidelidade derridiana é, com efeito, a condição indispensável à herança: não deveríamos acolher ou recepcionar um legado letra por letra — como se este estivesse prontamente terminado —, e sim reconhecer em sua autoridade e em seu dogmatismo uma oportunidade singular para reinscrevê-lo diferencialmente.

Referências

- BENNINGTON, Geoffrey. Desconstrução e Ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.
- BENNINGTON, Geoffrey. Entrevista com Geoffrey Bennington. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. 4. ed. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2. ed. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

- DERRIDA, Jacques. *Limited Inc.* Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991a.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia.* Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. São Paulo: Papirus, 1991b.
- DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro – ou a prótese de origem.* Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campos das Letras, 2001a.
- DERRIDA, Jacques. *Outrem é secreto porque é outro.* Trad. Evando Nascimento. *Papel-máquina: a fita da máquina de escrever e outras respostas.* São Paulo: Estação Liberdade, 2001b.
- DERRIDA, Jacques. *Posições.* Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001c.
- DERRIDA, Jacques. *Sob palavra: instantâneos filosóficos.* Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2004a.
- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo.* Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004b.
- DERRIDA, Jacques; STIEGLER, Bernard. *Echographies of television: filmed interviews.* Transl. Jennifer Bajorek. Cambridge: Polity Press, 2002.
- HADDOCK-LOBO, Rafael *et al.* (org.). *Heranças de Derrida: da ética à política.* Rio de Janeiro: NAU, 2014.

A querela entre cor e desenho: Jacques Derrida e o limite do traço

Mariana Di Stella Piazzolla¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.03>

Tudo começa pela falta de origem, ou melhor dizendo, pela falta de patrocínio de deuses e heróis greco-romanos e seus mitos, segundo Jacqueline Lichtenstein. Diferentemente da música, ou da poesia, a arte visual não teve o mesmo destino (Lichtenstein, 2021a, p. 17): faltava-lhe a nobreza das outras artes e sobrava a inferioridade social a quem realiza o simples trabalho manual. Na tentativa de perfazer os passos dessa origem, caminharemos, nesta comunicação, da estética para a ética, campo, aliás, no qual me sinto mais à vontade, em casa, e atravessaremos, sem anunciar, da ética para o político, porque, ainda que eu não consiga realizar todo o percurso, já nos encontramos lá de antemão.

Se, então, início com a arte desprotegida é porque, ao se tornar esse exemplar da vulnerabilidade, ela serviu, de alguma forma, ao interesse de Derrida sobre o olhar, que figura entre um sentido biológico, da exterocepção, e um fenomenológico/ epistemológico, da percepção, como modo de acesso ao objeto, implicada na maneira como pensamos as coisas. A decisão por se dedicar ao olhar não é exatamente para

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: maridistella@gmail.com

produzir mais um novo sentido para a visão, senão para ir às margens da filosofia.

Pois é preciso lembrar que a imagem se tornou um fantasma para o discurso filosófico: as sombras na caverna de Platão (2006, Livro VII, 514a-517c, p. 267-271) forneceram o ponto inicial a ser contestado. A alma deve sair da escuridão e direcionar-se à luz, esta que revela o verdadeiro objeto, o qual a filosofia persegue, desacorrentando-se da prisão da ilusão. Assim, apesar de no Livro VI da *República* (484 c-d p. 226), como analisa Loraine Oliveira (2014), o pintor ser comparado ao filósofo — em oposição ao cego —, distinto pela capacidade de olhar para o que há de mais verdadeiro e contemplá-lo com precisão; no Livro X (605 a-b, p. 396) os poetas não são acolhidos na cidade ideal no momento mesmo em que são comparados ao pintor, aquele que cria obras que não subsistem ao critério de verdade, pois, ao transpor o sensível ao inteligível, apresenta, diante dos olhos, apenas a imitação da aparência.

Parece que, enquanto exemplo da contemplação intelectual do objeto, o pintor poderia ser um modelo a ser seguido, ao passo que, na medida em que sua arte se realiza sensivelmente, ele não estaria à altura do conhecimento. Justamente essa característica limiar, que termina com a expulsão dos artistas da cidade, deve nos levar a pensar, junto a Derrida, essas “artes do espaço que excedem a filosofia, que resistem ao logocentrismo filosófico” e a ver “alguma coisa que produz sentido, sem pertencer à ordem do sentido” (2012, p. 46).

Nesse sentido, Derrida está tanto interessado na maneira como o pintor vê quanto no discurso sobre os “materiais conceituais”² produzidos na sua arte. É o elemento *traço* que lhe chama atenção, afinal

² Esse termo é utilizado por Lichtenstein, quando ela abre o volume 13 de sua coletânea *A pintura*, para dizer que após o período da Idade Média, há um abandono do discurso a respeito da técnica a favor dos materiais conceituais. Tal substituição visava dar um estatuto intelectual a uma arte que era tratada apenas como uma questão artesanal (Lichtenstein, 2014, p. 11).

“o desenho sempre foi mais do que o desenho. Se ele sempre solicitou a arte e a técnica — indispensáveis — do desenhista, ele sempre significou mais e outra coisa” (Derrida, 2012, p. 230). Essa frase enseja mundos de (im)possibilidades: além de significar *mais*, significa *outra coisa*. E por que o desenho teria essa dupla atribuição?

Uma pista é coletada no título da Conferência de onde esse excerto foi retirado: “À dessein le dessin”. A tradução para o português, “Com o desígnio, o desenho”, é acompanhada de uma nota do tradutor Marcelo Moraes (Derrida, 2012, p. 162) que nos explica que se a opção fosse manter a literalidade, encaminhar-se-ia para algo como “Deliberadamente, o desenho”. No entanto, ele decide por conservar a brincadeira entre os significantes homônimos “dessin” e “dessein”, ou seja, desenho e desígnio, respectivamente, pois esse duplo jogo de palavras, tão característico da filosofia de Derrida, é declarado ao longo de sua apresentação quando, por exemplo, ele precisa soletrar a palavra *dessein*: “dois s, e, i, n” para ressaltar o sentido a que se referia (Derrida, 2012, p. 165).

De acordo com Lichtenstein (2021b, p. 19), a diferença entre as palavras francesas não existia até o século XVII. Durante esse período, *dessein* acolhia o duplo sentido de desenho e ideia, até que houve a subtração da letra *e* para cumprir a distinção, na escrita, entre os sentidos. Aqui, já se pode compreender como um pensador da *différance* (com *a*, não com *e*) se interessaria por um possível deslocamento residente num mesmo significante para dois sentidos. E *mais* do que isso e *outra coisa*, ele diz ser sempre tentado a puxar o desenho para o *insignificante* (Derrida, 2012, p. 165, *itálico meu*), ou seja, arrancando-o até mesmo da própria associação entre desenho e ideia, realizada no passado histórico, como se fosse a única possível; ou, nos tempos atuais, pela homofonia. Importa-lhe o traço diferencial que o desenho e a ideia oferecem ao olhar, motiva-lhe o que eles podem falar *insignificantemente*, mas também, *insignificativamente*.

Para tanto, Derrida precisa se alinhar, ao menos parcialmente, ao grupo de pensadores e pintores que, desde o Renascimento, reivindicam o atrelamento do desenho à linguagem, buscando libertar o artista, mais especialmente a pintura, da higienização, contra a aparência, imposta pela República platônica. Embora nesse processo histórico que se baseia na retomada de uma formulação de Horácio, “*Ut pictura poesis*” — *um poema é como um quadro* —, haja um equívoco na interpretação de sua tradução, seguindo a análise de Lichtenstein (2005, p. 9-16), em que pese na balança mais o prato do poema do que o da pintura; ainda assim, é possível reconhecer que ao ter acesso à linguagem, a pintura se filia à ordem da ideia (não da matéria), da teoria (não da prática), do intelecto (não da sensibilidade).

A disputa por estabelecer a relação da pintura com o discurso, lado em que Derrida se encontra, se não for deslocada — como veremos posteriormente, já que o traço revela o *insignificante* —, deve legitimar a relação com o Logos. Assim, foi afirmada por parte dos que defendiam o desenho como atividade intelectual — tais como Giorgio Vasari, Federico Zuccari, Philippe de Champaigne, Charles le Brun, Charles Blanc etc. —, sua conformidade com o projeto, a regra, o cálculo, a forma, a abstração, em suma, a ideia. Em oposição a isso, a cor representaria o elemento que subjaz a sensibilidade da pintura.

Essa querela entre a cor e o desenho que é mais velha que o Renascimento italiano, aparece, por exemplo, na *Poética* de Aristóteles (2004) que, ao contrário da filosofia de Platão, concede à mimese criada pelo pintor a possibilidade de relação direta, e não mítica, com o real. O reconhecimento da figura representada, por parte do expectador, suscita, segundo o autor, o mesmo prazer da aprendizagem e da admiração como descobertas do que não se sabe e o desejo de descobri-las. Se o prazer, para Aristóteles, é conferido por uma perfeição suplementar a uma atividade perfeita em sua execução — assumindo a tese de Juliana Aggio (2017, p. 113) — que nega a perfeição à causa de uma atividade perfeita; então, no caso da visualização da cor, a exigência

para o cumprimento de sua finalidade, tais como bons olhos, uma certa distância do objeto sob uma certa luz etc., não deve equivaler à perfeita realização desta atividade, uma vez que não se percebe *mais* ao se perceber algo. Já a atividade do conhecimento, ela pode ser acrescida de perfeição, porque quanto mais pensamos, mais somos capazes de pensar (Aggio, 2017, p. 89).

A partir dessa leitura, talvez, se possa compreender como o reconhecimento do mímema poderia ser suplementado pela perfeição quando ele é comparado, por Aristóteles, ao exercício da aprendizagem, o que colocaria a visão da forma do desenho sob um estatuto superior ao da percepção da cor:

[...] aprender não é só agradável para os filósofos mas o é igualmente para os outros homens, embora estes participem dessa aprendizagem em menor escala. É que eles, quando veem as imagens, gostam dessa imitação, pois acontece que, vendo, aprendem e deduzem o que representa cada uma, por exemplo, “este é aquele assim e assim”. Quando, por acaso, não se viu anteriormente o objeto representado, não é a imitação que causa prazer, mas sim a execução, a cor ou qualquer outro motivo do gênero (Aristóteles, 2004, 1448b, p. 42-43).

Se, neste caso, a imitação não é um problema para Aristóteles, a questão que desejo ressaltar é esta que impele à cor não ter a mesma condição de engendrar o reconhecimento do representado. Desse modo, o prazer não atingiria seu grau máximo porque permaneceria na percepção da “atividade perfeita” e não na “realização perfeita da atividade” (Aggio, 2017, p. 110). A cor continuará a ser alvo da crítica de muitos pensadores, como, por exemplo, ela aparece na obra de Santo Agostinho, devido sua beleza seduzir os olhos, a ponto de fazê-lo ceder à concupiscência da carne e impedi-lo de ter sua alma habitada por Deus (Santo Agostinho, 2017, Livro X, xxxiv, 51-53, p. 290-291). Não é, portanto, uma surpresa, que a sedução, acompanhada do seu cunho sexual — cujo processo histórico remete às atribuições do que se entende por mulher (mentira, ilusão, dissimulação, irracionalidade,

mistério, obscuridade etc.) — reapareça no século XIX como mediação da associação entre feminino e cor³. Ao menos foi como Charles Blanc a descreveu com todas as letras: “O desenho é o sexo masculino na arte; a cor é o sexo feminino”⁴ (1867, p. 21, trad. minha). Gostaria ainda de recuperar aqui as pinceladas que, diante do olhar, despertam os sentimentos alheios: “Não, a cor não é mais rara do que o desenho, mas ela desempenha o papel feminino na arte, o papel do sentimento, submissa ao desenho como o sentimento deve ser submisso à razão, ela acrescenta charme, expressão e graça”⁵ (Blanc, 1867, p. 24, trad. minha).

Voltaremos mais adiante à “mulher”. Seguimos, agora, com o debate que separa corpo e alma transmutado na querela teórica entre cor e desenho, introduzido pelos renascentistas na Itália, mas que, de fato, tomou maiores proporções na França (Lichtenstein, 2021b, p. 13), adentrando as instituições de ensino e envolvendo nomes como Charles Le Brun, Chanceler da Academia Real de Pintura e Escultura da França nomeado por Luís XIV, e Roger de Piles, artista e diplomata que comprava obras para o monarca.

No que concerne às posições de cada um nesse tabuleiro, não é de se estranhar que o autor das ilustrações do estado da alma — uma referência quase inegável à obra *As Paixões da Alma* de Descartes (1996) —, defendesse que o desenho é produto da atividade do espírito. Le Brun, reconhecido por ser um fisionomista, sustenta seus argumentos na capacidade que o desenho possui de ser ensinado segundo regras, avaliado de acordo com critérios comuns e expressado em narrativas históricas. Quanto à cor, ela adviria de um mero acidente cujas alterações decorreriam da incidência da luz a cada instante. Ele instaura,

³ Agradeço à Bárbara Paredes por ter sido a primeira a chamar minha atenção para o tópico.

⁴ No original: “*Le dessin est le sexe masculin de l’art ; la couleur en est le sexe féminin*”.

⁵ No original: “*Non, la couleur n’est pas plus rare que le dessin, mais elle joue dans l’art le rôle féminin, le rôle du sentiment; soumise au dessin comme le sentiment doit être soumis à la raison, elle y ajoute du charme, de l’expression et de la grâce*”.

assim, a dependência da cor em relação ao desenho, ao conceber a impossibilidade de servir-se da cor sem a pré-ordenação do traço:

Certamente não pode ser perfeito um pintor que não sabe aplicar as cores, nem um quadro será completo em todas as partes se a cor não for empregada sabiamente e com economia. Mas eu diria que essa sabedoria e esta economia provém do desenho⁶ (Le Brun, s/d, p. 38).

Por outro lado, Roger de Piles (2021) utiliza as próprias críticas orientadas à cor para exaltá-la. A começar que ele desfaz a confusão entre os termos cor e colorido: o primeiro “é o que torna os objetos sensíveis à visão”; o segundo “é uma das partes essenciais da pintura, por meio do qual o pintor imita a aparência das cores de todos os objetos naturais e aplica aos objetos artificiais a cor mais adequada para iludir os olhos” (2021, p. 48). Que se perceba nessa argumentação a ausência de qualquer tentativa de rasurar a qualidade ilusionista da cor, quase que assumindo conjuntamente sua etimologia: *color*, termo latino que provém da família do verbo *celare*, cujo significado é esconder, encobrir algo (Pastoureau, 1992, p. 326).

Confessar sua função seria, para Piles, uma maneira de defender seu valor. Independentemente de agradar aos olhos de quem a vê no quadro — e isso, para ele, não é nenhum demérito —, a cor carregaria consigo a particularidade do que se entende por pintura, conferindo ao desenho o que os acusadores dos coloristas sempre alegaram: um contorno (2021, p. 52). Piles se agarra nesse argumento para legitimar as cores, sem as quais o pintor não seria mais do que um escultor. Sem as cores, as coisas só poderiam ser discernidas por meio do tato, pois é a cor que possibilita a visibilidade dos objetos. Ele segue fazendo um relato de um escultor cego que atinge, em sua obra, um alto grau de

⁶ No original: “Car assurément le peintre ne peut être parfait qui ne sache bien appliquer les couleurs, ni un tableau ne saurait être accompli en toutes parties que la couleur n’y soit employée doctement et avec économie. Mais je dirai aussi que cette doctrine et cette économie viennent du dessin”.

semelhança ao modelo. Apalpar o objeto com os olhos nas pontas dos dedos e guardar seu exame na memória para poder reproduzi-lo ulteriormente na cera, foram algumas das estratégias confidenciais ao artista diplomata (2021, p. 59).

Segue-se disso que o desenho, no movimento de suas linhas, não necessita do sombreamento claro-escuro, que Roger de Piles prefere adotar como pertencente ao colorido (2021, p. 58). Acessado pelo toque das mãos do cego, o contorno prescinde da visão do branco e preto das sombras. Nem mesmo a linha garante a prevalência do desenho sobre a cor, uma vez que ele a compara com o arco da abóbada construída pelo arquiteto, este “dispensa o arco que, tal como as linhas da figura, não deve aparecer” (2021, p. 57). A invisibilidade do traço foi finalmente admitida na história desta querela.

Se me demorei um pouco mais no pensamento de Roger de Piles é porque nele encontrei algumas provocações para o deslocamento do traço diferencial proposto por Derrida. Assim, nesta reta final, gostaria de dar algumas respostas — não todas — para questões que deixei em aberto até o momento.

Ainda dentro do debate conflituoso entre a cor e o desenho, Lichtenstein (2021b, p. 10-17) afirma que ele foi superado no século XIX, tendo sido vitoriosa a perspectiva colorista em decorrência dos caminhos abertos por Roger de Piles. Entretanto, ao longo da história, é digno de nota que a cor sofreu rebaixamentos pelos seus atributos: materialidade, sensibilidade, dissimulação do verdadeiro. Não seria, então, de se esperar que Derrida, ao realizar o deslocamento, optasse pela cor, a fim de inverter o par submetido? O gesto do pensamento da desconstrução não deveria estar comprometido como o feminino, como afirmou Carla Rodrigues (2013, p. 187), e, portanto, favorável à cor? De qualquer forma, ela já tinha conquistado sua reviravolta. Mas se formos mais precisos, Derrida alega estar ao lado do *discurso* do desenho e não propriamente ao lado do desenho, quer dizer, ele está do “lado em que não se vê e não se desenha” (2012, p. 163).

Por um momento, eu interpretei essa atitude como um alinhamento aos que defendiam a intelectualidade da atividade de desenhar, correndo o risco de se aliar ao Logos. Afinal, o autor não esconde de onde parte: do discurso. Mas por isso mesmo assumi que era um alinhamento parcial, um *certo* alinhamento, que não pretendia isolar e purificar a arte de seu contexto, porque ao declarar seu posicionamento, Derrida indica uma conexão entre o discurso e aquilo que não se vê: postura um pouco contraditório para a tradição da filosofia que tem no Logos o lugar da verdade, da consciência, da visibilidade — decerto que esta última não se refere à capacidade da cor em tornar os objetos visíveis, uma vez que se trata da visibilidade da razão. Pareceria, então, que a cor teria sido abandonada pela desconstrução. Entretanto, a intimidade que Derrida enxerga entre discurso e aquilo que não se vê está, provavelmente, mais próximo da imagem das palavras de cego desenhadas no papel. Como se o traço traçado não pudesse ser visto.

Ora, não é exatamente esta a proposição de Roger de Piles ao comparar a linha à abóbada na arquitetura? Já que as linhas da figura não devem aparecer, elas só podem ser vistas como invisíveis. Justamente essa característica do traço seduz Derrida, mais do que a cor o poderia fazer. Aderindo aos rabiscos no papel, as palavras desenhadas não apontam apenas para experiência de engeçecimento ao ver o desenho, como para o silêncio de sua linguagem. Vejo essa mesma formulação na tentativa de Da Vinci reverter a superior hierarquia da poesia sobre a pintura na interpretação de *Ut pictura poesis* — *um poema é como um quadro*. Na época, as expressões *a pintura é uma poesia muda* e *a poesia é uma pintura que fala* veiculavam uma explícita vantagem para a poesia, cuja determinação era duplamente positiva, ao contrário da pintura que era definida negativamente, ou seja, pela sua privação sensorial. A justiça almejada por Da Vinci resultou numa nova sentença *a poesia é uma pintura cega* (Lichtenstein, 2005, p. 13). Proponho adotar uma nova proposição, que segue destas últimas, inserindo no lugar do termo *poesia*, a demarcação da pintura (“a pintura é uma poesia

muda”). Assim, teríamos, ainda que se assemelhe a um pleonasmo, algo como *a pintura é uma pintura cega e muda*.

A pintura é muda. O silêncio do traço é sua linguagem: “o desenho fala, chega mesmo a ser muito mais uma espécie de escritura, uma caligrafia, que uma arte plástica”, já teria dito Mário de Andrade (1965, p. 71). Isso decorria do vínculo estreito que herda dos hieróglifos (Andrade, 1965, p. 72), estes que Derrida aponta serem desmerecidos por um fonocentrismo da cultura greco-romana que prefere a voz e o logos em detrimento da escritura. Uma escrita fonética que desde os fenícios confirmaria o privilégio da palavra falada, caso muito diferente das escritas hieroglíficas ou ideogramáticas nas quais, embora nelas compareçam elementos fonéticos, o predomínio seria do desenho e não da transcrição do fonema (Derrida, 2012, p. 77).

A pintura é cega. O traço é uma espécie de fronteira que ao ser posta aponta, a partir do contorno gerado, para dentro e para fora da figura. Assim, o traço *re-trai-se* no momento mesmo em que é traçado, tornando-se invisível aos olhos porque a linha não é mais o que ela é desde que “nunca mais ela se relaciona a si mesma sem imediatamente se dividir, interrompendo aqui a divisibilidade do traço [trait] qualquer identificação pura” (Derrida, 2010, p. 59-60). Quer dizer, o traço dá a ver sem ser visto, interrompe a visão de si próprio, por isso ele habita até mesmo a cor, para desgosto dos impressionistas.

Ao se retrair, o traço é puxado por Derrida ao *insignificante*: mudo, não há nada dito e há tudo por dizer. Ou seja, *nem* significado *nem* significante, *nem* inteligível *nem* sensível, *nem* visibilidade do traço traçado *nem* cor⁷. Ao deslocar a querela e não se pronunciar favorável ao colorido, revelando o traço como o elemento que dá as condições da visibilidade e da linguagem mas sem ele mesmo vir à presença, ele repõe a questão do desenho: como dizia Roger de Piles, sem cor, o pintor vê com o tato. Não há dúvidas de que Derrida conhecia a obra deste

⁷ Cf. Piazzolla, 2024.

artista, pois em *Memória de Cego* (2010, p. 48, nota 46) ele se refere ao relato do escultor cego no exato momento em que questiona como demonstrar a visão cega do pintor, que ao desenhar está sempre privado de sua visão. Se há relatos de cantores, poetas e até mesmo escultores⁸, Derrida declara não conhecer o de pintores cegos — aqui, sua prospecção é empírica.

No entanto, há um exemplo de uma *desenhista cega* na Antiguidade. Derrida retoma essa lenda, que pode nos oferecer mais algumas pistas (sem que nunca cheguemos na completude de toda a descoberta): Dibutade, filha de um oleiro de mesmo nome, ficou conhecida por ter dado origem ao desenho e à pintura após ter traçado a sombra ou silhueta de seu amante. Na história da iconografia dessa desenhadora mulher — da qual Le Brun participa — ela é representada, geralmente, debruçada sobre a sombra com as costas viradas para seu amado ou, se sua posição é outra, nunca pode lhe cruzar os olhos: “como se ver fosse interdito para desenhar, como se não se desenhasse senão na condição de não se ver, como se o desenho fosse uma declaração de amor destinada ou ordenada à invisibilidade do outro” (Derrida, 2010, p. 56). Assim, tal como o escultor que utiliza da memória para esculpir, tal como o pintor que sem cor apenas contorna com o traço invisível; ela, a desenhadora, risca e ordena a percepção à memória: a ausência do amado aparece no *rastro* invisível do *traço* no contorno da sombra.

Que a origem do desenho tenha por referência uma mulher, que ela precise perder de vista seu objeto para realizar o contorno da sombra, que se trate de um mito, não são elementos despropositados. Ou melhor, são despropositados no sentido em que perdem a intuição da coisa e “produzem sentido, sem pertencer à ordem do sentido”. Ela, como mulher, teria assumido o risco de se dirigir à sombra, ao contrário

⁸ Acrescento a essa lista a arte da fotografia, incluindo a obra de Evgen Bavcar. Agradeço a Gabriela Sacchetto por ter apresentado sua arte anos atrás.

dos prisioneiros que se dirigiram ao sol. Isso não seria o suficiente para dizer, no limite do traço, *mais e outra coisa?*

Referências

- AGGIO, Juliana Ortogosa. *Prazer e desejo em Aristóteles*. Salvador: EDUFBA, 2017.
- ANDRADE, Mario de. Do desenho. In: *Aspectos das artes plásticas no Brasil*. São Paulo: Martins, 1965.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2004.
- BLANC, Charles. Grammaire des arts du dessin: architecture, sculpture, peinture. Paris: J. Renouard, 1867. Disponível em: https://archive.org/details/tails/bub_gb_S7oPhYxzrvIC.
- DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e as ruínas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*. MICHARD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (org.). Florianópolis: Ed. UFSC, 2012. p. 161-190.
- DESCARTES, René. *As paixões da alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os pensadores).
- LE BRUN, Charles. Sentiment sur le discours du métier de la couleur par M. Blanchard. In: FONTAINE, André. *Conférence inédites de l'Académie Royale de Peinture et de Sculpture*. Paris: Albert Fontmoing, s/d.
- LICHTENSTEIN, Jacqueline. O paralelo das artes. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (org.). *A pintura – Vol. 7: O paralelo das artes*. São Paulo: Editora 34: 2005.
- LICHTENSTEIN, Jacqueline. O ateliê do pintor. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (org.). *A pintura – Vol. 13: O Ateliê do pintor*. São Paulo: Editora 34: 2014.
- LICHTENSTEIN, Jacqueline. O mito da pintura. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (org.). *A pintura – Vol. 1: O mito da pintura*. São Paulo: Editora 34, 2021a.
- LICHTENSTEIN, Jacqueline. O desenho e a cor. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (org.). *A pintura – Vol. 9: O desenho e a cor*. São Paulo: Editora 34, 2021b.

- OLIVEIRA, Loraine. Notas sobre a metafórica da pintura na República VI e X. *Archai*, n. 12, p. 125-137. 2014.
- PASTOREAU, Michel. La reforme e la couleur. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, v. 138, p. 323-342, 1992.
- PILES, Roger de. Curso de pintura por princípios. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (org.). *A pintura – Vol. 9: O desenho e a cor*. São Paulo: Editora 34, 2021.
- PIAZZOLLA, Mariana Di Stella. *Hospitalidade oferecida pelas lágrimas da cega: Jacques Derrida e a habitação do feminino*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2023.
- PLATÃO. *A República: ou sobre a justiça, diálogo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RODRIGUES, Carla. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade [sobre ética e política em Jacques Derrida]*. Rio de Janeiro: NAU, 2013.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Cia das Letras, 2017.

A verdade e a im-possibilidade de contar/desenhar o acontecimento¹

Marinazia Cordeiro Pinto²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.04>

1 Introdução

Jacques Derrida, em sua produção de quatro décadas, em muitos momentos, confrontou pressupostos da história da filosofia, tais como a proeminência da presença em detrimento da ausência, do significado em relação ao significante, da fala em relação à escrita; assim como a existência de um real a ser acessado pela linguagem e a possibilidade de que o signo linguístico possua nele mesmo um sentido. Foram esses, entre outros deslocamentos, realizados em seus estudos, que o consagraram como o filósofo da desconstrução; uma desconstrução que, segundo Rafael Haddock-Lobo (2013, p. 29), “pode ser considerada, por extensão, uma desconstrução do real”.

Em dias em que muito se discute sobre verdades e mentiras, sobre as chamadas *fake news* em contraponto aos *fatos*, queremos refletir sobre a *verdade*, a partir de obras como ‘Memórias de Cego: o autorretrato e outras ruínas’ (2010:1990), ‘Pensar em não ver: escritos sobre as

¹ Texto publicado, após a XX ANPOF, na *Revista Ítaca*, UFRJ, *Dossiê Derrida*, v. II, n. 41, 2024.

² Pós-doutoranda em Educação, ProPEd UERJ. Linha de Pesquisa: Currículo: Sujeitos, Conhecimento e Cultura. Integrante do grupo de pesquisas Políticas de Currículo e Cultura. E-mail: marinazia@gmail.com

artes do visível' (2012:1970-2004), 'Uma certa possibilidade im-possível de dizer o acontecimento' (2012:1997) e 'História da mentira' (1996:1995).

Na obra 'Memórias de Cego', os *confrontos* entre o visível e invisível, o presente e o ausente são abordados. Derrida é convidado a fazer um discurso que introduziria uma exposição homônima organizada por ele mesmo, no Museu do Louvre, entre outubro de 1990 a janeiro de 1991. Tratava-se de expor desenhos³ relacionados à cegueira — desenhos de cegos, desenhos de pessoas de óculos, desenhos de pessoas com os olhos vendados, de pessoas com olhos fechados, de curas e de outros temas relacionados à visão. Seu texto e as obras que foram expostas tratavam, então, do tema da cegueira por variados ângulos.

Encontramos o tema do visível e do invisível também em seu texto 'Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível' (2012), principalmente na primeira parte desse livro 'Os rastros do visível' (p. 15-190). Nessa obra, Derrida se refere à exposição do Louvre, 'Memórias de Cego', com essas palavras:

A história do olho — e essa exposição era uma história do olho: imitei ou parodiei o título do texto de Bataille que os senhores conhecem bem, *História do olho* —, a história do olho, portanto, como história da visão ameaçada, exposta, perdida, é uma história de homens (Derrida, 2012, p. 176).

Ainda, a partir do texto 'Uma certa possibilidade im-possível de dizer o acontecimento' (2012), queremos pensar a *verdade* dos acontecimentos, a *verdade* do que se diz sobre os acontecimentos. A nossa reflexão gira em torno da questão de se existe uma realidade para além

³ "Não nos surpreendamos ao ver Rousseau classificar, então, o desenho do lado da arte e as cores do lado das ciências e do cálculo das relações. O paradoxo é aparente. Por desenho, cumpre entender condição de imitação; por cor, substância natural, cujo jogo é explicável por causas físicas e pode tornar-se objeto de uma ciência quantitativa das relações, de uma ciência do espaço e da disposição analógica dos intervalos" (Derrida, 1973, p. 260).

da linguagem, se existe uma realidade passível de ser acessada por uma escritura.

2 A cegueira como condição da escritura

Em *Memórias de Cego*, Derrida inicia seu discurso de forma surpreendente, afirmando que “a operação do desenho teria qualquer coisa a ver com a cegueira” (Derrida, 2010, p. 10). Embora ele use o verbo em sua forma condicional (“teria”), ele não modaliza o enunciado com o seu característico e indecível “talvez” (*peut être*). Ele vincula o ato de desenhar à cegueira. Segue o texto e ele não retrocede. A cegueira é um pré-requisito para a ação de desenhar! (Derrida, 2010). Nesse sentido, por mais que o desenhista seja alguém que planeja, que calcula, no momento que ele traça, o desenho acontece, o desenho é um acontecimento, que, no sentido derridiano, diz respeito ao irruptivo, imprevisível, não antecipável. No momento do desenho, o desenhista é um desenhista cego, ele não ver vir; o traço na tela o surpreende, é sempre um desenho de cego: “Como se ver fosse um interdito para desenhar, como se não se desenhasse senão na condição de não se ver, como se o desenho fosse uma declaração de amor destinada ou ordenada à invisibilidade do outro” (Derrida, 2010, p. 56).

O filósofo franco-magrebino levanta hipóteses e a primeira delas é a hipótese *abocular*. Palavra que, em seus elementos mórficos, traz um prefixo latino — *ab-* — que aponta para o sentido de afastamento, separação; podendo indicar, então, “sem os olhos”, “cego” (*ab-oculis*). A hipótese derridiana é de que o ato de desenhar, o ato de traçar implica uma não visão, um enceguecimento. “É preciso separarmo-nos para atingir na sua noite a origem cega da obra” (Derrida, 2014, p. 8-9).

A segunda hipótese, relacionada à primeira trazida por Derrida, é a da ambiguidade da expressão “desenho de cego”. Esse sintagma diria respeito, ao mesmo tempo, a desenhos de figuras de cegos (muitos quadros foram expostos com figuras de cegos) e a desenhos

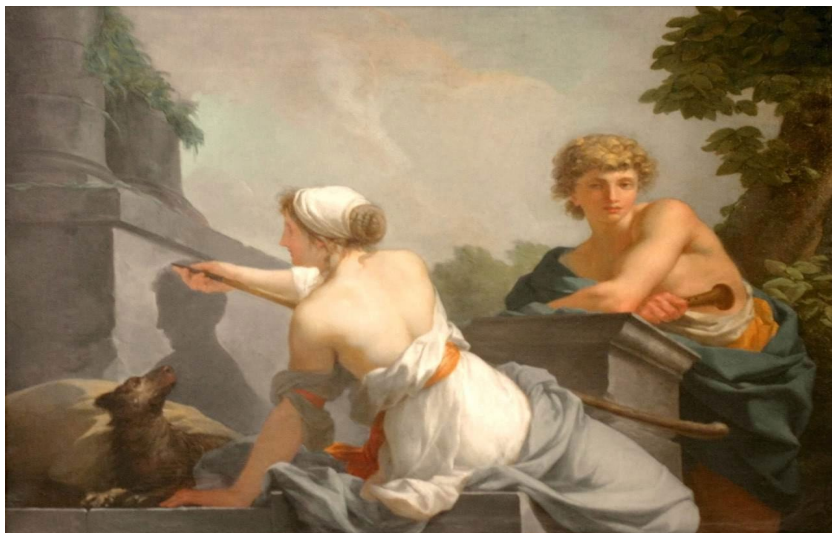
realizados/traçados por artistas cegos (Derrida, 2012). Se considerarmos a primeira hipótese, a de que o desenho só acontece no momento do engeguement, todo desenho é desenho de cego. Segundo Derrida, um desenhista quando desenha um cego “quaisquer que sejam a variedade e a complexidade da cena, está sempre desenhando a si mesmo, desenhando o que pode lhe acontecer, e, portanto, já está na dimensão alucinada do autorretrato” (Derrida, 2012, p. 174).

Derrida reforça a sua tese afirmando que, mesmo na presença de um modelo ou de um objeto ou paisagem, o que quer que seja que será desenhado, o artista não tem como olhar para o que pretende desenhando e, ao mesmo tempo, olhar para os seus traços no processo de traçar. No momento que ele se volta para a tela, o que ele tem é memória. “Só a *ausência pura* — não a ausência disto ou daquilo — mas a ausência de tudo em que se anuncia toda presença — pode *inspirar*, ou por outras palavras *trabalhar*...” (Derrida, 2014, p. 9, grifos do autor).

É essa ausência, preconizada por Derrida, que é cantada no quadro de Jean-Baptiste Regnault, ‘Dibutade’ ou ‘A origem do desenho’⁴, Castelo de Versailles, — em que ela, Dibutade, conduzida por Cupido⁵, traceja com a ponta dos dedos a imagem de seu amante, agora ausente — e que traz essa ideia de memória, uma memória que se apoia em uma sombra para traçar o perfil do seu amor, amor ao amante, amor ao desenho. Nas palavras de Rousseau, citado por Derrida (1973, p. 285), “Quanto dizia a seu amante aquela que, com tanto prazer lhe traçava a sombra! Que sons teria ela empregado para traduzir esse movimento de vareta?”. A memória é tida, então, como a origem do desenho. Derrida introduz também, ao comentar os quadros de Dibutade, o movimento em que a anamnésia traz em si a própria amnésia. Ou seja, a memória pode se perder; dessa forma, perde-se a fonte do desenho, a fonte da pintura.

⁴ “gesto de amor, origem do desenho no amor” (Derrida, 2012, p. 176).

⁵ Texto que faz parte do livro de Derrida (2014), *Escritura e diferença*.



Jean-Baptiste Regnault, *Dibutade* ou
A origem do desenho, Castelo de Versailles

Ainda nessa questão da memória, podemos pensar também na memória de eventos do passado. Em alguns outros textos, dentre os quais eu aponto dois, 'Assinatura acontecimento e contexto'⁶ e 'Uma certa possibilidade im-possível de dizer o acontecimento'⁷, Derrida afirma que, em todas as vezes que um acontecimento é dito, "a técnica de dizer intervém e interpreta, seleciona, filtra e consequentemente faz o acontecimento" (Derrida, 2012, p. 237). Isso se dá porque o ato de interpretar está conectado, em algum sentido, ao ato de inventar, de fazer o acontecimento.

Muitas questões levantadas por Derrida podem ser evocadas ao se pensar a im-possibilidade de se contar um acontecimento, questões que também encontramos quando pensamos com ele sobre o que seria

⁶ Texto pronunciado por Jacques Derrida durante o seminário '*Dire l'événement, est-ce possible?*', em 1º de abril de 1997, no Centro Canadense de Arquitetura. Reunido hoje no livro homônimo que reproduz três textos (dois comentados por Derrida aqui, de Soussana e de Nouss, e esse que agora se apresenta), © Editions L'Harmattan, em 2001. (N. de T.).

⁷ "*topos oupanion*" — última localização ou localização final.

a ação de desenhar. A narrativa (e o desenho) dá forma e visibilidade a uma verdade de um acontecimento anterior e externo a ela? Ou a narrativa é configurada pelos acontecimentos? Derrida, quando questiona a possibilidade da anterioridade, propõe um movimento diferente da oposição entre evento e enredo, evento e narrativa, mundo exterior e desenho, sobre que queremos refletir no próximo ponto desse texto.

Quando pensamos na reflexão que Derrida propõe em ‘Assinatura Acontecimento Contexto’ acerca da comunicação, podemos ponderar com Marcelo Moraes,

No entanto, para Derrida, a palavra *comunicação*, tal como muitas outras, em sua carga histórico-metafísica, carrega muitas questões que são completamente pertinentes para uma desconstrução da metafísica. Deste modo, ignorar as questões que suscitam um questionamento da palavra comunicação implicaria um desentendimento e poderia nos limitar nos avanços da crítica derridiana ao problema da escritura. As perguntas que surgem, muitas vezes, ao se tratar do desentendimento em relação a uma falta de comunicação ou de entendimento são: o que se quer dizer? O que significa? Questões essas de ordens metafísica e ontológica (Moraes, 2013, p. 27).

Não queremos, então, furtar-nos de percorrer com Derrida alguns questionamentos. Tais como: Existe algo a ser transportado pela comunicação sem perder a sua essência? Qual a natureza da relação entre um enredo e um evento? A narrativa traz o evento à luz? Da mesma forma, nas artes plásticas, existe uma essência a ser transportada pelo traço do pincel? Qual a natureza da relação entre um desenho e o exterior? O desenho reflete algo do exterior nas telas? O próprio Derrida nos responde de forma incisiva.

Escrever é saber que aquilo que ainda não está produzido na letra não tem outra residência, não nos espera como *prescrição* em qualquer

*topos oupanion*⁸ ou qualquer entendimento divino. O sentido deve esperar ser dito ou escrito para se habitar a si próprio e tornar-se naquilo que a diferir de si é o: sentido (Derrida, 2014, p. 13, grifo do autor).

Nesse caminho, Derrida confronta mais uma vez a oposição clássica entre original e cópia. Afirmamos com ele: só se fala de “original”⁹ na existência de uma cópia, tornando simultâneos original e cópia. Podemos, então, dizer que não há conteúdo sem forma e, também, que não há uma narrativa básica, não há uma essência a ser desenhada; existem inúmeras possibilidades de narrativas; resumos e paráfrases que sempre podem ser refeitos. Retomando, não se trata de uma oposição entre evento e narrativa, entre elementos da realidade e desenho; e sim de uma forma de pensar essa relação em que esses movimentos são mutuamente constitutivos. A partir das palavras de Paulo César Duque-Estrada (2020, p. 19), seria um equívoco “apoiar-se na suposta relação dicotômica, opositiva, entre *linguagem*, de um lado, e *realidade* dos fatos, de outro”.

A afirmação da inexistência de um significado essencial ou transcendental implica que o significado nunca está absolutamente presente fora de um jogo de diferenças. Implica também que todo desenho, toda a pintura se dá no momento do engeguhecimento, (Nass, 2015, p. 13) seja o artista cego ou não. O desenho não tem o potencial de transportar algo do mundo real para a tela, tendo ele presente ou não aquilo que tem a pretensão de representar. Segundo Paulo César Duque-Estrada, o que Derrida sustenta é a necessidade de se manter uma vigilância permanente em relação a qualquer suposição, ou pretensão, de um significado que precedesse a referência — através de um ““significante” — a ele associada” (Duque-Estrada, 2020, p. 21).

⁸ A noção de original, na filosofia tradicional, está ligada à noção de sagrado. (Derrida, 1996, p. 14)

⁹ Ruínas que é a singularidade da não inteireza que é o que sempre temos.

Esse mesmo processo se dá quando alguém decide descrever um acontecimento. A ruína¹⁰ tem efeito desde o momento em que se pensa em descrever. Aquilo que se desenha, ou se esculpe ou se escreve está para além da percepção, estando sua *fonte* presente ou distante, no espaço e/ou no tempo. O que Derrida propõe é muito diferente do pronto, do fechado. No momento que algo é representado, não existe a possibilidade de imposição de uma verdade que corresponda a uma *fonte* a ser apreendida pela representação (Derrida, 1991). A percepção é sempre memória, o presente é inapreensível. “Na origem foi a ruína. Ela é o que primeiramente lhe acontece, à origem. Sem promessa de restauração” (Derrida, 2010, p. 70). Ruína como a possibilidade de se manter o segredo (*idem*, p. 98). E ainda, “a percepção pertence desde a origem à recordação”. Derrida nos diz

A estampa: nascendo a arte da imitação, só pertence à obra propriamente dita o que pode ser retido na estampa, na impressão reprodutora dos traços. Se o belo nada perde em ser reproduzido, se é reconhecido em seu signo, nesse signo do signo que é uma cópia, é porque na “*primeira vez*” de sua produção ele era já *essência reprodutiva* (Derrida, 1973, p. 254, grifo nosso).

Dessa forma, pensando sobre o ato de comunicar, Derrida (1991) desconstrói o entendimento de que a comunicação possuiria a capacidade de transportar um sentido que está pronto em algum lugar. Para Derrida, a comunicação não é um veículo (Derrida, 2018). “Não há um sentido original ao qual se possa recorrer ou alcançar. Toda enunciação sobre um contexto, que busque contextualizar, é ela também contextualização” (Lopes; Castro, 2020). Sendo assim, para o filósofo, comunicação é performatividade; entendendo-se performa-

¹⁰ Ver sobre performatividade o texto de Derrida (1991) ‘Assinatura, acontecimento e contexto’. In: *Margens da Filosofia* (p. 349-373). E também no texto de Judith Butler (2000) ‘Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo’. In: *O corpo educado: pedagogias da sexualidade* (p. 151-165).

tividade como o potencial que o enunciado tem de fazer acontecer eventos¹¹ (Duque-Estrada, 2020).

4 E se tivermos testemunhas?

Alguém pode argumentar que, no caso dos *atos* passados, é possível sim acessá-los e transportá-los, basta reunir testemunhas, pessoas que presenciaram, que vivenciaram o evento; assim como o desenhista que transporta para a tela algo ao alcance de sua visão. Esse argumento a favor de uma realidade a que se possa acessar pela linguagem ou pelo desenho é desqualificado por Derrida quando o escritor nos traz o episódio dos Evangelhos, a cura de um cego¹². O cego é chamado para testemunhar sobre Jesus. Toda contação é construção de acontecimentos. Não existe a possibilidade de ver e contar como uma ação direta e proporcional. Isso nos leva a concordar que a melhor testemunha será sempre um cego. Michael Nass comenta que

O cego não é mais aquele que é enganado, aquele que não vê o que os outros fazem ou veem, mas aquele que, por causa justamente de sua cegueira se torna “a melhor testemunha, uma testemunha eleita” (MA106). A cegueira ou o cegamento é, pois, a condição mesma dessa luz interior, a condição de uma conversão da vista, ou de uma conversão simplesmente (Nass, 2015, p. 15 e 16).

Seguindo nesse raciocínio de que a melhor testemunha é o cego, destacamos que Derrida, em ‘Pensar em não ver’ (2012), trata da questão do perspectivismo. Sempre vemos a partir de um ponto de vista (*point de vue*) que é, ao mesmo tempo, cego e vidente. Em se tratando de perspectivismo, o que temos é uma visão seletiva dos fatos; à medida que vemos, à medida que lembramos, vemos e não vemos;

¹¹ Marcos 8:22-26 – texto bíblico.

¹² Fariseu — Membro de um grupo de judeus que obedecia a leis religiosas rígidas, considerados hipócritas e formalistas pelos Evangelhos.

excluímos dados, selecionamos, reconstruímos. É uma cegueira necessária — há “um enceguecimento intrínseco ao próprio ver da vista” (Derrida, 2012, p. 73) — para que seja possível organizar a memória dos eventos.

Em ‘Memórias de Cego’, por sua vez, Derrida traz em seu discurso a noção de *aperspectiva do ato gráfico*, no sentido de que nunca se está na presença daquilo que se desenha ou se conta. No ato de desenhar ou de narrar, o que se tem é um *aperspectivismo*, ou seja, ou estamos antecipando ou estamos rememorando algo no momento do traço. “É preciso que o traço [*trait*] proceda da noite” (Derrida, 2010, p. 51).

Aquilo que contamos ou desenhamos, contamos ou desenhamos na cegueira que tem como guia nossos afetos, “mesmo na pintura, a representação só é viva e só nos toca se imita um objeto, e, melhor, se exprime uma paixão” (Derrida, 1973, p. 254). Trata-se da nossa memória afetiva, nosso olhar para dentro, como Derrida diz ser necessário para que os fariseus¹³ conseguissem ver, “os fariseus, estes homens da letra, são no fundo cegos. Não veem nada porque olham para fora (*au-dehors*), apenas (olham) o exterior (*dehors*). É preciso convertê-los à interioridade, é preciso virar os seus olhos para dentro” (Derrida, 1991, p. 25).

Além disso, na obra *O gosto do segredo*, Derrida (Derrida; Ferraris, 2006), tratando da questão do testemunho, afirma que a repetição, ao mesmo tempo em que provoca a morte do acontecimento singular, tem o efeito de autenticar o acontecimento. Nas palavras de Derrida (Derrida; Ferraris, 2006, p. 125), “quando há repetição, há possibilidade de tecnicização, portanto registro, de arquivo e de idealização”. Ou seja, a iterabilidade é ao mesmo tempo condição e ameaça à autenticidade do acontecimento. Em decorrência dessa autenticidade colocada e simultaneamente ameaçada pela repetição, a veracidade ou a mentira

¹³ Na obra “Pensar em não ver”, Derrida faz uma ponte entre a precipitação, a queda, temor e risco no caminhar de todo cego com a queda bíblica que está relacionada ao pecado, temor e risco no caminhar de todo ser humano.

são im-possíveis de serem constatadas no dizer de um acontecimento. Temos, dessa forma, uma questão de fé por parte de quem recebe esse testemunho e de intencionalidade por parte de quem testemunha.

Ainda sobre a dinâmica do testemunho, Derrida (Derrida; Ferraris, 2006) destaca que, assim como o acontecimento é singular, um testemunho também se insere no rol dos eventos únicos, das coisas que estão vinculadas a um instante. O testemunho é o dizer singular de um acontecimento que, por ser acontecimento, também é singular. Duplamente paradoxal, ao mesmo tempo em que o testemunho é único, insubstituível, ele precisa ser substituível para poder ser considerado autêntico. Se a testemunha em questão fosse substituída por outra, essa outra traria *o mesmo* dizer do acontecimento. Ser insubstituível e, ao mesmo tempo, precisar ser substituível é o primeiro paradoxo. Um segundo paradoxo está no fato de que o testemunho, simultaneamente, é único e precisa ser potencialmente reiterado quantas vezes for necessário para comprovar a sua autenticidade.

Por outro lado, o testemunho pode se dar sem que haja como referência um acontecimento determinado; ele pode ser dito sem que haja a ocorrência do acontecimento. Derrida leva o paradoxo do testemunho às últimas consequências quando diz que

[...] houve um testemunho porque houve um acontecimento datado. Mas o acontecimento é um não-acontecimento, é um acontecimento em que se conta que, no fundo, não aconteceu nada. [...] a narrativa pode ser considerada como a narração de um acontecimento real [...] ou como uma ficção literária. Poderá sempre dizer-se que não é verdade. [...] Não se sabe se é um testemunho ou uma ficção [...] (Derrida; Ferraris, 2006, p. 127).

Ainda nesse pensamento, lembramos a importância das mãos que se antecipam no caminhar de um cego (Derrida, 2012). A

antecipação que impede a precipitação¹⁴. As mãos que apalpam o nada e permitem que o cego se movimente.



8. Antoine Goupe, *The Error*, Louvre Museum

Olhar para o passado também é tatear, tentando fugir do abismo, mas tendo-o sempre tão perto: o abismo da fascinação pela ilusão da possibilidade de presentificação, o abismo do sonho que se mistura com uma pretensa realidade. Em analogia, o desenho, assim como a escrita, é sempre acontecimento. Por mais que estendamos os braços à frente para antecipar o que virá, sempre seremos surpreendidos. Derrida nos diz sobre o texto escrito que:

[...] menos ainda se pode fazer abstração do texto escrito para precipitar-se em direção ao significado que ele *quereria dizer*, porque o significado é aqui a própria escritura. Tampouco se deve buscar uma *verdade significada* por estes escritos [...] pois se os textos por que vamos

¹⁴ “Dibutade era, diz a lenda, a filha de um oleiro coríntio que, no momento em que seu amante a deixava, em que ela não o via mais, em todo caso, em que ele desaparecia da vista dela, começava ao mesmo tempo, para conservar a memória – e é aí que tudo começa, com a memória –, a desenhar sobre um muro a silhueta dele” (Derrida, 2012, p. 176). Tobias 11:1-15 – texto bíblico.

interessar-nos *querem dizer* alguma coisa, é o engajamento e a pertencença que encerram no mesmo *tecido*, no mesmo *texto*, a existência e a escritura (Derrida, 1973, p. 184, grifo do autor).

¹⁵, retratado em muitos quadros (como o de Pierre-Paul Rubens abaixo), o filho Tobias, com as mãos guiadas pelo anjo Rafael — o invisível que foi tornado visível pelo Pai —, conduziu o procedimento que trouxe de volta a visão do pai (capaz, então, de ver o filho, objeto e promotor da visão), o anjo, ao se despedir, deixa-lhes instruções que Derrida destaca.

Ora é a partir dessa “visão” do “invisível” que, imediatamente a seguir, ele dá a ordem de escrever: *é preciso inscrever* a memória do evento para dar graças. É preciso absolver-se com palavras no pergaminho, por outras palavras, com sinais visíveis do invisível: “[...] *[é uma visão que haveis visto]*, apenas vos parecia que o fazia” (Derrida, 2010, p. 36, grifo do autor).



14. Segundo Pierre-Paul Rubens, *Tobias Devolvendo a Visão ao Pai*, Museu do Louvre.

¹⁵ Dicionário online de português: <https://www.dicio.com.br/crupta/>.

Ao mesmo tempo que o anjo Rafael, antes de desaparecer do meio deles, instrui a que testemunhem, que registrem tudo que ocorreu na milagrosa cura de Tobite pelo seu filho Tobias — registrar como meio de agradecer —, ele lhes dá um alerta, “eu nada comia nem bebia na realidade, apenas vos parecia que o fazia [*mas é uma visão que haveis visto*]” (Derrida, 2010, p. 36). Ou seja, o anjo lhes diz que “é preciso inscrever a memória”, mas também dá um alerta de que essa memória é a memória do que eles viram; mas o que eles viram não era, necessariamente, o que havia acontecido. O anjo instala aí, na própria orientação para que testemunhem, para que narrem, uma im-possibilidade de que o episódio seja contado tal qual aconteceu. O “tal qual aconteceu” já é, desde sempre, ruína, já é construído discursivamente, não existe fora da linguagem, não existe fora da representação, não existe percepção segura.

Arquivo da narrativa, história escrita *dá graças*, como o farão todos os desenhos que mergulharão na narrativa. Na descendência gráfica, do livro ao desenho, trata-se menos de dizer *o que é tal como é*, de descrever ou de constatar o que se vê (percepção ou visão) do que *observar* a lei para além da vista [...] O que guia a ponta gráfica, a caneta, o lápis ou o escalpelo, é a *observação* respeitosa de um mandamento, o reconhecimento antes do conhecimento, a gratidão de receber antes de ver, a bênção antes do saber (Derrida, 2010, p. 36, grifo do autor).

Desse testemunho im-possível, mas necessário, queremos pensar no próximo ponto sobre a existência daquilo que é testemunhado.

5 Existe algo para além da teia?

A im-possibilidade de narrar ou de desenhar um episódio tal qual ele se deu está na base da distinção entre Fundacionalismo e Pós-fundacionalismo. O primeiro se alicerça na crença de um fundamento, de uma causa para a existência de todas as coisas e fatos, a crença em uma anterioridade. O segundo rompe com a crença em fundamentos e

entende, assim como na analogia derridiana da teia que Raphael Haddock-Lobo descreve em seu texto ‘Derrida e a Oscilação do Real’,

Outra possibilidade de leitura da relação entre a aranha e a sua teia, e com a qual mais me sinto confortável e que creio ter aprendido justamente com Derrida, é a de que *se há o real, se posso chamar algo de real, isso não está nada além da teia, sendo a realidade o próprio tecer*. E se conseguimos conceber o fora da teia ou alguma realidade para além do tecer, é porque a tecelagem se estende infinitamente, para cima e para baixo, para dentro e para fora da própria teia (Haddock-Lobo, 2013, p. 34, grifo nosso).

Sendo assim, com Derrida (1996, p. 29), “a verdade, da mesma forma que a realidade, não é um objeto dado antecipadamente, sobre o qual se trataria apenas de refletir adequadamente”, não existe um real transcendental para além da teia. A realidade é o próprio tecer, é a própria construção, é o desenho, é a narrativa. Segundo Derrida,

[...] nunca houve senão a escritura; nunca houve senão suplementos, significações substitutivas que só puderam surgir numa cadeia de remessas diferenciais, o “real” só sobrevivendo, só acrescentando-se ao adquirir sentido a partir de um rastro e de um apelo de suplemento etc. [...] o presente absoluto, a natureza, o que nomeiam as palavras de “mãe real”, etc., desde sempre se esquivaram, nunca existiram; que, o que abre o sentido e a linguagem é esta escritura como desapareição da presença natural (Derrida, 1973, p. 194-195).

Retomando, nesse momento, a história da cura de Tobite por seu filho Tobias a partir do que citamos do professor Rafael, podemos dizer mais uma vez com Derrida que

Quer se trate de escrita ou de desenho, do Livro de Tobite ou das representações que se lhe reportem, a graça do traço [*trait*] significa que na origem do *graphein* há a dívida ou o dom mais do que a fidelidade representativa. Mais precisamente, a fidelidade da fé importa mais do que a representação que ela ordena e cujo movimento precede. E, no seu próprio movimento, a fé é cega (Derrida, 2010, p. 37).

Ou seja, a cada vez que o episódio da cura é contado ou desenhado, ele é reconstruído por meio dos traços na tela ou no livro. Na presença ou na ausência do modelo ou do objeto, no momento ou não dos eventos, desenhar ou contar é sempre uma ação da memória. Não é que a memória seja a ferramenta utilizada para se desenhar ou contar; não é que a memória conduza a ação de desenhar ou de contar; não! A memória, tal qual a teia, é a própria ação de desenhar ou de contar. A não possibilidade da visibilidade ou da presença no ato de desenhar e de contar não apenas não constitui uma impossibilidade para a obra; elas são as condições para que algo possa ser desenhado ou contado. A cegueira, a invisibilidade, a memória são imprescindíveis para a execução da obra. A memória, mesmo que se deseje fazê-lo ou que se acredite ser possível fazê-lo, não presentifica o passado como se houvesse algo pronto *lá* nesse passado que pudesse ser trazido. Desde o início o que se tem é a ruína. A ruína não é a ação desfigurante de um evento ou de um monumento. A ruína é desde sempre, desde o começo, a experiência que se tem frente a um objeto ou no momento de um evento porque, segundo Derrida (1973, p. 194), não temos acesso à existência dita “real” a não ser no texto. Sendo assim, o que temos é “a escritura como origem da historicidade pura” (Derrida, 2014, p. 16).

Reiterando, já na Gramatologia (1973), ao apresentar a noção de Arquiescritura ou Escritura, Derrida não só liberta a escritura da linguagem linguística como também desconstrói a ideia do que ele chama de um “significado transcendental”. Nas palavras de Paulo César Duque-Estrada,

O que aqui é posto em questão é a ideia de um significado em si, independente de um sistema linguístico-conceitual em que ele se encontra, como se a linguagem, tanto falada quanto escrita, servisse apenas para expressar, transportar ou comunicar, num segundo momento, um sentido em si mesmo já previamente existente. Derrida denomina *significado transcendental* todo significado assim concebido. Isso não quer dizer que, para Derrida, não haja significado em nada do que lemos, ouvimos, escrevemos ou dizemos, mas sim que é necessário

pôr sob permanente vigília crítica a suposta presença de um sentido originário, autoidêntico, intacto, homogêneo, pré-existente à sua condição de estar referido (Duque-Estrada, 2004a, p. 18, grifo do autor).

Na obra ‘Esporas, os estilos de Nietzsche’, Derrida é enfático quanto a não existência de um sentido que pré-exista à linguagem quando afirma que

[...] com a questão da produção do fazer e da maquinação, do *acontecimento* [...], tendo sido arrancada da ontologia, a propriedade ou a apropriação do próprio é precisamente nomeada como isto que não é próprio a nada, nem portanto a ninguém, não decide mais sobre a apropriação da verdade do ser, reenvia ao sem fundo do abismo da verdade como não-verdade, o desvelamento como velamento, o esclarecimento como dissimulação, a história do ser como história na qual nada, nenhum ente advém [...] a violência de um acontecimento que advém sem ser (Derrida, 2013, p. 88, grifo do autor).

Podemos pensar, a partir desta citação, nos paradoxos verdade/não-verdade, desvelamento/velamento, esclarecimento/dissimulação e trazer, com Rafael Haddock-Lobo (2013, p. 35), a ideia de *cripta*. Rafael, caminhando em um pensamento derridiano, não se refere ao significante *cripta* no sentido de um vocábulo que se deriva da palavra grega *kryptein*, cujo uso pertence ao campo semântico de *esconder-se*¹⁶. Esse *esconder-se*, paradoxalmente, está relacionado a algo visível, já que algumas aplicações da palavra *cripta* diz respeito aos locais construídos para se guardar os restos mortais de santos e mártires e que, apesar de serem galerias subterrâneas — muitas delas famosas, como a de São Pedro, em Roma —, capelas e altares foram construídos sobre esses locais. Trata-se da manutenção do binarismo velado/desvelado. No entanto, com Rafael, temos, de forma diferente, que

[...] de modo algum o segredo derridiano pode ser compreendido como “o que se oculta”. O secreto não é o escondido, o que está por

¹⁶ Entendendo nesse par “mentira moderna” como mentira contemporânea.

debaixo do véu, debaixo dos panos ou por detrás da teia [...] secreto é justamente o que se secreta, a secreção, o que jorra, transborda e que é, em sua abundância, enigmático em seu apresentar-se. É aquilo que Derrida chama de “críptico” [...] não algo a ser desvelado, mas uma inscrição indecifrável, marcada no tecido, na língua, na pele (Haddock-Lobo, 2013, p. 35).

Ainda pensando na questão do visível/invisível, queremos trazer novamente o episódio da cura de Tobite, cuja cegueira foi desfeita pelas mãos de seu filho Tobias sob orientação do anjo Rafael. Um episódio que poderá ser contado e desenhado infinitas vezes e, a cada vez, como todos os eventos, será reconfigurado. Isso acontece porque “a coisa mesma sempre escapa” (*“la chose même se dérobe toujours”*) (Derrida, 1994, p. 117). Não porque existiria um lugar para onde esse real pudesse escapar e, sim, porque o real seria o próprio jogo de escapar. Como já destacamos, a nossa relação com o real seria analogamente como a relação da aranha com sua teia. Não há nada para além da teia, a própria ação de tecer é a realidade (Haddock-Lobo, 2013).

6 E a verdade?

Considerando a não existência de um real a ser desvelado, um real que esteja escondido, queremos pensar sobre o que seria então dizer um acontecimento. Existe uma verdade do acontecimento? Derrida (2012) borra as fronteiras entre os dois sentidos de dizer; um sentido constativo em que se diz o que se sabe, descreve-se algo ou algum evento; e outro sentido performativo em que se constrói algo ou um evento a partir do que está sendo dito (Austin, 1990). Segundo Derrida, a semântica de um dizer performativo seria “uma fala-acontecimento, um dizer-acontecimento” (Derrida, 2012, p. 236). Em outro momento, ele nos diz que “dizer o acontecimento aqui, isso seria não dizer um objeto que seria o acontecimento, mas dizer um acontecimento que o dizer produz” (Derrida, 2001, p. 248).

Derrida (2012b) segue refletindo acerca do dizer o acontecimento e destaca que a linguagem possui em sua estrutura algo de repetição, de iterabilidade e que ela traz em si certa generalização. Considerando que o dizer é sempre posterior ao acontecimento e que o acontecimento é em si mesmo único, não repetível, esse dizer constata-tivo nunca será confiável pela própria natureza da linguagem e também pela própria natureza do acontecimento. Segundo o filósofo mar-grebino, mesmo que um acontecimento esteja sendo transmitido ao vivo de algum lugar, por meio da tecnologia de transmissão, esse dizer já passou por um enquadramento, por um foco que, por sua vez, não simplesmente mostra o acontecimento, ele o constrói; é um dizer que faz o acontecimento (Borradori: Derrida, 2004).

Temos nesse momento, em Derrida, um posicionamento político necessário frente à constatação da impossibilidade de se mostrar um acontecimento tal qual ele se deu em algum momento e em algum lugar. Cabe, segundo o filósofo, aos espectadores, aos leitores, aos ouvintes, diante da tentativa de se fazer entender o dizer como sendo a pura representação, o puro ato constata-tivo,

[...] a vigilância política que nos apela consiste evidentemente em organizar um conhecimento crítico de todos os aparelhos que pretendem *dizer* o acontecimento ali onde se *faz* o acontecimento, onde se o interpreta e onde se o produz (Derrida, 2012a, p. 237).

Entendemos com Derrida, nesse ponto, que dizer não é mostrar, não é descrever; dizer é fazer acontecer. Nesse sentido, tal qual o desenho, a narrativa também é cega, também se dá no *enceguecimento* daquele que conta, na medida em que sua narrativa é a própria memória, a própria recordação. Não se trata de transportar um acontecimento do passado para uma narrativa; desde o começo, a narrativa e o desenho são ruínas. Além disso, no momento que a fala produz o acontecimento *como* é recebido pelo espectador, ocorre o luto, ocorre a morte do primeiro acontecer do acontecimento. A vinda do acontecimento, por

meio do dizer ou do desenhar, é simultânea à morte do acontecimento *originário*. Pensemos com Derrida,

A estampa, que copia os modelos da arte, não deixa de ser o modelo da arte. Se a origem da arte é a possibilidade da estampa, a morte da arte e a arte como morte são prescritas desde o nascimento da obra. O princípio de vida, uma vez mais, confunde-se com o princípio de morte (Derrida, 1973, p. 254).

Como uma última reflexão nesse texto, queremos lembrar que Derrida, em sua trajetória da desconstrução, dedicou seus escritos a questionar a proeminência do linguístico, a autoridade logocêntrica. Nas palavras de Marcelo Moraes,

O império é logocêntrico e o predomínio é do *logos*. O lugar, as posições, a estrutura, o sistema, o espaço, o tempo, o sentido são dados e controlados por ele: o *Logos*. Isso de acordo com a análise crítica do filósofo Jacques Derrida em relação à história da filosofia. [...] O que é o logocentrismo? Segundo Derrida, não é apenas o que ele vai chamar de metafísica da escritura fonética, no início da *Gramatologia*. Logocentrismo, para Derrida, corresponde a uma cadeia de significações que, sempre atribuiu ao *Logos* o sentido originário da verdade (Moraes, 2013, p. 13).

Nessa linha, quando Derrida (1973, p. 194) afirma que “*il n’y a pas de hors-texte*”, ele não está se afirmando como um filósofo cujo pensamento é o pensamento da linguagem linguística. A sua obra é um tratado contra a centralidade linguística. A filosofia de Derrida se desenvolveu desconstruindo a hierarquia clássica entre significado e significante, em que o significado teria uma proeminência em relação ao significante. Nesse movimento desconstrutor, significante e significado são simultâneos. Mais do que isso, em algum sentido, tudo o que temos são significantes que remetem a outros significantes na *construção* de sentidos que nunca se fecham (Haddock-Lobo, 2008). Os escritos derridianos, embora profundos nas análises que empreendem sobre o uso das línguas, deslocam a proeminência

dada ao Logos pela Filosofia Clássica. Nesse caminho, Derrida amplia o sentido de linguagem e introduz as noções de traço, de texto e de marca. Segundo ele,

A marca, antes do mais, não é antropológica; é pré-linguística; é a possibilidade da linguagem, e está sempre presente quando há relação com uma outra coisa ou com o outro. Para isso, a marca não necessita de linguagem (Derrida; Ferraris, 2006, p. 130).

A perspectiva desconstrucionista de Derrida quando se refere ao logocentrismo tem a sua estratégia voltada não para o Logos em si, mas para a centralidade do Logos. Segundo Foucault (2013, p. 30), “a filosofia ocidental [...] sempre caracterizou o conhecimento pelo logocentrismo, pela semelhança, pela adequação, pela beatitude, pela unidade”. Nesse sentido, trata-se, então, da desconstrução de um entendimento ocidental desse Logos, um entendimento em que ele é revestido de autoridade — a autoridade do Logos. Nesse movimento, trata-se também da desconstrução de uma compreensão de que a fala se sobre põe à escrita, por ser entendida como a presença, a verdade, a manifestação da alma (Moraes, 2013).

Sendo assim, quando Derrida afirma o quão paradoxais são o testemunho e a ação de dizer um acontecimento, ele está confrontando mais uma vez o império do *Logos*. São paradoxos que nos conduzem ao entendimento de que a linguagem não acessa uma realidade transcendental e única, a linguagem constrói uma realidade que pode ser a todo momento confrontada como não sendo a representação fiel de um acontecimento. Podemos afirmar, então, que, em algum sentido, contar e desenhar talvez sejam ações desconstrutoras. Nas palavras de Dirce Solis,

Desconstruir indica, também, como o quer Derrida, a impossibilidade de voltar atrás ou reconstruir de maneira idêntica à anterior. E a eficácia da desconstrução estaria exatamente no fato de haver um deslocamento sem possibilidade de retorno de modo idêntico ao ponto ou forma inicial (Solis, 2009, p. 20 e 21).

Destacamos que essa im-possibilidade de apropriação de um acontecimento se dá porque “não há, é certo, evento que não seja precedido e seguido pelo seu próprio *talvez*, e que não seja tão único, singular, insubstituível quanto a decisão à qual frequentemente se o associa, nomeadamente em política” (Derrida, 2003, p. 79). Esse *talvez* tem o potencial de impedir qualquer possibilidade de nos referirmos a um determinado tempo sem que seja “duvidando da sua presença, aqui agora, e da sua singularidade indivisível” (*idem*, p. 86). “O *talvez* é também uma forma de conectar o acontecimento simultaneamente à experiência do possível e do impossível” (Lopes, 2018, p. 111). Trata-se de aceitar que as verdades “são múltiplas, multicoloridas, contraditórias. Então, não há uma verdade em si, mas para além disso, mesmo de mim para mim, a verdade é plural” (Derrida, 2013, p. 75). E ainda, nas palavras de Alain Badiou,

Um evento é ligado à noção de *indecidível*. Tomem o enunciado: *Este evento pertence à situação*. Se os senhores pudessem, com as regras do saber estabelecido, decidir que tal enunciado é verdadeiro ou falso, o evento não seria um evento. Seria calculável a partir da situação. Nenhuma regra permite decidir que o evento é um evento. Nada permite dizer: aqui começa uma verdade. Vai precisar fazer uma *aposta*. Por isso é que uma verdade começa por um *axioma de verdade*. Começa por uma decisão. A decisão de dizer que o evento se deu (Badiou, 1994, p. 179, grifo do autor).

Esse “axioma de verdade”, essa decisão pode ser pensada também a partir da afirmação de Foucault (2013, p. 18) de que “a própria verdade tem uma história”. A verdade não está dada, existe uma construção histórica do que seria a verdade. Nessa obra ‘A verdade e as formas jurídicas’, em que se registram as cinco palestras de Michel Foucault no Brasil, na PUC/RJ, em maio de 1973, o filósofo discorre sobre as relações de poder a que ele se refere como sendo “as condições políticas e econômicas de existência” (*idem*, p. 34), que conduzem a construção da *verdade*. Nessa mesma obra, ele afirma que essa construção

da verdade equivale a “invenções”, “fabricações” que se dão pela via das “solenidades de origem” (*idem*, p. 25).

A desconstrução de Derrida também desloca as *verdades* quando, entre outras afirmações como a que lemos no parágrafo anterior, afirma que “não há uma verdade em si” e que a verdade é sempre plural. A mentira, por sua vez, não seria, segundo Derrida (1996), em seu texto ‘História da Mentira’, apenas o contrário da verdade. A mentira pressupõe, segundo ele, a intenção de enganar. O filósofo magrebino afirma “não se mente dizendo apenas o falso, pelo menos se é de boa-fé que se crê na verdade daquilo que se pensa ou daquilo acerca do que se opina no momento” (Derrida, 1996, p. 8). Ele vai além e nos diz que inclusive é possível mentir, dizendo a *verdade*; porque é possível dizer a *verdade* com a intenção de enganar o outro. Também é possível mentir, dizendo a *verdade*, se aquele que diz acredita que o que está dizendo é *falso*. Alguns efeitos dessas afirmações são levantados pelo próprio Derrida. Entre esses, temos que, em uma referência a Santo Agostinho, “não mente quem acredita naquilo que diz, mesmo que isto seja falso” (Derrida, 1996, p. 8). A partir desse pressuposto, Derrida pergunta “será que é possível mentir a si mesmo, será que qualquer forma de enganar a si mesmo, de usar subterfúgios para consigo merece o nome de mentira? (Derrida, 1996, p. 8). E mais, se a mentira pressupõe a intenção de enganar, como se pode saber se o que foi dito de *falso* foi falsificado de propósito? Dessa forma, “será sempre impossível provar, em sentido estrito, que alguém mentiu, mesmo se podendo provar que não disse a verdade” (Derrida, 1996, p. 9). A mentira, então, não se estabelece em contraponto com a *verdade*. Ele afirma que “a mentira não é um fato ou um estado, é um ato intencional” (Derrida, 1996, p. 9). O contrário da mentira seria então “não a verdade nem a realidade, mas a veracidade [...], o dizer verdadeiro, o querer-dizer verdadeiro” (Derrida, 1996, p. 15).

Diante dessas afirmações, queremos pensar se o que hoje comumente chamamos de *fake news*, se a manipulação que se faz dos *fatos*

está em pé de igualdade com a mentira que sempre teve seu lugar no decorrer da história tradicional da humanidade. Para pensar essa questão, podemos fazer uma referência ao que Derrida (1996, p. 12) traz, a partir de Hannah Arendt, ao que ele chama de “mentira completa e definitiva, que era desconhecida em épocas anteriores, [e que] é o perigo que nasce da manipulação moderna dos fatos”. Derrida (1996, p. 14) segue trazendo uma possível diferenciação entre a “mentira tradicional” e a “mentira moderna”¹⁷. A mentira tradicional seria aquela que está relacionada ao que se esconde, ao que intencionalmente se encobre com vistas a enganar. A mentira contemporânea, por sua vez, seria aquela que se faz valer do que é conhecido, *destruindo* esse conhecimento e substituindo por outro. A mentira contemporânea *traz à luz*, reconstruindo algo diferente. Dito de outra forma, Derrida, a partir de Hannah Arendt, estabelece a diferença entre a “mentira tradicional” como aquela que esconde e a “mentira moderna” como aquela que destrói.

Dessa forma, pode-se achar que Derrida, ao *definir* o que seria a mentira, estaria, simultaneamente, *definindo*, a verdade, a possibilidade de uma verdade singular, fixa e transcendental. No entanto, ele nos diz, nessa mesma obra, que “a verdade não é a realidade, mas antes de tudo o valor de um enunciado em conformidade com aquilo que pensamos” (Derrida, 1996, p. 18). O filósofo reconhece ser esse um “problema clássico”, mas afirma que, para esse problema, “talvez seja preciso encontrar alguma especificidade histórica, política, ligada atualmente à tecnómia” (Derrida, 1996, p. 18). Nesse ponto, podemos lembrar que todo dizer é performativo. Nas palavras de Derrida (Derrida, 1996, p. 21), em uma referência a Agostinho, “a dimensão performativa *faz a*

¹⁷ “Embora a origem do desenho tenha sido atribuída a uma mulher, a uma amante – uma mulher cega, logo uma mulher que não vê, que desenha na medida em que não vê –, os grandes cegos das histórias bíblicas ou da mitologia grega são sempre grandes cegos, isto é, homens. Não há, ou em todo caso isso é extremamente minoritário, grandes cegas, mulheres cegas” (Derrida, 2012, p. 176).

verdade". Derrida (Derrida, 1996, p. 24) prossegue, ao pensar essas especificidades ligadas à tecnomídia, e nos traz a ideia de proporção. "Seria preciso, sem dúvida, guardar o devido sentido das proporções. Mas como calcular uma proporção quando o poder capitalístico-tecnológico da mídia [...] é capaz de produzir efeitos de verdade", efeitos que alcançam dimensões internacionais, dimensões mundiais, por meio do que Derrida (Derrida, 1996, p. 25) chamou de "tecnoperformatividade da mídia". Édouard Glissant também nos traz uma reflexão, ao tratar do que ele chamou "poetas da Relação", a respeito da proporção que os *fatos* alcançam na contemporaneidade. Ele nos diz:

O que acontece alhures repercute imediatamente aqui. [...] hoje, o indivíduo sem ter que se deslocar, pode ser diretamente alcançado pelo alhures [...] repercussão imediata e fragmentária sobre os indivíduos. [...] Na medida que nossa consciência da Relação é total, ou seja, imediata e, no entanto, imediatamente relacionada com a totalidade realizável do mundo, nós não precisamos mais, ao evocarmos uma poética da Relação, acrescentar: relação entre o quê e o quê? (Glissant, 2021, p. 51).

A relação é de todos para todos. E, nesse movimento de relação total com os outros, "todas as expressões das humanidades abrem-se para a complexidade flutuante do mundo" (Glissant, 2021, p. 57).

Nesse contexto de "complexidades flutuantes do mundo" trazido por Glissant, não afirmamos a extinção do que Derrida denominou "mentira tradicional", mas queremos pensar na mentira para além da intenção de esconder ou camuflar algum *fato*. Com esse propósito, no contexto da "tecnoperformatividade", podemos refletir sobre o estrangeirismo *fake news*. Essa expressão pode se constituir, nessa linha de pensamento, como o que Derrida chamou de "mentira moderna", aquela que, por meio da tecnologia — redes sociais, blogs, podcasts, ... —, em vez de esconder, *traz à luz os fatos* e os *destrói*, fazendo deles *outros fatos*, também com o intuito de enganar. Talvez possamos afirmar, a partir dessas reflexões derridianas, que, em nossos dias, não basta

apenas declarar o caráter não-fundante da verdade na *apreensão dos fatos*, mas discorrer de que forma uma tecnomídia, uma tecnoperformatividade pode ter o efeito de um controle social. Por meio de algoritmos¹⁸, perfis são traçados, opiniões *impostas* e alimentadas a partir de *fatos*, muitas vezes, propositadamente, distorcidos. Nesse processo, talvez resultados de eleições sejam definidos, posicionamentos reforçados e atitudes insufladas.

7 Considerações finais

Quando pensamos na im-possibilidade de desenhar o acontecimento, alguém pode interrogar qual a relação entre o desenho e o acontecimento. Podemos estabelecer algumas relações. Se pensarmos, com Derrida, que acontecimento é aquilo que não vemos vir, que não tem horizonte, que está fora do nosso campo de visão, aquilo que “não é evidente, nem óbvio, não o esperamos diante do computador ou do *smartphone*” (Moraes, 2020, p. 28), e que por isso surpreende; podemos afirmar que o acontecimento acontece em meio a uma cegueira, a um enceguecimento. Se a ação de desenhar tem como prerrogativa a cegueira, se todo desenho é desenho de cego, o desenho é um acontecimento. Temos nessa conexão a primeira relação. Outra relação pode se dar no fato de que acontecimentos, tal como se deram, não podem ser narrados, nem desenhados. Como nos diz Duque-Estrada (2004b, p. 49), “esse ‘enquanto tal’ [...] não sendo dado, não estando presente, terá sempre de ser *inventado*, ou seja, terá necessariamente de se dar pela força de um ou à luz de um *como se*”. Seja na narrativa ou no desenho, o que se tem é sempre a construção única do acontecimento. Ele é singular em si mesmo no instante em que acontece, não podendo ser

¹⁸ Em linhas gerais, entendemos “algoritmo”, nesse contexto, como programas computacionais complexos que identificam o comportamento do consumidor na internet. São programas usados em computadores, *smartphones*, *tablets* com o potencial de realizar um número elevadíssimo de operações em segundos.

apreendido pela percepção tal como se deu. E, portanto, dizer um acontecimento é um resgate impossível. No entanto, a tentativa de dizer o acontecimento produz algo também singular, também único e preso a um instante.

Certos de que muito ainda podemos trazer para esse caminho de se pensar a possibilidade im-possível de se afirmar uma verdade única e inquestionável do que quer que seja, queremos fechar propondo tal qual Alice Lopes (2015) nos propõe quando pensa a educação como um acontecimento, a educação como da ordem do incalculável, do imprevisível. Ela nos diz que, frente ao *fracasso* de todo planejamento, frente aos acontecimentos que constituem a rotina de uma aula, de uma escola; o que nos resta é um “investimento radical”. Trata-se de um investimento em que entender educação a partir dos imprevistos e entender a comunicação como um im-possível não nos faculta o não envolvimento, a irresponsabilidade, a inércia. Seria o oposto, seria planejar como nos traz as pinturas de cegos com os braços estendidos (Derrida, 2010), buscando se antecipar ao que lhes vem pela frente, mas entendendo que o que vem é sempre acontecimento, é sempre da ordem do imprevisível. Dessa forma, trata-se de uma “intervenção que nunca chegará a termo (porque não há termo a que chegar), e que, por isso, será sempre necessária” (Silva: Macedo, 2018, p. 180).

Em relação ao nosso tema da verdade, precisamos também de um investimento radical na ação ativa de escutar (Moraes, 2021) as coisas do mundo. A aceitação de que os sentidos nunca serão únicos e fechados aumenta a nossa responsabilidade social e política diante do que nos chega e diante do que dizemos. Esse é o im-possível com hífen de Derrida, ao mesmo tempo que é inalcançável, é também necessário. Quando Marcelo Moraes (2020, p. 35) nos diz que “no tocante às mentiras, fábulas, ficções, simulacros, histórias mal contadas, histórias inventadas, entre tantos outros efeitos de verdade, devemos reconhecer que a história é uma história de fantasmas e de espectros”, o autor parece nos convocar a esse investimento radical que consiste em não nos

acomodarmos em histórias únicas, em verdades únicas. Tudo isso nos impõe um investimento radical que se faz necessário exatamente porque reconhecemos, pela via da desconstrução, a impossibilidade de se alcançar uma verdade singular dos acontecimentos, mas, ao mesmo tempo, de também reconhecer que, na multiplicidade de verdades, aquela que se hegemoniza pelas relações de poder, é passível de ser vasculhada, perspectivada, questionada, descentrada, enfim, é passível de ser, derridianamente falando, desconstruída.

Essa possibilidade da desconstrução corresponde à possibilidade impossível de uma democracia também inalcançável a que Derrida (Derrida, 2009) denomina “democracia por vir”. Uma democracia que nunca se presentificará plenamente, mas que nos impõe uma responsabilidade, um compromisso político. Se entendemos uma sociedade democrática como uma sociedade justa — certos de que não há consenso em relação aos sentidos de “sociedade justa” —, é importante pensar a im-possibilidade da justiça, portanto, também, como uma “justiça por vir” (Derrida, 2018). Em um ambiente de padronização de ideias e de divulgação, com alcance nunca antes experimentado pela humanidade, de *fatos devidamente* enquadrados, a responsabilidade por uma luta anti-hegemônica talvez seja a melhor e maior contribuição que podemos dar à nossa sociedade. Uma responsabilidade pelo questionamento de *verdades* , por meio de reflexões críticas que nos movem na contramão de hegemonias e afirmações que se impõem a nós quase que, muitas vezes, nos tirando a força para esses questionamentos.

Referências

- AUSTIN, Jonh Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BADIOU, Alain. Verdade e Sujeito. In: *Estudos Avançados* (USP). São Paulo, ag. 1994. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40141994000200011>. Acesso em: 05 fev. 2024.

- BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em Tempo de Terror*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo*. In: *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Org. Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2018. (Biblioteca do pensamento moderno).
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- DERRIDA, Jacques. *Esporas*. Os estilos de Nietzsche. Trad. Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro, NAU, 2013
- DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento*. *Revista Cerrados*, v. 21, n. 33, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Trad. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Terra Ocre Edições, 2009.
- DERRIDA, Jacques. *Políticas da amizade*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras Editores S.A., 2003.
- DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro – ou a prótese da origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *História da mentira*. Trad. Jean Briant. Estudos Avançados. IEA/USP, 1996.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectivas; Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. *O gosto do segredo*. Roma: Fim de século – Edições Sociedade Unipessoal Ltda, 2006

- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Estudos ético-políticos sobre Derrida*. Rio de Janeiro: Mauad X; Ed. PUC-Rio, 2020
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Derrida e a escritura*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Às margens. A propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004a.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução*. In: *Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida*. Org.: Paulo César Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004b.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro, NAU, 2013.
- GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Trad. Eduardo Jorge Oliveira; Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. Derrida e a oscilação do real. In: *Sapere Aude*, v. 4, n. 7, p. 25-46, 2013.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Ed. Zouk, 2008.
- LOPES, Alice Casimiro. *Sobre a decisão política em terreno indecidível*. In: *Pensando a política com Derrida: responsabilidade*. Trad. Porvir. Alice Casimiro Lopes; Marcos Siscar (org.). São Paulo: Cortez, 2018.
- LOPES, Alice Casimiro. Normatividade e intervenção política: em defesa de um investimento radical. In: Alice Casimiro Lopes; Daniel de Mendonça (org.). *A Teoria do Discurso de Ernesto Laclau: ensaios críticos e entrevistas*. São Paulo: Annablume, 2015. v. 1. p. 117-147.
- LOPES, Alice. CASTRO, Bruno Fernando. Professor, posso inventar qualquer história?: práticas de significação no currículo de História. In: *Revista Espaço do Currículo*, v. 13, n. Especial, p. 700-710, dez. 2020.
- MORAES, Marcelo José Derzi. A escuta por vir. In: *Revista Ensaios Filosóficos*, v. 24, 2021, p. 99-122.
- MORAES, Marcelo José Derzi. *Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade*. Rio de Janeiro: Nau, 2020.
- MORAES, Marcelo José Derzi. *A escritura em três tempos: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

- NASS, Michael. *A noite do desenho: fé e saber em Memórias de Cego* de Jacques Derrida. Trad. Dirce Eleonora Solis. In: *Ensaaios Filosóficos*, v. XI, 2015.
- SILVA, Roberto Rafael Dias da. Os estudos curriculares e o problema do conhecimento – uma entrevista com Elizabeth Macedo. In: *Educação e Filosofia*, v. 32, n. 64, p. 157-184, 2018.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Uapê, 2009.

O som do mundo *se* desmoronando: espectros de Derrida em *Dysphoria mundi* de Paul B. Preciado

João Victor Julio¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.05>

Esta obra monumental de Preciado é a de um bibliófilo que põe todos os seus recursos a serviço de um tempo e de um mundo hoje irreversivelmente deslocados. Mobilizando teorias da linguagem, consciência, tecnologia e imunologia para contar a história desse mundo, o livro estilhaça as estruturas binárias responsáveis pela destruição do amor e do futuro. Aqui uma canção, ali um poema: é um pensamento que transcende o gênero e os gêneros, que nos desfaz no melhor sentido da palavra. Um compromisso implacável contra as piores formas de dissolução.

Judith Butler

1 Introdução

A presente pesquisa submetida ao GT de Filosofia Francesa de Expressão Contemporânea situa-se em rastrear interseções entre a obra *Dysphoria mundi* de Paul B. Preciado e o pensamento de Jacques Derrida, em especial sua reflexão sobre spectralidade em *Espectros de Marx*. O estudo inicia explorando como Preciado ressignifica a noção

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Graduando no Curso de Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina.

E-mail: joao.victor.julio@uel.br

psiquiátrica de “disforia”, expandindo-a para uma condição coletiva e planetária marcada pela inadequação entre categorias binárias (como gênero, raça e classe) e as formas emergentes de existência dissidente. Observando esses componentes, a pesquisa destaca a crítica ao regime “petro-sexo-racial”, estrutura que vincula a exploração capitalista de recursos fósseis à normatização de corpos e subjetividades, articulando crises climáticas, violências coloniais e opressões de sexo e gênero. Mas antes de analisar esta crítica, buscamos dialogar com Derrida, ao encontro dimensão ético-política do luto como prática interminável e a espectralidade como motor de transformação, propondo que a *Dysphoria mundi* não é apenas sintoma de colapso, mas potência para reimaginar modos de vida além das hierarquias modernas. Se Derrida, em *Espectros de Marx* (1993), confronta o luto das categorias marxistas ao convocar uma Nova Internacional sem partido ou proletariado, Preciado, em *Dysphoria mundi* (2023), declara que uma hipótese revolução já está em curso, mesmo que não possamos nomear seu sujeito político por excelência. O que os une, Derrida e Preciado, não é a nostalgia pelas velhas bandeiras, mas a coragem de pensar a política a partir do luto — um luto que não paralisa, mas impulsiona, transformando ausências em espectros que assombram o presente e insistem no porvir. Quando Derrida escreve *Espectros de Marx*, em pleno triunfo neoliberal pós-Queda do Muro, ele não nega o colapso do socialismo de Estado, mas recusa enterrar o “espírito” de Marx. Sua Nova Internacional não é uma reedição da Primeira ou da Terceira Internacional — não há partido, vanguarda ou classe operária como sujeito histórico. É, antes, uma aliança espectral de todos os “deserdados da terra”, daqueles que Preciado nomeia como simbioses políticos² da revolução em curso;

² Inspirado na ficção biológica, geopolítica e econômica de Donna Haraway, descrita em *Ficar com o problema: “fazer parentes no Chthuluceno”* (2023), onde Haraway tenta imaginar uma era que substituiria o Antropoceno cujas principais características seriam as cooperações de espécies sobreviventes em risco de extinção. Preciado pergunta à luz de Haraway: “como inventar novas simbioses políticas, como estabelecer novas relações que permitam, como diz Anna L. Tsing, ‘viver nas ruínas do capitalismo’”.

migrantes, refugiados, minorias sexuais, povos indígenas, corpos precarizados. Derrida sabe que as categorias marxistas tradicionais estão desalojadas, mas insiste: o espectro do comunismo persiste como uma promessa messiânica (sem messias)³, uma justiça sempre porvir que não se reduz a programas políticos. O luto aqui é duplo: é preciso lamentar a perda das certezas revolucionárias e, ao mesmo tempo, manter-se fiel àquilo que nelas era irrenunciável — a exigência ética de lutar contra a injustiça, mesmo sem garantias. Eis para nós, o que explica falar de espectros de Derrida.

Se o trabalho de luto tradicional busca introjetar o morto para seguir em frente, Derrida propõe o contrário: deixar-se assombrar. Os espectros de Marx —, mas também com Preciado, a dívida colonial não reparada, os corpos explorados, as utopias interrompidas — não são resquícios do passado, mas chamados à revolução. A *Nova Internacional* não é um projeto, mas um gesto de lealdade aos fantasmas que insistem coabitar este mundo. Preciado radicaliza esse gesto. Em *Dysphoria Mundi*, ele declara que a revolução já começou — mas não se parece em nada com as insurreições do século XX. Não há um sujeito político unificado (o proletariado, o povo), mas uma constelação de corpos dissidentes: trans que desmantelam o binarismo de gênero, indígenas que reflorestam terras arrasadas, hackers que sabotam algoritmos de vigilância. A hipótese revolução de Preciado não é um evento grandioso,

³ Sobre a questão do *messiânico sem conteúdo* ou sem Messias (como prefiro) em Derrida, vale conferir a dissertação de André Stock “A noção de messiânico sem conteúdo em Jacques Derrida” (2015), orientado pelo ilustre Paulo Cesar Duque-Estrada. Em suma, Derrida mobiliza essa ideia para desmontar a estrutura de promessas fechadas, como as que encontramos em tradições religiosas ou políticas, incluindo certas leituras do marxismo que apostam na chegada inevitável da revolução ou do comunismo como fim necessário da História. No lugar disso, ele propõe um *messianismo sem Messias*, uma abertura radical para o porvir (*à venir*), para aquilo que está por vir, mas que não pode ser previsto nem garantido. Esse conceito está ligado à sua noção de justiça: a justiça, diferentemente do direito, não é algo que possa ser codificado, realizado ou encerrado em uma fórmula definitiva. Ela é sempre diferida, sempre porvir. Assim, o messiânico sem Messias não é a negação da promessa, mas sua reconfiguração: uma espera sem garantias, uma aposta sem final feliz garantido.

mas uma mutação molecular que ocorre nas brechas do regime petro-sexo-racial. Aqui, o luto não é apenas pelas categorias políticas perdidas, mas pela própria ideia de um sujeito soberano da história.

A resposta, sugerimos, está no próprio luto — não como resignação, mas como potência de reinvenção. Em ambos os casos, o passado não é um peso, mas um campo de batalha: herdar Marx, hoje, não significa repetir seu programa, mas lutar pelos excluídos que seu projeto não soube nomear; em Preciado, herdar a revolução não significa esperar pelo Grande Dia, mas reconhecer que ela já pulsa nas práticas cotidianas de resistência. A Nova Internacional e a Hipótese Revolução não são respostas, mas perguntas em movimento: como agir quando as categorias se esfacelam? Como herdar sem reproduzir? A aposta de Derrida e Preciado é que, justamente nesse desajuste, algo de radical pode emergir — não um novo sujeito, mas uma nova prática política, capaz de ouvir os mortos, honrar os vivos e inventar mundos. E quem sabe, um novo amanhã.

2 Um novo amanhã: para onde vamos? Whither?

Preciado, em *Dysphoria mundi*, sugere que estamos numa transição epistêmico-política em escala planetária, pois, comparado com outros momentos de profunda transformação histórico-política como “a substituição do Império romano pelo cristianismo ou com a transição do feudalismo para o regime econômico e político do capitalismo e sua expansão colonial”; é a primeira vez na história que tantos eventos vem afetando a totalidade do planeta e “foi sentido ao mesmo tempo por todos os habitantes da Terra” (Preciado, 2023, p. 35). Além disso, o que torna ainda mais singular esse processo, é o fato de que as nossas tecnologias cibernéticas nos permitem compartilhar os nossos relatos e registrar nossos sentimentos de forma simultânea e quase instantânea em escala global, tornando a nossa disforia ainda mais generalizada. *Dysphoria mundi*.

2.1 A genealogia nos ajuda a rir das solenidades da origem: Espectros da disforia

Logo nas primeiras páginas, Preciado nos explica que o conceito de disforia surgiu no início do século XX nos escritos dos psiquiatras Emil Kraepelin e Eugen Bleuler, para descrever desordens emocionais em pacientes com epilepsia, como depressão e irritabilidade. Ao longo do tempo, a disforia expandiu-se, passando a ocupar o lugar de outras categorias como melancolia e histeria, até se consolidar no DSM-5 como “disforia de gênero”, buscando designar um suposto desajuste entre a “identidade de gênero” e a “condição anatômica”, a “psicologia” e o “corpo” ou entre “sexo como fato orgânico” e o “gênero como construção social). Portanto, diferentemente do que se entende por “disforia” na história da psiquiatria e nos manuais diagnósticos de “transtornos psiquiátricos”, isto é, sempre como um sintoma de “desconexão” do indivíduo com o seu próprio corpo ou numa sensação de “mal-estar” do indivíduo consigo mesma, até chegar na categoria de “disforia de gênero”; a *Dysphoria mundi*, consistiria, na verdade, numa situação histórica intensificada pela inadequação dos nossos modos de representação epistêmico-político em classificar as novas formas de existência não suficientemente predicativas e binárias (em relação ao quadro de representações ocidentais de diferença racial, sexo, gênero, soberania nacional, saúde mental, capacidade física, luta entre classes, etc.) que vem surgindo nos últimos anos a partir da visibilidade de movimentos como *Ni Uma Menos*, *Me Too*, *Black Lives Matter*, o movimento trans, intersexual, e não binário, os movimento de emancipação de pessoas que sempre foram designadas com “incapacidades físicas”, as lutas contra violência policial e os abusos de poder estatal, a militante ascensão daqueles que foram marginalizados pela teoria marxiana no cenário da “luta de classes” como é caso do “lumpemprole-

tariado” ou “subproletariado”⁴, a luta de povos indígenas contra a demarcação de terras, a resistência de povos considerados imigrantes e refugiados em território “estrangeiro”, as rebeliões digitais, a ecologia política, mas principalmente a “ecologia política” como necessidade de se repensar nossos modos de vida e de conservação ecológica — e esse é o ponto central — em função das crises climáticas e problemas socioambientais decorrentes do extrativismo capitalista, e acima de tudo, pelo envenenamento plástico e radioativo dos nossos oceanos (Preciado, 2023, p. 29).

Além disso, vale ressaltar que *Dysphoria mundi* inicia com a ficha de antecedentes médicos e clínicos de Paul B. Preciado, acompanhado de seu diagnóstico mais atualizado até aquele referido instante: disforia de gênero. Nas páginas seguintes, Preciado conta que escolheu voluntariamente declarar-se “louco”, dizendo que desde sempre teria sofrido com o sentimento de inadequação entre seu corpo e sua mente, porque era um daqueles cuja alma/mente estava encerrada em um corpo que não lhe adornava. Não muito diferente da história contada pelo jurista alemão Karl Heinrich Ulrichs antes de ser condenado à prisão e ter seus escritos proibidos, ao declarar diante de um congresso de

⁴ O conceito de “lumpemproletariado” ou “subproletariado” aparece em diferentes escritos de Marx e Engels, tais como o *18 de Brumário de Luís Bonaparte*, *A Ideologia Alemã*, *O capital* e o *Manifesto do Partido Comunista*. Neste último, o “lumpemproletariado” é definido enquanto uma “classe perigosa”, pois, ao imaginar uma hipotética revolução do proletariado, os interesses do “lumpemproletariado” são colocados sob suspeita por Marx e Engels, uma vez que representariam a parcela menos instruída e consciente de seu lugar no tecido social, o que supostamente lhes deixaram suscetíveis tanto aos interesses pessoais de sub vivência ou a serem cooptados pelos interesses da burguesia, subtraindo o êxito coletivo da classe revolucionária. Nestes termos, o “lumpemproletariado” pode ser retratado pelos indivíduos desempregados, subempregados, mendigos, bandidos, cafetões, prostitutas, favelados, em suma, aqueles que possuem vínculos precários diante a divisão social capitalista do trabalho. No entanto, como apontava Frantz Fanon em *Condenados da Terra* (1968), em sua análise de conjuntura da revolução argelina, o “lumpemproletariado constitui uma das forças mais espontâneas e radicalmente revolucionárias de um povo colonizado”, isso porque “se engajam na luta de libertação como robustos trabalhadores” (1968, p. 107).

juristas que era um “uranista”; ao qual o seu Um apartamento em Urano lhe devolve o direito à memória. Portanto, diante de tamanho ato performativo contra o tribunal médico que o levaria a sentença de “disforia de gênero”, Preciado anuncia em seu *Dysphoria mundi*:

Minha condição vital de sujeito mutante e meu desejo de viver fora das prescrições normativas da sociedade binária heteropatriarcal foram diagnosticados como uma patologia clínica denominada “disforia de gênero”. Sou apenas um dos seres que teimam obstinadamente em recusar a agenda política que lhes foi imposta desde a infância. Diante da arrogância das disciplinas e técnicas de governo que emitem este diagnóstico, tento um zap filosófico: deslocar e ressignificar esta noção de disforia para compreender a situação do mundo contemporâneo em seu conjunto, a brecha epistemológica e política, a tensão entre as forças emancipadoras e as resistências conservadoras que caracterizam nosso presente. E se a “disforia de gênero” não fosse um transtorno mental, mas uma inadequação política e estética das nossas formas de subjetivação em relação ao regime normativo da diferença sexual e de gênero (Preciado, 2023, p. 21-22).

Portanto, ao invés de simplesmente abandonar o conceito de “disforia”; Preciado o preserva, mantendo-o em sua própria economia semântica e metafísica, enquanto o desloca estrategicamente como que em um “Zap filosófico”, para a escala planetária e coletiva, lacrando que a disforia não vem da inadequação dos corpos e saberes assujeitados, mas na inadequação e obsolescência das categorias que usamos para identificar e designar modos de subjetivação na contemporaneidade, “ao mesmo tempo que assinala a potência (não o poder) dos corpos vivo do planeta (incluindo o próprio planeta como corpo vivo) para extrair-se da genealogia capitalista, patriarcal e colonial, através de práticas de inadequação, de dissidência e de desidentificação” (Preciado, 2023, p. 27, grifo meu). Ou seja, o fato do próprio planeta em que habitamos, no trecho grifado acima, estar participando ativamente dessa transição epistêmica como um “corpo vivo” é absolutamente central.

2.2 Pare o “mundo” que o planeta quer descer: *Dysphoria mundi* como freio de emergência

É justamente esse trecho que justifica a escolha do título do artigo ter sido “O som do mundo *se* desmoronando”, e não, simplesmente, “O som do mundo desmoronando”, como sugere a tradução brasileira no subtítulo do livro. Em termos gramaticais, o “se” funciona aqui como pronome reflexivo, ao indicar que o sujeito da oração é quem constitui a ação sobre si mesmo, neste caso, o planeta é quem está desmoronando a si mesmo. Na expressão “O som do mundo *se* desmoronando”, o “mundo” é tanto o agente (o sujeito constituinte da ação de desmoronamento) quanto o paciente (sujeito a quem sofre os efeitos da ação de desmoronamento). O “se” opera pronominalmente a noção de “desmoronamento” de modo que não só implica que estamos todos “dentro” desse colapso dos nossos modos de “produção e reprodução da vida” (Preciado, 2023, p. 51), mas que o próprio planeta precisa produzir o “colapso” desse modo de produção para continuar a sobreviver como corpo vivo, pois o extrativismo capitalista é, sem dúvidas, insustentável para a existência do planeta. E por fim, o próprio subtítulo de *Dysphoria mundi*, em espanhol, *El sonido del mundo derrumbándose* reforça que durante o desmoronamento do mundo não só, indica que o planeta é um agente ativo dessa mudança, como é algo que não está ocorrendo em “silêncio” ou que possa ser “calado” por quem quer que seja. A escolha do “som” ou “sonido” no título traz um impacto sensorial que cria um vínculo direto entre o leitor e o processo descrito — é algo que *se faz ouvir* e que não tem como ser ignorado. Esse ponto se conecta com a noção de que o planeta, como um corpo vivo, está resistindo aos sistemas extrativistas e insustentáveis que o destroem. O som, então, não é só consequência do desmoronamento; ele é e um *ato de enunciação* do mundo, um “grito” ou “clamor”⁵. Gaia nos pede ajuda.

⁵ O subtítulo de *Dysphoria mundi* – poderíamos seguir com Derrida e para-além das definições de Preciado – também pode representar uma crítica ao privilégio histórico-metafísico atribuído à *phoné* (voz, som articulado) na tradição metafísica ocidental.

É por isso que nesse mundo disfórico, somos rodeados tanto pelos “fantasmas simbólicos capazes de criar coesão social” (Preciado, 2023, p. 41), isto é, aquilo que persiste como “espectros” das estruturas arcaicas que, de algum modo, tentamos nos desfazer diariamente, mas ao mesmo tempo nos mobilizamos em conjunto (com o planeta) pelo *porvir*, cujas configurações de mundo ainda são (e sempre serão) incertas.

2.3 Enfim, os espectros de Derrida: por que esse plural?

É quase inevitável associar o subtítulo deste artigo aos “fantasmas” de *Espectros de Marx*: “O Estado da dívida, o trabalho do luto e a Nova Internacional” (2021), de Jacques Derrida, publicado em 1993, logo após o anúncio mundial (segundo Derrida, através da “classe política” e partidos opositores ao comunismo, dos “meios de

Derrida, em *Gramatologia* (2017), argumenta que a *phoné* tem sido associada à ideia de presença e *logos*, enquanto outras formas de significação, como a escrita, são relegadas à ausência e mediação, considerada um mero suplemento à presença viva da *phoné*. Essa centralidade da *phoné* evidencia um tipo de estrutura de dominação em que certos significantes — como a “voz”, frequentemente associada à figura masculina, branca e ocidental — possuem um pressuposto ontológico e enunciativo mais reconhecido do que outros, precisando perpetuar a sua hegemonia a partir de estruturas de recalçamento (Derrida, 2001, p. 11). Aqui, tanto o som quanto a voz funcionam como metonímias que representam as estruturas de poder associadas à *phoné*, sendo parte de um todo que inclui a produção de regimes de verdade. Do mesmo modo, o desmoronamento do “som do mundo” pode ser lido como o colapso dessas estruturas, já que o “som” não é apenas uma manifestação literal, mas também uma metáfora para os regimes de significação dominantes perdendo a universalidade de sua posição enunciativa no jogo da *différance*. A escolha do título articula o desmoronamento como um evento que afeta todas as formas planetárias de vida — incluindo aquelas que nunca foram consideradas em uma posição de enunciação com voz ou como detentoras de um saber que pudesse rivalizar com a hegemonia fono-logo-cêntrica de uma estrutura dominante. A metonímia, nesse caso é subvertida, pois opera ao permitir que o “som” represente tanto os sujeitos excluídos quanto os regimes de verdade que lhes negam a voz, destacando o colapso das hierarquias entre formas de significação. Em diálogo com Preciado, o título alude não apenas à queda literal dos sons abafados pelo extrativismo capitalista, mas também à emergência de novos sons, vozes e formas de existir. Assim, a desconstrução da *phoné* não apenas revela o caráter mediado e construído do que tomamos como presença, mas também abre espaço para práticas de dissidência e desidentificação, ressoando com a ideia de um mundo que se refaz em novas epistemologias e ontologias *porvir*.

comunicação em massa” e do “discurso acadêmico”), da derrota do “bloco socialista” durante a Guerra Fria (1947-1991), especialmente com a queda do Muro de Berlim e a extinção da União Soviética, contexto cujo “neoliberalismo” acabaria enfim se consolidando, sobretudo, pela sua retórica “futurista”, como o “real” sucessor do capitalismo nos anos que sucederam a Guerra Fria (Derrida, 2021, p. 125)⁶. Derrida, em *Espectros de Marx*, nos ajuda a pensar o “espectro” e a “espectralidade” como *quem* (Derrida, 2021, p. 79), não é suficientemente ausente e

⁶ Sobre este trecho em especial, por terem se passados mais de trinta anos entre a publicação de *Espectros de Marx* e *Dysphoria mundi*, é fundamental intermediá-los à luz da obra *Realismo capitalista*: “É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo” (2020), de Mark Fisher. Segundo Fisher, o “realismo capitalista” consiste na crença compartilhada de que não haveria mais alternativas legítimas para substituir o capitalismo após a queda do “bloco socialista” ou das políticas assistenciais do *Welfare state*, no mesmo sentido em que Derrida já apontava “frequentemente na sua euforia, esta retórica neoliberal, obriga-nos, pois, a interrogar uma evenemencialidade que se inscreve no momento em que o inelutável de certo fim se anunciou bem como o desmoronamento efetivo dos Estados ou das sociedades totalitárias que se davam a figura do marxismo”. Isso porque, segundo Derrida, a retórica neoliberal conjura consigo pressupostos que excedem o tanto o tradicional “discurso marxista” como o “discurso liberal clássico”, justamente porque performa um tipo de discurso que transtorna os axiomas da filosofia política clássica e a ontologia relacional entre o Estado e a nação, o homem e o cidadão, o privado e público, etc. Neste sentido, o que haveria em comum entre a análise derridiana e o realismo capitalista de Fisher, é o fato de ambos terem compreendido que mais do que apontar uma mera narrativa de desmontagem dos Estados socialistas ou que busca neutralizar os Estados que incorporam políticas de bem-estar social, devemos nos atentar que o neoliberalismo apresenta uma outra ontologia relacional com as instituições políticas cujo próprio realismo capitalista, segundo Fisher, “é consequência do sucesso da direita neoliberal em transformar as atitudes da população, em impregnar de ‘ontologia empresarial’ a infraestrutura psíquica coletiva, encurtando assim o horizonte da imaginação política” (Fisher, 2020, p. 184). Na esteira de Fisher, Preciado, em *Dysphoria mundi*, afirma que haveria de mais característico no realismo capitalista “não era só o fato de que a totalidade sistêmica e produtiva do capitalismo, em sua fase neoliberal, estendia-se do trabalho à educação dos afetos sociais, mas, e sobretudo, o fato de que a sua continuidade semiótica operava uma clausura da imaginação: não havia horizonte de sentido fora do capitalismo mundial” (Preciado, 2023, p. 40). Segundo Preciado, a *Dysphoria mundi* assinala o “princípio do fim do realismo capitalista” (Preciado, 2023, p. 41), juntando-se aos esforços de Fisher em desnaturalizar o realismo capitalista ao apontar para a sua dinâmica recalcitrante e persuasiva na infraestrutura psíquica coletiva.

presente, vivo ou morto, visível e invisível, sensível e inteligível, fora ou dentro (Skinner, 2000, p. 65); uma figura que escapa à captura plena pelo *logos*, mas que, mesmo assim, exerce uma força disjuntiva sobre nós, sobre nosso tempo, sobre nossa carne viva, *aquilo* que nos assujeita e a *quem* nos tornamos sujeitos de uma ação em que apostamos no *porvir*. Para Derrida, essa aposta está profundamente ligada à responsabilidade ética. O espectral exige de nós um agir por algo que não é completamente visível ou instantâneo (e isso é o que verdadeiramente o que haveria a ser chamado de “outro”) pelos nossos modos de percepção e periodização do tempo, mas que, ainda assim, nos interpela desde já, enquanto um dever, uma missão, uma tarefa, um projeto, uma promessa, uma responsabilidade pelo *porvir* (Derrida, 2021, p. 151). É o caso, por exemplo, de nossas buscas intermináveis por justiça social, seja ela qual for o nome que quisermos dar: no fundo, nós sabemos que nossos esforços também têm sido em nome de um mundo vivível para aqueles que ainda não nasceram, porque, acima de tudo, a expectativa de seu nascimento nos conjura desde *já* o desejo por justiça social. Não é segredo que das incontáveis pessoas que estiveram entre nós em algum momento da história, algumas delas acabaram deixando de preservar a integridade de suas vidas, *justamente* por escolherem apostar nas condições de possibilidade de um “novo amanhã”, ainda que isso pudesse causar sofrimentos em seus corpos, perdas irreversíveis dentro de uma nação ou mesmo a própria morte.

Derrida nos mostra que mesmo diante de tantos exemplos de supostos “fracassos” e “insucessos” de alguns de tantos nomes que existiram na história, seja do marxismo ou de qualquer experiência que se quer “justa”; nunca se deixou de lutar por justiça social ou de acreditar que temos em mãos uma tarefa emancipadora. Poderíamos logo pensar no próprio exemplo de Marx, mas também poderíamos pensar em Chris Hani, a quem Derrida dedica *Espectros de Marx*. Lidar com os “fantasmas” de um mundo em transição, como sugere Preciado em *Dysphoria mundi*, implica o reconhecimento que o *porvir* nunca será

uma mera repetição ou efeito de um “passado” que não é mais “presente”. Ainda que tenhamos como carregar conosco uma série de exemplos de tentativas “frustradas” de transformações sociais ao longo da história, não se trata de neutralizar nossas expectativas ao tomar como exemplo esses inúmeros “fantasmas”; e sim, exigir de nós o exercício de uma imaginação radical para a abertura de um “novo amanhã”, especialmente em nome daqueles que um dia também colocaram para si essa tarefa in-findável (e por isso, nos lembram — *ainda estou aqui* — como herança) e daqueles que herdarão esse desejo historicamente já desejado por tantos herdeiros. Não é, pois, um passado-presente a quem o “espectral” se refere, mas um passado-diferido, em que a aparição do espectro, nos dá oportunidade de oferecer uma contra-assinatura, porque depende da nossa injunção.

3 *Whither Derrida?*

É uma boa pergunta. Se pudéssemos resumir o im-presumível conteúdo de *Espectros de Marx* em alguns trechos, diria que Derrida mostra que há um certo espírito de Marx (e do marxismo) entre tantos outros que é *irrenunciável*, no sentido forte do termo, principalmente para aqueles que se mobilizam por um *porvir*, grosso modo, o espírito “de uma afirmação emancipatória e *messiânica*, uma certa experiência de promessa que se pode [...] produzir acontecimentos, novas formas de ação, de prática, de organização, etc” (Derrida, 2021, p. 154). Por isso, a caça contra o fantasma do marxismo, do comunismo ou da mesmo própria obra de Marx (e contra todo e qualquer espectro que seja), nada mais é do que a tentativa de renunciar a herança deixada por este espectro, uma herança que, quer saibam, ou não, queiram ela para si, ou não, consiste em “praticar essa resistência sem ceder à complacência ante tentações reacionárias, conservadoras ou neoconservadoras, anticientíficas ou obscurantistas, àqueles que, pelo contrário, não cessaram proceder de maneira hipercrítica, desconstrutiva ousaria

eu dizer, em nome novas Luzes para o século porvir” (Derrida, 2023, p. 156). No fundo, Derrida nos mostra que o que verdadeiramente inquieta os “antimarxistas” cuja pretensão é o *fim do marxismo* (sustentado através do best-seller internacional “O fim da história”, de Francis Fukuyama) não são os autoproclamados comunistas ou aqueles que se dedicam à obra de Marx, mas aqueles que, até mesmo sem sê-lo marxista, consideram que não se deve simplesmente enterrar o que não queremos ver.

Nota-se que Derrida (2021, p. 158), insistentemente, se autoproclama herdeiro de um certo espírito — *messiânico* — do marxismo, pois atribuí à desconstrução uma tarefa contínua de se fazer hipercrítica e desmistificadora aos dogmas da sociedade burguesa e capitalista, em suas palavras, “uma radicalização, quer dizer, também *na tradição* de um certo marxismo, num certo *espírito de marxismo*”. No entanto, Derrida considera que a palavra “radicalizar” está longe de ser a palavra mais precisa para ilustrar a herança da desconstrução com o marxismo, porque o termo poderia sugerir algo como deter-se as premissas do “marxismo” como uma ortodoxia que preexiste antes do próprio jogo da *différance*⁷ e a daí pressupor que se pudesse progredi-las em suas

⁷ Por “jogo da *différance*”, nomeio a partir de Derrida, a operação simultânea de deferimento e de diferimento que subjaz à produção de sentido. Isso significa que o significado não é algo suficientemente transcendental ou dado de antemão antes do jogo de deferimento e diferimento de sentido, mas surge e se suplementa a partir das diferenciações e tensões entre os elementos dentro/fora de um sistema: “O fora é dentro”. Derrida, revela que nenhum sistema de pensamento, incluindo o marxismo, é completamente autossuficiente ao *jogo da différence*. Assim, o significado não está “lá” para ser encontrado de uma vez. Ele acontece no entre — entre o que é diferenciado e o que é deferido. O jogo da *différance* é o motor que mantém o sentido em movimento, revelando que todo significado é um efeito de relação, de negociação, nunca estancável. Em *Espectros de Marx*, Derrida demonstra como desconstrói cada uma das proposições marxistas ao expô-las ao jogo da *différance*. Ele próprio, ao ser entrevistado pela brasileira Betty Milan em Paris, afirmou que, após o jogo da *différance*, “não teria sobrado nada do marxismo”, pois cada conceito foi repensado continuamente no interior de sua economia instável e em constante transformação. Isso significa que, para Derrida, o marxismo — como qualquer sistema de pensamento — não pode ser tratado como uma ortodoxia enrijecida, mas deve ser constantemente reavaliado e reconsiderado à luz de

próprias cadeias de formalizações. O que Derrida quer dizer com “radicalizar”, não é tanto um valer-se de uma pretensa unidade do marxismo, mas explorar questões que não foram necessariamente implementadas pelos próprios marxistas, ir até a “raiz”, desde Marx e seus herdeiros, de questões “não marxistas” que ficaram recalçadas na própria gramática do marxismo.

3.1 Um certo espírito de Derrida se revela: Onde?

Um certo espírito de Derrida, ou ainda, um certo tipo de espírito da desconstrução derridiana, perfila em cena para *nós*, na medida em que trata de temáticas marxianas, marxistas e marxológicas a partir do que foi denegado e recalcado pelo signo do Marxverso. Sem dúvidas, *Espectros de Marx*, trata-se de uma abertura para um certo espírito *messiânico* herdado do marxismo, isto é, do marxismo enquanto um projeto revolucionário e que se quer *e* se autoproclama “justo”. No entanto, a diferença é que Derrida “radicaliza” o marxismo através de questões que rondavam latentemente os efeitos performáticos que a tese do comunismo causava no tecido social e que Marx e seus herdeiros buscavam se desvencilhar em sua pretensa escatologia, pois Derrida procurava preservá-los em sua desconstrução. Queriam se desfazer da própria condição de espectralidade e dos espectros do comunismo. Em outras palavras, para os marxistas em sua acepção mais escatológica, é como se o dia em que a abolição da luta de classes finalmente entrar na ordem do dia, o comunismo deixará de ser um simples “espectro” para se tornar uma presença consumada e viva — e, com ela, a história terá chegado ao seu Juízo Final. E nesse derradeiro instante, a humanidade enfim poderá reencontrar a beleza naquilo que um dia foi acusado de ser “espectral” ou “ilusório” pelos seus detratores. Para Derrida, a espectralidade do comunismo, assim como os espectros em sua acepção mais geral, são pensados por uma outra perspectiva.

novas circunstâncias, contextos e relações. Disponível em: <https://www.bettymilan.com.br/jacques-derrida-o-marxismo/>.

Se o *Manifesto do Partido Comunista* de Marx, se inicia com um cenário enigmático e teatral cujo “espectro do comunismo” estaria perambulando pela Europa e assombrando tanto “o Papa, o Czar, Maternich e Guizot, os radicais franceses e os espões da polícia alemã”, evidentemente, não poderia ter sido pelas mesmas razões que levava Derrida escrever sobre *Espectros*. Marx, ao falar de “espectro do comunismo”, estava desdenhando do espantalho que seus opositores haviam feito circular, Marx constantemente tratava seus adversários como se estivessem travando lutas quixotescas contra moinhos de ventos fantasiosos, daqueles que só se poderia responder com uma dose ácida e sanchopancista através do apelo de uma apresentação concreta de um *partido em escala Internacional*.

Quando, em 1847-1848, Marx nomeia o espectro do comunismo, inscreve-o numa perspectiva histórica que é exatamente a inversa daquela na qual inicialmente eu tinha pensado ao propor um título como os “espectros de Marx”. Ali onde eu estava tentando nomear assim a persistência de um presente passado, o retorno de um morto, uma reparição fantasmal de que o trabalho de luto mundial não consegue desembaraçar-se, de cujo encontro de antemão ela foge, que ela caça (exclui, bane e, ao mesmo tempo, persegue), Marx, por seu lado, anuncia e apela à presença por vir. Parece predizer e prescrever: o que, de momento, não figura senão um espectro na representação ideológica da velha Europa deveria tornar-se, no futuro, uma realidade presente, quer dizer, viva. O *Manifesto* apela — a esta apresentação da realidade viva: é preciso fazer de tal modo que no futuro este espectro — e, em primeiro lugar, uma associação de trabalhadores obrigada ao segredo até por volta de 1848 — se torne uma *realidade* e uma realidade *viva*. É preciso que esta vida real se mostre e se manifeste, é preciso que ela *se apresente* para além da Europa, da velha ou da nova Europa, na dimensão universal de uma Internacional (Derrida, 2021, p. 174, grifos meus).

3.2 O trabalho do luto: o espírito irrenunciável de Derrida em um tempo disfórico

Apesar da desconstrução derridiana reivindicar para si um certo espírito *messiânico* do marxismo, o que acreditamos haver de particular no espírito derridiano (e da desconstrução) que o distinguiria de tantos outros espectros que perfilaram pelo mundo e que *justamente* subintitula este artigo como “espectros de Derrida em *Dysphoria mundi* de Paul B. Preciado”; é que a nossa pesquisa espectrográfica constatou de que não haveria a possibilidade de qualquer tipo de messianismo ou *porvir* sem o interminável *trabalho do luto* (Derrida, 2021, p. 34), trabalho sem o qual a própria desconstrução como acontecimento ético-político teria sido impensável para Derrida. Em vez de um movimento de subsunção do “passado”, ou do “morto”, em que o enlutado introjeta a imagem do falecido para seguir adiante —, Derrida pensa o luto como uma relação infinita com o *outro* que resiste à predicação. O morto não é um objeto a ser assimilado ou arquivado na memória (Mal de arquivo), mas um espectro que insiste, que permanece como alteridade irreduzível. Essa insistência do espectro — figura central em *Espectros de Marx* — revela que o luto nunca se completa, nunca alcança um cercamento. O trabalho do luto, assim, é um trabalho *interminável*, porque o outro, em sua singularidade absoluta, escapa à captura de um sujeito. Ainda, poderíamos dizer de outro modo — e agora remetendo aos próprios termos de Paul B. Preciado em *Dysphoria mundi* — a desconstrução derridiana sempre e desde sempre se fez politicamente sujeita à herança de uma morte; assim como *Hamlet*, a peça teatral mais notória de William Shakespeare, reflete sobre o significado de todos nós, querendo ou não, sermos herdeiros de uma morte ou de uma *injustiça* sobre o tempo. Por isso, o nosso silêncio e inação diante de injustiças, farão de nós cúmplices de um assassinato ou das violências sistêmicas de um rei tirano e usurpador, como fazia do próprio personagem Hamlet (Preciado, 2023, p. 95).

3.3 Derrida e Preciado: *The time is out of joint*

Hamlet, personagem shakespeariano comentado por Derrida em *Espectros de Marx* e Preciado em *Dysphoria mundi*, é o personagem que melhor retrataria o fracasso em superar o luto (Derrida, 2021, p. 34). Na quinta cena do primeiro ato, o príncipe Hamlet encara o fantasma de seu pai descobre que ele foi assassinado pelo próprio irmão, o tio de Hamlet. A indecisão de Hamlet é o que marca definitivamente a peça de Shakespeare durante todo o seu desfecho, porque Hamlet não sabe como deve agir diante a informação que acabara de receber do próprio fantasma de seu pai. Neste sentido, Hamlet não consegue decidir se realmente teria visto o fantasma de seu pai ou se apenas estava enlouquecendo. Diante de tamanha confusão mental, Hamlet, diz: “*The time is out of joint*” [O tempo está fora dos eixos] (Preciado, 2023, p. 93). De pronto, esta expressão de Hamlet nos ajuda a compreender que; se nem mesmo a visitação do espectro de seu pai foi capaz de imediatamente convencê-lo a tomar alguma decisão em nome da memória paterna que ainda carregava consigo, não é porque o espectro de seu pai se parecia com uma criatura (“a coisa”) assustadora que pouco tem a ver com a figura em carne e osso que nós conhecemos; e sim, porque se tratava do espectro de alguém que, em tese, deveria estar enterrado ali — e que não se mexe mais dali! (Derrida, 2021, p. 34) — e a *quem* não deveríamos mais tocar no assunto, nem o direcionar a palavra, porque não pertence mais a *este* tempo presente. E quando Hamlet se depara com o fantasma de seu pai, o tempo se desaloja, racha, se disjunta, desajusta, *justamente* porque o espectro é uma aparição que não respeita a estrutura linear que nós conhecemos ou que pressupomos conhecer com nossas técnicas de visibilidade. Pouco importa se o príncipe Hamlet pudesse ter acesso ou não a uma resposta de fundo que pudesse sanar a sua indecisão como filho do rei assassinado. No fundo, o que importa é que o príncipe Hamlet precisava tomar alguma atitude, seja ela qual fosse, mesmo que nunca tivesse qualquer garantia de que pudesse estar conspirando erroneamente contra o próprio tio ou sendo o

único cúmplice do assassinato covarde de seu pai, Hamlet teria de *enfim* fazer a justiça que o destino lhe guardava. Por isso, a hesitação inicial de Hamlet não deve ser entendida como passividade ou covardia, mas o momento verdadeiramente ético de sua ação, nas palavras de Derrida: a sua “inflexão ético-política” (Derrida, 2021, p. 49), pois nenhum trabalho de luto é imediato. A frase de Hamlet “*The time is out of joint*” (O tempo está fora dos eixos), citada repetidamente por Derrida em diversos idiomas e traduções da peça, sintetiza essa disjunção: o luto desarticula a linearidade do tempo. O morto não está confinado ao passado; ele irrompe no agora, exigindo uma resposta que não pode ser adiada. Essa temporalidade espectral é o que torna a experiência do luto um acontecimento *ético-político*. Não se trata apenas de uma experiência íntima, mas de um compromisso incessante com a memória dos excluídos, dos silenciados, daqueles que se tenta apagar, nas palavras de Preciado, todos nós somos, herdeiros ou filhos de Eichmann (Preciado, 2023, p. 95).

Assumir o luto como trabalho interminável significa abandonar a ilusão de controle sobre o real, o visível, o inteligível e abraçar uma ética da desposseção, em que a relação com o outro é sempre marcada pela incompletude e pelo risco. Apesar do pai de Hamlet aparecer para o seu filho como um fantasma, a decisão depende exclusivamente de Hamlet, porque a existência fantasmagórica de seu pai é limitada a um simples apelo, um chamado, uma lembrança, uma mobilização, uma mera impulsão no sistema de representação epistemo-político de Hamlet — o que significa que a ação de Hamlet não é de um sujeito completamente autônomo e autocentrado em um “eu”, mas mediada pela aparição de seu pai, despossuindo a ordem de seu tempo e deixando completamente aberto o seu próprio “destino”.

Nesse sentido, o luto não é um estágio a ser superado, mas um modo de habitar o mundo *com* os espectros, aprendendo a viver na fissura entre o que passou e a alteridade do *porvir*. Portanto, antes de irmos ao encontro dos espectros de Derrida em *Dysphoria mundi* no

próximo capítulo, é importante identificarmos um ponto de contato entre essas duas obras que ajudam o leitor a transitar de *Espectros de Marx* para *Dysphoria mundi*: ambas as obras nos mostram que só é possível imaginar um novo amanhã, simultaneamente, “aprendendo a viver” [*Apprendre à vivre*]⁸ com aqueles que já não compartilham mais conosco em vida — deste mesmo mundo — e agir-com os espectros para *enfim* preservar o *porvir* das injustiças do nosso tempo, posto que as nossas expectativas precedem desde *agora* o seu próprio nascimento. Essa convivência com espectros — das ausências que permanecem conosco e das presenças ainda não presentificadas em um instante do *agora* é a principal *aposta* de *Dysphoria mundi* e *Espectros de Marx*. Deste modo, fazer *apostas* implica lidar com o — espectral como um “suposto” sujeito — que nunca estará presente em sua plenitude ou capturável como um “sujeito” encarnado em um corpo-vivo, mas que ainda assim mobiliza, impulsiona, nos dá suporte epistemo-representacional e político para que tomemos decisões a partir de sua lembrança, aparição

⁸ Trata-se de um dos últimos temas tratados por Derrida (2004) em entrevista, especialmente, no contexto em que estava “perigosamente doente”, como ele reporta ao entrevistador que hesita em tocar no assunto. A hesitação do entrevistador é tema para Derrida. Derrida diz que “aprender a viver” significa o mesmo que “aprender a morrer”, aceitar a morte-que-vem para cada um de “nós”, sem mais nem menos. Aprender a viver é considerar de imediato, o silêncio absoluto de quem morre, não havendo nenhum tipo de salvação, ressurreição ou redenção nem para mim e nem para o outro. Aprender a viver é, em última instância, render-se a máxima imposta por Platão de que filosofar é aprender a morrer. Segundo Derrida, somos sempre sobreviventes em “sursis” [suspensão provisória da pena de um condenado até o dia de seu julgamento], porque mesmo condenados à morte, seguimos procurando formas de nos manter em vida, antes que a nossa liberdade provisória no mundo se encerre. O que lhe interessava propriamente não era nem o tema da vida, tampouco o tema da morte, mas o da sobrevivência de cada um de nós ao dia do nosso julgamento. Se considerarmos de que estamos na condição de sobreviventes, sobretudo, diz Derrida, “em um mundo mais desigual que nunca, para os milhares de seres vivos —humanos ou não — a quem são recusados não só os 'direitos humanos' elementares, que datam de dois séculos e que são enriquecidos incessantemente, mas em primeiro lugar o direito a uma vida digna”, então deveríamos insistir a viver não só porque estamos condenados à morte, mas justamente porque podemos continuar a viver mesmo após a morte. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft1010200410.htm>.

ou visitaço. Um espectro ronda *Dysphoria mundi* e *Espectros de Marx*, o espectro de Hamlet.

4 *Dysphoria mundi mon amour*

Se em *Espectros de Marx* Derrida finaliza a obra nos convidando “aprender a viver” com os fantasmas do passado, reconhecendo neles a latência de um futuro ainda por vir, em *Dysphoria Mundi*, Preciado radicaliza essa convivência espectral ao nos situar em um presente que já não nos pertence inteiramente — um tempo em disjunção, marcado pela disforia como condição estrutural. Se em Derrida o espectro de Hamlet insiste, em Preciado é a própria subjetividade contemporânea que se vê espectralizada, atravessada por temporalidades em fratura, por um futuro que não cessa de se adiantar ao presente e por um passado que nunca se fecha completamente sobre si mesmo. Em resumo, o ponto central do livro é que, segundo Preciado, a *Dysphoria Mundi* consiste no efeito da defasagem, ou seja, de uma “brecha”, de uma “falha”, uma “fissura política”, um “interstício” — o que propriamente se *mostra* no entrecruzamento, na tensão, no resultado do atrito — *entre* dois regimes epistemológicos em disputa: o regime petro-sexo-racial, vigente desde o alvorecer da modernidade ocidental e de um novo regime epistemológico que tem surgido nos últimos anos, mas que não sabemos ao certo quais serão seus próximos enquadramentos epistemológicos e suas taxonomias *porvir*. O que sabemos é que se trata de um novo regime epistemológico em ascensão, produto das lutas de contestação e desobediência política na contemporaneidade, como os movimentos de descolonização, despatriarcalização e desbinarização dos corpos que mencionamos no começo. Mas, acima de tudo, sabemos da ação revolucionária que esses movimentos de contestação e desobediência política poderiam mobilizar ao se aliarem em nome de questões climato-políticas e o direito à terra dos povos originários.

4.1 Por que chamar de petro-sexo-racial?

O regime petro-sexo-racial, ou ainda “petrossexorracial”⁹ (Preciado, 2023, p. 19), é denominado assim por Preciado, por se tratar de um quadro de gestão socioeconômica e política da vida que depende da combustão de energias fósseis altamente corrosivas ao meio ambiente, como é o caso do petróleo, do carbono, do carvão, em suma, as chamadas “fontes de energia não renováveis” e produtoras de “aquecimento climático”, derivados da “biometanização de seres vivos mortos” e enterrados durante milhões de anos; compostos que são “consumidos por combustão”, responsáveis pela emissão de uma grande quantidade de “dióxido de carbono” e que não são renováveis, *justamente* porque “levam milhões de anos para se acumular e esgotam com uma rapidez muito maior do que o tempo necessário para refazer as reservas” (Preciado, 2023, p. 45). Pelo menos, em termos de modo de produção econômica, o regime petro-sexo-racial, se caracteriza por “arrebentar a terra” para extrair fontes de energia fossilizadas, especialmente pela crescente incidência de queimadas ao redor do planeta.

E na esfera dos modos de produção social e político, tem-se como gestão motora a classificação social dos seres vivos de acordo com as taxonomias científicas da modernidade, tais como a de espécie, raça, sexo e sexualidade. Segundo Preciado, essa combinação de

⁹ Em abril de 2023, Bryan Axt publica “Dysphoria mundi: por uma nova ontologia política comum”, o que provavelmente possa ter sido uma das primeiras resenhas sobre *Dysphoria mundi* no Brasil, principalmente enquanto ainda não havia sido lançado uma tradução da obra no país. Em sua resenha, Axt expõe alguns conceitos que mais se destacariam no conjunto geral da obra, dentre eles estaria o “regime petrossexorracial”, definido por Axt como um conceito que faz referência ao petróleo [petro] e aos demais modos de extrativismo capitalista. Pode-se considerar em partes esta definição deixada por Bryan Axt, pois o conceito preciadiano de “regime petro-sexo-racial” é inseparável da invenção de categorias taxonômicas que segmentaram os corpos em categorias de espécie, raça, sexo e sexualidade, tornando a representação de seus corpos “matérias primas” indispensáveis para a expansão capitalista colonial. Preciado, ainda em *Testo junkie* (2018), já insistia nessa conjunção, ao dizer que a expansão do capitalismo seria impossível: “sem o comércio de escravizados, a expropriação colonial e a institucionalização do dispositivo heterossexual” (2018, p. 132).

fatores, não é uma mera coincidência histórica, pois desde a própria expansão do capitalismo colonial, entre meados do século XVI, “sem uma grande massa de corpos subalternos submetidos a segmentação de espécie, sexo, gênero, classe e raça, nem o extrativismo fóssil, nem a organização mundial da economia capitalista teria sido possível (Preciado, 2023, p. 42). Para Preciado, na maioria das vezes, aqueles que se comportam como negacionistas climáticos, mesmo diante de todas as evidências de órgãos de pesquisa oficiais e ativistas de causas ambientais, que a temperatura aumentou, que os polos estão derretendo ou que a camada de ozônio foi permanentemente prejudicada pelos níveis de aceleração do capitalismo, são também e simultaneamente, negacionistas do gênero e negacionistas da colonização (Preciado, 2023, p. 56).

Em resumo, o regime é assim denominado por Paul B. Preciado para descrever um modelo de gestão socioeconômica e política da vida que se estrutura a partir da extração, combustão e consumo de energias fósseis altamente corrosivas ao meio ambiente. O petróleo, o carbono, o carvão e outros compostos oriundos da “biometanização de seres vivos mortos” — ou seja, matéria orgânica acumulada e fossilizada ao longo de milhões de anos — são os principais elementos que sustentam essa economia extrativista, em que a exploração de recursos naturais é indissociável da lógica de dominação colonial, racial e de gênero. A designação de Preciado para esse regime não é meramente descritiva, mas indicativa de um complexo de forças que vincula a matriz energética contemporânea a um modelo de subjetivação e controle biopolítico dos corpos.

A metáfora embutida na noção de um regime petro-sexo-racial não deve ser subestimada: há, na exploração incessante de combustíveis fósseis, um princípio de violência que não se restringe à degradação ambiental, mas se desdobra em um sistema que organiza corpos, regula sexualidades e estabelece hierarquias raciais e de gênero. A combustão de energias fósseis, como pontua Preciado, não só altera drasticamente os equilíbrios climáticos do planeta ao intensificar o

aquecimento global — efeito direto da emissão de dióxido de carbono em volumes que excedem em larga escala a capacidade de absorção da biosfera —, mas também se articula a um modo de produção que opera pela exaustão de corpos e territórios. É nesse sentido que o regime petro-sexo-racial não se limita à esfera econômica: ele define, estrutura e administra a própria experiência da vida, forjando subjetividades e instituindo regimes normativos que atravessam a organização do desejo, a racialização da força de trabalho e a governança dos corpos. Se a economia fóssil se sustenta no princípio da exploração desenfreada de recursos finitos — uma lógica que conduz a um processo acelerado de esgotamento planetário —, o mesmo princípio pode ser identificado na gestão do corpo social dentro desse regime. O modelo petro-sexo-racial não apenas extrai, mas também submete e disciplina, organizando a sexualidade e a reprodução social dentro de padrões normativos que reforçam estruturas de espoliação. A vinculação entre economia fóssil e governança sexual não é acidental: a regulação do desejo, da reprodução e das taxionomias de raça, gênero e sexualidade no interior desse regime opera de modo análogo à extração de combustíveis fósseis, moldando subjetividades de maneira a manter um status quo que favorece determinadas formas de vida em detrimento de outras. A produção de subjetividades e a administração das diferenças de gênero e raça estão vinculadas à matriz energética dominante, de modo que o colapso ambiental não pode ser dissociado da crise de governança dos corpos e do desejo. Essa interseção entre extração e normatividade torna-se evidente quando observamos como as hierarquias de raça e gênero são historicamente articuladas à exploração econômica, seja pela manutenção de regimes de trabalho precarizado, seja pela imposição de normas sexuais que garantem a reprodução do sistema. Ao pontuar que o regime petro-sexo-racial “arrebenta a terra” para extrair suas fontes de energia fossilizadas, Preciado não está apenas apontando para um dado geofísico da mineração e da extração de petróleo. Há aqui um duplo movimento que se desdobra também no campo do desejo e do

controle social: se a terra é violentamente aberta para extração, o corpo e a subjetividade também são submetidos a processos análogos de extração, disciplinamento e combustão.

É nesse contexto que a incidência crescente de queimadas ao redor do planeta adquire um sentido mais amplo: não se trata apenas de uma consequência da crise climática, mas de uma manifestação extrema da lógica combustiva que rege tanto a economia fóssil quanto a organização social. A queima acelerada de recursos naturais, muitas vezes realizada de maneira deliberada para a expansão do agronegócio e da especulação fundiária, espelha o esgotamento progressivo das condições de vida dentro desse regime. Assim como os combustíveis fósseis levam milhões de anos para se formar e são consumidos em ritmo exponencialmente mais acelerado do que sua reposição natural permitiria, os corpos submetidos ao regime petro-sexo-racial são explorados, disciplinados e descartados de maneira igualmente vertiginosa: “as centenas de milhares de corpos africanos utilizados como máquinas vivas nas plantações de algodão, nos campos de tabaco e nas minas” (Preciado, 2023, p. 387).

O conceito de Preciado, portanto, permite compreender que a crise ecológica não pode ser dissociada da crise das subjetividades e das normatividades impostas pelo capitalismo tardio. Se o mundo caminha para um colapso ambiental, isso não ocorre apenas por falhas na administração dos recursos naturais, mas porque o próprio modelo de organização da vida que sustentamos se baseia em uma lógica de esgotamento e combustão. No regime petro-sexo-racial, a energia fóssil e a energia social são consumidas de maneira semelhante: ambas são extraídas, processadas e queimadas para alimentar um sistema que sobrevive de sua própria destruição. Ao nomear esse regime, Preciado nos convida a pensar não apenas na transição para um modelo energético sustentável como a “ecologia política” vem insistindo nos últimos anos, mas na necessidade de uma transformação radical na maneira como organizamos nossas relações sociais, políticas e afetivas. O

problema, afinal, não está apenas no petróleo, mas na forma como construímos nossas coabitações com o planeta.

4.2 E por que ainda existem negacionistas?

Essa aliança entre os dispositivos petro-sexo-racial, se dá, justamente, porque tanto a gestão econômica do petróleo e outras energias não renováveis, bem como os “negacionista de gênero” que negam a existência de bebês intersexuais, a realidade social e psíquica de pessoas trans e não binárias, a violência inerente à instituição da família patriarcal, as cifras de feminicídio, além de considerar a dissidência de pessoas homossexuais e trans como manifestações de transtornos mentais, assim como à recusa de terem acesso à mecanismos de resignação sexual, do mesmo modo, se aliam com “negacionistas da colonização” que negam que a expansão do capitalismo global é indissociável da colonização europeia iniciada no século XVI, ou negam as feições institucionais do racismo nos séculos seguintes (Preciado, 2023, p. 58), em suma, essa curiosa trindade negacionista só se faz possível por produzir permanentemente um tipo de “sujeito” em constante conformidade com todos estes mecanismos de espoliação: o “sujeito” designado como europeu, soberano, cidadão-nacional, branco, masculino, cis, atribuído enquanto um corpo válido, considerado imune às “doenças e transtornos mentais” e o “agente”, por excelência, do livre comércio (Preciado, 2023, p. 109).

Contudo, é importante ressaltar que Preciado não pretende desqualificar um tipo de “indivíduo” como se tais predicados que lhe foram atribuídos desde o advento da modernidade, já existissem em si como se fossem as “naturezas” ou “atributos” oriundos da sua carne viva. Muito pelo contrário, antes mesmo de existirem enquanto “indivíduos” dotados de vontades e reprodutores de uma gradual estrutura petrossexual secular, é preciso considerá-los como funções enunciativas ou performativas. O “sujeito” da modernidade se tomado enquanto um simples “indivíduo”, ao qual se busca designar como vetor

de divisões de raça, classe, gênero, ecopolíticas, etc., é, na verdade, uma invenção das próprias técnicas histórico-políticas de produção e reprodução da vida do regime petro-sexo-racial, o resultado mais sutil de uma negociação constante com as estruturas subjacentes e que transcende a sua própria existência enquanto um “indivíduo”.

No sentido forte do termo, o “sujeito” da modernidade *não existe*, e mais do que isso, não existe sem o conjunto de técnicas e códigos semióticos que materializam a sua “existência individual”; do mesmo modo que o “sujeito medieval” não existia sem a sua relação espiritual com a capela e sua disposição corporal com a arquitetura barroca, o “sujeito moderno” não existe sem “a queima do petróleo, o corpo do consumidor do trabalho para casa, da casa para os espaços de ócio” (Preciado, 2023, p. 47). Se quisermos retratar com um pouco mais de precisão esta relação entre o “indivíduo” e o conjunto de enunciados que lhes dão suporte onto-político, é fundamental analisarmos um trecho específico de *Dysphoria Mundi*, intitulado de “*Identity is out of joint*”:

Convém mencionar a distinção de Alain Badiou, a partir de uma leitura insólita das noções de *rastro* e *différance* de Derrida, entre *inexistente* e *nada*. O inexistente, explica Badiou, não é o nada, mas uma forma singular de existência num grau mínimo, uma existência “do menos possível”, quase como pura potência e virtualidade. Nesse sentido, poderíamos dizer que o povo, a nação, a masculinidade, a homossexualidade ou o autismo “in-existentes”. É justamente porque “in-existem” que sua existência deve ser constantemente reatualizada através de um processo continuado que poderíamos chamar com Judith Butler, de “repetição performativa” (Preciado, 2023, p. 207).

De início, devemos observar que Preciado, antes de propriamente abordar as operações onto-políticas de Derrida, escolheu comentar uma espécie de “obituário” de *Pequeno panteão portátil* (2017), de Alain Badiou. Neste texto, Alain Badiou escreve uma pequena dedicatória à morte de Derrida, colocando em cena que, o que há de mais característico no pensamento derridiano é “uma lógica na qual não se autoriza mais a distinção fundamental entre a afirmação e a negação”

(Badiou, 2017, p. 102). Neste sentido, pensar a desconstrução como operação ontológico-política, consiste em não se deter na simples oposição entre o “positivo” e “negativo”, entre o que há de mais “real” e o mais “ideal”, a “afirmação” e a “negação”, nem mesmo, se pensarmos nos termos petro-sexo-raciais como “branco” e “negro”, “masculino” e “feminino”, “cis” e “trans”; mas, em abrir espaços para as zonas de indecidibilidade, e principalmente, zonas de interferências, entre estes, os entrelugares e os horizontes flutuantes que desafiam as categorias binárias que se perfilam como significantes plenos em si mesmo. A desconstrução, enquanto operação ontológico-política para Derrida, “desautoriza” os limites territoriais entre opostos e propõe que estas categorias, mesmo aquelas que pareçam “naturais” ou “essenciais”, são construções históricas e discursivas que se perpetuam no atrito com seus “opostos”. Em suma, a desconstrução derridiana, segundo Badiou *apud* Preciado, consiste em encontrar “brechas”, ou “linhas de diferenciação” entre os polos, operando nas *entre-midades* onde se produzem essas divisões binárias.

Neste sentido, não se trata de colocar os subalternizados pelo regime petro-sexo-racial, como as minorias sexuais e de gênero, assim como os povos originários, em contraposição ao “sujeito” europeu, soberano, cidadão-nacional, branco, masculino, cis, atribuído enquanto um corpo válido, imune às doenças e transtornos mentais e o “agente” do livre comércio, e sim, interrogar o modo como esse “sujeito” passou a ganhar uma posição de enunciação mais dominante sobre outros, porquê a sua existência passou a ser considerada mais possível em relação a outros e porquê as técnicas de gestão precisam o sobrepor a outras formas de subjetivação, isto é: “Por que, em certo momento, numa relação de forças, a heterossexualidade se transforma na atualização de uma virtualidade ?” (Preciado, 2023, p. 207).

Se olharmos de tal modo com o “Derrida” de Badiou que convenceu Preciado, perceberemos que a posição mais dominante depende, subsequentemente, da posição mais recalcada para continuar se

(re)atualizando e adquirindo um caráter ontológico incontestável, precisa se sobrepor sobre o outro. A proposta de Preciado, portanto, assim como Badiou assinala em Derrida, é romper com a lógica binária e fabricar um espaço de diferenciação em que se possa reconhecer os modos de subjetivação de entidades onto-política que vá desde do “menos possível” ao mais “naturalizado”, até no limite, o que até então era considerado mais ontologicamente possível se possa desnaturalizar no campo político do possível e o que era uma mera existência latente, receba um estatuto político capaz de reivindicar uma forma de universalidade. Compreende-se com Preciado que uma entidade ontológico-política só se faz possível pelas constantes técnicas de reiteração e naturalização. A desnaturalização consiste em interrogar os fundamentos daquilo que se aceita como “real” ou “válido” na esfera política. A fixação das estruturas sociais e políticas sob a aparência de algo natural faz com que seu caráter histórico e contingente se dissipe, levando-nos a crer que essas formas são inescapáveis, inerentes à própria dinâmica social.

As disputas políticas, afirma Preciado, são embates travados em torno da existência de múltiplos in-existentes, confrontos pelo direito de se fazer valer no campo do sensível e da materialidade política. São lutas que operam tanto para extinguir um in-existente quanto para conferir existência a algo que, até então, era negado. Cabe à política a tarefa de impor a uma entidade não existente a aparência de existência, ao ponto de que essa entidade possa reivindicar sua condição de natural ou, ainda, inscrever-se no horizonte da universalidade. Esse é o instante constituinte. A política, assim entendida, se configura como uma prática de ontologia-ficção: trata-se da arte de fabricar a existência do que não existia ou de dissolver um in-existente que se fazia passar por natural. Essa luta pela (in)existência não se encerra apenas nas operações de desnaturalização da raça ou da diferença sexual, mas se prolonga nos modos de instauração dos novos simbioses históricos (Preciado, 2023, p. 209-210).

E para nos encaminhar para a reflexão final do artigo, em *Dysphoria Mundi*, Preciado apresenta um diagnóstico verdadeiramente singular da transição epistêmica de uma época como a nossa, mas, acima de tudo, os pressupostos básicos que sustentam os seus diagnósticos acerca inscrição de um novo modo de representação de mundo e de produção e reprodução da vida, podemos localizar em outras de suas seis obras¹⁰. Se, como vimos, a política é uma ontologia-ficção, e a luta política consiste na disputa pela existência de diferentes in-existentes, então a hipótese revolução que emerge em *Dysphoria mundi* se dá justamente nesse movimento de reconfiguração do visível e do

¹⁰ Por exemplo, em seu *Yo soy el monstruo que os habla*, um regime epistemológico é definido como um fechamento *temporário* do nosso aparato cognitivo. Trata-se de um fechamento temporário, pois toda epistemologia consiste em um sistema histórico de representações — e as condições históricas são sempre variáveis conforme aparecem novos conjuntos de enunciados — que permitem com que uma sociedade possa reconhecer o que é considerado “verdadeiro” e distingui-lo do que é designado como “falso”. Em suma, uma epistemologia é o que propriamente dá condições às formas determinadas de experiência dos “sujeitos”, mas que sempre se transforma conforme novas formas de reconhecimento ganham espaço no horizonte de apreensões subjetivas. Do mesmo modo, uma epistemologia é também o que bloqueia que certas formas de experiência possam ser consideradas como “possíveis” e por isso são descartadas antes mesmo de serem seriamente analisadas, sem nem ao menos se suspeitar dessa decisão. Por isso, durante o período em que uma epistemologia surge e finalmente se consolida como uma espécie de “motor de arranque”, seus enunciados servem como um tipo de suporte, veredito, amparo, respaldo, etc. Ao mesmo tempo em que uma epistemologia é, paradoxalmente, o que previamente coíbe que certas formas de representação sequer possam ser consideradas pelos “sujeitos”. Em resumo, uma epistemologia é o que oferece condições para aqueles que estão “sujeitos” a estes processos de formação, pois tais “sujeitos” a reproduzem antes que possam reconhecer que há alguma força ou imposição externa cooptando seus juízos *estéticos*. É aquilo que determina que um “sujeito” possa experimentar a realidade por meio da dimensão simbólica, como o conjunto de instituições, convenções, práticas e acordos culturais, independente se são religiosos, científicos, técnicos, mercadológicos e comunicacionais. Em outro possível exemplo, desta vez, em *Testo junkie*, Preciado retrata uma epistemologia como um sistema de referências que perde a sua estabilidade com o aparecimento de novos objetos de consideração, apresentando algumas linhas de acontecimentos sucessórios. O exemplo trabalhado mais exaustivamente pelo autor é o aparecimento da pílula anticoncepcional, a primeira técnica bioquímica capaz de cindir a sexualidade em dois domínios distintos: o domínio da reprodução e as práticas de prazer.

dizível, da matéria e da subjetividade: “A possibilidade de postular a hipótese revolução depende da nossa capacidade coletiva de inventar uma nova gramática, uma nova linguagem, para entender a mutação social, a transformação da sensibilidade e da consciência que está ocorrendo” (Preciado, 2023, p. 58). Trata-se da constatação de que a mutação já começou operando nas fissuras do regime petro-sexo-racial e nas tecnologias que antes serviam ao controle, mas que agora são apropriadas para a invenção de novas formas de vida. Essa revolução, como aponta Preciado, não é um evento de um sujeito singular, nem uma substituição de um regime por outro dentro das coordenadas da política tradicional. Pelo contrário, trata-se de uma insurgência molecular, simultaneamente climática, somatopolítica e cibernética. A negação da crise ambiental, a violência de gênero e a persistência do colonialismo não são fenômenos isolados, mas diferentes faces de um mesmo sistema que precisa se reproduzir para garantir sua continuidade. No entanto, esse sistema já não consegue mais ocultar suas fissuras: a intensificação dos desastres climáticos, a emergência de corpos que escapam das normatividades impostas, a circulação de saberes e práticas dissidentes nas redes digitais — tudo isso compõe um campo de batalhas que não está por vir, mas que já se desenrola no presente.

Assim, a hipótese revolução formulada em *Dysphoria mundi* postula que apenas ao articular essas três dimensões — climática, somatopolítica e cibernética — é possível compreender a amplitude da crise e a profundidade das transformações necessárias. Como destaca Preciado, os negacionistas climáticos são também negacionistas de gênero e negacionistas coloniais porque a sustentação do regime fossilizado de poder depende da manutenção das hierarquias que organizam a vida e a morte (Preciado, 2023, p. 55-56). No entanto, essa sustentação já não é mais garantida. A revolução que emerge em *Dysphoria mundi* não se dá nos moldes clássicos, mas em uma nova configuração de forças que mobiliza a ecologia política, o feminismo, as políticas queer e trans, o antirracismo e as lutas cibernéticas. O que está em jogo não é

apenas a redistribuição do poder dentro das estruturas existentes, mas a invenção de novas formas de existência. A hipótese revolução não propõe um futuro distante, mas constata que a mutação já começou. O desafio não é antecipar um horizonte utópico, mas reconhecer os acontecimentos que já estão em curso e que apontam para o colapso do mundo tal como o conhecemos. Em outras palavras, *Dysphoria mundi* não é apenas um lamento pela catástrofe iminente, mas a percepção de que, no meio do caos, já estão sendo gestadas outras possibilidades de vida. A revolução, então, não é um evento futuro, mas uma aposta no presente — uma aposta espectral, habitada pelos fantasmas do passado e pelas presenças ainda não plenamente atualizadas, mas que já começam a esboçar um outro amanhã. Agora. *Dysphoria mundi*.

4.3 Afinal, quem é o “sujeito” da revolução em curso?

Se a hipótese revolução, como sugere Preciado, é uma *contraficção*, então ela não se dá sem perdas. Se os discursos modernos de cunho revolucionário foram fundados na ideia de um sujeito autônomo — seja ele o proletariado, a nação ou a classe oprimida —, as transformações do capitalismo tardio, da biopolítica e das lutas pós-coloniais evidenciaram que essa figura não podia mais sustentar o peso da promessa emancipatória. A crise do sujeito político, contudo, não levou a uma dissolução da política, mas a um deslocamento de seu campo de ação. O que se abriu, então, foi uma *brecha* — uma fenda entre a tradição revolucionária e a necessidade de novas formas de resistência e organização: “A crise climática e somatopolítica (da qual a pandemia faz parte) agudizam a “brecha” (*décalage*) entre “nossa capacidade de representar e nossa capacidade de produzir”, entre as condições de percepção e os aparatos de produção da verdade (discursos sociais, científicos, midiáticos, etc.), entre o desejo e a capacidade de atuar no mundo” (Preciado, 2023, p. 258). Em *Dysphoria mundi*, portanto, o sujeito político, tal como concebido pela modernidade, torna-se um vestígio espectral: ele não desaparece completamente, mas também não

pode ser convocado como presença plena. Ele persiste como um traço, uma sombra que ainda mobiliza discursos e ações, mas que não pode mais ser o fundamento de uma política da emancipação; as suas economias semânticas são preservadas, mas o seu centro é desfeito. A dissolução desse sujeito provoca um sentimento de orfandade à primeira vista. Se não há mais um “sujeito revolucionário” (trabalhador, povo, classe, partido), quem protagoniza a transformação?

Os chamados “sujeitos” (proletariado, mulheres, minorias raciais, migrantes, pessoas com deficiência, homossexuais, trans...) que poderiam funcionar como motores da mudança política transformaram-se em identidades naturalizadas que o capitalismo cibernético utiliza como big data e como fontes de informação numa batalha midiática. Diante dessas condições aparentemente insolúveis, este livro afirma que não há sujeitos (naturais ou essenciais, marcados por uma identidade) da revolução, mas simbiontes políticos capazes de atuar juntos (ou não). Os simbiontes políticos não são identidades, são mutantes relacionais (Preciado, 2020, p. 61, grifos meus).

O luto aqui é o da perda dessa figura estruturante, que organizava discursos e estratégias de lutas revolucionárias na modernidade. Esse luto do sujeito político nos coloca diante de um impasse semelhante ao que Derrida explora em *Espectros de Marx* ao declarar uma *Nova Internacional* tendo em vista uma comunidade espectral, uma aliança global heterogênea de pessoas que compartilham uma mesma preocupação com a justiça e que rejeitam o neoliberalismo e suas promessas putrefatas de democracia e progresso. Para Preciado, essa reinvenção passa pelo deslocamento do sujeito para a noção de *simbionte político* — um corpo que não se define por sua autonomia, mas por suas relações, suas interdependências e suas alianças, especialmente porque: “É preciso definir o simbionte político da revolução em relação a sua transformação política e não a seu processo de opressão” (Preciado, 2023, p. 389). Se a modernidade se sustentou em uma metafísica da separação — entre humano e animal, entre sujeito e objeto, entre

identidade e diferença —, a hipótese revolução exige um pensamento da contaminação, da coabitação, da simbiose.

5 Considerações finais

Se há um luto em jogo em *Dysphoria mundi*, não é um luto a ser superado, mas um luto que se torna condição mesma da política — um modo de habitar o mundo na fissura entre a ausência do passado e a alteridade do porvir. Esse luto não é apenas a perda do sujeito político tal como foi concebido na modernidade, mas também o desamparo diante da impossibilidade de pensar uma revolução sem ancorá-la em um sujeito que a encarne. Assim, a aposta de *Dysphoria Mundi* e de *Espectros de Marx* se entrecruza: não se trata de afirmar um sujeito revolucionário, mas de inventar novas formas de agenciamento político que se desenham a partir da própria experiência do espectral, do porvir. A seguinte frase de Preciado em *Dysphoria mundi*: “dentro deste novo parlamento é que os corpos poderão deixar de ser o que eram, que as posições de predador e presa poderão ser reorganizadas e o uso das técnicas de violência poderia ser transformado” (Preciado, 2023, p. 396); também pode ressoar como a Nova Internacional acionada por Derrida em *Espectros de Marx*:

[...] sem coordenação, sem partido, sem pátria, sem comunidade nacional (Internacional antes, através e para além de toda determinação nacional), sem co-cidadania, sem pertencimento comum a uma classe. O que se chama aqui, sob o nome de nova Internacional, é aquilo que convoca à amizade de uma aliança sem instituição entre aqueles que, mesmo que não acreditem mais ou nunca tenham acreditado na Internacional socialista-marxista, na ditadura do proletariado, no papel messiano-escatológico da união universal dos proletários de todos os países, continuam a se inspirar em ao menos um dos espíritos de Marx ou do marxismo (eles sabem agora que há mais de um) (Derrida, 2021, p. 149).

Nesse mesmo sentido, a hipótese revolução, como formulada por Preciado, propõe deslocar a noção de sujeito político e pensar nos diferentes processos que fazem com que um corpo vivo possa juntar-se num simbiote político. Esse deslocamento implica uma revisão da própria estrutura das lutas políticas do século XX, marcadas por uma brecha epistêmica entre as teorias da esquerda radical e as formas de resistência e emancipação das minorias sexuais, de gênero e raciais. Essa brecha, que ressoava na tensão entre as demandas de redistribuição material e reconhecimento identitário, agora se amplifica na medida em que as identidades são essencializadas e as gramáticas políticas continuam prisioneiras de categorias herdadas da metafísica da modernidade.

A política espectral que emerge desse contexto não apenas desloca a centralidade do sujeito político, mas exige novas técnicas de visualização, novos modos de percepção que nos permitam coabitar com os espectros e reconhecer sua injunção sobre nós. Como imaginar a revolução quando não há um sujeito a quem atribuí-la? Como inventar novas formas de resistência quando as categorias que mobilizamos já não dão conta do “real” da política? Se há uma resposta possível, ela não se encontra na busca de um novo fundamento, mas na própria aposta no *porvir*. As considerações finais deste trabalho são, nesse sentido, a própria experiência de um luto: não um encerramento, mas uma interrupção que permite que os objetos permaneçam ruindo dentro de nós, prontos para serem retomados, revisitados e contra-assinados. Talvez tudo o que tenhamos trabalhado aqui, assim como os dois flancos deixados por Preciado e Derrida, não passe de apontamentos de leitura, mas acima de tudo, um esboço inicial para começar a pensar uma espectropolítica.

Para: Profa. Dra. Lorena Balbino

Referências

- AXT, B. Dysphoria mundi: por uma nova ontologia política comum. *Caderno Espaço Feminino*, v. 36, n. 1, 2023, p. 316-321.
- BADIOU, A. *Pequeno panteão portátil*. Trad. Marcelo Mori. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- DERRIDA, J. *Espectros de Marx: Estado da Dívida, Trabalho do Luto e a Nova Internacional*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Palimagem, 2021.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schneirdermann e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- DERRIDA, J. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, J. *Nunca aprendi a viver* (Entrevista, 2004). Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft1010200410.htm>.
- DERRIDA, J. *O Marxismo* (Entrevista, 1994). Disponível em: <https://www.betty-milan.com.br/jacques-derrida-o-marxismo/>.
- FANON, F. *Os condenados da Terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FISHER, M. *Realismo capitalista: É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* Trad. Rodrigo Gonçalves *et al.* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- HARAWAY, D. *Ficar com o problema*. Trad. Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1, 2023.
- PRECIADO, P. B. *Dysphoria mundi: o som do mundo desmoronando*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- PRECIADO, P. B. *Testo junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1, 2018.
- PRECIADO, P. B. *Yo sol el monstruo que os habla*. Barcelona: Anagrama, 2020.
- PRECIADO, P. B. *Um apartamento em Urano*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- SKINNER, A. Espectros de Marx: por que esse plural. In: NASCIMENTO, Evando; GLENADEL, Paula (org.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000. p. 65-75.

Ficção climática, nomadismo e alianças afetivas: exercícios de desaceleração do fim do mundo

Gabriel Cid de Garcia¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.06>

1 Introdução

Nas últimas décadas, projeções de cientistas alertavam que os efeitos das mudanças climáticas se manifestariam de maneira mais grave e acelerada do que previsto. Recentemente, até mesmo as projeções mais alarmantes feitas anteriormente já se tornaram insuficientes para descrever a realidade atual. Em janeiro de 2025, um relatório do Observatório Copernicus (acompanhado por projeções da Nasa e da Organização Meteorológica Mundial) revelou que a temperatura média global de 2024 atingiu 1,6 °C acima dos níveis pré-industriais, ultrapassando limites antes pactuados no acordo de Paris, em 2015 (ver Miranda, 2025). O objetivo de limitar o aquecimento a 1,5 °C até 2100 já não é apenas improvável, mas virtualmente inalcançável, enquanto fenômenos climáticos extremos se intensificam e se tornam recorrentes (ver Oswald, 2024).

¹ Filósofo, produtor cultural e pesquisador da Rede Latino-Americana de Divulgação Científica e Mudanças Climáticas. Doutor em Literatura Comparada pela UERJ), com pós-doutorado em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: gcidgarcia@gmail.com

Esses cenários desoladores reafirmam uma crise profunda que coloca em xeque o paradigma de progresso que norteou a era industrial e o pensamento ocidental. Ao mesmo tempo, eles impõem desafios à nossa capacidade de imaginar futuros possíveis, marcados por desastres que não mais habitam o domínio da ficção científica, mas que moldam a paisagem do presente. Como pensar o futuro quando o fim do mundo já não é um horizonte distante, mas um acontecimento em curso?

No campo das artes e da literatura, essas inquietações têm sido exploradas por meio da chamada ficção climática (*climate fiction* ou *cli-fi*), um subgênero da ficção científica que dialoga diretamente com os impactos das mudanças climáticas. Livros como ‘Faca na água’ (*The water knife*), de Paolo Bacigalupi (2015) e *Solar*, de Ian McEwan (2010), e filmes como ‘A nuvem’ (*La nuée*) e ‘O abrigo’ (*Take shelter*), examinam e evocam não apenas desastres ambientais, mas dimensões sociais, políticas e psicológicas a eles associadas. Esse subgênero se insere em uma tradição de narrativas que, ao trazerem elementos que entram em ressonância com a crise climática, refletem criticamente sobre nosso tempo se utilizando de recursos e elementos ficcionais.

Ao mesmo tempo, o cinema tem historicamente explorado a relação entre humanidade e natureza de maneiras inquietantes. Nos concentraremos aqui brevemente em um filme que poderia ser considerado hoje um precursor deste subgênero do *cli-fi*. No início da década de 60, Alfred Hitchcock espantou espectadores de cinema com um filme que se tornaria um clássico, ‘Os pássaros’ (1963). O espanto que seu filme causara remete a uma das propriedades mais fundamentais do cinema, já notada desde antes da invenção do cinematógrafo: a confusão entre o real e seu duplo imagético, propiciada pelo movimento das imagens. Se a imagem pode falsear o mundo, se ela tem a propriedade de representar determinada realidade, ela pode carregar um apelo negativo — a sina de ser “menos mundo”, devido à sua condição

evanescente de cópia —, como também pode acenar para uma potência inaudita que se dá a ver a partir da arte.

Valendo-se dos tropos do cinema de horror, o filme narra uma súbita agressividade dos pássaros em relação ao que chamamos de Humanidade, desafiando a condição comumente passiva e ornamental das aves, com a qual nós, seres humanos, deveríamos estar acostumados. Ao desafiar o quadro geral da perspectiva humana sobre os animais, transformada pelo ataque dos pássaros, o filme de Hitchcock nos impele a pensar uma nova forma de relação com o ambiente, pelas propriedades das imagens e sua relação. Em um de seus livros sobre cinema, Gilles Deleuze associou este problema a um dos elementos cinematográficos: o plano.

Em cinema, o plano carrega sempre uma perspectiva, um posicionamento específico desde o qual se dá a visualidade da cena, dividindo e subdividindo seus elementos. A partir de uma inflexão bergsoniana, Deleuze equiva o plano à ação da consciência, definindo-o como um elemento “intermediário entre o enquadramento do conjunto e a montagem do todo”, responsável por operar, no cinema, a “translação das partes de um conjunto que se estende no espaço, mudança de um todo que se transforma na duração” (Deleuze, 2004, p. 35). Se entendermos a duração como a condição temporal na qual os planos acontecem, a função do plano seria promover a “perpétua conversão” entre as partes e o todo.

No filme de Hitchcock, a imagem da natureza — o todo — é modificada a partir das divisões que os planos operam, como mostrado a seguir:

Que se considere o movimento da água, o de um pássaro ao longe e o de um personagem num barco: eles se confundem em uma percepção única, um todo tranquilo da natureza humanizada. Mas eis que o pássaro, uma gaivota comum, avança e vem ferir a pessoa: os três fluxos se dividem e tornam-se exteriores uns aos outros. O todo se formará de novo, mas terá mudado: terá se tornado a consciência única ou a

percepção de um todo dos pássaros, afirmando uma natureza inteiramente passarificada, voltada contra o homem, numa espera infinita. E se redividirá novamente quando os pássaros atacarem, de acordo com os modos, os lugares, as vítimas de seu ataque. E se constituirá de novo graças a uma trégua, quando o humano e o inumano entrarem numa relação indecisa (Deleuze, 1983, p. 28).

Vê-se que o ‘todo’ depende intrinsecamente da relação entre suas partes, impossível de ser tomado como natural ou eterno, a não ser em um corte específico de uma duração, uma consciência — ora humana, ora inumana — que reconfigura o ‘todo’ de acordo com seus pressupostos. No lugar do distanciamento ou da oposição ao mundo, investimos e somos levados a pensar em um tempo que nos implica, na medida em que a inteligibilidade de um ‘todo’ não é independente das forças que se insinuam na relação entre suas ‘partes’. De fato, o ‘todo’ é a relação que permite entrevermos a abertura para o novo. Tal qual no filme, vive-se hoje um tempo no qual a pretensão humana de organização e domínio da natureza é radicalmente posta à prova. Não estamos mais no cenário de um conflito que a Humanidade possa resolver: a perspectiva humana sobre a natureza dá lugar às paisagens não humanas, traindo nossas expectativas naturalizadas e naturalizantes que pressupunham uma unidade.

As mudanças climáticas já vêm nos apontando, há desde algumas décadas, a importância da dimensão do não humano na reconfiguração de nossos modos de existência, tendo em vista a derrocada das pretensões de progresso que pautavam a ideologia imperial e industrial do Ocidente. Alguns teóricos nomearam, há uns dez anos atrás, de “virada não-humana” (Grusin. 2015) a este recente protagonismo conferido por enfoques analíticos que apontam o esgotamento ou o fracasso das categorias que até então eram utilizadas para fundamentar a mirada reflexiva sobre o real. Por outro lado, ainda resiste um projeto de Humanidade que se vale do apagamento de suas próprias diferenças, de sua animalidade e das singularidades que constituem os seres e

suas relações. Este apagamento é levado ao limite nesta era de catástrofes, como analisou Isabelle Stengers, e corresponde aos elementos postos em jogo nas discussões em torno do Antropoceno.

Diante deste quadro, de que modo as produções artísticas ligadas ao subgênero *cli-fi* (*climate change fiction*) nos interpelam? O *cli-fi* é hoje um fenômeno cultural cujas expressões estão presentes em diferentes formatos. As ficções que invadem e povoam estas obras — de forma direta ou indireta — evocam os anseios das mudanças climáticas e do Antropoceno. No entanto, o *cli-fi* se furta às definições e delimitações genéricas:

Dada a ausência de uma definição precisa, o cli-fi pode ser melhor pensado como um corpo distinto de trabalho cultural que se envolve com as mudanças climáticas antropogênicas, explorando o fenômeno não apenas em termos de cenário, mas no que diz respeito a questões psicológicas e sociais, combinando enredos fictícios com fatos meteorológicos, especulação sobre o futuro e reflexão sobre a relação homem-natureza (Goodboy; Putra, 2019, p. 2, trad. nossa).

Quer sejam atravessados por enredos distópicos, narrativas apocalípticas ou histórias de catástrofe, os filmes associados ao subgênero cli-fi nos convidam a habitar um espaço de iminência, desolação, incerteza e ausência de garantias. Um de nossos objetivos é partir do fenômeno do cli-fi para investigar, de modo exploratório, como a ficção climática estabelece ressonâncias e relações com maneiras de experimentar o mundo sempre silenciadas pela tradição racionalista do Ocidente. Deste modo, faremos um percurso por recortes de alguns autores que nos ajudam orientam repensar formas de dialogar com a crise climática. Ao mesmo tempo em que nos valem de conceitos da filosofia contemporânea, a ficção nos permite enxergar e experimentar a renovação e a abertura que nossos tempos de catástrofes nos impelem a pensar. Simultaneamente, busca-se situar sua contribuição potencial para uma divulgação científica expandida, com foco nas urgências das mudanças climáticas e dos desastres a ela associados.

2 Modernidade e desatino

Amitav Ghosh, escritor e pensador indiano, escreveu em ‘O grande desatino: mudanças climáticas e o impensável’ (2022), sobre a lacuna presente na literatura e no cinema, ao longo do século XX, sobre os temas que envolvem a emergência climática. Tais temas aparecem, em geral, como cenário ou pano de fundo de alguma distopia ou narrativa apocalíptica, logo, relegados a um tipo de obra que historicamente se constituiu como menor, sem a dignidade valorizada de certo cânone artístico que privilegiava o realismo, sobretudo com o romance moderno. Como pensar este desatino trazido por Ghosh? Haveria uma dificuldade, na cultura moderna, de lidar com os desastres como algo que nos é próximo, e geralmente são tidos como eventos que devem ser ocultados, ou não dignos de ter um protagonismo nas narrativas da literatura e no cinema.

Por trás de tudo estão essas discontinuidades e essas forças inconcebilmente vastas que agora se tornaram impossíveis de excluir — até mesmo dos textos. Aqui se vê, então, outra forma de resistência, uma resistência escalar, que a era do aquecimento global apresenta às técnicas que mais se identificam com o romance: sua essência consiste em fenômenos há muito expulsos do território do romance — forças de magnitude impensável que criam conexões insuportavelmente íntimas por vastas lacunas no tempo e no espaço (Ghosh, 2022, p. 73).

No lugar de um tempo que engloba a diferença e os agenciamentos com não humanos, a modernidade teria atuado segundo o movimento de ‘partição’ entre a natureza e a cultura.

Perguntar como a ficção científica veio a ser apartada da literatura hegemônica é sugerir outra pergunta: o que há na natureza da modernidade que levou a essa separação? Bruno Latour indica uma resposta possível, argumentando que um dos impulsos originários da modernidade é o projeto de ‘partição’, ou aprofundamento do abismo imaginário entre Natureza e Cultura: a primeira passa a ser relegada

exclusivamente às ciências e vista como algo que está fora dos limites desta última (Ghosh, 2022, p. 78).

Ghosh salienta o fato de não se poder ignorar, hoje, a imbricação com agentes que deslocam nossa percepção para o vislumbre de um incômodo da nossa relação com o ambiente, dado que “o incômodo do ambiente não é o mesmo incômodo do sobrenatural, e se distingue exatamente porque pertence a forças e seres não humanos” (Ghosh, 2022, p. 40). Ademais, “apesar de sua natureza radicalmente não humana, resultam de ações humanas cumulativas” (Ghosh, 2022, p. 41). “Eles são a misteriosa obra de nossas próprias mãos voltando para nos assombrar sob formas e aspectos impensáveis” (Ghosh, 2022, p. 41).

Ainda que as mudanças climáticas tenham como efeito uma “percepção renovada dos elementos de agenciamento e da consciência que os humanos partilham com outros seres — e talvez até com o próprio planeta (Ghosh, 2022, p. 73), Ghosh faz uma ressalva ao afirmar que grande parte dos seres humanos nunca teria perdido esta compreensão. O recorte ocidental cartesiano da tradição metafísica moderna — aquele que promove a centralidade da racionalidade no humano — seria minoritário:

Assim, o verdadeiro mistério do agenciamento dos não humanos não se encontra em seu reconhecimento renovado, mas sim na maneira como essa compreensão veio a ser suprimida — pelo menos dentro dos modos de pensamento e expressão que se fizeram dominantes nos últimos dois séculos (Ghosh, 2022, p. 75).

As dimensões não humanas da existência, muitas vezes silenciadas ou obscurecidas pelo “realismo”, desnudam uma perspectiva mais complexa do que aparentam: o que denominamos ‘ambiente’ ou ‘natureza’ — os montes, os vales, os rio, as florestas, o ar que respiramos — não constitui uma esfera separada e autônoma, regida por uma lógica previsível e harmoniosa. Pelo contrário, esses elementos estão desde sempre entrelaçados com as culturas, com nossa história. Eles

nos conformam e são continuamente transformados por nossas ações, desmascarando a pretensão de purificação trazida pelo domínio humano sobre o mundo natural.

Mas, então, como as províncias do imaginativo e do científico acabaram tão nitidamente separadas uma da outra? De acordo com Latour, o projeto de partição sempre conta com o apoio de uma iniciativa relacionada, que ele descreve como ‘purificação’, cujo objetivo é garantir que a Natureza seja inteiramente entregue às ciências, continuando para sempre fora dos limites da Cultura. Isso implica a exclusão e a supressão de híbridos — o que, é claro, constitui exatamente a história do estigma da ficção científica enquanto gênero apartado da literatura hegemônica. A linha que se traçou entre uma coisa e outra existe apenas por uma questão de pureza, porque o *Zeitgeist* da modernidade tardia era incapaz de tolerar os híbridos Natureza-Cultura (Ghosh, 2022, p. 81).

Neste sentido, entendendo o reducionismo da separação moderna entre natureza e cultura como limitações dos modos de pensar e se relacionar com a vida, valemo-nos da escrita do desastre de Maurice Blanchot, por sua associação do desastre ao próprio pensamento. Blanchot trouxe, com a ideia do desastre, a perspectiva de uma desorientação inerente ao núcleo fundamental da certeza, da ciência e da razão. Desta forma, sua escrita instaura uma abertura ética para perspectivas renovadas de relação com a fragmentação e desconcerto que os desastres operam — e, por conseguinte, para uma renovação de nossas relações com o ambiente e a vida. Tanto a noção de desastre, em Blanchot, como a de nomadismo, em Gilles Deleuze e Félix Guattari, serão convocadas com o objetivo de pensar componentes dinâmicas e moventes da vida e do pensamento, em contraste com a lógica ocidental e sua característica da negação.

3 Desastre, ciência e nomadismo

Podemos nos apoiar no pensamento diante do desastre? E se o próprio pensamento for, ele mesmo, a marca de um desastre? Se o pensamento se associa ao desastre, como Maurice Blanchot o pensou, ele se anuncia também como dimensão que instaura aquela espera infinita (aquela analisada pelo Deleuze, presente na cena final do filme ‘Os pássaros’). Diz Blanchot: “Pensar o desastre (se é possível, e não é possível na medida em que pressentimos que o desastre é o pensamento) é não ter mais porvir para pensá-lo”.²

Há, na leitura de Blanchot, na própria etimologia da palavra desastre, uma imagem que reforça a dimensão exterior do pensamento: estar separado da estrela, do astro. Há aqui uma relação com a ideia de nomadismo, visto que o desastre, para Blanchot, nos distancia das pretensões de totalidade, da unidade, do esquadrinhamento do ‘todo’, mas o desastre é também desconcerto nômade, desorienta o absoluto.³

Por séculos, a filosofia esteve ocupada pela busca de princípios primeiros, fundamentos que pudessem assegurar a totalidade do conhecimento. Contudo, para Gilles Deleuze e Claire Parnet, essa busca mascara uma relação anterior, cuja existência os princípios tentam ocultar. Como afirmam, “todo primeiro princípio é sempre uma máscara” (1998, p. 68). A verdadeira questão residiria nas relações — e não nos princípios —, pois estas seriam desde sempre exteriores aos termos em jogo: “As relações são exteriores a seus termos” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 69). Longe de constituírem princípios fundadores, essas relações representam um protesto vital contra as pretensões universalizantes e estáveis da razão, sugerindo um pensamento mais fluido, capaz

² “*Penser le désastre (si c’est possible, et ce n’est pas possible dans la mesure où nous pressentons que le désastre est la pensée), c’est n’avoir plus d’avenir pour le penser*” (Blanchot, 1980, p. 7).

³ “*Je ne dirai pas que le désastre est absolu, au contraire il désoriente l’absolu, il va et vient, désarroi nomade*” (Blanchot, 1980, p. 12).

de se mover entre fragmentos e diferenças sem a necessidade de ordená-los em um todo absoluto. Essa abordagem empirista, mais do que negar os princípios, os subverte, deslocando o foco para o movimento contínuo das relações. É nessa lógica da exterioridade e da multiplicidade que encontramos um modo de pensar que dialoga com o desastre e com a ideia de nomadismo, configurando novas possibilidades de responder aos desafios do presente.

A partir da leitura de Michel Serres, especificamente do livro *‘La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce’*, Deleuze e Guattari elaboram sobre uma forma de se entender a ciência afastada das definições historicamente consagradas às leituras objetivantes e racionalizantes da natureza. Seus rastros e vestígios seriam difíceis de seguir, mas haveria uma “ciência menor”, cujas preocupações não se confundiriam com os métodos e procedimentos da ciência dominante, “maior” ou régia.

Esta ciência menor é apresentada pelos autores a partir da proposição III do capítulo X do livro *Mil platôs* (Deleuze; Guattari, 2007, p. 24). Convém notar que as expressões deste gênero de ciência (uma ciência menor, ciência excêntrica, itinerante, ambulante), tem a ver com um modo de se relacionar com o real que não mais pressupõe um sujeito do conhecimento, dotado de uma interioridade e uma consciência solipsistas. Em vez do lugar interior do sujeito, faz-se alusão à exterioridade, a saber, à instância mesma da relação, implicando o sujeito e a consciência no ambiente, entendendo-os (os três) como dimensões não isoladas.

Estamos diante de duas concepções da ciência, formalmente diferentes; e, ontologicamente, diante de um só e mesmo campo de interação onde uma ciência régia não para de apropriar-se dos conteúdos de uma ciência nômade ou vaga, e onde uma ciência nômade não para de fazer fugir os conteúdos da ciência régia. No limite, só conta a fronteira constantemente móvel (Deleuze; Guattari, 2007, p. 34).

Esta ciência nômade teria algumas características que a distanciam da ciência régia (ou de Estado): 1) teria um modelo hidráulico, “ao invés de ser uma teoria dos sólidos, que considera os fluidos como um caso particular” (2007, p. 25); 2) seria um modelo de devir, “de heterogeneidade que se opõe ao estável, ao eterno, ao idêntico, ao constante” (2007, p. 25); 3) teria um modelo turbilhonar, espiralar, aberto aos fluxos, em vez da distribuição linear de coisas sólidas em espaço fechado; 4) seria um modelo problemático, em oposição ao teorematizado, onde teríamos as compreensões das coisas atreladas aos seus atravessamentos, às afecções. Como dizem os autores: “enquanto o teorema é da ordem das razões, o problema é afetivo e inseparável das metamorfoses, gerações e criações na própria ciência” (2007, p. 26). Ainda: “não se vai de um gênero a suas espécies por diferenças específicas, nem de uma essência estável às propriedades que dela decorrem por dedução, mas de um problema aos acidentes que o condicionam e resolvem” (2007, p. 25)

A ideia de nomadismo, conforme apresentada pelos autores, está ligada a uma concepção fluida e diversa de nossas interações com o ambiente. Em contraste com a rigidez e a estagnação de um estado de coisas que rejeita a mudança, essa renovação se apresenta aqui como uma qualidade intrínseca à própria dinâmica da vida. Os nômades são caracterizados por suas funções, sustentadas por um automatismo cuja essência está nas formas como habitam espaços específicos de maneira heterogênea (Bogue, 2007, p. 130), resistindo aos dispositivos que promovem a uniformização das subjetividades. Esse processo envolve acolher forças impessoais, o que permite conceber um modo de pensamento que escapa às dinâmicas centralizadoras, traçando estratégias para ocupar espaços e transformá-los continuamente.

Para Deleuze e Guattari, compreender essa coletividade característica dos nômades exige atenção aos movimentos discretos e às conexões inesperadas que se manifestam. São essas dinâmicas sutis que revelam novas possibilidades de existência e impulsionam a criação do

novo, como as articulações, apropriações e reapropriações descontínuas da ciência nômade pela ciência régia.

Ao nos convidarem a olhar mais atentamente para as relações, os autores afastam a ideia de uma pureza ilusória que comumente atribuímos aos nossos modos de nos relacionarmos com o real, desafiando as noções estabelecidas de objetividade e verdade, assim como de progresso e desenvolvimento.

4 Alianças afetivas e divulgação científica expandida

Nesse contexto, retornando ao pensamento de Ghosh, percebemos que a ficção científica ou especulativa, relegada a uma categoria menor de produção literária ou cinematográfica, adquire uma relevância peculiar, pois têm o poder de revelar as conexões imprevistas que muitas vezes escapam à percepção cotidiana. Tais filmes são capazes de expor as fissuras, as discontinuidades e os vazios do próprio mundo, oferecendo um olhar desconstruído sobre a política e as estruturas de poder que a sustentam. Eles nos confrontam com o desatino e a irracionalidade que, frequentemente, são mascarados pelos discursos racionalizantes, pelos modelos neoliberais e pela lógica capitalista que governam a sociedade. Ao invés de apostar no realismo (que pressupõe cenários inteligíveis e uma ideia de totalidade vinculada a um apego à noção de verdade), e de se conformar com as normas estabelecidas para leituras universalizantes do real, algumas produções da ficção climática revelam as dissonâncias e as margens onde se escondem as transformações reais, aquelas que subvertem as aparências e nos forçam a reconsiderar o mundo a partir de novos ângulos, mais críticos e atentos às suas complexidades.

Se levarmos em conta tal compreensão, haveria um deslocamento em relação àquilo que se naturalizou como primeiro, dando a ver as nuances e os jogos de forças que solidificaram esta suposta estabilidade do humano e suas categorias historicamente solidificadas.

Qualquer lugar, poderíamos dizer, um local onde fixar residência, raízes, é sempre segundo em relação à ruína anterior, ao deserto, campo aberto de possibilidades e articulações entre diferentes reinos, espécies, espaço-tempos. Essa exterioridade (à qual a ciência nômade nos remete) constantemente nos recorda das condições acidentais e imprevisíveis que permeiam a vida e a existência, sempre emaranhadas em arranjos complexos e históricos. Ela nos convoca a encarar a nossa era de desastres e mudanças climáticas: um tempo em que diferentes modos de existir e habitar o planeta se condensam. Ao mesmo tempo, esses modos estão imersos em dinâmicas que tentam aprisionar suas potencialidades, limitar suas forças vitais e reduzir a radicalidade das transformações que deles podem emergir. Este momento, portanto, nos convoca a pensar sobre as formas como as mudanças e os desastres não apenas abalam a ordem estabelecida, mas também abrem novas possibilidades para reconfigurar nossa relação com o mundo e com os outros seres que o habitam.

Arriscaríamos dizer que a ficção científica, e em especial a ficção climática, entendida como um gênero menor, nos permite exercitar a criação daquilo que Ailton Krenak chamou de alianças afetivas, promovendo um vislumbre de fluxos de afetos entre mundos diversos, em mútuo acolhimento de suas diferenças. Por meio delas, tornam-se sensíveis questões que dizem respeito ao Antropoceno, complexificando, por outro lado, a possibilidade de pensar as mudanças climáticas de modo expandido, impelindo-nos à sensibilização e à busca de sentidos outros para problemas que nos são urgentes. Para além das promessas de igualdade, teríamos a afirmação das diferenças e dos afetos como modos possíveis de tecer relações entre os seres, desafiando o antropocentrismo como balizador das existências:

[...] comecei a questionar essa busca permanente pela confirmação da igualdade e atinei pela primeira vez para o conceito de alianças afetivas — que pressupõe afetos entre mundos não iguais. Esse movimento não reclama por igualdade, ao contrário, reconhece uma

intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga uma pausa antes de entrar: tem que tirar as sandálias, não se pode entrar calçado.

[...] não preciso mais ser uma entidade política, posso ser só uma pessoa dentro de um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos. Só assim é possível conjugar o *mundizar*, esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar *pluriversos*. Esses termos, usados por Alberto Acosta e outros pensadores andinos, evocam a possibilidade de os mundos se afetarem, de experimentar o encontro com a montanha não como uma abstração, mas como uma dinâmica de afetos em que ela não só é sujeito, como também pode ter a iniciativa de abordar quem quer que seja. Esse outro nós possível desconcerta a centralidade do humano, afinal todas as existências não podem ser a partir do enunciado do antropocentrismo que tudo marca, denomina, categoriza e dispõe — inclusive os outros, parecidos, que são considerados quase humanos também.

Esse desejo de mundo sempre esteve presente na humanidade, caracterizou, inclusive, toda a colonização dos continentes. Acontece que, quando ele vem associado a uma lógica ocidental, carrega a ideia de cultura em oposição à de natureza (Krenak, 2022, p. 43)

Para Krenak, “a sinuosidade do corpo dos rios é insuportável para a mente reta, concreta e ereta de quem planeja o urbano” (2022, p. 33). Ele sinaliza uma abertura possível em relação ao aprisionamento causado pela oposição natureza x cultura, enfatizando as passagens nômades de potências que atravessariam as brechas da política:

Ocorre que a palavra política vem de pólis e, quando seres que não são da pólis pensam, podem imaginar outros mundos que não são política, ou, ao menos, não a política vigente. A linguagem é muito determinante nas interações, e tudo que vem da pólis traz a marca de um ajuntamento de iguais, onde a experiência política se pretende convergente. Isso tem animado em mim uma observação: sempre reivindicam a pólis como o mundo da cultura, e aquilo que ficou marcado como natureza é o mundo selvagem. Pois é nesse outro mundo que eu estou interessado, não na convergência que vai dar na pólis. Imagino potências confluindo a partir de um lugar, passando por ele, mas sem ficarem presas ali (Krenak, 2022, p. 41)

Após este percurso, valemo-nos aqui do fenômeno das ficções climáticas para também apontar uma outra potencialidade desdobrada daquilo que eles nos forçam a pensar. Por meio da ficção, é possível problematizar o distanciamento entre as ciências e a cultura e os impasses envolvendo a autoridade do discurso científico hoje e de sua divulgação. De que modo os desafios urgentes do presente forçariam as ciências a se repensar e a rever a relação com o público? Como salientou Isabelle Stengers, precisaríamos alterar o apego anglófono a um ‘entendimento público das ciências’ (*public understanding of science*) para reforçar a necessidade de criação de uma ‘inteligência pública das ciências’, “uma relação inteligente a ser criada não apenas com as produções científicas, mas também com os próprios cientistas” (2023, p. 26), acolhendo a incerteza, os afetos e abandonando a crença nas “soluções corretas” da arrogância científica, com seu apelo à totalidade.

Deste modo, as produções artísticas da ficção climática também forneceriam insumos para potencializar a ideia de ciência e sua relação com um público, apostando na criação de outros sentidos desde sempre em movimento, nas alianças afetivas que podem estabelecer, já que não se limitam à ideia de totalidade ou estariam apegados às definições últimas trazidas por alguma forma específica (e limitada) de leitura e escrutinização do mundo. Elas confluiriam para uma divulgação científica expandida (ou nômade), ao criarem e colocarem problemas de modo complexo, ampliando a nossa experiência do real, discutindo a ideia de ciência e incorporando em si os impasses e jogos de forças ligados aos múltiplos modos de produzir conhecimentos.

Referências

- BOGUE, Ronald. *Deleuze's way: essays in transverse ethics and aesthetics*. Hampshire: Ashgate Publishing, 2007.
- BLANCHOT, Maurice. *L'Écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.

- DELEUZE, Gilles. *A imagem-movimento: cinema 1*. Trad. Stella Senra. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1983.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2005. v. 4.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2007. v. 5.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- GHOSH, Amitav. *O grande desatino: mudanças climáticas e o impensável*. Trad. Renato Prelorenzou. São Paulo: Quina Editora, 2022.
- GOODBODY, Axel; PUTRA, Adeline Johns (ed.). *Cli-fi: a companion*. Oxford: Peter Lang, 2019.
- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. [eBook]. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- MIRANDA, Giuliana. *Temperatura do planeta em 2024 foi 1,6 °C acima dos níveis pré-industriais, calcula observatório europeu*. Folha de S. Paulo, São Paulo, 10 jan. 2025. Edição impressa. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2025/01/temperatura-do-planeta-em-2024-foi-160c-acima-dos-niveis-pre-industriais-calcula-observatorio-europeu.shtml>. Acesso em: 11 jan. 2025.
- OSWALD, Vivian. *Mudanças climáticas: cenários antes vistos como alarmistas já são tratados como conservadores por cientistas*. O Globo, Rio de Janeiro, 30 set. 2024. Disponível em: *Mudanças climáticas: Cenários antes vistos como alarmistas já são tratados como conservadores por cientistas*. Acesso em: 11 jan. 2025.
- STENGERS, Isabelle. *Uma outra ciência é possível: manifesto por uma desaceleração das ciências*. Trad. Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

Biopoder e cinema: a pobreza como potência

Vladimir Lacerda Santafé¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.07>

1 Introdução

Em nosso artigo, pretendemos analisar a *potência dos pobres*, conceito político cunhado por Antonio Negri e Michel Hardt a partir das imagens de Glauber Rocha e Pier Paolo Pasolini, entre outros intercessores literários. Primeiramente, percorreremos essas imagens e a emanção do conceito *negri-hardtiano* delimitando a formação da subjetividade na modernidade dentro dos dispositivos de poder mapeados por Gilles Deleuze e Félix Guattari em “O Anti-Édipo”, em seguida, estabeleceremos vínculos, heterogêneos, entre a multidão e a pobreza, sempre com as imagens dos cineastas supracitados como forma de ampliar e reatualizar os conceitos e o material imagético que os alimenta, “tal como acordes que preenchem uma sinfonia inacabada”. Entendemos que a *pobreza* enquanto potência, isto é, uma força latente ou intensiva que agrega e compõe as imagens dos cineastas e artistas que analisaremos, ocorre em processo de *forclusion*, conceito freudiano atualizado por Lacan², que indica o mecanismo que encontra-se na origem da psicose e consiste na rejeição de um significante fundamental no universo

¹ Pós-doutorando em Filosofia pela UERJ, doutor e mestre em Comunicação e Cultura pela UFRJ, professor e produtor audiovisual.

² Lacan utiliza o termo *forclusion* para traduzir a palavra utilizada por Freud, *Verwerfung*.

simbólico do sujeito, por exemplo, o *falo* ou o *pai*. Ou seja, o sujeito o rejeita, segundo Freud, mas sua força se exprime justamente nesta *rejeição*. Isso constitui, ainda, um elemento do ideológico no maquinário do inconsciente ou na fabricação do sujeito? Baudry deve ser relançado nas “cismas da pós-modernidade”? Ou trata-se de um dispositivo de poder aquém da ideologia? Um dispositivo transcendental... Entre o virtual e o atual, o *movimento* dá-se e se efetua, se por ideologia entendermos a virtualidade de ideias que se realizam no espaço e no tempo, então somos parte de sua composição, mas ao adentrarmos na “caverna do desconhecido” — *nitimur in vetitum*³ — as ideias se misturam aos simulacros que as deformam e sua natureza torna-se impura. A partir deste ponto, *o que somos* ou *o que é* já não nos interessa. Mas sim a *presença* unívoca e múltipla dos seres que nos habitam.

Com a pobreza se dá o mesmo, pois ainda quando ela é rejeitada, seu poder simbólico está presente na cena ou nas ideias e afetos que atravessam a imagem. Mais ainda, pretendemos, no artigo, ultrapassar a *forclusion* em direção a um conceito que enxerga na psicose uma potência, na verdade, a única forma psíquica que pode expressar a verdadeira potência da arte e da vida e a ultrapassagem da estrutura que a psicanálise fundamenta enquanto “edifício mental” do sujeito: o *Corpo sem Órgãos*. Para nós, a pobreza é o CsO da imagem dos autores que alimenta a nossa imaginação e os nossos interesses, ou seriam os nossos desejos? Além disso, como nos lembra Deleuze e Guattari⁴, o inconsciente é uma *usina*, uma fábrica que envolve produções e anti-produções, sabotagens e controles, e não um teatro representativo. A psicanálise não compreendeu a esquizofrenia, tal como o cinema ainda não compreende a *fome*.

A *pobreza*, isto é, a carne da multidão que produz a sociedade contemporânea, alicerçada no regime de produção capitalista em sua

³ “E nos lançamos no sentido do proibido”, Ovídio.

⁴ Deleuze; Guattari, 2010.

roupagem imaterial ou cognitiva, é o CsO da imagem que resiste, e no discurso indireto livre, onde o autor se exprime pelos seus personagens a partir de relações díspares, ela emerge como uma máquina de guerra contra o Estado, pois sua forma é precária e flexível, intensiva e criadora, como as “hordas nômades” que derrubaram os maiores impérios da civilização humana, dentre persas e romanos, ou a nova composição social do trabalho no capitalismo contemporâneo. Mas essa imagem também é pulsional, pois ela mobiliza as forças do inconsciente, e sua potência pode ser considerada, sob certo ponto de vista, morfogenética ou emergente das novas forças do capital e seu regime tecnológico corresponde — o digital e a tecnologia informacional. Pois atualmente, “parece não ser possível ‘fazer falar’ a fábrica, fruir a sua língua, assinalar nela uma margem de liberdade, revivê-la. E é esse o verdadeiro problema”⁵. É um *delírio* que expressa e organiza nossa maneira de ver o mundo e de sermos vistos, ou seja, uma fábrica de sujeitos ou a produção biopolítica dos indivíduos (*dividuais*) que compõem a multidão de vozes que traçam os contornos da nova terra.

Todo delírio tem um conteúdo histórico-mundial, político, racial; arrasta e mistura raças, culturas, continentes, reinos: o que se pergunta é se tão longa deriva seria tão somente um derivado de Édipo. A ordem familiar se arrebenta, as famílias são recusadas, o filho, o pai, a mãe, a irmã [...] Será que os nomes da história são derivados do nome do pai, e que as raças, as culturas, os continentes são substitutos do papai-mamãe, dependências da genealogia edipiana? Será que a história tem o pai morto como significante? (Deleuze; Guattari, *O Anti-Édipo*, p. 123-124).

2 Édipo Rei: entre o *forcluído* e o desterritorializante

A psicanálise elegeu o triângulo familiar papai-mamãe-Eu como a base da psique humana, mesmo reconhecendo a existência de relações exoedipianas no psicótico e paraedipianas em outros povos não-europeus. A normatividade do sujeito caminha com a resolução do

⁵ Pasolini, 1981, p. 80.

complexo, e Freud anteviu a psicose como parte de uma constelação que extrapola a relação pai-mãe, incluindo ao menos três gerações diferentes, é a constelação dos avós⁶. Finalmente, a distinção entre o imaginário e o simbólico estabelece uma estrutura, uma disposição de lugares e funções, independente da variação cultural que constitui o sujeito, é o Édipo de estrutura (3+1), que ultrapassa a triangulação familiar, mas opera todas as triangulações possíveis ao distribuir o lugar do desejo, do seu objeto e da lei. É o Édipo estrutural, para além da formação normativa inicial pensada para o Freud, que colmata a impossibilidade de conjuração ou inexistência da constelação familiar edipiana entre os povos não-europeus e no psicótico. A *forclusion*, por exemplo, amplia a influência do pai (lei) como constituinte da formação psicótica, quando este rejeita um significante primordial na estruturação da castração e se desvia da *norma*, condição de possibilidade para a normalidade “neurótica”, pois de acordo com o conceito lacaniano, independente da relação familiar estabelecida, seja com a avó, a bisavó ou mesmo algum ancestral longínquo, a dinâmica estrutural alicerçada no deslocamento funcional que a rejeição produz (3+1), asseguraria a triangulação pai-mãe-Eu na psique do indivíduo, de maneira que o *forcluído* reapareceria no real na forma alucinatória ou como *imagem sonho*, segundo Glau-ber.

O que o Édipo esmaga e recalca, segundo Deleuze e Guattari, seja em sua forma estrutural ou freudiana, são as máquinas desejantes que não se deixam capturar pela constelação familiar edipiana. Pois o inconsciente, segundo os autores, não é um teatro trágico da representação, mas uma usina, uma fábrica irrepresentável. Édipo não passa de uma tragédia europeia encenada em três atos⁷. Como disse Jung a Freud, “se eu vir nos olhos de um africano ou de um asiático a fagulha de Édipo, então estamos de acordo”. Não que a estrutura edipiana não

⁶ Deleuze; Guattari, 2010, p. 73.

⁷ Referência à fase oral, anal e genital na configuração psíquica do indivíduo.

seja uma figura invariante, a formação psíquica não varia de acordo com a sociedade em que insere, como pensava Malinowski, mas o inconsciente também não figura ou imagina, ele não é simbólico ou arquetípico, mas *maquínico*, sua produção envolve agenciamentos sociais, políticos, históricos, monstros e delírios imperiais, o inconsciente é o Real em si mesmo, e Édipo é apenas uma “estrutura”. As estruturas não determinam em última instância o que somos ou deixamos de ser (*forclusion*), pois o mundo da experiência as corrói como a água a pedra, a ferrugem a ponte. Não se pode dizer das estruturas que elas não existem, mas também não se pode dizer da realidade que ela é estrutural. O conceito leibnizeano de *mônada* é exemplar neste sentido: antes de sermos estruturados, somos um micromundo que se desdobra num macromundo, e o resultado desta dobra em constante e imprevisível movimento, “lançados de volta ao mar”⁸, é o que nos forma. As estruturas não suportam a variação das marés e a força das correntes marítimas, tal como a *revolução*, menos racional do que mágica, um imprevisito das forças populares contra a razão dominadora⁹.

Entre a máquina social e a máquina desejante há uma relação de recalçamento, onde a social reprime a desejante. É assim com o desejo, que redobra sua força da repressão, mas não falta, ao contrário, excede e produz — uma mais-valia do desejo. O inconsciente é o domínio das sínteses livres, das conexões sem fim, disjunções sem exclusão, conjunções sem especificidades, dos objetos parciais e dos fluxos. Nele só há sínteses: síntese conectiva (de produção), disjuntiva (de registro) e conjuntiva (de consumo). Com o Édipo soberano, tudo se perde, a produção desejante é esmagada pela triangulação que determina o lugar e as funções do sujeito em torno da lei e do objeto do desejo. A asserção do pai torna possível a cultura — o simbólico —, castrando o desejo pela natureza (mãe), assim nos tornamos humanos.

⁸ Frase de Leibniz, antes de escrever o *Tratado de Monadologia*: “Eu sentia que estava num porto seguro, mas fui lançado de volta ao mar”.

⁹ Rocha, *Eztetyka do Sonho* 71 in *Revoluções do Cinema Novo*, p. 250.

Édipo é o veneno transcendente na psicanálise, a virada idealista, o lugar de onde a máquina desejante transmuta-se em fantasma originário, outra brecha para papai-mamãe, o agente de antiprodução do desejo. Tal como o capital em sua relação com o trabalho produtivo. Há expropriação e disciplinarização, mobilização das forças em termos de utilidade e obediência, mas o desejo (revolução ou sabotagem) sempre escapa. Em suma, Édipo é a normatividade europeia ocidental na psique humana, pois sem a ascensão e extensão do regime disciplinar e das relações de produção capitalistas, a estrutura edipiana jamais se tornaria global. Édipo é filho do imperialismo europeu, nós somos filhos do hibridismo neocolonial, hoje imperial, pré-edipiano, somos *édipos* famintos, a *fome* é nossa nervura, a violência a nossa “janela para o mundo”, mas também um catalisador de desejos. “Assim, somente uma cultura de fome, minando suas próprias estruturas, pode superar-se qualitativamente: e a mais nobre manifestação cultural da fome é a violência”¹⁰. Sempre houve um Édipo oculto sobre as relações filiativas ancestrais, coagido ou conjurado pelos devieres animais inumanos, mas mesmo nos regimes despóticos onde o Estado (*Urstaat*¹¹) se fazia presente, o incesto se dava entre imperadores e imperatrizes, no seio da aristocracia, e nunca como um dispositivo psíquico estruturante, um liame entre a natureza e a cultura. Na cidade grega, por exemplo, onde se deu a tragédia de Édipo, não há como pensar a formação da psique humana sem passar pelo *nomos*¹² da *polis*, pelo diagrama de poder da cidade que ultrapassava as relações familiares. Édipo desconhece as potências da terra, mas não o inconsciente, pelo contrário, ele é uma de suas emanações. “A terra é um grande ser sensível, um planeta saturado de humanidade de um extremo ao outro, um planeta vivo que se

¹⁰ Rocha, *Eztetyka da Fome* 65 in *Revolução do Cinema Novo*, p. 66.

¹¹ Termo usado por Guattari para denotar o primeiro Estado de que todos os outros seriam derivados.

¹² A democracia, na Grécia antiga, é o governo dos *nomos*, das “tribos” que constituem a cidade.

expressa de maneira balbuciante e gaguejante...”¹³. O campo social em suas muitas variações — culturas, povos, raças, continentes, reinos — é uma ponta dos movimentos infinitos da terra. Reduzir o inconsciente e a história ao *romance familiar* é destituir do homem a sua cumplicidade com os “regozijos do mundo”. Não somos e somos, nos diz Heráclito, mas com a terra somos muitos! Um *logos* que se alimenta da guerra como princípio último da criação¹⁴ — e completa — “Se não sabe escutar, não sabe falar”¹⁵. Mas o que não escutamos? O que Freud não escutou? As pulsões da terra — as máquinas desejantes.

O professor Challenger, aquele que fez a Terra berrar como uma máquina dolorífera, nas condições descritas por Conan Doyle, depois de misturar vários manuais de geologia e biologia, segundo seu humor simiesco, fez conferência. Explicou que a Terra — a Desterritorializada, a Glaciária, a Molécula gigante — era um corpo sem órgãos. Esse corpo sem órgãos era atravessado por matérias instáveis não-formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias (Deleuze; Guattari, *Mil Platôs* — Vol. 1, p. 53).

Os estratos que formam a Terra são como capturas, operam por territorializações e codificações, e Deus — o Juízo de Deus — esboçaria a ideia de uma lagosta, operando por dupla-pinça (*double-bind*), de um lado, a articulação se dá por *sedimentação* (colhe ou recolhe os fluxos intensivos e os liga — *os sedimentos da terra*), por outro, e concomitantemente, a articulação instaura estruturas estáveis e funcionais (é o *dobra-mento da terra*). Entre os dois, a Terra foge e desterritorializa as camadas que a cobrem. A substância são as matérias formadas, a forma, os modos de codificação e decodificação. Entre elas, um puro devir — os gritos e sussurros da terra —, “o verdadeiro revolucionário é movido

¹³ Miller, *Trópico de Capricórnio*, p. 94.

¹⁴ “A guerra é a mãe e a rainha de todas as coisas; alguns transforma em deuses, outros, em homens; de alguns faz escravos, de outros, homens livres”. Heráclito de Éfeso (550 a.C.-480 a.C.). In *Os Pensadores – Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*.

¹⁵ *Idem*.

por grandes sentimentos de amor”¹⁶. A primeira articulação é molecular e distribui uma certa organização sistêmica, entre sedimentos compactos — fibras e arenitos —, a terra infla, mas é na segunda articulação que nascem as integrações, totalizações, hierarquizações, ou a maneira pela qual a terra funciona e adquire um *rostro*, o conjunto de relações e correlações biunívocas que designam a estrutura e o *orgânico* no corpo terrestre. Mas ambas constituem o *organismo*. A primeira articulação se refere ao plano de conteúdo, a segunda, ao plano de expressão, entre elas, o isomorfismo sem correspondência das formas — diferenças de grau, e não de natureza, entre os seres. A matéria, a pura matéria molecular — energética, do ponto de vista da física, e vital, do ponto de vista da filosofia¹⁷ —, está fora dos estratos, pois o que concerne aos estratos é o molar e o molecular, a macro e a micropolítica (que comporta uma diversidade expressiva ora relativa a um campo de batalha, onde as relações de força exprimem diagramas de poder, ora às velocidades que enformam os seres na relação entre os indivíduos — massa populacional — e seu meio ambiente). Há 12 mil anos atrás¹⁸, com o advento (invenção) da raça humana, Édipo não existia, nem como *incesto* (interdição — lei), nem como *falta* (desejo pelo pai-mãe), nem como *reconhecimento* (Eu ou isto). Havia, no entanto, um Ecúmeno, unidades de composição com seus elementos substanciais e seus traços formais, tomado por linhas de fuga e desterritorializações, e o Planômeno, o plano de consistência entendido como o Real, sem a adição de qualquer metáfora, ou o corpo sem órgãos que é a Terra — aquilo pelo qual se deseja e no qual o desejo desliza. Édipo é tão somente uma

¹⁶ Citação de Ernesto Che Guevara.

¹⁷ Referência ao conceito bergsoniano de duração, em que o élan vital ou o tempo enforma a matéria (estrato), tal como um punho deforma a malha de ferro, e constitui o virtual que agrega e escapa ao atual. O que Geoffroy Saint-Hilaire já apontava ou suspeitava no século XIX, *apud* Deleuze e Guattari, de que a matéria “é o fluxo que se desenrola irradiando-se no espaço”.

¹⁸ Referência ao título do capítulo 3 de *Mil Platôs – Vol. 1: 10.000 A.C. — A Geologia da Moral (Quem a Terra pensa que é?)*, p. 53.

deriva, pois o plano de consistência (ou máquina abstrata) ignora a distinção entre as formas de conteúdo e as formas de expressão, entre as matérias formadas e não-formadas, que só existem em relação aos estratos e a partir deles. O Planômeno é como a música de Eric Zann, estranho e arrebatador, emitindo sons no limite do inexecutável ou do inteligível: “Seus olhos estavam esbugalhados, vidrados e baços, e a execução frenética havia se transformado em uma orgia cega, mecânica, irreconhecível, que nenhuma pena seria capaz de sugerir”¹⁹.

Na relação entre o conteúdo e a expressão, só o desterritorializado é capaz de se reproduzir, é por debandada que os animais criam e os signos se proliferam, “o pânico é a criação”²⁰, não é a floresta, mas a estepe que vai proporcionar a mão livre e o fogo como matéria tecnologicamente formável para os antropoides. E “que curiosa desterritorialização, encher a boca de palavras, mais que de alimentos e ruídos”²¹. Foi a estepe que proporcionou a fala e fez da laringe flexível e a síntese conectiva entre a boca e o cérebro a *linguagem*. Na floresta eram precisos sacos laríngeos gigantescos para superar os ruídos de outros animais e se comunicar, mas na estepe não é preciso gritar, a estepe cria os sussurros e a fala articulada. Os estratos estão separados em três signos: *índices* (signos territoriais), *símbolos* (signos desterritorializados) e *ícones* (signos reterritorializados). E é preciso um agenciamento que associe as duas formas na relação entre os estratos: o seio cortado das Amazonas na relação entre o estrato orgânico e o tecnológico — mulher-arco-estepe. Sobre o significante que se “apropria” dos signos, podemos falar que ele *redunda*, ele ressoa na cadeia dos signos, juntando-os (*forcing*) à infraestrutura político-econômica de uma sociedade ou ao inconsciente, daí a sua articulação despótica e sua eficiência na remissão a uma dada estrutura (o *phalus* que remete à falta que exprime o desejo ou sua castração, por exemplo). Mas quando tratamos da forma

¹⁹ Lovecraft, *A música de Eric Zann* in *O chamado de Cthulhu e outros contos*, p. 51.

²⁰ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs – Vol. 1*, p. 91.

²¹ *Idem*, p. 78.

de conteúdo e da forma de expressão, aquilo que compõem os estratos, o conteúdo não remete ao significado, necessariamente, e nem a expressão ao significante, pois ambos possuem uma forma de conteúdo e uma forma de expressão, conservando sua autonomia em relação ao outro, a sua irreducibilidade e diferença de natureza²². Por exemplo, entre a forma de conteúdo ou palavra *prisão* e as coisas às quais ela se remete não há correspondência, pois no regime disciplinar a *prisão* entre em relação com outros estratos ou formas de conteúdo (a escola, a família, a fábrica, etc.) que, em seu prolongamento, em sua forma de expressão, se remetem a outras palavras e conceitos (delinquente, anormal, vadio, louco...), exprimindo um novo modo de tradução, classificação ou enunciação (práticas diversas para a delinquência, tipos de delinquência, modos de curá-la ou preveni-la, etc.). Isto é, a relação entre a palavra (significante) e a coisa que ela deve significar não é direta nem estável, ou necessária. A forma de expressão não se reduz à *palavra*, mas a um conjunto de enunciados que forma um dado campo social (um regime de signos). A forma de conteúdo não se reduz à coisa, mas a um conjunto de estado de coisas em formação (a arquitetura, a urbanização de um bairro, um campo de trigo, etc.). O que permite o devir-cidade de Miller em seu mergulho na infinitude dos signos urbanos em vias de tornar-se *carne*: “Eu vou morrer como cidade a fim de tornar-me homem de novo. Por isso fecho meus ouvidos, meus olhos, minha boca”²³. Há antes o encontro de multiplicidades discursivas (formas de expressão) com multiplicidades não-discursivas (formas de conteúdo) que se entrecruzam formando regimes de visibilidade e de enunciação, conservando sua história e seus segmentos. Esse encontro é produzido pela máquina abstrata que agencia os segmentos de expressão e de

²² Segundo a teoria linguística de Hjelmslev, *apud* Deleuze e Guattari, onde a relação intrínseca entre o significante e o significado é rompida justamente quando se acrescenta a esses traços de expressão e de conteúdo próprios. Em que o significante possui uma forma de conteúdo (seu significado) e o significado possui uma forma de expressão (seu significante).

²³ Miller, *Trópico de Capricórnio*, p. 99.

conteúdo, e opera como um diagrama (um mesmo regime de poder para as escolas, as fábricas, as prisões: o *panoptismo*). “Não adianta dizer o que se vê; o que se vê não habita jamais o que se diz”²⁴. A *palavra* do poder se exprime pela raridade e pela abundância: na modernidade, vivemos em prisões, mas para manter o funcionamento do regime, o termo prisão raramente é lembrado, pois pode desestabilizar a máquina, e muitas vezes é confundido com a liberdade.

É Nora Helmer, em “Casa de Bonecas”, de Ibsen, infantilizada e tratada como objeto decorativo e sexual pelo marido, quando se dá conta que as palavras não correspondem às coisas, e que aquilo que lhe foi prometido pela instituição casamento não passa de uma grande farsa criada pelos homens, rompe com a estrutura que lhe proporcionava segurança financeira e emocional, e cria suas linhas de fuga: “Helmer: Nora, eu nunca vou passar de um desconhecido para você? — Nora (pensativa): Ah, Torvald, o maior milagre de todos teria que acontecer. — Helmer: Diga o que seria isso! — Nora: Nós dois, você e eu, teríamos que nos modificar a ponto de... Ah, Torvald, eu não acredito mais em milagres. — Helmer: Mas eu vou acreditar. Diga? Teríamos que nos modificar a ponto de... — Nora: De poder fazer do nosso casamento uma verdadeira vida em comum. Adeus”.²⁵ O verdadeiro “milagre” é a vida em comum no capitalismo de Édipo (ou em *Urstaat*).

Não é uma questão de ideologia, os interesses de classe que determinariam a ação ideológica são da ordem do pré-consciente e não coincidem necessariamente com os investimentos libidinais inconscientes no campo social, um investimento do tipo fascista pode coincidir com um investimento revolucionário no nível do inconsciente, mas raramente forma um interesse consciente com ele, e mesmo quando se conformam, são de natureza diferente. Os investimentos fascistas ou reacionários fazem um uso *segregativo* e *biunívoco* das sínteses

²⁴ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs – Vol. 1*, p. 84.

²⁵ Ibsen, *Casa de Bonecas*, p. 189-190.

conjuntivas do inconsciente: “sou da raça superior, não me confundam com a favela, meus privilégios são fruto do meu trabalho”, os investimentos *nomádicos* (*plurívocos*) ou revolucionários, ao contrário, são fluxos que recortam os interesses das classes dominadas e inflamam a história, os continentes, as raças: “Sim, tenho a vista fechada à vossa luz. Sou um animal, um negro”²⁶. A poesia capta as transformações sociais e “os movimentos do ser” melhor do que a ideologia²⁷, *esta é segunda e tem por função mobilizar outras forças*, não se pode determinar seu significado por prolongamento ou duração, a experiência estética está no instante em que escutamos um solo de Charlie Parker ou o *uivo de uma época*: “Eu vi os expoentes da minha geração destruídos pela loucura, morrendo de fome, histéricos, nus... Moloch cuja mente é pura maquinaria! Moloch cujo sangue é dinheiro corrente! Moloch cujos dedos são dez exércitos!”²⁸. Age-se mesmo adormecido ou embriagado, a consciência não determina a reprodução social — a práxis é anterior e dialoga melhor com os afetos e com o imponderável. As massas não foram enganadas ou iludidas pelo fascismo, elas o desejaram; não foi a consciência que perdeu a guerra e se humilhou em Versalhes, mas o corpo dos alemães, a honra dos alemães, a vergonha alemã, a grande Alemanha que derrotou os césares, se aliou aos hunos e fundou o primeiro Império Romano Germânico do Ocidente! O desejo é infraestrutural, tal como a economia. Ele, o desejo, está em tudo que flui e corre, na história, nos olhares, na criação de um filme, os indivíduos e coletivos flutuam sobre a sua superfície, pois o desejo os preenche, mobiliza e delimita suas posições. A ideologia é uma deriva do desejo, assim como os interesses que nos formam, somos parte do maquinário que efetua os agenciamentos sociais, políticos, orgânicos e tecnológicos que nos

²⁶ Rimbaud, *Uma Temporada no Inferno*, p. 26.

²⁷ É o *salto* heideggeriano para além dos fundamentos teóricos, ou a *produção de presença* conceituada por Gumbrecht, um conjunto de instantes não traduzidos pelo sentido ou pela história, algo além do cognitivo.

²⁸ Ginsberg, *Uivo*, p. 25, 34-35.

constituem. Não se acredita na revolução, *se deseja a revolução*, ou não morreríamos por ela.

Em *Teorema*, de Pasolini, vemos um mapa intensivo de como o Édipo é minado pela liberação do desejo, e com ele, toda uma estrutura de poder social e política. De início, o autor nos confronta com as metamorfoses no seio das relações de produção capitalista: uma fábrica é cedida aos operários em forma de participação nos lucros, os operários mal olham para a câmera, desviam o olhar, o patrão explica “que em breve todos serão pequeno-burgueses”, que a miséria deixará de existir e a burguesia é o fim último da história²⁹. Em seguida o deserto: “E Deus conduziu seu povo pelo deserto...”, o deserto negro de solo vulcânico, árido e inóspito, o deserto da fábrica, um retrato da família tradicional burguesa é-nos oferecido: jovens riem e brincam entre si, todos másculos e atléticos, menina pudica sai com as amigas da escola, ela deixa escapar um retrato do pai em seu álbum escolar, a bela esposa do patriarca emite uma ordem à empregada e faz o sinal da cruz, o patrão com olhar seguro e penetrante atravessa os pátios vazios da fábrica. De repente um anjo (Angelino, personagem de Ninetto Davoli), ao som de um rock epilético, anuncia a chegada de um estranho sem nome (Massimo Girotti). A primeira “vítima” é a empregada, Emília (Laura Betti), que ao observar o estranho sente um intenso desejo por ele, se benze com seus santos, não resiste, volta a observá-lo, tenta se matar, até que o estranho a salva e ela se entrega. Deserto. A segunda “vítima” é o filho (Andres Jose Cruz Soublette) que divide com ele o mesmo quarto, visivelmente perturbado, a certa hora da noite ele desvela o corpo nu do estranho, chora e se arrepende. A terceira “vítima” é Lúcia (Silvana Mangano), a esposa que ao ver as roupas do estranho e um livro de Rimbaud espalhados pelo chão (síntese conectiva de produção), se

²⁹ Teoria do economista Francis Fukuyama. O patrão de *Teorema* não a afirma explicitamente, mas a pressupõe em sua fala: “Vivemos num novo momento, a luta de classes deixou de existir, você poderia responder?”, responde o patrão à pergunta do repórter retrucando-a.

excita, despe-se e o espera nua e faminta por sua presença. A terceira “vítima” é o burguês (Terence Stamp), que ao flagrar o estranho dormindo na mesma cama que seu filho, ambos nus, não se indigna com a cena, mas a admira com ternura e desejo (a inversão de Édipo, síntese conjuntiva de consumo). A quarta e última “vítima” é a filha, Odetta (Anne Wiazemsky), que mantém uma obsessiva relação de admiração e dependência pelo pai (Édipo normativo, sublimação), mas ao ver que o patriarca deseja intensamente o estranho forasteiro de “olhos azuis”, desloca a sua libido (síntese disjuntiva de registro) e entrega seus pequenos mamilos à boca sedenta do desconhecido. O palco está formado, as teias de Édipo desatadas, e é aí que as máquinas desejantes entram em cena. Deserto: “Você me seduziu Deus, e eu me deixei seduzir...”. Ao abandoná-los, o desejo se intensifica, o vazio contamina o ambiente, um vazio insone, caótico, filho: “Já não me reconheço, o que me tornava igual aos outros se destruiu... Você me tirou da ordem natural das coisas”. — Lucia: “Agora vejo que nunca tive interesse real por nada... Não entendo como consegui viver nesse vazio, mas eu vivi... Se havia alguma coisa, um pouco de amor instintivo pela vida, era estéril como um jardim onde ninguém passa”. — Odetta: “Nosso encontro fez de mim uma garota normal... Antes eu não conhecia os homens, tinha medo deles, só amava meu pai... Agora a sua partida provocará em mim uma nova queda mais perigosa que o mal que havia dentro de mim”. — Burguês: “Você veio aqui para destruir. Em mim, a destruição que causou é total. Destruíu a ideia que sempre fiz de mim. Como pode fazer isso a um homem que acredita na ideia da ordem do amanhã e, sobretudo, na posse?”. Como nos lembra Glauber, “a direita pensa segundo a razão da ordem e do desenvolvimento”³⁰. A empregada, Emília, não diz uma palavra, mas se emancipa do julgo burguês e cria seu próprio corpo sem órgãos ao tornar-se *santa* — o misticismo

³⁰ Rocha, *Eztetyka do Sonho 71* in *Revoluções do Cinema Novo*, p. 249.

como potência revolucionária dos pobres contra a razão dominante³¹. No lugar dela outra Emília aparece, com a mesma roupa, gestos e tom de voz. As linhas de fuga traçadas pelos personagens são díspares e imprevistas, são desterritorializações que não se confundem com as alucinações da *forclusion*, pois não têm mais a lei (ou pai) como ausente, e sim o plano de imanência como presença: o jovem burguês abandona a família ao melhor estilo *she's leaving home*³² e transforma-se num pintor experimental: “É preciso inventar novas técnicas impossíveis de se reconhecer... O autor deve ser um anormal, inferior, que como um verme se contorce para sobreviver... Como um louco, sim, como um louco!”. Nas janelas de sua nova casa lê-se: “Abaixo os Estados! Abaixo todas as Igrejas!”. A bela Lucia não se aguenta de desejo e grita desesperada em busca de sexo casual com jovens amantes: um, dois ao mesmo tempo, “sobre a terra como um animal no cio”, até se deparar com a culpa (a Igreja). Odetta surta e fica catatônica, o encontro com o estranho foi forte demais para ela, ao final ela é internada. Emília levita e os sinos tocam, ela se enterra no mais profundo de sua dor e chora pela humanidade, “mas suas lágrimas formarão uma fonte de alegria e não de tristeza”. Já o burguês opera a descodificação mais violenta, ele a tudo abandona: suas fábricas, sua reputação, sua identidade, “despindo-se de toda matéria”, torna-se *pobre*, e caminha em direção ao deserto, o plano de imanência do desejo.

3 Multidão e pobreza: uma questão de *carne*

“Do outro lado do Monte Santo existe uma terra onde tudo é verde... Quem é pobre vai ficar rico do lado de Deus e quem é rico vai ficar pobre nas ‘profundas’ do inferno!”³³. O filme treme, emerge da

³¹ *Idem*, p. 250-251.

³² Música dos Beatles que caracteriza a época do filme e a transição da sociedade capitalista industrial à pós-industrial ou imaterial: as mudanças comportamentais, a crise dos espaços disciplinares, a criação de novos modos de vida, etc.

³³ In *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, fala de Sebastião, personagem interpretado por Lídio Silva, no Monte Santo aos pobres.

miséria e da seca, da exploração dos coronéis do nordeste brasileiro, é a estória de Manoel Vaqueiro (Geraldo Del Rey) e Rosa (Yoná Magalhães) nas pelejas do sertão, na lutar por conservar-se e aumentar sua potência de agir, seja no encontro com Sebastião, “homem santo” que reivindica a *terra verde* “onde homem não pode ser escravo do homem” ou com Corisco, uma máquina de guerra contra a “república que engorda matando pobre de fome”³⁴. O misticismo é a arma do povo contra a razão do Estado, por isso os personagens vivem em transe: — Rosa: “Você se lembra de mim? — Manoel: Não me lembro de mais nada, nem da noite nem do dia...”. É Corisco: “... São Jorge me emprestou a lança dele pra matar o gigante da maldade...” — Manoel: “Se vier a guerra luto contra mil soldados... O destino é maior do que a morte” e Antônio (Maurício do Valle): “Um dia vai ter uma guerra maior nesse sertão, uma guerra grande sem a cegueira de Deus e do Diabo... E pra que essa guerra comece logo, eu que já matei Sebastião, vou matar Corisco”. Devir famélico contra a fome. O guerreiro é aquele que vive no meio, entre o lobo e o cão, um anômalo que trai o pacto e rompe o liame. Corisco encarna o berro daqueles que não podem falar, é a força incommensurável da revolta, nele não há espaço para conciliações, o que ele não entende, mata e tortura, a guerra aflora em sua pele. Antônio é o mercenário que se corrói por dentro, mas sabe que é preciso precipitar as forças do caos, por um lado, negocia com os padres e os coronéis, do outro, desterritorializa os poderes que animam a miséria no sertão. Manoel é o *pobre* e suas linhas de fuga, mata e ora, sente remorso, vibra com a *terra verde*, mas não sabe como alcançá-la, se é preciso matar inocentes, chora e se desespera. Rosa é a lucidez da angústia, tem os olhos mirados no vazio da existência, só consegue enxergar o sertão e a impossibilidade de viver numa terra árida dominada pelo latifúndio, mas quando Sebastião a marca com o sangue de uma criança, ela acorda e o mata. Rosa age “sob premissas objetivas” e só se liberta da *causalidade*

³⁴ In *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, de Glauber Rocha.

aparente entre os entes quando deseja o homem que respira a guerra como sinal dos tempos e se entrega a ele ao som intempestivo das “Bachianas”³⁵. No duelo final, entre Corisco e Antônio, o primeiro, em transe evoca a mítica cristã que povoa a cultura nordestina, desdobrando-a: “Eu José, com a espada de Abraão serei coberto, eu José, com o leite da Virgem Maria serei borrifado, Eu José, com o sangue de Cristo serei batizado... Onde não me possam ver nem ferir nem matar, nem o sangue do meu corpo tirar”. O cenário é desolador, os personagens caminham pelo deserto, sem rumo ou direção, sujos e sem orientação, o sol escaldante fere a imagem, o violão solitário de Sérgio Ricardo inicia um leve repente, as batidas mantêm um intervalo mais longo entre si, suavizando a passagem entre os acordes, mas a música é dura: “Jurado em dez igrejas, sem santo padroeiro, Antônio das Mortes, matador de cangaceiro, matador, matador, matador de cangaceiro...”³⁶. É a gagueira da terra que geme: “Procurou pelo sertão, todo mês de fevereiro, o dragão da maldade contra o santo guerreiro, procura Antônio das Mortes, procura Antônio das Mortes...”. De repente uma troca de tiros e Antônio se desvia das balas de Corisco, o violão enlouquece, Manoel e Rosa não sabem o que fazer e se agacham nas poucas moitas que o deserto oferece, Dada é ferida: “Se entrega Corisco, eu não me entrego não, eu não sou passarinho pra viver lá na prisão, só me entrego na morte de parabelo na mão!”. Antônio: “Se entrega Corisco!”. — Corisco: “Ah, ah, ah...”. Ele salta e rodopia como um animal, imita um carcará, a ave guerreira do sertão, Corisco de braços abertos encara o inimigo de frente e berra: “Mais forte são os poderes do povo!”. Dada solta um grito inumano e estende os braços para um último toque no corpo ainda vivo do amado. Fim. Não, Manoel e Rosa correm desesperados pelo solo infértil, mas não alcançam a *terra verde*, é a câmera que

³⁵ O intenso beijo de Rosa em Corisco, onde a câmera de Dib Luft gira até entontecer o espectador e captar o fulcro da imagem. Câmera-olho do discurso indireto livre, a câmera que sente, como escreveu Pasolini. As Bachianas, música de Villa Lobos.

³⁶ In *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, música de Sérgio Ricardo, letra de Glauber Rocha.

encontra o mar. O filme de Glauber choca pela beleza e pela crueldade das imagens. Mas não é só isso. A sua narrativa também se faz presente pela precariedade da forma, pelo *faux raccord* e o discurso indireto livre dos personagens e do próprio sertão³⁷. Ela é alquebrada, tensa, violenta, exprime as relações de força pela poesia e pelo mergulho seco na miséria: os rostos da pobreza, as cantigas e ladainhas, o caminhar trôpego das procissões, um neorrealismo em transe! Glauber, como *vidente*, enxerga o despertar de uma nova sociedade, onde o capital já não condensa a força do operário nas amarras da fábrica ou da escola³⁸, moldando-os segundo normas que visavam extrair o máximo de produtividade no menor espaço de tempo, extraindo sua mais-valia do tenso equilíbrio entre o salário dos trabalhadores e o lucro dos patrões, com a garantia de um exército reserva de mão de obra que permitia ao capitalista, ao mesmo tempo, manter sua lucratividade e o reinvestimento no maquinário produtivo a partir da circulação e do consumo de mercadorias que não podiam ultrapassar a linha entre a superprodução e a escassez de produtos. Não, a sociedade atual inclui tudo o que é *vivo* na produção — biopoder —, inclusive aqueles que estão apartados do processo produtivo, é um capitalismo de superprodução que mercantiliza todas as dimensões e possibilidades do humano e da natureza, onde “a reprodução da força de trabalho se dá, no essencial, fora da empresa”³⁹, e os *pobres* emergem como a nova face da libertação

³⁷ O *faux raccord* é uma técnica ou recurso narrativo utilizado pelo cinema novo e pela *nouvelle vague*, principalmente nos filmes de Godard e Glauber, mas também nos filmes de Sganzerla, que funda com Ozualdo Candeias o cinema marginal. A técnica consiste na descontinuidade entre um plano e outro, produzindo um efeito de “erro”, atestando a autonomia entre as partes de um filme: a câmera, a narrativa e os personagens, a *diegese* e o *extracampo*. Ele contribui com o discurso indireto livre, na medida em que estimula essa heterogeneidade entre as partes, livrando-as do fio narrativo, ao possibilitar um cinema de poesia e não de prosa, segundo Pasolini.

³⁸ O aparelho ideológico do Estado por excelência, segundo Althusser: “Afirmamos que o aparelho ideológico de Estado que assumiu a posição *dominante* nas formações capitalistas maduras, após uma violenta luta de classe política e ideológica contra o antigo aparelho ideológico do Estado dominante, é o *aparelho ideológico escolar*”, p. 71.

³⁹ Althusser, *Aparelhos ideológicos de Estado*, p. 56.

e da reinvenção produtiva do capital. “Vivemos em transe, em busca do mar”.

4 Considerações finais

No capitalismo fordista ou industrial, as lutas convergiam contra o regime disciplinar e sua ordem discursiva, seus dispositivos e modos de visibilidade. Maio de 68 foi um dos momentos de irrupção dessa ordem, o *acontecimento* que provocou o corte nos discursos e a destruição (simbólica e real) da maquinaria do poder, como também da criação e incorporação de novas formas de luta e modos de vida. O movimento negro, feminista, hippie, homossexual, os anormais emergem contra a ordem normativa — uma *monstruosidade da carne*! E ainda que as mulheres, os negros ou os indígenas sejam maioria numa sociedade, eles fazem da política um *devoir minoritário* — são minorias — pois se opõe ao modelo dominante de subjetivação (homem branco, falante de uma língua europeia, heterossexual, morador de uma metrópole...); o Homem ocidental está sempre presente na linha (como negação ou afirmação do *sujeito*) e a cultura, a economia ou a política no mundo atual, como produção de sentido⁴⁰, tem *nele* o seu fim. “As raízes índias e negras do povo latino-americano (e não a classe média branca, pastiche do colonizador europeu) devem ser compreendidas como a única força desenvolvida deste continente”⁴¹ e sua mística é também sua libertação. Essas minorias se organizam de forma rizomática e imanente, através de uma política menor, uma “língua estrangeira”, e recusam a hierarquia e a verticalidade dos partidos e sindicatos tradicionais; são máquinas de guerra nômades contra o aparato estatal, operando por desterritorializações e fluxos no campo social. “A recusa da disciplina e a

⁴⁰ O que nos remete à nossa discussão anterior que tratava do conjunto de significantes dominantes que constantemente são rebatidos na figura do pai (lei) como fim último da organização e produção de sentido na modernidade edipiana.

⁴¹ Rocha, *Eztetyka do Sonho* in *Revoluções do Cinema Novo*, p. 251.

experimentação de novas formas produtivas como a contracultura acentuou o valor social da cooperação e da comunicação”⁴², transformando o capitalismo e seu sistema de dominação.

Por um lado, o capital engloba toda a vida em seu processo de produção e reprodução social, gerindo o corpo e a “alma” do indivíduo enquanto *espécie*, em sua dimensão biológica e cultural, onde um tipo de *poder pastoral* organiza o que pode ou não sobreviver, o que é ou não criminalizável, maximizando suas forças ao limite da utilidade e da gestão eficiente das multiplicidades controladas (biopoder); do outro, o poder da multidão enquanto potência reorganiza a produção através de conexões díspares e singulares, “manejando o tempo e construindo novas temporalidades”⁴³, retomando a expansão do capital, da possibilidade de sua superação e da própria vida ao *infinito* das relações sociais, instaurando mundos possíveis onde antes só havia o “deserto” (biopolítica). A multidão não é o povo, ela é aquilo que foge ao soberano, “os cidadãos, quando se rebelam contra o Estado, são a multidão contra o povo”⁴⁴, logo, sua performance política está além dos aparelhos de captura que nos vinculam ao corpo da soberania com suas duas cabeças: o rei déspota dos liames e o sacerdote-jurista dos contratos⁴⁵, no capitalismo atual, enquanto tendência, o liame é efetivado na espetacularização das imagens divulgadas pela publicidade, pelo cinema, pelas redes televisivas — religados e transformados pelo *digital* e a internet —, e o contrato é estabelecido pela democracia representativa e sua subordinação ao mercado financeiro e o tripé neoliberal que o sustenta como um axioma no *corpus economicus* da terra (superávit primário, metas de inflação e câmbio flutuante).

A multidão é uma força centrífuga que se dissemina para além dos centros de poder, esvaziando-os de sentido e potência, mas o

⁴² Hardt; Negri, *Império*, p. 295.

⁴³ *Idem*, p. 425.

⁴⁴ Citação de Hobbes.

⁴⁵ In Dumézil, *Mitra-Varuna*.

Estado se apropria e captura essas forças, reelaborando-se a partir da exploração econômica e da dominação política que exerce sobre elas, já o povo, como disse Glauber, “é o mito da burguesia, (pois) a razão do povo se converte na razão da burguesia sobre o povo”⁴⁶, e só uma ruptura com o “racionalismo colonizador”⁴⁷ é capaz de assegurar uma real autonomia das forças que compõem o povo para além da soberania (*multitudo*). O Estado é o *vazio* que colmata e vampiriza para conservar-se — é o fim da história, o sujeito segredinho dos confessionários, a morte da terra. “O inimigo contemporâneo é como o exército do faraó: persegue os fugitivos, massacra suas retaguardas, mas nunca consegue ultrapassá-los ou confrontá-los”⁴⁸, só precisamos demarcar o lugar e a posição do êxodo, pois a *estética* já possuímos na pele, ela é o *sonho* que não se explica:

Há que tocar, pela comunhão, o ponto vital da pobreza que é seu misticismo. Este misticismo é a única linguagem que transcende ao esquema racional de opressão. [...] O irracionalismo liberador é a mais forte arma do revolucionário. [...] E a revolução é a anti-razão que comunica as tensões e rebeliões do mais irracional de todos os fenômenos que é a pobreza (Rocha, *Revolução do Cinema Novo*, p. 66).

A multidão organiza-se através do que Negri e Hardt chamam de “poder da carne”, um conjunto intensivo de ações e virtualidades que unificam as diferentes partes do corpo social e político de forma autônoma e produtiva, um corpo sem órgãos que recusa a unidade orgânica da soberania. O Estado caracteriza-se globalmente como um sistema de *apartheid*, cujas linhas se desenham acima e abaixo das fronteiras nacionais, um regime de inclusão hierárquica, onde os pobres espalhados pelo mundo, explorados econômica e politicamente pelo capital global, ocupam as metrópoles “brancas” do capitalismo desenvolvido, incitando o pânico racial (com a figura do árabe ou do africano como o

⁴⁶ Glauber, *Eztetyka do Sonho* 71 in *Revoluções do Cinema Novo*, p. 250.

⁴⁷ *Idem*, p. 250.

⁴⁸ Virno, *Virtuosismo e revolução*, p. 143.

terrorista em potencial) e a defesa da nação e do povo identitário (étnica e culturalmente) como fundamentos da nação (o “último refúgio dos canalhas”⁴⁹): “É esta talvez a forma mais primária do biopoder: se, como se costumava dizer, quantidade é poder, a reprodução de todas as populações deve ser controlada”⁵⁰.

O conceito de *classe*, para os filósofos, assim como para Marx quando pensou o *proletariado*⁵¹, não se refere apenas a um segmento social incluído e necessário à reprodução das condições de produção, a classe tem um caráter tanto econômico quanto político, portanto, na sociedade atual, biopolítico, e, além disso, também expressa as capacidades criativas dos explorados pelo sistema global do capital. É neste sentido que Negri e Hardt incluem *os pobres* como centrais na concepção de classe enquanto multidão — uma multiplicidade que atua em comum. “A fome latina não é apenas um sistema alarmante, mas o nervo de nossa sociedade. [...] nossa originalidade é nossa fome e nossa maior miséria é que esta fome, sendo sentida, não é compreendida”⁵². A carne da multidão é informe, ela é puro potencial, e assim como a classe marxiana, ela não se baseia unicamente em dados empíricos, mas principalmente em dados potenciais, não se pode dizer exatamente “o que é a multidão”, mas persegue-se o que pode “vir a ser a multidão”; ela é uma partilha de singularidades em comum, e a sua *carne* são as condições de possibilidade de sua própria formação. A produção comum sempre envolve um excedente que não pode ser expropriado pelo capital ou capturado pelo corpo político da soberania global, mas quando o é, gera um antagonismo que transforma-se em revolta, isto é, o antagonismo está ligado à riqueza, ao que excede. “As revoltas mobilizam

⁴⁹ Citação de Samuel Johnson.

⁵⁰ Negri; Hardt, *Multidão*, p. 217.

⁵¹ Aquele que só detém sua prole e vende o seu trabalho (alienado pelas leis do mercado e pela exploração do capital) para o capitalista que detém os meios de produção e os aparelhos estatais repressivos e ideológicos, mas também o sujeito histórico capaz de ultrapassar o sistema capitalista por meios revolucionários.

⁵² Rocha, *Eztetyka da Fome* 65 in *Revolução do Cinema Novo*, p. 65.

o comum sob dois aspectos, aumentando a intensidade de cada luta e estendendo-se a outras lutas”⁵³. O *pobre*, a grande massa de trabalhadores e precariados⁵⁴ incluídos nos circuitos da produção capitalista, dos zapatistas aos negros dos guetos estadunidenses, dos favelados aos imigrantes africanos nas periferias d’Europa, produzem *esta* riqueza potencial (em revolta) e, por conseguinte, excede os dispositivos de controle do poder, econômica e politicamente⁵⁵; em última análise, todos nós participamos da produção social, deixamos de ser proletários, já não há fábricas suficientes para todos: “não somos indianos, somos os pobres, não somos africanos, somos os pobres!”⁵⁶. O capitalismo global só existe em função da gestão da miséria e da delimitação de hierarquias globais na distribuição dos recursos. Enquanto classe, ou como “aquele que é desnudo pelo capital, só possuindo em suas mãos o desejo de existir e criar”, o pobre encarna as condições ontológicas da resistência e da vida produtiva — a carne da multidão.

A pobreza é a carga autodestrutiva máxima de cada homem e repercute psicicamente de tal forma que este pobre se converte num animal de duas cabeças: uma é fatalista e submissão à razão que o explora como escravo. A outra, na medida em que o pobre não pode explicar o absurdo de sua própria pobreza, é naturalmente mística. [...] A *razão*

⁵³ Negri; Hardt, *Multidão*, p. 276.

⁵⁴ Termo usado por Negri e Hardt para contrapor e/ou redefinir o conceito de proletariado de Karl Marx em função da reestruturação das relações da produção capitalista e do novo sujeito histórico que emerge com ela: a multidão de trabalhadores precariados, o *precariado*.

⁵⁵ A produção dos pobres pode ser vista não só na medicina tradicional dos indígenas ou nos estilos de vida e nas músicas feitas nas periferias brasileiras, norte-americanas ou francesas, mas também em comunidades como a zapatista que, ao defender um modo de vida autônomo e anticapitalista, também se insere na produção mundial mobilizando afetos e paixões ao redor do mundo. Ou seja, o conceito de produção aqui desenvolvido está dentro e fora da produção para o mercado e da reprodução social no capitalismo global. O modo de vida zapatista podendo ser ou não expropriado pelas empresas, isso não nos interessa, o que interessa é que ele já está disseminado pelo mundo, nos movimentos sociais ou como forma de expressão individual, excedendo em muito as fronteiras de Chiapas.

⁵⁶ Lema de protestos na África do Sul.

dominadora classifica o misticismo de *irracionalista* e o reprime à bala (Rocha, *Revolução do Cinema Novo*, p. 66).

Referências

- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Trad. Walter Evangelista. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- Bergson, Henri. *A Evolução Criadora*. Trad. de Caixeiro, Nathanael. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia* (Vol. 5). Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia* (Vol. 4). Trad. Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia* (Vol. 3). Trad. Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia* (Vol. 2). Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995b.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia* (Vol. 1). Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Trad. Luiz B Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *A Imagem-Tempo – Cinema 2*. Trad. Eloisa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 1 – A Imagem-Movimento*. Trad. Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta*. Org. L. B. Orlando. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Diálogos*. Trad. J. G. Cunha. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

- ÉFESO DE, Heráclito. *Os Pensadores – Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramalheite. Petrópolis: Vozes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Galvão Ermantina. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GINSBERG, Allen. *Uivo e outros poemas*. Trad. Claudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- IBSEN, Henrik. *Casa de Bonecas*. Trad. C. Thiré. São Paulo: Nova Cultura, 2003.
- LEIBNIZ, G. W. *A monadologia e outros textos*. Trad. Fernando L. B. G. Souza. São Paulo: Hedra, 2009.
- LOVECRAFT, H. P. *O chamado de Cthulhu e outros contos*. Trad. Guilherme da Silva Braga. São Paulo: Hedra, 2009.
- MILLER, H. *Trópico de Capricórnio*. Trad. Idano Arruda. São Paulo: IBRASA, 1983.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Multidão – Guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- NEGRI, Antonio. *5 Lições Sobre Império*. Trad. Olmi Alba. Rio de Janeiro: DP & A, 2003.
- NEGRI, Antonio. *Jó – A força do escravo*. Trad. AGUIAR, Eliana e COCCO, Giuseppe. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- NEGRI, Antonio. *De Volta – Abecedário biopolítico*. Trad. C. Marques. São Paulo/Rio de Janeiro: Record, 2006.
- PASOLINI, P. P. *Empirismo Herege*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Garzanti Editore, 1972, 1981.
- RIMBAUD, Arthur. *Uma Temporada no Inferno*. Trad. P. H. Filho. Porto Alegre: L&PM, 1997.
- ROCHA, Glauber. *Revolução do Cinema Novo*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- VIRNO, paolo. *Virtuosismo e Revolução*. Trad. Paulo Andrade Lemos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

Parresía e “escrita de si”

Stela Maris da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.08>

Deve-se evitar a alternativa do fora e do dentro;
é preciso situar-se nas fronteiras.
(Foucault, 2001c, p. 1393)

1 Introdução

Escrevendo, atualizando experimentando uma atitude-limite, nem dentro nem fora, componho alguns apontamentos, nesta obra-texto para pensar o que Michel Foucault (1926-1984) chamou de “escrita de si” como “arte de si”.

Início como em outros momentos acadêmicos, com o que chamo de considerações metodológicas. Lembre-se de três importantes palavras que me marcaram quando as li: “*Refus, curiosité et innovation*”², recusa, curiosidade, inovação; Essas palavras são os princípios que orientaram as ações de Foucault para com os outros. Foucault citou tais palavras em entrevista concedida para Michel Bess em novembro de 1980, em Berkeley. No que ele chama de campo das experiências possíveis, a recusa, a curiosidade e a inovação, são pontos de partida para perguntar qual é o nosso campo atual de experiências possíveis, numa

¹ Professora Dra. da Universidade Estadual do Paraná, *Campus* Curitiba II e *Campus* União da Vitória.

² Foucault, 2013, p. 154.

ontologia da atualidade, numa ontologia de nós mesmos? Para responder a isso é preciso optar por um pensamento crítico que tome forma de uma ontologia da atualidade, e não de uma filosofia analítica da verdade em geral.

Com a recusa, a curiosidade podemos inovar talvez. Nesse sentido é preciso também perguntar sobre a normalização das diferentes práticas na atualidade. Foucault pergunta sobre a nossa atualidade: O que é que é a nossa atualidade? Qual é o campo atual de experiências possíveis? As respostas a essas questões levam em conta a noção do atual, um atual que se configura no que é possível, no que desatualiza o presente, e ao mesmo tempo faz a crítica do presente, interrogando-o sobre própria atualidade, em uma atitude-limite. A atualidade exige a que se reative permanente o que Foucault chama de atitude, isto é, um *ethos* filosófico, caracterizado por ele como crítica permanente do nosso ser histórico. Definir a atualidade por essa via ontológica e, aqui destaco por uma via ética e estética, é problematizar a nossa vulnerabilidade na perspectiva de atitude-limite. Feitas essas considerações passo a trabalhar sobre a temática a que me proponho discutir com vocês nesse evento.

Foucault trata da “experiência-limite” como transgressão aos limites de uma cultura já nos escritos do fim da década de 1970, pois sofreu a influência tanto de Bataille (1897-1962), como de Blanchot (1907-2003), que vem de uma tendência inaugurada por Mallarmé e Proust (séc. XIX) ao colocarem a questão do desaparecimento do autor, reabrindo para o pensamento sobre o lugar e a função da crítica. Nessa visão há a exigência de uma transformação na forma de subjetividade na perspectiva de uma volta do sujeito para si mesmo, que se situa em um campo de verdades. O conceito de “fora”, de Blanchot, aponta uma estratégia do pensamento, a qual coloca em questão noções importantes da filosofia, como por exemplo a noção de representação e de autor. A linguagem é a que vai além dos limites da morte ficando livre as determinações do sujeito que tem o limite, a identidade. Em *O pensamento*

do exterior, Foucault aponta as obras de Blanchot como como dessubjetivação, ou seja a experiência da escrita promove um abandono de princípios, dos conceitos, uma morte. A literatura é um acontecimento, trata-se da passagem para o fora pois escapa das regras, e principalmente da representação.

Já em Georges Bataille, com o tema das experiências-limite, de um sujeito que sai de si mesmo, opera um desnudamento, cria um vazio, um desvanecimento do sujeito, mas também o transgressivo. Dessa visão escreve Foucault que a experiência interior é a do impossível pois, o ato de experimentar o momento do ato de escrever se decompõe no vazio do conteúdo, dando espaço para a linguagem.

A atitude-limite do estar nas fronteiras se constitui no deslocar-se, não permanecer o mesmo, e ao mesmo tempo resistir aos modelos e processos de subjetivação que nos aprisionam, é o decompor-se deixando o si consigo, como princípio de uma estética da existência, uma *escrita de si*.

Em 1982, no curso *A hermenêutica do sujeito*, o tema do pensar a verdade, a *parresía* foi introduzido, mas é nos dois últimos cursos — *O governo de si e dos outros*, de 1983, e *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, de 1984 — que a noção de *parresía* foi melhor desenvolvida. Destaco que Foucault fez também várias conferências sobre o tema da verdade como *parresía*: a conferência proferida na Universidade de Grenoble, em maio de 1982, e as seis conferências proferidas na Universidade da Califórnia, em Berkeley nos meses de outubro e novembro de 1983.

Já em 1983 Foucault publica o artigo, *A escritas de si* o qual fazia parte da série de estudos sobre “as artes de si mesmo”, temática da estética da existência e o governo de si.

É nesse referencial que tenho como hipótese de trabalho para este texto que a “escrita de si”, além de ser entendida como um modo de modificar-se, seja parte do processo de constituição de si, enquanto *parresía*, no jogo *parresiástico*, por exemplo com a arte.

Dando continuidade a uma pesquisa sempre em curso, a escrita deste texto oportunizou reler, reelaborar, problematizar³ alguns pontos importantes do que Michel Foucault chamou de “as artes de si”, ou seja, sobre a estética da existência, na “escrita de si” e para mostrar isso organizei em duas partes: Na primeira trato da “escritura de si” como estética da existência, na perspectiva das artes de vive; Na segunda argumento que as e finalmente trato da *parresía* como escrita de si: *in vires, in sanguinem*.

2 A “escritura de si” como estética da existência

No último curso em 1984, *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II*, Foucault escreve novamente sobre os três importantes eixos da experiência, as suas relações entre si, e os deslocamentos ocorridos dentro do próprio eixo, realizados nas suas pesquisas sobre o problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade. O deslocamento dos estudos histórico-filosóficos dos saberes, ou seja, dos modos epistemológicos, para a análise das formas de dizer verdadeiro, os chamados modos de verificação, o deslocamento dos estudos sobre o poder como relação de forças, para uma análise de uma ideia de poder como governo, como governamentalidade, e o estudo de um discurso sobre o sujeito, numa elaboração ética, para a análise dos modos de subjetivação, as práticas de si enquanto técnicas de subjetivação. Foucault fez estes deslocamentos pesquisando as articulações entre o que pensamos, dizemos e fazemos na condição de acontecimentos históricos, os quais nos levaram a nos constituirmos e ao mesmo tempo nos reconhecermos como sujeitos, no “cuidado de si”, na perspectiva da estética da existência. Tais articulações são estabelecidas porque os

³ A noção de problematização distingue-se de um fazer história do pensamento, mas sim o estudo crítico do próprio pensamento, uma tomada de distância necessária para a atitude crítica, uma certa ontologia da diferença, considerando o pressuposto da descontinuidade como fundamento do ser.

discursos verdadeiros incidem sobre o governo de si ou dos outros, os dispositivos de poder se apoiam em saberes e formas de subjetividade, e os modos de subjetivação se estendem politicamente e tem por base determinadas relações com a verdade.

Foucault percebeu que o dizer a verdade, o discurso verdadeiro se estabelece num jogo do dizer a verdade, num jogo convocado pela forma de existência, como manifestação plástica da verdade. O tema do dizer-verdadeiro, a verdade enquanto uma atitude, um *ethos* filosófico, acontece num jogo de transfiguração do real, numa ontologia de nós mesmos, e exige o “cuidado de si”. As noções de “cuidado de si” e “estética da existência” passam pelas formas de se compreender o sentido da ética da Antiguidade e da Modernidade, situando a produção de si, a constituição de si, enquanto obra de arte, como invenção permanente de si. Esta estilística não pode ser a consequência de uma metafísica da alma, fundada no discurso da verdade transcendente, mas sim na estética da existência como *bíos*, fundada na inquietação e invenção de si.

Quando em *Le courage de la vérité* Foucault mostra um deslocamento do cinismo grego para a Modernidade, ele está fazendo aproximações importantes entre ética e estética. As relações entre essas esferas não dependem mais do que se definiu na esfera estética como “obra de arte”, e sim de uma ética cujo estilo é o da coragem da verdade, seja no ativismo político da “vida revolucionária”, ou na “vida artista” em que a arte é capaz de dar à existência a verdadeira vida, ou seja, uma forma que “irrupção de algo novo”. Nesse sentido:

O pensamento de Foucault situa-se nos limites da ética e estética da vida através da hipótese da atitude crítica e da re-invenção do sujeito, de sua autoformação para o governo de si e dos outros, pensamento que conduz suas análises para a possibilidade de novas formas de subjetivação e outras formas de estilização da vida (Portocarrero, 2008, p. 422).

Vera Portocarrero afirma, portanto, que o pensamento de Foucault, com a hipótese da atitude crítica e da reinvenção do sujeito, está situado nos limites da ética e estética da vida. A vida que se apresenta com variáveis, tais como as condições de existência, a partir, por exemplo, da arte como uma forma de objetivação, as condições de possibilidade de formas de subjetivação que transforme o modo de vida que resistam ao poder e normalizações de assujeitamento, é também a vida que diagnostica o presente na forma de “pensamento limite, fronteiro, que se exerce nos limites epistemológicos, políticos, éticos e estéticos” (Portocarrero, 2008, p. 421)

Foucault afirma que tentara encontrar os delineamentos mais antigos do que chamou de estética da existência, para mostrar que a fundação da *parresía* socrática constituiu no pensamento grego, a existência (o *bíos*) como “objeto de elaboração e de percepção estético: o *bíos* como uma obra bela” (Foucault, M. *Le courage de la vérité*, p. 149). Essa história da subjetividade enquanto existência (*bíos*) estética, como forma de beleza possível, foi encoberta pelo estudo privilegiando das formas estéticas que dão forma somente aos objetos e às palavras.

Sobre essa problemática Foucault faz duas observações. A primeira refere-se aos rudimentos dessa história nos diálogos socráticos, destacando que ele quis captar o momento em que se estabeleceu a relação entre o cuidado e existência bela e a preocupação com a verdade. Escreve ele:

O momento em que se estabeleceu certa relação entre esse cuidado, sem dúvida arcaico, antigo, tradicional, na cultura grega, de uma existência bela, de uma existência brilhante, e a preocupação com o dizer-a-verdade [...] nessa modalidade ética que aparece com Sócrates no início da filosofia ocidental, interferiu com o princípio da existência como obra a ser modelada em toda a sua perfeição possível [...] (Foucault, *Le courage de la vérité*, p. 150).

A segunda observação é que procurou encontrar em Sócrates:

[...] o momento em que à exigência do dizer-a-verdade e o princípio da beleza da existência foram amarrados ao cuidado de si [...] também como, a partir daí, podiam se esboçar dois desenvolvimentos possíveis: o de uma metafísica da alma e o de uma estética da vida [...] (Foucault, 2009, p. 151).

Nesse sentido, é importante destacar que as relações entre uma metafísica da alma e a estilística da existência são elásticas, variáveis. A atitude da Modernidade na arte, por exemplo, é aquela que ensina o ultrapassar o limite, exceder, romper com o presente, é um modo do cuidado de si, enquanto *parresía*, é estética da existência.

Para Foucault a incitação a ocupar-se de si mesmo é um acontecimento do pensamento, é uma atitude para consigo, para com os outros, e para com o mundo. Implica em olhar para o exterior, estar atento ao que se pensa, e as ações exercidas de si para consigo, para nos modificarmos. O artista ao ocupar-se de si e de sua obra e sua obra podem dizer a verdade de modo não dissimulado, sem alteração, sem rodeios, mantendo a sua identidade, como que na borda entre o que é visível e a invisibilidade, tornando visível àquilo que, de certa forma, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida, escandalizando-se, resistindo. Portanto pensar a ética como criação do indivíduo, como obra de si mesmo e do outro, através da obra de arte, como *parresía* cínica, prática e atitude, é condição da estética da existência e tem um significado político ético da “escritura de si”.

Na questão da “escritura de si”, destaca-se na visão de Michel Foucault, que ela é um modo de pensar e viver que compõe a estética da existência no fazer a vida uma obra de arte, portanto nesse sentido está no fazer a vida, como, por exemplo, no escrever literatura com estilo próprio, no fazer anotações de percepções de leitura, de citações que marcaram etc. Na vida e obra de arte há uma tensão constante, expressa na necessidade de que a escritura se molde à existência e, ao mesmo tempo, que a obra literária, por exemplo, seja uma manifestação da verdade de vida do escritor. Tal tensão é de ordem da estética

da existência, pois é um tornar-se obra de arte. Obra de vida de existência, um artista de si, uma escritura de si.

3 *Parresía* como escrita de si: *in vires, in sanguinem*

Os regimes do corpo, o regime da alma, os modos de vida pública e privada, vida ativa ou vida de repouso, vida contemplativa, constituem as artes de viver.

Elas são artes que abrangem desde o enfrentamento de questões particulares até a conquista de um certo modo de vida. A arte de viver, a arte de morrer, a arte de se comportar, as quais são relativas a momentos da vida, a arte da retórica e, nessa, a arte da memória, relativas às atividades, e ainda artes de viver como regime geral de existência. Essas artes continuaram a existir e foram sendo adequadas ao modelo de viver cristão, permanecendo até a Modernidade, porém cada vez mais com a ênfase no fazer, como artes de comportamento.

No texto *L'écriture de soi*, Foucault destaca a escrita como parte da arte de viver, da *téchné tou biou*, pois pode ser adquirida com o exercício, no treino de si sobre si mesmo, é *askêsis*. São as práticas ascéticas associadas ao meditar, aos exercícios de pensamento, de reflexão, que prepara para enfrentar o real. Identificou naquele período antigo (documentos dos séculos I e II, sejam gregos, sejam romanos) duas formas mais usuais de subjetivação: os *hupomnêmata*, que é certo tipo de caderno de notas, e a correspondência.

Foucault apresentou diferentes formas de constituição de subjetividade na história da ética. Mostrou a partir da problematização as continuidades e as diferenças entre elas. A ascese é uma das temáticas que permanece como peculiar a cada momento histórico na relação cultura de si e a arte da existência.

Na elaboração dos quatro aspectos da relação consigo mesmo, para análise das diferentes morais, Foucault aponta a ascese como o terceiro aspecto: ascética ou técnicas de si é o modo pelo qual nos

modificamos para sermos sujeito éticos. Contudo ela é também entendida por Foucault num sentido muito especial, já descrito na primeira parte do texto, ou seja, ascese como a própria filosofia. Ascese como essência da filosofia que reabilita a concepção antiga de exercício de si no pensamento para autotransformação, em busca de determinado estilo de existência.

Outro significado aparece também quando Foucault escreve em outro texto sobre as técnicas de si e cita quatro técnicas: cartas, exame de consciência, interpretação dos sonhos e ascese. Ascese neste contexto apresenta um significado mais modesto, diferente dos citados anteriormente.

Diante disso, a questão da ascese na obra de Foucault parece tomar diferentes conotações. Porém é recorrente a ideia de que na constituição do sujeito moral, a ascese é imprescindível. Foucault identifica ascese como “atividade de autoformação”. Ele chama de ética ou ascética, o tipo de relação que se deve ter consigo próprio, pois determina como o indivíduo se constitui sujeito moral de um momento histórico.

O sujeito moderno se opõe ao antigo, pois é produto da moral, da codificação, portanto não há espaço para a relação consigo, para a ascese (ética).

Na discussão atual sobre uma nova estilística da existência, a ascese deve ter um importante papel para que cada indivíduo constitua a sua própria ética, num caminho de criar novas formas de vida, sem a normatização de um modo de existência. O que Foucault propõe para nós, indivíduos do presente é a construção de uma ética, que abra espaço para a ascese, para uma constituição do si, como devir para nos fazermos constantemente.

Enquanto prática ascética, a escrita encontrada nos dois primeiros séculos do império já estava caracterizada entre os gregos e romanos. Revista, aparece como por exemplo a escrita em um caderno de notas, a qual teria uma função transformadora, associada a *anachoresis*, ou seja, a de atenuar os perigos da solidão, oferecendo o que se anotou,

pensou, a um olhar de alguém. Mas pode ser também ligada aos movimentos da alma, um trabalho sobre o pensamento. Como forma de ascetismo cristão, caracteriza-se como um desentranhar do mais fundo da alma o que há de mais oculto, para então libertar-se deles. Tanto em um quanto em outro período, percebe-se a relação com o “cuidado de si”, mas, que instituía um campo prescritivo moral, o que Foucault vai distinguir do campo dos do cuidado de si, enquanto prática de “escrita de si”.

Quando Foucault analisa nos documentos do primeiro e segundo séculos no mundo helenístico romano, para além desse caráter prescritivo moral, ele destaca o papel da escrita na cultura filosófica do si, no cuidado de si, na transformação da verdade do *ethos*. Ao tratar da correspondência, cita as Cartas de Sêneca:

As Cartas de Sêneca mostram uma atividade de direção exercida por um homem idoso e já aposentado sobre um outro que ainda ocupa importantes funções públicas. Porém, nessas cartas, Sêneca não se limita a se informar sobre Lucilius e seus progressos; não se contenta em dar-lhe conselhos e comentar para ele alguns grandes princípios de conduta. Através dessas lições escritas, Sêneca continua a se exercitar, devido a dois princípios por ele frequentemente invocados: o de que é necessário adestrar-se durante toda a vida, e o de que sempre se precisa da ajuda de outro na elaboração da alma sobre si mesma (Foucault, 2001j, p. 778).

A elaboração da alma sobre si mesma é uma constituição de si mesmo, é a produção da transfiguração de si num processo de ascese. “Portanto, o objetivo da ascese na Antiguidade é realmente a constituição de uma relação plena, acabada e completa de si para consigo” (Foucault, 2004, p. 386).

Através da escrita de uma carta, de um *hupomnêmata*, e outros textos de escrita de si, o sujeito vai se constituindo, vai se modificando, ou seja, ele vai mostrando para si como pensa, quais as suas condições de pensar o que pensa, vai mostrando para si a sua verdade, e essa pode ser *parresiástica*, escandalosa. É um olhar crítico sobre si mesmo,

desnudando o invisível para ele mesmo, denudando as convenções, os assujeitamentos, provocando questionamentos sobre os próprios padrões de conduta no presente em que vive. É uma atitude-limite, atitude que exige um olhar cuidadoso sobre e si mesmo.

4 Considerações finais

No ano passado, 2024, fez 40 anos da morte de Michel Foucault, repetindo o que outros já afirmaram, Foucault é um pensador do presente. Presente que se atualiza a cada nova reflexão. Esse foi o objetivo primeiro de texto a atualização da noção de escrita de si enquanto *parresía*.

Michel Foucault na série de estudos sobre “as artes de si mesmo”, deu base compreensão da noção de estética da existência e o domínio de si e dos outros na cultura greco-romana, destacando a noção de *parresía*. O trabalho ascético do indivíduo sobre ele mesmo, que transforma suas relações com os outros e com a verdade, é um exercício de liberdade que transgrede os limites da contingência, um exercício por meio do qual o sujeito se desprende de si, convencido de que no presente existem mais liberdades possíveis, mais possibilidades de recriar o nosso futuro do que possamos imaginar. Destaquei a escrita dos *hupomnêmata*, mostrando que esse tipo de escrita faz parte da jornada de cada um no reunir o já dito, juntar o que escutou, ou viu escrito, num processo de constituição do si enquanto *parresía*.

Através da escrita de uma carta, de um *hupomnêmata*, e outros textos de escrita de si, o sujeito vai se constituindo, vai se modificando, ou seja, ele vai mostrando para si como pensa, quais as suas condições de pensar o que pensa, vai mostrando para si a sua verdade, e essa pode ser *parresiástica*, escandalosa. É um olhar crítico sobre si mesmo, desnudando o invisível para ele mesmo, denudando as convenções, os assujeitamentos, provocando questionamentos sobre os próprios

padrões de conduta no presente em que vive. É uma atitude-limite, atitude que exige um olhar cuidadoso sobre e si mesmo.

Referências

- CALOMENI, T. Foucault, Velázquez, Manet. *Viso, Cadernos de estética aplicada*, v. 9, n. 16, p. 73-102, 2015. Disponível em: http://revistaviso.com.br/pdf/Viso_16_TerezaCalomeni.pdf. Acesso em: 28 fev. 2019.
- CREMONESI, L. Askêsis, êthos, parrêsia: pour une généalogie de l'attitude critique. In: LORENZINI, D.; REVEL, A.; SFORZINI, A. (dir.). *Michel Foucault éthique et verite* (1980-1984). Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2015.
- FOUCAULT, M. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits, II*. Paris: Gallimard, 2001a. p. 1428-1450.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits, I* : 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001b.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits, II*. Paris: Gallimard, 2001c.
- FOUCAULT, M. L'écriture de soi. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits, II*. Paris : Gallimard, 2001d. p. 1234-1247.
- FOUCAULT, M. La fête de l'écriture entretien avec J. Almira et J. Le Marchand. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits, I*: 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001e. p. 1599-1602.
- FOUCAULT, M. La pensée du dehors. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits, I*: 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001f. p. 546-567.
- FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France (1983-1984). Ed. établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Paris: Gallimard ; Ehes; Seuil. 2009.
- FOUCAULT, M. Le retour de la morale. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits, II*. Paris: Gallimard, 2001g. p. 1515-1526.
- FOUCAULT, M. Le souci de la vérité. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits, II*. Paris: Gallimard, 2001h. p. 1465-1468.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières? In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits, II*. Paris: Gallimard, 2001i. p. 1393-1397.

- FOUCAULT, M. Un plaisir si simple. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrites, II*. Gallimard, Paris, 2001j. p. 777-779.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, M. A escrita de si. In: MOTTA, M. B. (org.). *Ética, Sexualidade, Política: Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M. Prefácio à transgressão. In: FOUCAULT, Michel. *Estética, Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 28-46.
- FOUCAULT, M. *A grande estrangeira: sobre literatura*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- PORTOCARRERO, V. Os limites da vida: da biopolítica aos cuidados de si. In: ALBUQUERQUE JR., D. M.; VEIGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. (org.). *Cartografia de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 422.

Nas origens do conceito de estratégia de Michel Foucault

Felipe Luiz¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.09>

1 Introdução

No livro *O conceito de estratégia em Michel Foucault* aborda-se essa noção operatória do pensamento do mestre francês, a qual não ganhou o destaque que merece, ao menos na bibliografia que analisamos. No começo da década de 1970 o vocabulário filosófico de Foucault é alargado com a introdução de conceitos e temas inusuais no fazer filosófico, posto possuírem caráter belicoso, guerreiro ou, como chamam os anglo-saxões, agonista. Ao invés do termo *agonismo*, temos preferido utilizar a noção de *belicismo* e temos lá nossas razões. Ambos os conceitos originam-se da Antiguidade, o primeiro da palavra grega *agon*, que significa “luta”, “embate”, “disputa”, ao passo que o segundo guarda origens no vocábulo latino *bellum*, ou seja, “guerra”. Ora, a primeira noção dá a entender que se trata de adversários, de rivais, de competidores, o que a aproxima da própria disciplina da teoria dos jogos, em plena expansão na década de 70, a qual é importante para Foucault, como veremos. Já o segundo caracteriza os contendores como inimigos, visto tratar-se de guerra. Parece-nos, dessa maneira, que falar em

¹Bacharel, Mestre e Licenciado em Filosofia pela UNESP. Doutorando em Filosofia pela UFSCar. E-mail: gumapoldo51@yahoo.com.br

belicismo, visto que é a vida dos que se opõem que está em jogo e não mero prêmio de uma competição, é mais proveitoso e acurado.

Nesse giro, portanto, belicista, Foucault opera com quatro conceitos operacionais, metodológicos, os quais foram tratados com desnível pelos comentadores: o de tática, estratégia, dispositivo e relações de força. Quanto ao primeiro, a bibliografia que se lhe aborda é rala, talvez pela própria falta de densidade do conceito. O segundo possuiu fortuna crítica um pouco melhor que o primeiro, mas, de toda forma, há poucos estudos relativos a ele, se comparados com aqueles dedicados ao poder ou à biopolítica. O terceiro possui uma bibliografia que conta com autores de peso, como Deleuze e Agamben. Por fim, o último, relações de força, costuma ser absorvido pela expressão mais bem definida e trabalhada de relações de poder, de modo que também não tenha sido abordada a contento.

Temos nos dedicado há alguns anos a preencher essa lacuna, o que nos lançou na pesquisa de fontes militares e extra filosóficas em geral. Assim, se já abordamos alguns desses conceitos no mestrado, resta-nos precisar, com mais tempo, no doutorado, as descobertas teóricas prévias e alargá-las em sua significação quando tal for possível.

Atualmente pesquisamos as origens do conceito de estratégia. Essa pesquisa fez-nos deparar com três tipos de fontes: as militares oficiais, as militares revolucionárias e as políticas. Dentre as primeiras, podemos citar Clausewitz, Beaufre, Liddel Hart, J. C. Wyllie, Aron, Charnay, Poirier, Teoria dos Jogos (Lasker, Von Neuman, Morgestern, Nash, T. Schelling, Rapoport). No âmbito das segundas cumpre citar Mao Tsé Tung, Guevara, Trotsky, Lênin. Já quanto as terceiras, sobremaneira os Panteras negras, maoístas, trotskistas, anarquistas, e outros movimentos da época, como LGBT, antimanicomial, carcerário, etc. Essas fontes do conceito de estratégia em Foucault, em sendo muitas, implica que as dividamos para um estudo profícuo e de longo prazo, ao qual sequer sabemos se será possível concluir no tempo que nos resta do doutorado. Portanto, no presente estudo abordaremos o primeiro

gênero de influências, aquele dos teóricos oficiais da estratégia (trabalhavam para as Forças Armadas ou para instituições oficiais de países do *status quo* ou não possuíam intenções subversivas, de maneira geral), ficando as demais proteladas para estudos posteriores.

Talvez o estudo do conceito de estratégia em Foucault seja atrofiado não somente pela desimportância que se dá a essa noção, a qual, atualmente, se nos soa banal: deixou de ser mero conceito para se tornar mais um vocábulo polissemântico e cotidiano, como notam vários comentadores, como Charnay, Poirier (contemporâneos de Foucault) e, mais recentemente, Freedman. Fora esse fato, Foucault ele mesmo fornece uma definição nos anos 80, a qual segue abaixo e, no correr do texto, será por nós analisada:

A palavra estratégia é atualmente empregada de três modos. Primeiro, para designar os meios utilizados para atingir certo fim; é uma questão da racionalidade funcionando para atingir certo objetivo. Segundo, para designar a maneira pela qual um parceiro, em certo jogo age, com respeito ao que ele pensa que deveria ser a ação dos outros e o que ele considera que os outros pensam dele mesmo; este modo pelo qual alguém pensa possuir uma vantagem sobre os outros. Terceiro, para designar os procedimentos utilizados em uma situação de conflito para privar o oponente de seus meios de combate e para reduzi-lo a desistir da luta; é uma questão, portanto, dos meios destinados para obter a vitória. Esses três significados aparecem juntos em situações de conflito — jogos de guerra — onde o objetivo é agir sobre um adversário de tal modo a tornar a luta impossível para ele. Então, estratégia é definida pela escolha de soluções vitoriosas (Foucault, 1982, p. 224-225)²

A primeira acepção (A) a define, pois, como racionalidade para se adequar a certos fins, como racionalidade, meio, como método. A segunda (B) também como meio, mas que já incorpora elementos de uma praxeologia, de uma teoria da ação nos marcos de um jogo. Por fim, a terceira © a pensa como uma ação destinada a forçar o inimigo a

² As traduções são sempre nossas.

parar de lutar, ao privar-lhe dos meios necessário à continuidade da luta. Nossa hipótese é que A guarda origens em Beaufre, B, na teoria dos jogos e C em uma mistura de Clausewitz com Beaufre, talvez intermediada por comentadores coetâneos a Foucault, como Aron; dizemos talvez porque, falta de tempo, ainda não tivemos oportunidade de analisar os 4 volumes onde Aron se dedica a pensar os paradigmas de luta e guerra, mas que já constam na bibliografia.

Essa tripla definição, no entanto, é incompleta, visto não cobrir dois outros conceitos de estratégia presentes na obra de Foucault, como aponta Luiz (2024): um conceito arqueológico, ainda na década de 60, anterior, destarte, ao giro político de Foucault; e um conceito que aparece em alguns textos das décadas de 70 e 80, o de estratégia sem sujeito.

O primeiro, ao ocorrer na *Arqueologia do saber*, é, pois, um conceito que se ocupa com questões não diretamente políticas, mas epistemológicas; para ser exato, com a disciplina da arqueologia tal qual definida por Foucault. Dessa forma, nos interessa muito pouco neste texto. O segundo, de estratégia sem sujeito, é repetido por múltiplos comentadores, como Dreyfus e Rabinow (1982) e comentado por Foucault, mas ele aparenta não lhe ter definido como os demais acima. Assim, no correr do texto buscaremos delimitá-lo, e defini-los. Quanto a essa acepção do conceito (D), nossa hipótese é dupla: Foucault pode tê-la adaptado da noção de fricção, originada em Clausewitz, ou tê-la retirado da noção de *estratégia cumulativa*, tal qual formulada por J. C. Wyllie, um militar estadunidense, veterano da II Guerra, famoso a seu tempo. Confrontaremos essas hipóteses e, se possível, decidiremos por uma das duas.

2 A primeira acepção (A): André Beaufre

André Beaufre dispensa apresentações nos meios militares. Foi um importante militar francês, que atuou em diversos conflitos ao logo

do século passado, e logrou se alçar aos postos mais altos do generalato desse país. Além de prático consagrado, era também teórico e escreveu copiosamente sobre temas desta seara, o que acarretou que sua influência sobre a doutrina militar de variados países fosse ampla, inclusive no Brasil. Para que se tenha uma ideia, o Estado-Maior do Exército brasileiro, em seu opúsculo *Introdução a estratégia*, traça um quadro dessa disciplina e destaca pouquíssimos autores: Sun Tzu, Clausewitz, Liddel Hart, Mao Tsé Tung e, por fim, Beaufre. A exposição se dá em um *crescendum*, como se Beaufre fosse o fecho de um debate milenar. Esse texto, de 2011, reserva, dessa maneira, ao general francês um papel muito especial na história da disciplina da Estratégia.

Beaufre era, assim, um teórico e, ao contrário, por exemplo, de Liddel Hart, não se vale de exemplificações históricas em seus textos, visto considerar que tanto a estratégia direta quanto a indireta podem encontrar exemplificações bem sucedidas. Trata-se de escritos abstratos, onde o fenômeno estratégico é analisado em uma pureza teórica elevada. Três são seus principais textos sobre a Estratégia: *Introdução à estratégia*, *Dissuasão e estratégia* e *Estratégia da ação*. Formam uma trilogia, destarte. Para nossos fins, somente os textos das extremidades serão analisados, de modo a que *Dissuasão e estratégia* entre no nosso fito alhures.

Introdução à estratégia (Beaufre, 1963) é, de longe, o mais famoso deles e, também o mais rico de formulações. Livro curto, onde todo o inessencial foi deixado de lado, Beaufre abre uma discussão com vários teóricos que o precederam. O prefácio, escrito por Liddel Hart, é revelador; nele, o capitão inglês afirma que concorda com o teor do livro de Beaufre, o que implica que ele renegue, ao menos em parte, suas próprias posições.

Liddel Hart (1991), um militar inglês, que escreveu copiosamente sobre questões militares, apresenta a estratégia, em seu livro *Strategy* (Liddel Hart, 1991), como dividida em duas ramas principais: a estratégia direta e a estratégia de aproximação indireta, esta

possuindo origens, nos diz, até mesmo em Sun Tzu. Segundo ele, Clausewitz, maior autor militar ocidental da modernidade, teria propugnado uma abordagem direta dos problemas militares, ao passo que Liddel Hart propõe-se a mostrar que a verdadeira estratégia que conduz à vitória é a indireta.

Por estratégia direta devemos entender o conflito entre duas massas humanas postas uma diante da outra, na qual a vitória é apátnágio daquela que conseguir esmagar o adversário. Ou seja, dois exércitos que buscam se aniquilar e, aquele que for maior ou mais hábil ou melhor munido (tiver os melhores comandantes, souber manobrar melhor, possuir um nível técnico mais avançado, etc.), vence, através do massacre da massa humana adversa. Clausewitz, diz Liddel Hart, com sua noção de *Schwerpunkt* (o exemplo é nosso), seria um exemplo dessa postura. Segundo Beaufre (1963), que, nesse ponto, concorda com Liddel Hart, foi essa filosofia da guerra que conduziu aos impasses da guerra de trincheiras, durante a Iª Guerra Mundial, e aos massacres da IIª GM. Por adotarem essa postura teórica, as potências europeias se envolveram em banhos de sangue, que de nada lhes serviu, ao contrário, lhes tolheu seu posto de centro do mundo, em benefício das potências que souberam agarrar o *kairós*, a situação favorável.

Ora, diz Liddel Hart (1991), caso analisemos a história, veremos que a estratégia vencedora não é essa, mas a indireta, aquela que busca não opor forte contra forte (ou nossa massa humana contra o *Schwerpunkt* adversário), mas forte contra fraco. Para Clausewitz, a forma de se ganhar uma batalha é tomar o *Schwerpunkt* inimigo, seu centro de gravidade, ou seja, o local onde sua força se apoia, como o núcleo de seu dispositivo. Para Liddel Hart, baseando em farta documentação e exemplificação histórica, é justamente o contrário: não devemos atacar o inimigo onde ele é mais forte, mas buscar contornar sua força, de forma a enfraquecê-lo para, somente então, atacá-lo, uma vez que ele já se encontrará debilitado. Liddel Hart nos brinda, tal qual dito, com experiências históricas que confirmariam sua posição, como a ordem

oblíqua tebana, que venceu os espartanos, ou as campanhas de Marlborough, as quais colocaram em xeque o Estado absolutista francês. Liddel Hart fornece também alguns princípios de sua posição estratégica, que devem ser observados a fim de se levar adiante uma campanha vitoriosa.

Para Beaufre (1963), nem Clausewitz (ou Jomini, visto ambos concordarem nesse ponto) nem Liddel Hart estão certos, simplesmente porque não há procedimentos definitivos para se vencer um combate. A guerra não é, pensa, como uma receita de bolo, onde os componentes vão especificados, bem como os passos a se seguir, a fim de redundar em um mesmo resultado. A Estratégia, teoriza, é um método, uma forma de pensar, um tipo de raciocínio adaptável às mais diferentes situações. Dessa maneira, em vez de propor uma estratégia como a correta, como fazem Clausewitz e Liddel Hart, Beaufre nos brinda com cinco modelos estratégicos para variadas situações, salientando, no entanto, que são apenas cinco em uma panóplia de outras possibilidades. Por exemplo, se somos fortes e o inimigo é fraco, a estratégia clausewitziana parece a mais adequada: possuímos meios superiores, de forma que o massacre do adversário se assoma como a saída mais adequada. Mas, pelo contrário, se somos fracos e o adversário é forte, por evidente que não possui correção buscar aniquilá-lo em batalha direta; aqui, a estratégia de aproximação indireta é a melhor saída. Há uma tabela em *Introdução à estratégia* onde na qual Beaufre indica várias ações a serem tomadas e os resultados que delas podemos esperar.

Percebe-se, desta maneira, por que o Exército brasileiro toma Beaufre como o fecho de um debate. Nele, não há a fixidez de uma posição correta, mas a flexibilidade de uma situação a qual deve ser avaliada, aquilatando nossas forças, as forças do inimigo, o teatro de guerra e os objetivos, para, somente então, se decidir por uma ou outra estratégia, a qual pode ser direta, indireta, etc. A estratégia, para Beaufre se é a dialética das vontades buscando submeter o inimigo à nossa,

é, sobremaneira um método de pensamento, variável no tempo e no espaço. Diz ele que:

Mas a estratégia não é senão um meio. A definição das finalidades que ela deve procurar alcançar é do domínio da política e ela trata essencialmente da filosofia que desejamos ver dominar. O destino do homem depende da filosofia que ele escolherá e da estratégia através da qual ele buscará fazê-la prevalecer (Beaufre, 1963, p. 44).

Assim, fica patente que a política é quem coloca os fins à Estratégia, a qual viabiliza os meios para concretizá-los. Com isso, Beaufre concorda com Clausewitz, visto que este submete a guerra à política, como é sabido. Ora, a definição A de Foucault (“Primeiro, para designar os meios utilizados para atingir certo fim; é uma questão da racionalidade funcionando para atingir certo objetivo”) coincide com essa posição beaufreana. Em ambos, pois, a estratégia aparece como um meio e os objetivos são de outra ordem. Por isso, cremos que a definição A origina-se nos trabalhos de Beaufre, que gozava (como goza) de grande fama nesse período.

3 A segunda definição (B): Teoria dos jogos

A Teoria dos Jogos (TJ) surge nos EUA logo após a IIa GM, através dos trabalhos de John von Neumann e Oskar Morgenstern, dois matemáticos. Ela possui muitos antecedentes, visto que opera com trabalhos de outros matemáticos, como Cournot, ou com os trabalhos de economistas neoclássicos, após a revolução de Walras, Marshall, Menger e Jevons, os quais introduziram, no ramo econômico das ciências, um instrumental matemático, o qual é utilizado até hoje. Assim, a TJ opera com raciocínios lógicos e matemáticos, o que a torna disciplina que exige bastante preparo prévio a fim de ser acompanhada. Experimentando rápido desenvolvimento no período seguinte, ela hoje é

aplicada em várias ramas, desde a Estratégia, até a Economia, leilões, situações de conflito, etc. (Binmore, 2007).

A TJ opera, sobremaneira, naquilo que ela chama de *jogos de estratégia*, distintos, por exemplo, de jogos de azar, onde um fator aleatório se faz presente com grande intensidade, ainda que ela possa ser usada nessa rama, como, por exemplo, no pôquer. Os jogos de estratégia são aqueles onde a recompensa (*payoff*) do jogo dependem de decisões minhas e dos adversários, ou seja, de uma confluência de posições, que interagem de forma a dar origem a um resultado. Há muitos tipos de jogos: dinâmicos, estáticos, cooperativos, não cooperativos, de soma zero, de não-soma zero, etc. Cada um possui regras próprias e mereciam análises separadas (Romp, 1997).

Um dos conceitos mais ubíquos na TJ é o de equilíbrio de Nash, a qual, se nos parece, influenciou Foucault na definição B. Para entendê-lo, é necessário que se tenha em mente algumas coisas, o que implica que utilizemos alguma *armchair philosophy*, tão ao gosto anglo-saxão. Em um jogo não-cooperativo (onde no mínimo dois jogadores estão jogando e buscando obter o máximo *payoff*; assume-se que os jogadores são racionais e vão escolher suas estratégias segundo o que lhes for mais favorável) e estático (os jogadores escolhem suas estratégias no começo do jogo e não a alteram), de mútuo conhecimento (ambos os jogadores conhecem as estratégias que o outro pode tomar) há estratégias dominantes para cada jogador (a qual resultam no melhor *payoff* dentre todas as opções) assim como estratégias dominadas (ou seja, que resultam no pior *payoff*). Além dessas, há a noção de equilíbrio, que ocorre quando nenhum dos jogadores têm incentivos para mudar de estratégia, ou seja, chegaram em um *payoff* melhor não só para um, como pode ocorrer com as estratégias dominantes ou dominadas, mas bom para ambos. Não necessariamente esse gênero de equilíbrio é o que paga o maior *payoff*, mas é aquele no qual a melhor solução mútua foi alcançada (Romp, 1997).

John Nash, matemático vencedor do Nobel, que ficou famoso por ter a vida retratada em filme, trabalhos com essas noções de equilíbrio a partir das descobertas de Cournot. Há vários tipos de equilíbrio de Nash, como são chamados. Todos envolvem a mesma noção de que se chega a um resultado ótimo para os dois jogadores, de modo que nenhum deles está disposto a mudar sua posição. Essa teoria possui vários pressupostos, muitos dos quais de origem liberal, da noção de *homo economicus*, que Foucault analisa em alguns textos. Por exemplo, ela supõe que os agentes econômicos são indivíduos ou personalidades tomadoras de decisões, totalmente racionais e que sempre escolhem estratégias que resultem no melhor *payoff* para si; são, em suma, indivíduos egoístas. Nash mostra como os melhores resultados para um podem ser o melhor resultado para outros (Romp, 1997). É como uma matematização de conceitos liberais como os de Mandeville (os vícios de cada um produzem benefícios públicos) ou de Adam Smith (cada um perseguindo seus próprios objetivos egoístas obtém o melhor resultado para a sociedade).

Ora, a definição B de Foucault (“Segundo, para designar a maneira pela qual um parceiro, em certo jogo age, com respeito ao que ele pensa que deveria ser a ação dos outros e o que ele considera que os outros pensam dele mesmo; este modo pelo qual alguém pensa possuir uma vantagem sobre os outros”) se enquadra em uma teorização calcada na TJ. Foucault fala de “jogo” e de parceiro (“partner”, em inglês), de expectativas que cada qual deposita sobre o outro e de vantagens. Fica patente a dependência para com uma perspectiva afiliada à TJ. Alguns teóricos dos jogos famosos nas décadas de 60 e 70, como Thomas Schelling e Anatol Rapoport, podem ter influenciado Foucault em sua compreensão da disciplina.

Schelling (1980), outro ganhador do Nobel, escreveu, dentre outros tópicos, teorias da barganha e dissuasão nuclear. O principal teórico francês da dissuasão, Beaufre, não faz uso ostensivo da TJ em *Dissuasão e estratégia* (Beaufre, 1966), bem como seu epígono, o general

Lucien Poirier, (1988) em *Das estratégias nucleares*; malgrado isso, certamente estavam a par desses desenvolvimentos no outro lado do Atlântico, onde autores como Rapoport, Schelling e Hermann Kahn, dentre muitos outros, desenvolviam essa doutrina a partir da TJ. Em suma, era o *esprit du temps* relativamente à dissuasão.

4 A terceira acepção (C): Clausewitz e Beaufre

Logo no livro I de *Da guerra*, Clausewitz (2003) afirma o seguinte: “Violência, isto é, violência física (pois uma moral não se dá fora do conceito do Estado e das leis) é, assim, o meio, do inimigo à nossa vontade submeter, a finalidade. Para esta finalidade com segurança alcançar, precisamos desarmar o inimigo, e este é o conceito próprio do objetivo da ação militar” (p. 14). Ou seja, desarmar o inimigo é o objetivo da guerra, algo que o mesmo autor afirmar com ainda mais veemência um pouco mais a frente:

[...] Se devemos obrigar o inimigo a preencher o conteúdo de nossa vontade através do ato bélico, então devemos de fato desarmá-lo ou in uma situação o colocar, onde é verossímil ameaçá-lo com isso [o desarmamento] [...] Disto segue: que o desarmamento ou a submissão do inimigo, como se quiser chamar, sempre o objetivo do ato bélico precisa ser (Clausewitz, 2003, p. 16).

Na *Introdução*, conforme já apontado, Beaufre trabalha com noções similares. Como, para ele, a Estratégia é “a arte da dialética das vontades, empregando a força para resolver seu conflito” (Beaufre, 1963, p. 27), fica claro no texto que se trata de um fenômeno de ordem psicológica que a Estratégia busca: obrigar o inimigo a desistir de sua vontade de luta, seja porque o desarmamos, seja por tê-lo posto em uma situação em que lutar é inútil.

A definição C de Foucault (“Terceiro, para designar os procedimentos utilizados em uma situação de conflito para privar o oponente

de seus meios de combate e para reduzi-lo a desistir da luta; é uma questão, portanto, dos meios destinados para obter a vitória”) é, assim, clausewitziana, talvez filtrada por Beaufre.

5 A quarta acepção (D): Clausewitz e Wyllie

Foucault escreveu, em 1980, em *A poeira e a nuvem*, texto incluído no quarto volume dos *Ditos e escritos* o seguinte:

Imagina-se uma estratégia que não nasceria de muitas ideias formuladas ou propostas a partir de pontos de vista diferentes? Uma estratégia que não encontraria seu motivo em muitos resultados buscados conjuntamente, com diferentes obstáculos a ultrapassar e diferentes meios a combinar? Podemos imaginar uma estratégia (militar, diplomática, comercial) que não deva seu valor e suas chances de sucesso à integração de um certo número de interesses? Não deve ela, por princípio, acumular as vantagens e multiplicar os benefícios? (Foucault, 1994d, p. 17).

Essa concepção da estratégia, como originada de fontes díspares, cujos óbices a superar são múltiplos e cujo campo de aplicação é exterior à consciência, é o conceito de estratégia sem sujeito. Ele aparece em vários textos foucaultianos da década de 70, mas é nesse trecho que o mestre francês mais se aproxima de defini-lo. Preferimos chamá-lo de estratégia histórica, por considerar mais apropriado o termo e evitar confusões relativamente ao predicado “sem sujeito”.

Em um debate realizado em 1977, na presença de Foucault, uma interlocutora aponta, a propósito da História da sexualidade I, que neste livro há estratégias sem sujeito. Foucault assente e o debate continua. O tópico referia-se às formas de se capturar os operários a fim de afixá-los nas cidades operárias (Foucault, 1994a, p. 306). O termo *sem sujeito* indica dois fatos: primeiro, que ela não foi pensada enquanto tal por ninguém. Nesse sentido, se adapta bem às críticas foucaultianas às filosofias do sujeito de seu tempo. O segundo aspecto é que elas se

desenvolvem em um ambiente belicoso, de forma a se adaptarem às circunstâncias.

Nesse segundo sentido, o conceito é bem conhecido pelos militares. Trata-se da noção de *óbice* ou, para Clausewitz (2003), de *fricção*. Para este, quando pensamos uma estratégia e a vamos colocar em práticas, geralmente ocorrem fatos que dificultam ou mesmo impedem que tal estratégia se concretize. Por vezes, temos de alterá-la no correr das refregas e a marca de um bom comandante é, justamente, saber fazê-lo. Em outros termos, o plano de guerra certamente não será efetivado tal qual pensado; ao contrário, a antiestratégia adversária (ataques surpresas, emboscadas, mudanças bruscas de manobras, etc.) ou do mundo (como falha nas armas, chuva, rodas de carros que se quebram, etc.) implicam que constantemente tenhamos que lidar com o acaso na consecução de tal plano. Assim, por isso as estratégias são “sem sujeito”, porque se adaptam às circunstâncias a fim de dominá-las e realizar os objetivos fixados pela política da melhor maneira possível.

Mas há ainda dois outros tópicos a se tratar. O primeiro é a noção, introduzida por J. C. Wyllie (1967), um militar da Marinha estadunidense, veterano de guerra, sobre a diferença entre estratégias sequenciais e estratégias cumulativas. As estratégias sequenciais são a maneira mais comuns de se pensar a estratégia: fixa-se um objetivo, por exemplo, tomar Berlin; para isso, é necessário antes tomar Hamburgo, e antes de Hamburgo, expulsar os nazistas de Paris, e antes disso, desembarcar na Normandia, etc. Ou seja, são ações que se encaixam e formam uma corrente onde uma está atada à outra, de modo a formar todo um plano de guerra.

Já as estratégias cumulativas são de outra ordem, e se referem à grande massa anônima que contribui no esforço de guerra, mas com suas pequenas ações, de forma que, quando juntas, se tornam algo de grandioso. Cada soldado inimigo morto ou posto fora de batalha, cada navio inimigo que afundamos, cada avião abatido. Tudo isso,

consecutivamente, vai se acumulando de modo a tomar dimensões que influem na guerra. Essa noção, que Wyllie (1967) retirou e refinou de outros teóricos estadunidenses da estratégia, era moeda comum no mundo anglo-saxão da década de 60 e 70 e Foucault pode ter tido contato com essas ideias em alguma viagem aos EUA ou, até mesmo, na própria França, sem conectada com as produções além-mar.

6 Excurso: Foucault e a estratégia

O segundo tópico a se tratar é uma exposição mais bem detalhada dessa noção de estratégia histórica. Como já a abordamos em variados textos, seremos sumário. Os foucaultianos não gostam dessa teorização que faremos, visto que lhes soa hegeliano. Ela é, de fato, uma vez que, assim como a física contemporânea, cindida entre teoria quântica e teoria da relatividade, a filosofia política contemporânea continental também se encontra cindida entre as teorias hegelianas, realistas, e as teorias nominalistas. Cada qual tem seus méritos e elabora boas análises, mas permanecem em seus campos. Assim, para nós, faz-se necessária uma síntese, a qual vários autores vem tentando empreender, como Negri e Hart, Dardot e Laval, Alliez e Lazzarato, Jacques Bidet, etc. Assim, se hegelianizamos Foucault, o fazemos com conhecimento de causa, objetivando operar, através do conceito de *estratégia* como ocorre em seus escritos, essa síntese.

A partir dos trabalhos de Foucault, sobretudo aqueles da década de 70, podemos pensar que *o mundo 'não é nem a totalidade das coisas nem dos fatos, mas das estratégias*, e mais, das estratégias históricas. A realidade é constituída de múltiplos conflitos e o gradil teórico mais adequado para analisá-la é um bélico. Uma estratégia é a *determinação do dever do objeto em uma correlação de forças*. Somente quando as coisas são postas em um gradil de forças, que lhes mostre sua emergência, sua proveniência e seu corolário é que podemos a contento compreendê-las. Todos os entes são dotados de força: existir é manifestar força.

Quando essa força se manifesta em sociedade, ou, para usar outra expressão, quando ocorre uma correlação de forças em sociedades, a força se torna poder político. Como não há dados naturais, visto que, mesmo na natureza, as coisas estão em correlação, todos os traços marcados nos corpos são sociais e históricos, frutos de estratégias e correlações prévias. Assim, mudar o mundo significa traçar uma estratégia nos termos apontados, exercer poder no sentido de sua consecução e travar as batalhas necessárias a fim de conduzi-la à vitória.

Estes são um resumo de resultados parciais a que atingimos e os quais pretendemos apresentar no final do doutorado. No momento, pesquisamos o conceito de força em Nietzsche bem como sua influência em Foucault.

7 Considerações finais

Já ressaltamos em vários trabalhos a importância e o conteúdo do conceito de estratégia em Foucault. Neste texto, continuamos nossa pesquisa de mestrado e trabalhamos com algumas hipóteses relativas às origens militares do conceito. Resta aquilatar, no entanto, as origens revolucionárias e extramilitares, o que envolve pesquisar movimentos sociais e políticos do período, sobretudo. Certamente, como nota Eribon (1995), vários desses atores sociais influenciaram o plasmar da concepção foucaultiana de estratégia, especialmente o maoísmo e o marxismo militante da época. Isso, no entanto, é tarefa para trabalhos futuros.

Referências

- ARON, Raymond. *La lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*. Paris: Gallimard, 2017^a.
- ARON, Raymond. *Paix et guerre entre les nations*. Paris: Calmann-Lévy, 2004.

- ARON, Raymond. *Penser la guerre, Clausewitz 1. l'âge européen*. Paris: Gallimard, 2017b.
- ARON, Raymond. *Penser la guerre, Clausewitz 2. L'âge planétaire*. Paris: Gallimard, 2017c.
- BEAUFRE, André. *Disuasion y estrategia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.
- BEAUFRE, André. *Introduction à la stratégie*. Paris: Armand Colin, 1963.
- BEAUFRE, André. *Stratégie de l'action*. Paris: Armand Colin, 1966.
- BIDET, Jacques. *Foucault avec Marx*. Paris: La Fabrique, 2014.
- BINMORE, Ken. *Game theory. A very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2007.
- BOURLÈS, Renaud. HENRIET, Dominique. *Théorie des jeux*. Marseille: Centrale Marseille, 2016.
- CASTRO, Edgard. *El Vocabulario de Michel Foucault*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- CHALIAND, G. *Anthologie Mondiale de la stratégie*. Paris: Robert Lafont, 2009.
- CHARNAY, Jean-Paul. *Critique de la stratégie*. Paris: L'Herne, 1990.
- CHARNAY, Jean-Paul. *Essai général de stratégie*. Paris: Champ Libre, 1973.
- CHARNAY, Jean-Paul. *Métastratégie. Systèmes, formes et principes de la guerre féodale à la dissuasion nucléaire*. Paris: Economica, 1990.
- CLAUSEWITZ, Carl von. *Vom Kriege*. S.l.: Area, 2003.
- DREYFUS, Hubert. RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault 1926-1984*. Trad. Hildegard Feist. SP: Cia das Letras, 1990.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault y suas contemporâneos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: I 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1994a.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994b.

- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1980*. Paris: Gallimard, 1994c.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: IV 1981-1988*. Paris: Gallimard, 1994d.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2013b.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 2013a.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Le Foucault Électronique, ed. 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 24. ed. RJ: Graal, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel. The subject and power. In: DREYFUS, H. RABINOW, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- FREEDMAN, Lawrence. *Strategy: a history*. New York: Oxford University Press, 2013.
- LASKER, Emanuel. *Kampf*. New York: Lasker & Co, 1907.
- LIDDEL HART, Basil. *Strategy*, NY: Meridian Book, 1991.
- LUIZ, Felipe. A estratégia como móbil: sobre a falha da Arqueologia do saber. In: PEREIRA, Marcos Paulo Torres. ZONI, Martha. *Encontros com Foucault*. Macapá: UNIFAP, 2021.
- LUIZ, Felipe. *O conceito de estratégia em Michel Foucault*. [S.L.]: Clube dos autores, 2024.

- LUIZ, Felipe. O conceito de estratégia em Michel Foucault: a genealogia do poder. *Outramargem*, Belo Horizonte, n. 10, 2020.
- LUTTWAK, Edward. *Strategy: the logic of war and peace*. Cambridge/London: Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- PARET, Peter et ali. *Makers of modern strategy: from Machiavelli to the Nuclear age*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- POIRIER, Lucien. *Des stratégies nucléaires*. Paris: Complexe, 1988 [1973].
- POIRIER, Lucien. *Essais de stratégie théorique*. Paris: Fondation pour les études de Défense Nationale, 1983.
- ROMP, Graham. *Game theory: introduction and application*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- SCHELLING, Thomas C. *The strategy of conflict*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- WYLIE, J.C. *Military strategy. A general theory of power control*. With an introduction by John B. Hattendorf. Annapolis: Naval Institute Press, 1967.

Os Quakers em Foucault: confinar, vigiar, punir e resistir à luz da (des)razão

Wallace Góis¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.10>

Como aqueles homenzinhos de preto, que nunca tiravam o chapéu, podem ser considerados ancestrais na genealogia de nossa moral (Michel Foucault, manuscrito de *A sociedade punitiva*)

1 Introdução

A imagem do “Grande Confinamento” ilustra a leitura de Michel Foucault sobre as concepções clássicas e exclusões históricas a partir da loucura. O internamento sem precedentes a que Foucault se refere operou a partir do século 17, tempos de domínio do Absolutismo e do acender da racionalidade Iluminista. Esse amplo sequestro assumia faces institucionais e, não tardaria que “pedintes”, “pequenos infratores”, “vagabundos”, “prostitutas” estivessem, desordenadamente, sob o mesmo teto que “doentes”, “velhos”, “coxos” e “lunáticos” ou, melhor dizendo, entre os que, segundo a racionalidade burguesa, eram cidadãos disfuncionais e tinham em comum a ociosidade.

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Ciências da Religião, Bacharel em Teologia, Licenciado em Filosofia. Pós-graduação *latu sensu* em Filosofia Política e Teoria do Direito. Participa do Grupo de Pesquisa Michel Foucault, na PUCSP. E-mail: wallacegois@aol.com

E a loucura, antagônica da razão moderna, não “funciona”. Eis a essência da irracionalidade (Porter, 1990, p. 47-49).

O conceito de “desrazão” em Foucault captura com precisão a alienação ontológica e social do “louco” no discurso iluminista: desocupado e pouco útil, era também um animal selvagem, um não-humano (Porter, 1990, p. 49). Essa dita irracionalidade ameaçava a razão do século 18. Que fosse, então, a insanidade confinada, silenciada, desvendada, controlada e, se possível, revertida o quanto antes. A influência puritana estreitava a margem de tolerância e, assim, mulheres menos submissas e homens que se masturbassem compulsivamente, por exemplo, estariam circunscritos à loucura.

Interessa para esta análise a atuação das comunidades quakers, pois a relação da experiência religiosa com a loucura já era uma preocupação no século 17, quando o quakerismo surgiu entre os grupos sectários da reforma radical, não-conformistas face à Igreja e ao *establishment* da Inglaterra. Foram apelidados quakers ou “tremedores” devido às expressões e performances de suas falas enfáticas, experiências místicas ou pelo temor que eventualmente provocavam em expectadores. Emergem nos arredores da Revolução Inglesa e mais tarde se organizam oficialmente como *Religious Society of Friends* ou Sociedade Religiosa dos Amigos (Góis; Alencar, 2021, p. 5).

Muito da crítica social e igualitarismo dos quakers se exprimia em desobediências aparentemente triviais, mas que tomavam proporções de protesto:

Mesmo o que hoje nos parece não passar de inocente excentricidade — a recusa a tirar o chapéu perante superiores, ou a tratá-los com a segunda pessoa do plural (*you*) — somente servia para confirmar as suspeitas dos conservadores de seu tempo. Negar a honra do chapéu era um gesto de protesto social praticado popularmente desde muito

tempo, que encontramos não só entre os mártires do tempo da rainha Maria como nos sediciosos de 1591 (Hill, 1987, p. 241).²

Em fins daquele século, os quakers apostaram num cuidado dito humanista dos “doentes” mentais: sem algemas e, em geral, suprimindo os métodos torturantes, o “tratamento moral” seria menos físico e mais psicológico, mais mental, espiritual. A técnica promissora seria adaptada para diversas monarquias europeias (Charland, 2011, p. 25).

Por outro lado, também reformaram parte do sistema prisional nas colônias norte-americanas. Bernard Harcourt (*in* Foucault, 2015, p. 246-247), situando o curso *A sociedade punitiva*, de 1972-1973, retoma a pergunta de Foucault: “Aqueles ancestrais *quakers*, aqueles homenzinhos de preto, darão origem à transformação da pena em ascese, à moralização da criminalidade e ao modelo penitenciário de reclusão, que será adotado pela burguesia capitalista para organizar uma sociedade indústria”.

No auge de um dos períodos de maior militância e investigações sobre as questões penais na França, e imediatamente posterior ao tempo dedicado à dimensão repressiva da punição, sugere Harcourt, Foucault miraria agora a dimensão produtiva da penalidade e a questão mais abrangente da emergência do poder punitivo ou “disciplinar”. Esse poder nasce no século 19, numa “sociedade de poder disciplinar”,

² Essa postura preocupava agentes políticos da época: “Se não forem reprimidos, ‘esses que hoje introduzem o Tu e o Ti acabarão (se puderem) expulsando o Meu e o Teu, dissolvendo em confusão toda a propriedade’. (O Tu “rústico” parece ter sido de uso corrente entre os camponeses do Norte.) Por outro lado, “a reverência ante os superiores ... justificada pelas Escrituras” era um dos itens de um panfleto contrário aos quakers, publicado em 1656. Esse gesto de protesto social reaparece durante a Revolução Francesa. ‘*Le chapeau est le signe de l’affranchissement*’ (O chapéu é o sinal da libertação), afirmou Barrière em maio de 1789, entendendo que o Terceiro Estado deveria conservar-se coberto mesmo em presença do rei. Os democratas jamais devem descobrir-se ou inclinar-se perante superiores na hierarquia social, dizia Sanial nas *Annales Patriotiques*, três anos depois. ‘Dizendo ‘Tu’ uns aos outros completamos a destruição do antigo regime de insolência e tirania’, afirmou Chalier à Convenção, em 1793” (Hill, 1987, p. 242).

dos aparatos centrados no confinamento, objetivando formar uma força de trabalho pelo hábito e disciplina. Nesse sentido, a prática quaker perpassa a linhagem do modelo panóptico de poder.

O grupo inaugurou, no final do século 18, o Retiro de York, na Inglaterra, que foi analisado por Foucault em *História da loucura*, interessado no uso do tratamento moral e de práticas religiosas com pessoas acometidas de insanidade. Anos mais tarde, sob outra perspectiva, Foucault observará como, na América do Norte do século 19, os quakers combinariam direção moral e disciplina religiosa ao trabalho e a uma nova modalidade de encarceramento — em celas individuais —, na Penitenciária Estadual da Pensilvânia, em *A sociedade punitiva*, em *Vigiar e punir* e em *A verdade e as formas jurídicas*.

2 O lugar da loucura na religiosidade quaker

Foucault (2003, p. 89-90), em *Verdade e formas jurídicas*, explicita a que responderiam os mecanismos de controle da Inglaterra do século 19: aos grupos que, “desde níveis relativamente baixos da escala social”, se proliferavam de forma espontânea, sem liderança centralizada para pleitearem a preservação da ordem que conheciam e resistirem às ordens dos governantes.

Àquela altura mais assimilados ao mundo em redor, comunidades religiosas como os quakers organizavam sua “própria polícia” (Foucault, 2003, p. 89), e acabavam assumindo dupla tarefa: 1) *assistir* às pessoas desvalidas; e 2) *vigiar* quem não trabalhava para averiguar se estavam doentes, ou se a natureza de sua disfuncionalidade advinha de vícios, pecados etc. Operavam, portanto, uma “vigilância espontânea com origem, funcionamento e ideologia profundamente religiosos” (*idem*, p. 90).

Ademais, o vigor dos primeiros quakers vinha de um “misticismo ético”, que não exigia afastamento total do mundo, mas aceitá-lo e encará-lo com sábia dinâmica, numa fusão paradoxal entre os

modelos do ativismo profético hebraico e o misticismo grego (Cherry, 1984, p. 6-7). O quakerismo emergira num período de “anarquia religiosa” (*idem*, p. 1), junto com outras seitas marginais à religião oficial, e não só sobreviveu a tempos tão fragmentários como chegou a 40 mil praticantes no ano 1661. As guerras internas, as rebeliões sociais e as transformações políticas na ilha britânica formaram, é evidente, um cenário propício. Os primeiros anos do movimento também foi tumultuado por divisões internas, mudanças sociais e políticas, em especial após a Restauração da monarquia em 1660.

Uma data bastante aceita para a origem do quakerismo é 1652, e tem o pregador George Fox como seu iniciador, figura rodeada de relatos de curas. Mas, a maioria dos milagres registrados em 1694, por exemplo, eram relacionados a males mentais: indivíduos “distraídos”, “deprimidos”, “perturbados”... inclusive uma mulher de 32 anos, “posuída” e que incomodava as reuniões dos Amigos, aponta Cherry (1984, p. 393).

Desde *História da loucura*, Michel Foucault já percebia que a experiência quaker com as casas de internamento remonta-lhes às origens. Primeiro em seus próprios corpos: “em 1649, George Fox e um de seus companheiros tinham sido enviados, por ordem do juiz, ao estabelecimento de correção de Darby para ali serem chicoteados e detidos por seis meses sob a acusação de blasfêmia”. E também estiveram “vigilantes no que diz respeito aos cuidados e à assistência [...] aos insensatos” (Foucault, 2014, p. 477).

Seja na condição de quem tutela ou de quem precisa de intervenção, havia sempre algo de excepcional no dizer e no fazer quaker, e essa reputação lhes era atribuída por observadores ilustres:

Voltaire faz com que seu Quacre diga, em suas *Lettres philosophiques*, que o sopro que os inspira não é necessariamente a própria Palavra de Deus, mas às vezes a verborragia insensata do desatino: “Não podemos saber se um homem que se levanta para falar será inspirado pelo espírito ou pela loucura” (Foucault, 2014, p. 477-478).

A loucura, pensava-se na época, poderia resultar de imagens desajustadas que dominavam a razão, e tinha potencial para destruir mentes, almas e até a ordem social. Os quakers temiam ser rotulados entusiastas ou ensandecidos e, por conseguinte, de sofrerem rejeição e descrédito em sua seriedade religiosa (Charland, 2011, p. 23-24). O temor tinha sua razão, pois, desde cedo se viram “presos no grande debate da experiência religiosa e do desatino” (Foucault, 2014, p. 478), e a perseguição se intensificou quando o quakerismo foi acusado de fator desestabilizador da sociedade (Lawrence, 2009, p. 3).

Eventuais aberrações nas práticas religiosas seriam dirimidas por um “amoroso sistema de contenção”, visando preservar seu entusiasmo devocional enquanto cuidavam da legitimidade social; assim, a tradição de “disciplina interna, moderação amorosa e sensibilidade aos costumes públicos” seria aplicada como método ao cuidado institucional de doentes mentais (Cherry, 1984, p. 1), que mais adiante se internalizaria em ambientes hospitalares e asilares como o Retiro (*Retreat*), e passaria de um controle comunitário para uma tutela institucional dos insanos, embora certa índole patriarcal de família seguisse integrando o tratamento moral (*idem*, p. 24).

Cherry (1984, p. 23) via especial interesse e simpatia dos quakers pelos insanos, e certo comportamento melancólico entre eles, o que talvez explicasse porque eram associado à loucura e estavam sempre na defensiva. Segundo Cherry (p. 7), relatavam-se episódios de quakers que realizavam milagres, mas também de supostamente serem pegos andando nus, de atrapalharem outros cultos, agredir sacerdotes, drogar indivíduos para participarem de suas reuniões ou constranger pessoas a “copularem com o Diabo”.

A empatia de Fox pelos “perturbados mentais”, intuía Cherry (1984, p. 5), viria das próprias agruras do religioso, a começar pela

experiência de “noite escura da alma”³ e seus pesadelos constantes. O desespero continuou por três anos, e não encontrava consolo algum nos clérigos da Igreja oficial, até que ouvira uma “voz” espiritual a dizer-lhe que “somente Jesus Cristo poderia lhe falar sobre sua condição” (*idem*).⁴

O Retiro quaker no 19, ergueu-se como um lugar exclusivo para cuidar de seus doentes, pois que a mistura de indivíduos com diferentes práticas e sentimentos religiosos — isto é, a convivência de “devassos e virtuosos”, no dizer de William Tuke — que acontecia em grandes instituições públicas dificultaria o retorno à razão, “aumentando a melancolia e as ideias misantrópicas”, que impediam a progressão.⁵

³ Essa expressão diz de um sentimento de desespero existencial vivido por George Fox, que ressoa o poema místico “Noche Oscura”, de São João da Cruz, sobre um confronto espiritual com a escuridão interior e a subsequente revelação da luz divina transformadora. Essa revelação se tornaria um pilar da doutrina quaker da “luz interior”. No repertório musical de George Fox, os versos “*I saw also that there was an ocean of darkness and death; but an infinite ocean of light and love, which flowed over the ocean of darkness*” (“Eu também vi que havia um oceano de escuridão e morte; mas um oceano infinito de luz e amor, que fluía sobre o oceano de escuridão”, em tradução livre) são o que mais se aproximam do conceito de noite escura da alma. Uma versão para crianças seria assim simplificada: “*There’s an ocean of darkness and I drowned in the night. Till I came through the darkness to the ocean of Light*” (“Há um oceano de escuridão e eu me afoguei na noite. Até que atravessei a escuridão para o oceano de luz”) (Guaraldi, 2015).

⁴ Cherry (1984, p. 5-6) desde o início insere a experiência da noite escura na esteira dos males mentais: “*Fox had good reason to have particular empathy for the mentally disturbed or depressed, having himself experienced problems. Early in the Journal, he speaks about the dark night of the soul – a condition that recurs throughout a number of Quaker and non-Quaker journals dealing with religious development. At Barnet, when he was 20, he felt a “strong temptation to despair” and continued in this state of despair for three years until 1674, when from the depths he heard a voice saying, “There is one, even Jesus Christ, that can speak to thy condition”. So, armed with hope and faith, he set out to convert others. “Dried up with sorrow, grief, and trouble,” he says, that the doctors were unable to perform therapeutic bleedings. Plagued by bad dreams and finding no consolation from priests, Fox continued in his journey.*

⁵ Mitchell (2018, p. 190), em seu estudo sobre a melancolia no contexto da religião, fará uma distinção. A melancolia religiosa não equivale exatamente à depressão moderna, e há uma diferença significativa entre ser uma pessoa religiosa deprimida e estar deprimido precisamente por causa da religião: “O primeiro caso não compartilha a experiência do segundo, cujo desespero se concentra no abandono por Deus, no pecado irreparável e nas perspectivas sombrias no além. Os movimentos carismáticos ou

Conforme Foucault (2014, p. 525), na *História da loucura*, a opção exclusivista se explica porque a religião desempenha ambos os papéis de expressão natural e normativa, enraizadas na educação e na prática diária; combina espontaneidade e coerção, concentra as únicas forças capazes de contrabalançar as violências da loucura durante períodos de desequilíbrio da razão.

O medo, antes uma barreira externa delimitando a loucura e mantendo a razão distante, torna-se central no Retiro, reatando razão e loucura. A insanidade deixou de ser causa do temor que motivava afastar e isolar a loucura; agora, a loucura é, ela própria submetida ao medo, que se torna uma força desalienadora, que subordina a loucura à pedagogia do bom senso, da verdade e da moral (Foucault, 2014, p. 526).

3 A luz da razão e a luz interior

O iluminismo acendia a razão humana na direção da autonomia e da liberdade de pensar e expressar independentemente das premissas religiosas. Paradoxalmente, em que pese o exclusivismo religioso e seus protestos contra a ordem pública, o conceito de *Inner Light* (Luz Interior) era, talvez, o mais importante do quakerismo. Se Deus está em cada pessoa, a luz interna de Cristo não deve jamais ser impedida de se expressar, nem mesmo pela opressão física ou mental (Cherry, 1984, p. 397).

Fox acreditava que essa luz era o próprio Cristo, e que ela lhes “abriria as Escrituras” (Warren, 2009, p. 17) para serem lidas e

radicais no período georgiano integraram a medicina secular em suas narrativas de forma pragmática, para consolar e desestigmatizar os sofredores, livrá-los dos excessos de uma explicação puramente religiosa. A cura médica para o corpo foi incorporada ao cuidado da alma como parte de uma teologia providencial, enquanto movimentos fundamentalistas modernos tendem a uma visão unidimensional e totalmente espiritual da depressão”.

compreendidas corretamente, sem a necessidade de intermediários ou intérpretes, mesmo que da religião oficial. Indivíduos obedientes à essa luz receberiam poder para deixar seus “caminhos pecaminosos” e ingressar em um modo de vida parresíastico, de *caminhar na Verdade e falar a Verdade*.

Por volta de 1666, ser quaker deixou de significar participação numa seita radical que aguardava a vinda do Reino de Deus à terra e se voltou à internalidade institucional e do indivíduo. A rejeição entre o “mundo” e os quakers parecia mútua, e os Amigos entravam num período quietista e de isolamento da comunidade em relação à sociedade. A Inglaterra do 18º século se transformava com sua expansão colonial e populacional, com a industrialização e as interações globais. Havia certa satisfação em ser um povo peculiar, ainda mais se perseguido pela sociedade em redor (Lawrence, 2009, p. 2-5).

Conhecidos por cultivar a adoração em silêncio e por não terem pastores ou padres, ao longo dos anos a comunidade quaker foi se engajando em ativismos políticos e sociais como abolição da escravidão, igualdade de gênero, pacifismo. Passou a acomodar diversas tendências teológicas e sociais: evangélicas, conservadoras, progressistas, inclusivas, tradicionalistas, múltipla pertença religiosa e até agnósticas e ateístas.

Em comum, aponta Dandelion (2008, p. 2), a Sociedade de Amigos ao redor do mundo tem que: 1) há um encontro direto e íntimo com Deus, originalmente ligado a uma experiência religiosa de “tremor” do corpo, derivando o apelido “quakers” ou tremedores, que acabou virando uma forma de identificação; 2) as decisões institucionais são pela via do consenso; 3) a *luz interna* faz dos membros iguais em sentido espiritual, não havendo hierarquia religiosa; 4) pratique-se o pacifismo e outras formas de ativismo como testemunho de fé na sociedade.

Os quakers também se aventuraram nas migrações coloniais para a América. A Pensilvânia⁶ pretendia ser expressão máxima dos valores quakers, uma sociedade com o modo de vida do “povo de Deus”, do existir para a “verdade de Deus” (Smolenski, 1999, p. 118). O desenvolvimento desse *nomos* Quaker, ou seja, sua ordem jurídica normativa, reconstitui, portanto, histórias quakers sobre si mesmos, sobre a ordem, enfim, narrativas de tempos sagrados em diálogo com passado, presente e futuro.

As instituições asilares dos Amigos costumavam diagnosticar muitos casos como mania, melancolia, monomania, demência, idiotice. Havia causas genéricas: “desconhecida, constitutiva, hereditária, médica, emocional, intemperança, religiosa”. As causas médicas, em homens, eram febre, traumatismos, epilepsia, paralisia, inflamações, sarampo, descarga seminal, asma etc.; entre as causas emocionais ou morais, a mais recorrente era “ansiedade financeira”, seguida por “masturbação, decepção, problema doméstico, ansiedade pelos negócios, tristeza”. Nas mulheres as causas se registravam como “apoplexia, mudança de vida, amenorreia, parto”, ou emocionais como “problema doméstico, decepção, medo, tristeza” (Cherry, 1984, p. 399). De fato, Fox já via em sua vocação uma missão marcante de curar males físicos e mentais, e até se perguntava se não deveria se tornar médico (Lawrence, 2009, p. 1).

William Tuke (1732-1822), fundador do Retiro de York, foi um próspero produtor de chá e café. Com cerca de 60 anos, concebeu, ergueu e gestou o asilo, fundado em 1896 para praticar o humanismo e o modo de vida quaker (Lawrence, 2009, p. 1).

⁶ O Estado da Pensilvânia recebe este em nome em homenagem ao quaker William Penn, que liderou a expedição colonial para a região que onde se fundaria uma colônia de liberdade religiosa para os quakers. A capital, Filadélfia, remete ao nome grego de uma cidade bíblica, que “amor fraternal”, traduzindo a ideia de uma sociedade erguida sobre os valores da fraternidade, do humanismo, da convivência pacífica.

A historiografia de Christopher Hill insere os grupos dissidentes e radicais, inclusive os quakers n’*O Mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. No capítulo “*The Island of Great Bedlam*” [“A ilha da Grã-Loucura”], Hill recupera o trocadilho da pronúncia inglesa de *Bretain* (Bretanha) com a do grande hospício “*Bedlam*”, apelido para o terrível *Bethlem Royal Hospital*, fundado em Londres em 1247, e que passou a admitir doentes mentais em 1377:

Uma característica das sociedades pré-modernas é o interesse, temor e tolerância que a loucura desperta. Na Inglaterra do século 17 era elegante ir ao hospício de Bedlam ver os pobres lunáticos; no teatro [elizabethano] e especialmente no do rei [James] são frequentes as mascaradas de loucos dançando. Bobos da corte, ou [...] de casas aristocráticas, fazem parte desse panorama mais amplo; [...] seriam sempre tão espirituosos como os de Shakespeare[?.] eventualmente alguns homens muito sagazes representavam o papel de bobo para ganhar a vida. Alguns governantes inteligentes, ouvindo os seus bobos, talvez tenham conseguido varar a barreira de cortesãos bajuladores que se interpunha entre eles e a opinião pública. [...] Henry Barrow, separatista radical, [criticou] a prática de os bispos manterem bobos para divertirem-se. Os Stuart foram os últimos monarcas ingleses a terem bobos da corte (Hill, 1987, p. 269).

Pouco antes da eclosão das guerras civis, “pobres loucos que haviam sido internados em Bedlam”, tinham licença para mendigar pelo país, desde que “se portassem com certa sobriedade” (HILL, 1987, p. 270), dentro do que era politicamente aceitável.

Lady Eleanor Davies que publicou versos predizendo a violenta queda do rei Charles I foi confinada em Bedlam, mas curiosamente suas profecias se cumpriram e ela acabou recebendo a fama de “mulher clarividente”. Pessoas profetas, contudo, podiam ser manipuladas para propósitos políticos, como Cromwell e Ireton teriam feito com a profetisa Elizabeth Poole pouco antes da execução de Charles I (Hill, 1987, p. 270).

Os anos de 1640-50, de maior liberdade, parecem, no entanto, terem mudado o perfil considerado “louco” ou da “camada de lunáticos”: doravante, seriam os que se radicalizassem politicamente. Em muitos contextos, a própria doença mental fora um protesto social, ou pelo menos uma “reação a condições sociais intoleráveis — os que enlouquecem podem bem ser os únicos sadios” (Hill, 1987, p. 270). Shakespeare, escrevia críticas contundentes à sociedade na boca de suas personagens de bobos, loucos ou sob tensão psicológica extrema como na tragédia do Rei Lear.

Despir-se em público, profetizar nas ruas e pregar uma religião austera era comum a integrantes de grupos dissidentes. Além disso, “profetizar era um bom recurso” para as classes inferiores atraírem atenção (Hill, 1984, p. 272). O sexo também era usado para chocar: havia uma interessante conexão entre “as insinuações sexuais e a hostilidade de classes” (*idem*). Radicais eram, em geral, de extratos inferiores da sociedade, e estavam cientes de que suas convicções eram loucura para as classes dominantes. A crítica pública se estendia à Igreja da Inglaterra que, para grupos dissidentes como batistas e quakers, tornara-se uma “prostituta” (*idem*, p. 273).

A performance da loucura era um alibi para emitir discursos intemperados. Podia-se, caso necessário, retratar-se de uma fala insana e livrar-se das consequências. Via de regra, o indivíduo religioso radical se dizia enviado por Deus e se inspirar em Jesus Cristo, que “se portara de maneira excêntrica” antes os padrões de seu tempo (Hill, 1987, p. 274). Seja como for, Hill (p. 275) conclui que as primeiras gerações quakers eram mais abertas ao elemento irracional da experiência humana que outros grupos contemporâneos.

Anton T. Boisen (1876-1965), capelão protestante norte-americano, especializado em psicologia da religião, publica em 1932 o livro *The Exploration of the Inner World: A Study of Mental Disorder and Religious Experience*. Fala de uma convulsão que Fox teria sofrido na juventude, classificada pelo [já em desuso] diagnóstico de “demência

precoce catatônica”. Este episódio esquizofrênico, no entender de Boisen — que também sofria com “surto dramáticos de psicose” — se refletiria psicomaticamente ao longo da vida do pregador: autoidentificado “porta-voz peculiar do Senhor”; referia ter passado da escuridão e da morte para um novo nascimento na luz; recebia revelações diretas de Deus, entre outras manifestações (Boisen, 1932, p. 134). Impressionava-lhe que, como outros líderes religiosos, Fox aparentemente superou distúrbios potencialmente perturbadores e se tornou não um louco, mas um líder profético e poderoso.

Diz Cherry (1984, p. 4) que a comunidade quaker fazia malabarismos para que o entusiasmo religioso, sua crença na Luz Interna e sua empatia pelas mentes instáveis não fizessem jus às acusações de fanatismo ou de papismo dissimulado. Todavia, Fox parece não ter usado mais do que orações, gentileza e sensibilidade, e sua influência carismática para libertar pessoas de suas “vãs imaginações” e até de demônios. Interessava-se por temas de medicina, mas em seu diário afirmava que “os médicos [*physicians*] desconheciam a sabedoria de Deus pela qual as criaturas foram feitas e, portanto, ignoravam as virtudes das criaturas” (Cherry, 1987, p. 4).

No entendimento quaker, a loucura dominava a sociedade da época. Portanto, não era “uma doença do próprio homem”, antes era “um mal resultante dos excessos do ‘meio’ urbano” (Fonseca, 2002, p. 105). A loucura tem origem num fator externo, e assim deixava “intacta uma parte essencial da natureza humana, a razão”. O asilo, por isso, não se ocupava em compreender a “essência da loucura”, mas resgatar a “razão natural que se havia alienado no ‘meio’”. Por outro lado, conclui Fonseca (2002, p. 105), no nascimento da Psiquiatria moderna, a razão será simultaneamente “o juiz da loucura e o objetivo da sua cura”.

Paul Tillich vê, na interface entre as expressões religiosas e a razão iluminista mais proximidade do que se costuma reconhecer. Para o teólogo-filósofo, como explicitou em uma palestra de 1962, registrada no livro *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, o

racionalismo e o misticismo não estão em contradição e tanto na cultura grega quanto na cultura moderna, o primeiro é filho do segundo (Tillich, 1972, p. 315). Nesse sentido, a razão se desenvolveu da experiência mística da noção de “luz interior” (*inner light*) em cada ser humano, ou seja, a partir da presença divina, da “verdade divina” no interior do indivíduo (*idem*).

Para Tillich, o pietismo e o quakerismo são dois exemplos emblemáticos da relação misticismo-racionalismo. No tempo de George Fox, os quakers eram um movimento místico e extático, como a maioria dos radicais no período da Reforma e após. Entretanto, na segunda geração de quakers, desenvolveu-se uma “racionalidade moral”, da qual surgiram “os grandes princípios morais de suas atividades modernas”, argumenta Tillich (1972, p. 315). “Nunca houve o sentimento por parte dos Quakers de que sua moral racional, pacifista e, em certos aspectos, muito burguesa entrava em conflito com sua experiência mística de intuição” (*idem*). De todo modo, entender essa relação entre a interioridade mística e racional importa porque ambas se localizariam na subjetividade e, além do mais, resistiriam às imposições de racionalidades externas.

O teólogo alemão chama de “absurdo popular” polarizar razão e misticismo, já que, historicamente, pietismo e Iluminismo se opuseram à Ortodoxia autoritária. A subjetividade pietista ou a “luz interior” dos movimentos extáticos, têm “caráter de imediatidade”, produzem autonomia em relação à autoridade eclesiástica, de modo que a autonomia racional moderna se insere na linhagem genealógica da autonomia mística.

Ora, a doutrina da luz interior já aparecia na teologia franciscana medieval, em alguns dos grupos radicais (especialmente franciscanos posteriores) e em muitas seitas do período da Reforma. Estava na fronteira da transição do espiritualismo para o racionalismo, da crença no Espírito como guia de cada indivíduo para a orientação racional do sujeito por sua razão autônoma (Tillich, 1972, p. 286). A

expectativa do advento da “terceira etapa” do monge Joaquim de Fiore — a do Espírito Santo — inspirava muitos franciscanos, e estava no pano de fundo do ideal burguês iluminista de alcançar também sua terceira fase, a era da razão individual e direta.

De fato, os franciscanos, de acordo com Tillich, já diziam que todo conhecimento, de alguma forma, se enraizava no conhecimento do divino dentro de nós. Esse “ponto de identidade” em nossa alma precedia todo ato de conhecimento — quer sobre animais, plantas, astronomia etc. São “implicitamente religiosas” a proposição matemática ou a descoberta médica, cuja condição de possibilidade é a “incriada luz divina”, graças à essa noção subjetiva que está no cerne da autonomia racional. O esclarecimento interno, em última análise, sustentaria o Iluminismo, fazendo de todos os racionalistas “filósofos da luz interior”, mesmo que distanciados das origens teológicas (Tillich, 1972, p. 185).

Tal como os antigos montanistas, os movimentos revolucionários sectários no cristianismo geralmente alegavam representar a era do Espírito. Ocorre, no entanto, que ao institucionalizar o conteúdo do que o Espírito ensina, perde-se muito da intuição autônoma. Os quakers, após o período extático inicial, “fixaram” suas crenças em dogmas ou sistemas conhecidos, renunciando à originalidade e se constituindo em mais uma forma de moralismo racional. George Fox, seus seguidores, e as demais seitas místicas, diz Tillich, seguiram esse caminho, extinguiram o elemento extático, não restando nada muito diferente de uma pretensa reprodução do período clássico do cristianismo apostólico (Tillich, 1972, p. 40).

4 Os quakers na história do grande confinamento

A categoria “insanidade moral” tornava mais nebulosa a fronteira entre loucura e crime, e os próprios alienistas já não tinham essa

clareza. E a sociedade vitoriana estava atenta às denúncias de confinamento indevido (Digby, 1983, p. 237).

Com o internamento, “a loucura não representa a forma absoluta da contradição, mas antes uma idade menor, um aspecto de si mesma sem direito à autonomia, e que só pode viver enxertada sobre o mundo da razão. A loucura é infância. Tudo é organizado no Retiro para que os alienados sejam diminuídos” (Foucault, 2019, p. 532).

No século 18, a chamada “nosopolítica” (Foucault, 2019, p. 296) especifica uma mudança na abordagem dos problemas de saúde, que seriam deslocados a partir da assistência tradicional. Ocorre que, até o fim do século 17, a assistência aos pobres englobava, sim, cuidados de saúde, mas a medicina, como “serviço”, era apenas uma parte desse socorro, oferecido por instituições religiosas, fundações e organizações de caridade.

As instituições forneciam alimentos, vestuário, acolhimento de crianças, educação, vigilância e impunham sanções. Já a terapêutica nos hospitais era limitada, e a figura do médico esporádica, geralmente convocada para casos mais graves ou pontuais. Focava-se mais na ajuda material e no controle administrativo, e a doença estava entre outros fatores que justificariam a hospitalização: como a falta de trabalho, o abandono e a carência de cuidados.

A emergência do asilo como instituição de cuidado das pessoas insanas resultou de mudanças sociais, econômicas e culturais do século 18 (Digby, 1983, p. 218). O famoso *York Lunatic Asylum* (Asilo de Lunáticos de York) foi erguido em 1777 como a quinta instituição inglesa para tratamento da insanidade, mas era a primeira a representar iniciativas modernas de humanismo.⁷

⁷ Em 1772, o Arcebispo de York reuniu personalidades influentes para propor a construção de um asilo para lunáticos (pessoas com doenças mentais), evitando, por exemplo, o encarceramento em prisões. O arquiteto John Carr projetou um edifício grandioso, concluído em 1777, que recebeu elogios por sua elegância, mas também críticas, chamando-o de “hotel para lunáticos”.

Destinado à classe média e à população pobre de então, diferia das demais, voltadas a indigentes e miseráveis desde décadas antes (Digby, 1983, p. 219). Contudo, logo cedo o Asilo deixou sua intenção terapêutica por uma prática custodial e disciplinar, retomando punições, acorrentamentos e o uso indiscriminado de purgante, vômito, sangria como medidas para diminuir o vigor e docilizar a suposta natureza animal.

No século 18, contudo, esse paradigma seria, pelo menos em tese, contestado pela ideia de que a loucura distorcia a razão da pessoa, mas não alterava sua humanidade. Crescia a importância dos relatórios psiquiátricos individuais para a eliminação de práticas médicas indiscriminadas, transferindo a contenção dos atos antissociais do indivíduo louco para um controle judicial (Digby, 1983, p. 221).

Pinel, em Paris, e Tuke, em York, são duas figuras desse novo momento mencionadas no trabalho de Foucault. O primeiro, nos hospitais de Bicetre e Salpêtrière enfatizou ser importante aprender sobre o estado emocional ou moral do paciente para diagnosticar sua doença e promover a cura. O projeto do quaker William Tuke, com o *Retiro* em York (1796), tentou contrapor os métodos inadequados do Asilo de York presumindo que, embora mental e moralmente suprimidos ou pervertidos, pacientes psiquiátricos ainda podiam exercer algum autocontrole.

Mesmo que os modelos inglês (Tuke) e francês (Pinel) diferissem na motivação teórica de seu humanismo, em muito atendiam a propósitos semelhantes:

Se Tuke transformou o asilo num meio de segregação religiosa, Pinel utilizou-o como um instrumento à serviço da moral burguesa. Todos os desvios do padrão burguês de moralidade como o celibato, a devassidão ou a preguiça, deviam ser reprimidos de forma a evitar a loucura (Fonseca, 2002, p. 110).

O sucesso do tratamento dependeria da qualidade das relações humanas desenvolvidas e, por isso, a instituição foi pensada em moldes familiares. Na prática, o emprego de métodos mais moderados rendeu ao Retiro a fama de utilizar um tratamento mais moral. Mas, para Foucault, a custódia tradicional — criticada pelos reformadores vitorianos como ultrapassada e retrógrada — foi mantida, e apenas substituiu as correntes físicas pela manipulação por meio de tratamento moral (Digby, 1983, p. 222-23).

Charland (2011, p. 8-9) sugere que a terminologia “moral” em “tratamento moral” tem que ver com a “manipulação terapêutica de variáveis psicológicas, às vezes se estendendo a fatores ambientais mais amplos que têm impacto psicológico, como arquitetura, localização geográfica e até mesmo dieta”. Todavia, o tratamento moral definitivamente não é físico e, por isso, a administração de tônicos, opiáceos, purgativos e eméticos, fazer sangrias e outras intervenções corporais, não são “métodos morais”. Isso não significava que tais métodos, bem como banhos quentes e chuveiros frios, estivessem absolutamente excluídos de um plano geral de tratamento.

De toda forma, as medidas coercitivas eram internalizadas, e a culpa incutida erigia uma prisão moral ou mental. Por isso, Paul Rabinow (1984, p. 144), lendo Foucault, apontou o medo como essencial no novo retiro. O terror já era um velho conhecido, pois mantinha a razão do lado de fora, apartada da desrazão, que ficaria confinada, alienada do convívio social; era preciso amedrontar os internos para conter a fúria da loucura, e atemorizar a sociedade em redor para não querer se aproximar.

Muito antes de a indução moral penetrar a vida interna dos asilos em 1814 e estabelecer novo paradigma, desde 1788 já se suspeitava de distorções de finalidade nas instituições mentais (Digby, 1983, p. 224) e de que a negligência aos pobres e os interesses mercenários deturparam o propósito original do Asilo York.

Logo em 1790, a quaker Hannah Mills foi internada por sofrer de “melancolia”, mas em pouco mais de um mês, morreria em decorrência de maus tratos. A comunidade quaker ficou horrorizada com sua morte e com o fato de não terem tido permissão para vê-la. Por certo, o evento motivaria a construção do Retiro, que se deu entre 1792 e 1796, um pequeno asilo, exclusivo para quakers.

Antes disso, William Tuke tentara, em vão, convencer a administração do velho Asilo a corrigir suas práticas. Mas, alguma mudança só seria impulsionada por uma espécie de CPI, realizada entre 1813-14, motivada por dois eventos dramáticos: um incêndio no prédio, provavelmente provocado para queimar provas de maus-tratos, que vitimou quatro pessoas; e uma inspeção surpresa descobriu celas subterrâneas estreitas e cheias de excrementos, onde 13 mulheres idosas haviam passado a noite.

Outro fator, segundo Digby (1983, p. 229), é que apesar da fama do tratamento moral, as “algemas invisíveis” aparentemente custavam mais dinheiro e esforço, o que teria ampliado a sobrevida do custodialismo tradicional. O objetivo do Retiro, dizia Tuke, era “deixar os pacientes o mais confortável possível e tentar imprimir em suas mentes que seriam tratados com gentileza” (*apud* Digby, 1983, p. 229).

Foucault (2014, p. 484) se atenta às descrições do Retiro: era uma casa de campo, respirava um ar mais sadio, distante da fumaça industrial e já a viagem promovia melhoras, e “os poderes imaginários da vida simples, da felicidade campestre” eram invocados para curar a loucura que, no 18, não era uma doença da natureza, era um mal provocado pela sociedade. Derivava das “emoções, incertezas, agitação, alimentação artificial” (*idem*), e o contato com a natureza, com a “saboria dos jardins” na “grande planície de York”, podia restabelecer a razão: a natureza encanta a razão brevemente ocultada, “até seu pleno despertar” (*idem*, p. 485). O Retiro

Tinha uma pequena fazenda anexa, e os pacientes aptos eram incentivados a trabalhar na agricultura e em outras tarefas domésticas. Pacientes e funcionários sempre comiam juntos, como uma família, e diversões e jogos também eram incentivados para combater a ociosidade, um vício que os quakers consideravam prejudicial à mente e à atitude saudáveis. Todos esses desenvolvimentos fazem do Retiro uma experiência interessante na história da terapia ocupacional (Charland, 2011, p. 5).

Alguns como Edington (2003, p. 106), dizem não ser possível assumir que o Retiro foi onde primeiro se praticou os princípios do tratamento moral. Todavia, o Retiro foi pioneiro da “arquitetura moral”, foi intencionalmente desenhado para exercer influência moral sobre os internos. Suas formas e estrutura combinavam conceitos terapêuticos iluministas com ideais quakers de imprimir seus valores em objetos físicos.

O lugar, sumariza Foucault (2014, p. 485), seria “uma coalizão contratual, uma convergência de interesses organizados à maneira de uma sociedade simples”, mas, também se funda sobre o “mito da família patriarcal”, uma espécie de “comunidade fraternal dos doentes e dos vigilantes, sob a autoridade dos diretores e da administração”; seu objetivo era formar uma família “rigorosa, sem fraquezas nem complacência, porém justa, conforme a grande imagem da família bíblica” (*idem*, p. 486).

Como a luz interna se deslocasse do campo da teologia para o da racionalidade iluminista, um formato cada vez mais aburguesado, centrado na subjetividade, como falava Tillich, será também percebido por Michel Foucault. De fato, não só a mentalidade mudava, mas a forma de ação ia se modificando, combinando noções coletivas e privadas, aproveitando-se mais do arsenal técnico-científico da medicina, também com uma nova racionalidade econômica e social: uma biopolítica, um Estado que retirou os cuidados da saúde das mãos das organizações religiosas e os colocou debaixo dos saberes médicos e de outros objetivos econômicos. “Assim, enquanto o doente mental é inteira-

mente alienado na pessoa real de seu médico, o médico dissipa a realidade da doença mental no conceito crítico de loucura” (Dreyfus; Rabinow, 1995, p. 553).

Objetivamente, a moral e a figura do médico atuariam juntos na internação, sendo moral o recurso terapêutico por excelência:

Os quakers e os racionalistas franceses concordavam com a importância da intervenção médica. Para eles, o médico tornou-se a figura essencial do asilo. Por um lado, ele tinha o poder de decidir quem entrava ou saía do asilo. Por outro lado, ele transformava o espaço fechado em espaço médico. [...] Foucault atribui maior importância à integridade moral da figura do médico, do que ao seu estatuto científico (Dreyfus; Rabinow, 1995, p. 10).

Na verdade, a loucura (e outras doenças) não era apenas um problema moral localizado no indivíduo, e a ação de grupos como os quakers poderia se localizar no conjunto maior de uma nosopolítica. “A política da saúde no século 18”, nos meandros da *Microfísica do poder*, da qual Foucault (2019, p. 296) trata nos anos 70, apostava que “o surgimento progressivo da grande medicina do século XIX não pode ser dissociado da organização, na mesma época, de uma política da saúde e de uma consideração das doenças como problema político e econômico”. No 18, a nosopolítica não era uma iniciativa apenas dos aparelhos do Estado, mas se enredava por diversas políticas de saúde e distintas abordagens dos problemas médicos, seja acadêmica e científica, ou de grupos religiosos, havia vários atores envolvidos e desempenhando papéis significativos no quadro de uma política de saúde:

Grupos religiosos (importância considerável, por exemplo, dos *Quakers* e dos diversos movimentos *Dissent*, na Inglaterra); associações de socorro e beneficência (desde as repartições de paróquia até as sociedades filantrópicas que também funcionam como órgãos da vigilância que uma classe social privilegiada exerce sobre as outras, mais desprotegidas e, por isso mesmo, portadoras de perigo coletivo)” (Foucault, 2019, p. 297).

Saúde e doença passam a ser problemas coletivos que demandam de vários pontos do corpo social, inclusive aqueles que se estendem como braços do poder disciplinar, como é o caso das instituições de internamento.

5 A sociedade punitiva dos quakers

Em *Vigiar e punir*, Foucault (2015, p. 107-108) discute a mudança na abordagem da punição, que agora, ao invés de executar-se o condenado, sugere-se que ele seja aproveitado como uma propriedade útil, um escravo a serviço da sociedade. Algo mais vantajoso do que a morte, ou do que o suplício corporal de outrora, seria fazer o condenado trabalhar para reparar os danos causados, além do que o exemplo do labor constante seria mais eloquente do que a pena pública de morte. Agora, o exemplo deve ser transmitido por meio de lições práticas, discursos e pela moralidade pública.

Nesse contexto, a cerimônia de castigo não servirá mais para restaurar a soberania de forma aterrorizante, mas para reforçar a relação entre crime e punição. A punição deve ocorrer imediatamente após o crime, já que a lei não só une ideias, mas também realidades, de forma imediata, tanto no texto quanto nos atos.

O modelo prisional de Filadélfia, Pensilvânia, o mais famoso segundo Foucault, “surgia ligado às inovações políticas” do sistema estadunidense, e teve a seu favor o não ter sido deixado à mercê do “fracasso imediato” e do “abandono”. Pelo contrário, esse paradigma “foi continuamente retomado e transformado até as grandes discussões dos anos 1830 sobre a reforma penitenciária” (Foucault, 2015, p. 122).

Em muitos pontos, prossegue Foucault (2015, p. 122), “a prisão de Walnut Street [na Filadélfia], aberta em 1790, sob a influência direta dos meios quaker, retomava” modelos anteriores, implementando, por exemplo, o “trabalho obrigatório em oficinas”, mantendo a “ocupação constante dos detentos”, cujos rendimentos serviam tanto para o

“custeio das despesas da prisão”, quanto para “a retribuição individual dos prisioneiros para assegurar sua reinserção moral e material no mundo estrito da economia”.

O resultado era estabelecer processos que “impõem uma transformação do indivíduo inteiro — de seu corpo e de seus hábitos pelo trabalho cotidiano a que é obrigado, de seu espírito e de sua vontade pelos cuidados espirituais de que é objeto”; para isso são “*fornecidas Bíblias e outros livros de religião prática; o clero [...] que se encontrar na cidade e nos arrabaldes realiza o serviço religioso uma vez por semana e qualquer outra pessoa edificante pode ter acesso aos prisioneiros todo o tempo*” (Foucault, 2015, p. 123, grifo original).

Todavia, apesar da importância do clero, qualquer que fosse sua regra ou ordem religiosa, no modelo prisional descrito por Foucault, a transformação moral e espiritual dos internos não estava completa apenas pela aplicação de atividades reflexivas e confessionais, como a prática da “solidão e o retorno sobre si mesmo” ou “as exortações puramente religiosas”. Para que uma verdadeira regeneração dos prisioneiros ocorresse, deveria “ser feito com tanta frequência quanto possível um trabalho sobre a alma do detento. A prisão, aparelho administrativo, será ao mesmo tempo uma máquina para modificar os espíritos”, e cabia à própria administração prisional “o papel de empreender” essa transformação (Foucault, 2015, p. 124).

Nas conferências sobre a *Verdade e as formas jurídicas*, Foucault sintetiza a prática da reclusão operada pelas sociedades vigilantes e punitivas, que transita das instituições asilares para as instituições penitenciárias:

Portanto, poder-se-ia dizer que a reclusão do século 19 é uma combinação de controle moral e social, nascido na Inglaterra, com a instituição propriamente francesa e estatal da reclusão em um local, em um edifício, em uma instituição, em uma arquitetura (Foucault, 2003, p 112).

Foucault chama a atenção para o momento do surgimento de grupos religiosos como os quakers, e mesmo os metodistas, de forma um tanto orgânica. Pela prática religiosa, poderiam influir nos comportamentos sociais de seus fiéis e de quem estivesse em suas zonas de influência. Também dirigiam sua crítica aos poderes políticos e judiciais. Todavia, esses movimentos “quase populares” se tornariam mais da “pequena burguesia”, percebendo-se participantes das relações de poder:

É interessante observar a evolução dessas associações espontâneas na Inglaterra do século 18. [...] No início, estes grupos eram quase populares, da pequena burguesia. Os quakers e metodistas do fim do século 17 e início do século 18, que se organizavam para tentar suprimir os vícios, reformar as maneiras, eram pequenos burgueses que se agrupavam visando evidentemente fazer reinar a ordem entre eles e em volta deles [...] uma forma de escapar ao poder político, pois este detinha um instrumento formidável, aterrorizador e sanguinário: sua legislação penal. Em mais de 300 casos, com efeito, se podia ser enforcado. Isto significa que era muito fácil para o poder, para a aristocracia, para os que detinham o aparelho judiciário exercer pressões terríveis sobre as camadas populares. [...] Compreende-se como os grupos religiosos dissidentes tinham interesse em tentar escapar desse poder judiciário tão sanguinário e ameaçador (Foucault, 2003, p. 92-93).

Para Foucault, na verdade, essa postura coincide com uma “ideologia religiosa”, que se desloca de um polo ou extremo social a outro, instrumentalizando as ideias religiosas para sua própria autodefesa da tirania dos poderes instituídos:

A ideologia religiosa, surgida e fomentada nos pequenos grupos quakers, metodistas, etc., na Inglaterra do fim do século 17, vem agora despontar, no outro polo, na outra extremidade da escala social, do lado do poder, como instrumento de controle de cima para baixo. Autodefesa no século 17, instrumento de poder no início do século 19. Este é o mecanismo do processo que podemos observar na Inglaterra (Foucault, 2003, p. 95).

Conquanto estejam entrepostas as tramas das complexas relações de poder, ainda é possível observar as polarizações e a permanência de certa lógica verticalizada das tomadas de decisões em que se destaca o que está em cima — em condições e poderes superiores — em relação ao que está embaixo:

Entretanto, o fenômeno que aparece no século 19 se apresenta, apesar disso tudo, como uma novidade tanto em relação ao modo de controle inglês quanto em relação à reclusão francesa. No sistema inglês do século 18 o controle é exercido pelo grupo, sobre um indivíduo ou sobre indivíduos pertencentes a este grupo. Esta era a situação ao menos em seu momento inicial no fim do século 17 e início do século 18. Os quakers, os metodistas, exerciam o controle sempre sobre aqueles que pertenciam aos seus próprios grupos ou sobre aqueles que se encontravam no espaço social ou econômico do próprio grupo. Só mais tarde é que as instâncias deslocaram-se para cima e para o Estado (Foucault, 2003, p. 112-113).

Não obstante, no final do século 18, uma lei legitimaria na Inglaterra iniciativas inspiradas nas “sociedades de amigos”, ou seja, comunidades cujos “sistemas de coletas e donativos reúnem fundos para aqueles de seus membros que estão necessitados, que se tornam enfermos ou caem doentes”; no começo, as atividades quakers não eram bem-vistas pelo governo mas, aos poucos, a legislação inglesa tenderia, “no decorrer da segunda metade do século 18, a favorecer a iniciativa privada no domínio da assistência” (Foucault, 2019, p. 407).

Nessa *Sociedade punitiva* do final do século 18, Foucault (2015, p. 78-79), advertia que a prisão não lhe parecia ter surgido abruptamente no sistema penal; pelo contrário, a clausura monástica já era familiar naquela sociedade, já que a forma-convento existia havia séculos. Por isso, propôs investigar se uma genealogia da forma-prisão poderia ser traçada a partir dessa estrutura comunitária conventual, porque, na França, por exemplo, as prisões foram estabelecidas em antigos conventos, e a reclusão em celas — que se tornou distintiva das prisões — imitava a base estrutural das casas de religiosos.

Ocorre que, diferente dos asilos de loucos, a clausura não tinha como principal propósito impedir o acesso ao mundo lá fora. Visava proteger os locais [sagrados], os corpos e as almas contra as influências externas, isolando-os de possíveis invasões e integrando-os aos espaços cujo acesso é restrito. Na lógica conventual e celular, o mundo exterior era afastado do indivíduo que consagrava sua vida à devoção, e não o contrário.

Foucault enumera as principais condições que tornaram possível e necessário o aparecimento das casas de internamento. Primeiro, a necessidade do trabalho como um imperativo moral e social. Os perigos, para a cidade, da desocupação e da mendicância são ressaltados no estabelecimento do Hospital (Dreyfus; Rabinow, 1995, p. 6).

Tão somente recolher-se não era uma penitência, mas os castigos autoimpostos serviriam de expiação da alma e reconciliação do humano, uma vez que atrelados ao sinal de arrependimento genuíno, de amor ao estado de recolhimento (Foucault, 2015, p. 79).

Em contrapartida, no século 19, o asilo será um espaço permeável à luz externa, às normas sociais, numa espécie de “entroncamento” econômico, social e moral, segundo Potté-Bonneville, para quem, ao invés de barreiras intransponíveis, os muros do asilo são mais como pontos de troca: os lucros gerados pelo trabalho dos internos fluem para a sociedade, enquanto as normas e virtudes sociais são introduzidas no ambiente do asilo (Fontaine, 2017, p. 102). Assim, o internamento isola, mas também conecta o louco à sociedade, reforçando simultaneamente os valores sociais e a submissão à razão.

6 Entre coerções e resistências: razão e loucura, silêncio e parresia

Segundo Yolanda Muñoz (2016, p. 103), em Foucault,

A resistência seria caracterizada, finalmente, como a palavra-chave e a mais importante da dinâmica do poder. Cito Foucault [*Dits et Écrits*, IV, p. 740-741]: “A resistência vem primeiro, permanece superior a todas as forças do processo (*processus*); obriga, sob seu efeito, a mudar (*changer*) as relações de poder”.

No pensamento foucaultiano, a resistência não é mero efeito colateral do poder ou um fenômeno que surge externo a ele. É parte constitutiva das relações de poder, pois onde há poder existe resistência. Ou melhor, “se não houvesse resistência, sequer haveria relações de poder (*rapports de pouvoir*)” (Muñoz, 2016, p. 103).

O filósofo propõe uma inversão metodológica na análise do poder, em que a resistência revela os mecanismos de dominação e subjetivação. Se o poder que se manifesta em redes, Foucault propõe “utilizar a resistência como um catalisador químico” (Muñoz, 2016, p. 100), ou seja, empregá-la estrategicamente para acelerar processos e tornar visíveis as relações de poder. Catalisar é ampliar os eventos de resistência detectados e os intensificar, permitindo identificar os pontos onde o poder se inscreve e os métodos que utiliza. Quanto mais localizada e pontual a luta, mais afirmativa e eficaz ela se torna, minando os dispositivos e técnicas que sujeitam os indivíduos.

Nesse contexto, Foucault fala da resistência contra as formas de poder que transformam os indivíduos em sujeitos submissos e obedientes. Resistências ativas e produtivas emergem na busca por novas formas de subjetividade, desafiando os “modelos estabelecidos”: por exemplo, a “histórica como resistente ao poder psiquiátrico” (Muñoz, 2016, p. 101).

Note-se que, sob o olhar foucaultiano, “a ciência e o saber psiquiátrico nascem não da verdade, mas de motivações morais e sociais, perpetuando sistemas de controle que exigem novas formas de resistência” (Fontaine, 2017, p. 98). Por outro lado, há um elemento eloquente de resistência na prática quaker, ou melhor, na não-prática da enunciação vocal, à qual Warren (2009, p. 17) se refere:

“O silêncio se torna um símbolo alternativo do mundo espiritual, em oposição às palavras e símbolos da religião institucional. Liturgia, livros de oração, pregações eruditas, ritos e sacramentos passaram a ser vistos como ídolos culturais que impedem, em vez de mediar, a presença de Deus” [Spencer, 2004 In: Dandelion, 2004, p. 158]. O silêncio se tornou o meio, o método e a ferramenta neles [quakers] próprios. Assim, situam-se na tradição da mística cristã, que valoriza o elemento do silêncio, o limite das palavras. No silêncio, os quakers encontraram a união com Deus.

No que diz respeito ao processo de resistência ou, mais precisamente, sobre:

A liberdade do louco, essa liberdade que Pinel, com Tuke, pensava ter dado ao louco, já pertencia há muito tempo ao domínio de sua existência. Sem dúvida ela não era nem dada nem oferecida em nenhum gesto positivo. Mas circulava surdamente ao redor das práticas e dos conceitos — verdade entrevista, exigência indecisa nos confins do que era dito, pensado e feito a respeito do louco, presença obstinada que nunca se deixava apreender (Foucault, 2019, p. 556).

O gesto do quaker William Tuke, que assim como o de Pinel foi enaltecido como um ato de “liberação” dos alienados, tinha uma proposta distinta das que vigoravam. O Retiro, na verdade, agiria como instrumento de “segregação moral e religiosa, que procura reconstituir, ao redor da loucura, um meio tão semelhante quanto possível à Comunidade dos Quacres” (Foucault, 2019, p. 524). Esse regime de segregação era justificado por dirimir o sofrimento causado pelo contato com o mal e suas paixões negativas como o horror, a raiva, o desprezo, responsáveis diretos por perpetuar a loucura.

Foucault traz a lume que a aparente “liberação dos loucos” nos séculos 18 e 19, simbolizada pelas reformas de Pinel e Tuke, representou não um avanço humanitário, mas uma nova forma de dominação e silenciamento. No asilo psiquiátrico, a coerção é pela via da moral, marcada pela culpabilização e objetificação (e não subjetivação) dos indivíduos, por meio das disciplinas do trabalho, do olhar vigilante e da

interiorização de normas. Consolidou-se o poder da razão sobre a loucura sob a aparência de emancipação.

Nesse jogo, o processo de suposta humanização da loucura pelo estabelecimento dos asilos, mesmo com todo seu apelo científico e de rigor médico, ficou pouco evidente:

O asilo da era positivista, por cuja fundação se glorifica a Pinel, não é um livre domínio de observação, de diagnóstico e de terapêutica; é um espaço judiciário onde se é acusado, julgado e condenado e do qual só se consegue a libertação pela versão desse processo nas profundezas psicológicas, isto é, pelo arrependimento. A loucura será punida no asilo, mesmo que seja inocentada fora dele. Por muito tempo, e pelo menos até nossos dias, permanecerá aprisionada num mundo moral (Dreyfus; Rabinow, 1995, p. 547).

Por conseguinte,

É na qualidade de médico que se supõe que ele esteja carregado desses poderes, e enquanto Pinel, com Tuke, ressaltava bem que sua ação moral não estava ligada necessariamente a uma competência científica, acredita-se, e o doente é o primeiro a fazê-lo, que é no esoterismo de seu saber, em algum segredo, quase demoníaco, do conhecimento, que ele encontrou o poder de desfazer as alienações; e o doente aceitará cada vez mais esse abandono às mãos de um médico ao mesmo tempo divino e satânico, em todo caso fora de uma medida humana (Dreyfus; Rabinow, 1995, p. 552).

A subjetivação do louco no asilo, seja pelo “adiamento da autonomia” no modelo de Pinel, ou pela “heteronomia prolongada” em Tuke, é uma farsa que disfarça a contínua objetivação do indivíduo (Fontaine, 2017, p. 105). Na prática, o regime asilar apenas substituiu as correntes de ferro por correntes de “virtude”, marcando “a apoteose da violência da razão contra a loucura, mas sob uma forma moral e interiorizada” (*idem*).

Para Foucault, erigir asilos não correspondia a um desejo puro pela verdade, e eles não se instituíam como espaços de conhecimento e cura, mas se ancoravam em julgamento, punição e retribuição. Se no

período clássico, o controle se dava pela força, no período moderno se daria pela culpabilização e objetivação. Todavia, a loucura se manifesta, ainda, como resistência ao regime de dominação, seja pelas cadeias de ferro ou, como agora, das correntes físicas, morais ou intelectuais (Fontaine, 2017, p. 106).

Como modo dessa resistência, na loucura se explicita a verdade, tal qual propõe Mathieu Fontaine (2017, p. 106): “No capítulo final de *História da loucura*, ‘O círculo antropológico’, Foucault explica que, na modernidade, a loucura deixa de ser vista como a ausência total de verdade e passa a representar a verdade alienada do ser humano”.

A verdade, na abordagem foucaultiana, está como um terceiro termo entre razão e insanidade, desfazendo a perspectiva da dicotomia em geral empregada. Na *História da loucura*, o ser humano racional percebe o momento alienado de sua verdade final, uma negação que aspira se transformar em uma positividade ideal. A modernidade tentará reduzir a pessoa do louco a uma entidade completamente objetivável da natureza ou a uma consciência moral continuamente corroída pela culpa. É assim que se sufoca o potencial de resistência da loucura, de sua desrazão, transcendência, delírio, violência (Fontaine, 2017, p. 106).

Como resultado, a experiência dialética da loucura no contexto da formulação de um sujeito delimitado parece total, e a resistência da desrazão está aparentemente aniquilada. O desafio, então, é salvaguardar a contingência da experiência da insanidade frente à dominação real, e aqui Foucault propõe uma concepção bastante original de “resistência” por parte da loucura ou da desrazão, na contramão das noções antropológicas sobre o sujeito. Aliás, “o prefácio de *História da Loucura* vincula de forma precisa a experiência trágica, a loucura e o ser da linguagem, a fim de contestar todas as promessas da dialética antropológica” (Fontaine, 2017, p. 106).

O desatino, do pensamento filosófico e literário, de Nietzsche a Artaud, que “tratava do nada e da noite”, é o lugar onde as palavras “mal e mal audíveis” do “desatino clássico”, são amplificadas “até o

grito e o furor”. É ali que a loucura ganha, primeira vez, expressão e direito de existência, no espaço cultural do Ocidente, a partir do qual se tornam possíveis todas as contestações, e a contestação total, restituindo-lhes sua “selvageria primitiva” (Foucault, 2019, p. 578).

Ou seja, o “*Idiota* que grita e torce os ombros para escapar ao nada que o aprisiona”, seria ele “o nascimento do primeiro homem e seu primeiro movimento na direção da liberdade, ou o último sobresalto do último moribundo?” (Foucault, 2019, p. 578). Noutro momento, a loucura silencia a si própria, fazendo uma resistência trágica ao ser da linguagem, à antropologia proposta pela modernidade:

Há ambiguidade, porque o silêncio aqui tem duas fontes possíveis: o domínio da razão, mas também o confronto trágico com o ser da linguagem. O grito, assim como o silêncio, pode indicar uma reação contra a razão ou a perda de si “escolhida” no ser da linguagem, ou seja, a experiência trágica (Fontaine, 2017, p. 107-108, *nota de rodapé*).

Por isso Fontaine poderá concluir que:

[...] a fala do louco é imediatamente aniquilada e recuperada no discurso da razão, e, posteriormente, na era moderna [...], quanto mais o louco é chamado a falar, mais sua fala é silenciosa. Reduzida ao não-ser, a loucura clássica é silenciada, eliminando de antemão qualquer lirismo da desrazão (Fontaine, 2017, p. 109).

Por fim, reconhecerá que o “estilo de Foucault reforça a impressão de uma loucura que resiste discretamente a todos os mecanismos da era clássica — um sol obscurecido pelas nuvens claras da razão, cujo brilho pode ser pressentido, pois seu silêncio é mais uma suspensão do que uma ausência” (Fontaine, 2017, p. 109). Na *História da Loucura*, prossegue, a resistência é tanto aquilo que “resiste às apropriações da razão — uma resistência passiva, um resíduo ineliminável, um resto trágico inassimilável às normas racionais”, quanto uma “forma mais ativa e positiva, [...] que permite contestar a razão humana, revelando sua desrazão essencial, seus círculos, fantasmas e limites” (*idem*).

Quanto à prisão, mesmo com tantas semelhanças, ela não poderia ter se originado tão somente do modelo da cela monástica, numa “laicização de uma pena católica”, porque se buscava preservar o monge do mundo exterior. No entanto, não deixa de ser na religião — e, mais especificamente, no protestantismo e nos movimentos do século 17, como os *dissenters* ou os quakers americanos — que Foucault localiza os começos genealógicos da prisão como forma de punição” (Fontaine, 2017, p. 260).

Numa *Sociedade punitiva*, a prisão como a conhecemos parecer sempre ter existido (e que sempre existirá), mas Foucault mostrará que esta impressão vem do fato de que a prisão moderna tem suas raízes na moral cristã, e esta sim é milenar. Se a prisão

[...] parece tão profundamente radicada em nossa cultura, é precisamente por ter nascido sobrecarregada de uma moral cristã que lhe confere uma profundidade histórica que ela não tem. Na confluência dessa moral cristã de espessura milenar com um saber que na realidade apenas nasceu dela, mas funcionou para justificá-la e moralizá-la, a prisão parece inerradicável, presa numa espécie de “evidência”; desse modo ela se reativa indefinidamente (Foucault, 2015, p. 85).

Obviamente, este processo não se deu da noite para o dia.⁸ Como observa Foucault (2015, p. 80), “historicamente, as comunidades

⁸ Nem sempre o cristianismo esteve diretamente ligado ao sistema jurídico criminal. Aliás, houve tempos em que, segundo Foucault, o cristianismo não queria se intrometer e nem ser influenciado pela justiça laica, já que possuía seus próprios tribunais e instâncias de responsabilização contra, por exemplo, sacerdotes e fiéis que ferissem o direito canônico. Nesse sentido, Foucault recupera uma genealogia da ação de grupos cristãos em direção ao sistema punitivo. Isso não ocorreu de forma ideologicamente pensada, mas pela aproximação entre o conceito de crime com o de pecado, já que o prisioneiro não era somente um criminoso, mas também um penitenciado pela religião: “Não foi em virtude de uma penetração ideológica que a consciência cristã irrompeu no sistema penal. Foi por baixo, no último estágio do processo penal: prisão, punição. Foi pela invasão do penal e do jurídico inteiro pelo penitenciado que a consciência cristã penetrou. A confusão, nunca feita, mas sempre a ponto de ser feita, entre crime e pecado, teve seu espaço de possibilidade na prisão. Assim ocorreu a culpabilização do crime, cujos efeitos se fazem sentir em outros campos: psiquiatria, criminologia”

dissidentes eram hostis ao sistema penal inglês”, além disso, alertavam para que “o poder anglicano não se imiscuísse em seu próprio sistema de moralidade”. Isso, contudo, não evitou que a noção de que “cada grupo devia adotar sua lei e a sanção de sua lei, que era um sistema de punições” (*idem*).

Ademais, os quakers diriam que, antes de tudo, a prisão deveria também ser moral, ou como interpreta Foucault, um sistema que se insere nos limites entre a moral e a penalidade da *Sociedade punitiva*, onde se deve punir os maus e recompensar o bem em nome da comunidade dos justos, já que a punição era mais como uma defesa religiosa e moral do bem do que uma defesa da soberania civil ou da sociedade. Nesse contexto, “a justiça humana só pode ser compreendida à luz de uma punição divina. Consequentemente, é pelo contato direto que se pode ter com Deus que a prisão, e a solidão que ela proporciona, adquirem um significado tão importante para os quakers” (Fontaine, 2017, p. 259).

A análise foucaultiana está constantemente em diálogo com a genealogia nietzschiana da moral, mas a reinterpreta a partir da resistência: a prisão deixa de ser essencialmente moral nos moldes em que os fracos se organizam contra os fortes por meio dos sacerdotes. Transforma-se na prisão moderna e concreta instituída por movimentos protestantes, visando reformar a conduta das classes mais baixas, na relação cotidiana dos pobres com as riquezas capitalistas acumuladas nos portos. Tratava-se de “remoralizar” as classes trabalhadoras com o fim de “sufocar” sua resistência ao poder.

A esse respeito, Foucault se debruça sobre *Des Prisons de Philadelphie*, texto de La Roche Foucauld-Liancourt publicado em 1796, que descreve precisamente o sistema penal dos quakers implementado nas

(Foucault, *A sociedade punitiva*, p. 84). No modelo pensilvaniano, nesse “novo sistema penal, tinha-se um sacerdote que ia acompanhar a pena no seu transcorrer, uma vez que ela precisava ser uma penitência. O sacerdote precisava ser a testemunha, o fiador e o instrumento da transformação que a pena deveria provocar” (*Idem*, p. 85).

prisões da Pensilvânia. Os princípios desse tipo de prisão incluem o esquecimento de velhos hábitos, a mudança na alimentação, o afastamento do mundo como condição para o acesso a si mesmo e à reflexão sobre suas faltas; em suma, a prisão quaker visa à transformação interior do indivíduo (Fontaine, 2017, p. 259).

Essa penitência “moral e religiosa” nomeia de “penitenciária” as prisões quakers, justamente enquanto os Reformadores buscavam laicizar a justiça. Somente ao final do século 18, a “morte de Deus” (Nietzsche) e um processo de descristianização inserem a religião no sistema penal de uma *Sociedade punitiva*, em que “a culpabilização do crime encontra sua expressão na prisão e seu instrumento no sacerdote” (Foucault, p. 94 *apud* Fontaine, 2017, p. 260).

Na análise foucaultiana, o teórico Colquhoun (1745-1820) é apontado como um dos responsáveis pela transição de um sistema punitivo baseado em práticas arbitrárias para um modelo de controle moral e disciplinar mais sofisticado. Ele simboliza a fusão entre os interesses do capitalismo e a aplicação da penalidade moral e religiosa, especialmente aquelas influenciadas pelos quakers, resultando no que Foucault denomina “sociedade punitiva”.

A vigilância sobre a moralidade das classes pobres, em benefício das fortunas burguesas, só pode ser politicamente aceita quando é assumida pelo Estado. A moralidade precisa estar sob a responsabilidade do político, ou o Estado necessita absorver o sistema penitenciário (Fontaine, 2017, p. 263), porque o objetivo principal é subjugar as resistências populares.

A *Sociedade punitiva* chama de “coercitivo” o mecanismo que corresponde ao “penitenciário”, sendo este último limitado pelos muros da prisão. O coercitivo, por sua vez mais amplo, “é um controle que incide menos sobre os atos e mais sobre a moralidade dos indivíduos, exercido por meio de um sistema permanente de punições e recompensas” (Fontaine, 2017, p. 264).

O coercitivo exige submissão e obediência, objetivando sufocar as possíveis resistências do indivíduo. Eis a chave da genealogia moral prisional: “se a prisão foi aceita contra a prática penal e contra a teoria dos Reformadores, é porque a penalidade moral dos quakers e a penalidade estatal se fundiram na forma do coercitivo, o único capaz de atender aos interesses do capitalismo” (Fontaine, 2017, p. 264). Essa junção definitiva, que Foucault situa em 1820, marca o nascimento da sociedade punitiva, ou seja, de uma sociedade estruturada como um [sistema] penitenciário. Somente se o Estado assumir o papel coercitivo moralizador e culpabilizante, as classes burguesas conseguirão fazer as classes trabalhadoras aceitarem sua servidão voluntária. Ao fim e ao cabo, “a grande imoralidade é querer escapar do capitalismo, resistir à vida e ao enriquecimento burguês” (*idem*).

Heather C. Ohaneson (2020) propõe uma aproximação em que Foucault e Kierkegaard são aliados inesperados na investigação sobre a relação entre loucura e razão. Ambos lhe parecem questionar a presunção de pureza da razão e sua tentativa de afastar-se por completo da loucura. Desse modo, as obras de Kierkegaard do século 19 encontrariam um espaço no empreendimento arqueológico de Foucault, à medida que este ilumina momentos em que o racionalismo paradoxalmente concebe a loucura ou em que a loucura não é necessariamente irracional. Nos dois pensadores, diz Ohaneson (2020), forma e conteúdo se encontram num ocasional “lirismo delirante”, exemplificando uma interconexão entre forças lógicas e ilógicas.

Em se tratando da coragem que envolve o discurso da loucura, há que se observar os espaços e condições que cercam a relação com a verdade e com a liberdade presentes na fala do indivíduo. Obviamente, isso não se aplica à confissão obtida pelo poder pastoral ou penal da “confissão coercitiva da própria loucura sob a razão penal”, que não se pode confundir com a “liberdade dos loucos para falar de maneira parresíastica” (Ohanenson, 2020, p. 7). Na verdade, a *História da loucura* faria “poucas alusões à figura do louco como um contador de verdades

inconvenientes”, a não ser, por exemplo, na “referência ao tropo medieval do bobo em cena, que serve como um ‘precursor da verdade’” (*idem*).

Além disso, Foucault (2019, p. 233) apontava na história do louco os “bons momentos” em que se podia dizer que ele era o próprio “momento da verdade”, ou seja, mesmo “insensato, tem mais senso comum e desatina menos que os atinados”. Todavia, como dirá Ohansen (2020, p. 7), os “benefícios epistêmicos” que os loucos trazem à sociedade estão, de fato, em “proclamar verdades, seja no campo da ciência, da política ou da religião, que são inacessíveis à razão pura” e, no caso dos quakers, a parresía ou o “discurso franco pode até mesmo emergir de seu silêncio”.

Em Foucault, o parresiastes é quem diz tudo o que tem em mente, sem nada esconder, com coração e mente abertos por meio de seu discurso e a parresía é, portanto, um modo de relação entre a pessoa e o que ela diz (Warren, 2009, p. 4). Muito diferente de um floreio ou aprimoramento retórico, o discurso da parresía carrega uma simplicidade que contrapõe o sofisma do clérigo profissional.

A crença dos quakers de que experimentavam Deus diretamente os coloca firmemente no entendimento de Foucault sobre a tradição mística cristã. Na oração silenciosa de seus encontros, livres das interpretações oficiais da Palavra de Deus por clérigos designados e de uma leitura fundamentalista das Escrituras, os quakers experimentavam a Palavra de Deus sendo aberta a eles por Deus. Deste encontro com Deus face a face, surgia a coragem da parresía, que “flui de uma confiança não em ideias, mas no amor de Deus, que dará prova especial desse amor no dia do julgamento” (Warren, 2009, p. 5).

Os primeiros quakers primavam pela “experiência espiritual” em detrimento de uma “fé centrada na razão”, ou construída por forças e elementos externos; por isso acreditavam numa experiência adâmica, de retorno ao estado primitivo da humanidade, condição de possibilidade para um encontro pessoal com o divino (Warren, 2009, p. 6).

Não somente a experiência humana voltava para Deus, mas a segunda vinda de Cristo se tinha realizado, pois, para George Fox, ela era interna e estava acontecendo naquele século 17, nos moldes de uma “escatologia realizada” ou “apocalipse internalizado” (Warren, 2009, p. 16). O senso de que Cristo retornara e habitava o interior de Fox e de seus seguidores é também um regressar à Igreja apostólica, onde atuavam como verdadeiros parresíastes, pregando as Boas Novas arriscando a própria vida. Pela experiência mística de união com Cristo, intuitivamente Warren (*idem*), os quakers se tornavam como os apóstolos, inclusive a embarcar em viagens missionárias.

Nesse contexto, até o vocabulário cotidiano é transformado pela Palavra, pelo *Logos* que é Cristo e habita em cada pessoa. Entretanto, é importante lembrar, eles não eram como os pregadores profissionais: tudo que pregavam vinha de “um modo de ser”, como diria Foucault no curso *A coragem da verdade*, “desenvolvido a partir da virtude” (Warren, 2009, p. 16).

7 Peculiaridades do tratamento moral e sua derrocada

O tratamento moral, como abordagem no cuidado e tratamento dos doentes mentais dos fins do século 18, entrou oficialmente no léxico médico inglês, como “*moral treatment*”, apenas a partir da publicação de *Description of the Retreat*, em 1813, pelo neto e sucessor de William Tuke, o também quaker Samuel Tuke, que desejava publicizar as virtudes do Retiro (Charland, 2011, p. 4).

“Se as pessoas querem saber onde Deus está, Deus não está no prédio da igreja, na casa da torre; Deus habita em cada pessoa” (Warren, 2009, p. 17). É possível que a relação dos Tuke com o espaço do Retiro estivesse em diálogo com essa antiga visão quaker de que uma pessoa habitada por Deus podia ser impedida de florescer por um espaço físico, já que até o prédio da igreja, muitas vezes conhecido como casa de Deus, esvaziou-se de sua utilidade e, como a retórica

profissional, preteria a verdade interior. No entanto, se temos no Retreat uma arquitetura moral, é visível que, ao invés de abolir toda e qualquer estrutura física, pensava-se em maneiras de otimizar o espaço para garantir o verdadeiro propósito do tratamento moral.

Mesmo que o tratamento moral variasse a depender do contexto, era premissa consensual que os loucos não estavam completamente destituídos de razão: ainda eram almas humanas dignas de bondade e caridade. Seja pela crença na luz interna ou de outras noções humanistas, os doentes mentais ainda eram “psicologicamente acessíveis em algum grau, e, portanto, possivelmente receptivos a alguma forma de terapia psicológica” (Charland, 2011, p. 2). Esse humanismo contrastava com concepções da época, como a de que os loucos eram bestas selvagens, pecadores imorais e possesores. De fato, “em algumas versões do tratamento moral, a humanidade dos doentes mentais residia em sentimentos básicos de benevolência e outras capacidades afetivas primitivas que de alguma forma sobreviviam ao ‘naufrágio do intelecto’ (Tuke, 1813)” (Charland, 2011, p. 1).

A ênfase em métodos psicológicos, em detrimento dos métodos físicos, muitas vezes considerados prejudiciais, permitia centrar os cuidados no paciente individual e não em práticas indiscriminadas de tratamento em massa. Embora inspirado por Philippe Pinel para agregar credibilidade médica, Tuke integrava valores religiosos ao tratamento moral, enquanto Pinel fazia questão de se diferenciar das práticas religiosas no ambiente terapêutico. Ambos, contudo, traziam certas noções humanistas de respeito ao paciente, combinando gentileza com disciplina.

O Retiro começou como um pequeno estabelecimento familiar e cresceu, embora abrigasse não mais do que algumas dezenas de pacientes por vez. Sua fama também aumentava, inclusive pela popularidade do livro de Tuke.

Contudo, prossegue, Charland (p. 11), de meados do século 19 em diante, “o tratamento moral começou a desmoronar sob a pressão

de sua própria popularidade, esmagado pelo aumento das populações de pacientes e pela diminuição dos recursos”. Esse período, todavia, coincide com a reforma prisional operada pelos quakers na nova Inglaterra, do outro lado do Atlântico, que ainda se utilizaria do tratamento moral e de noções religiosas, embora com os disposições arquitetônica e operacional.

Em todo caso, o tratamento moral, ao menos nos estabelecimentos psiquiátricos,

[...] acabou se tornando uma caricatura amarga e triste de seu eu original; uma perversão de seus ideais e excelência clínica anteriores. Em uma trágica ironia da história, o tratamento moral transformou-se em um pecado repugnante contra sua missão clínica original de cuidado, respeito e atenção ao paciente individual como sujeito, deixando apenas uma sombra anônima, turva e furtiva como objeto de gestão institucional (Charland, 2011, p. 11).

Em que pesem as crises da própria instituição e a falência do modelo do tratamento moral, até hoje o Retiro acolhe pacientes e, segundo Charland (2011, p. 4), permanece um local de “peregrinação médica” para pessoas de todo o mundo. Igualmente, a reforma penitenciária da modernidade em muito coincide com as instituições punitivas de nossos dias.

Nos vinte anos da morte de Foucault, lembrava Elisabeth Roudinesco (1994), em suas *Leituras da história da loucura*, do teórico do organodinamismo⁹, Henry Ey (1900-1977), que teria “compreendido imediatamente a mensagem” foucaultiana sobre a trajetória da insanidade. Esse “clínico admirável”, cuja experiência no entreguerras no Hospital de Bonneval, teria feito dele “o último grande representante do alienismo a se tornar psiquiatra”, pois, invocando nomes como Pinel e Tuke, Ey “retomava a ideia, originária do Iluminismo, de que sempre

⁹ A teoria trata a mente e o cérebro como inseparáveis, e os transtornos mentais não apenas como “doenças da alma”, mas também têm uma base orgânica. Por isso, a psiquiatria deveria considerar tanto os aspectos biológicos quanto os psicológicos.

existe no louco um resto de razão, permitindo a relação terapêutica” (Roudinesco, 1994, p. 8).

Bonneval foi, durante o século 20, um local importante de formação de psiquiatras e para a pesquisa em saúde mental, e a experiência de Henry Ey, foi também “um prelúdio à criação de diversos lugares de acolhimento que, de Saint-Alban a Bonneuil e passando pelo castelo de Laborde, abriam à loucura um novo espaço de liberdade”, um espaço de “vida comunitária, recusa dos constrangimentos do asilo, valorização freudiana da palavra viva do sujeito” (Roudinesco, 1994, p. 8).

Enfim, Roudinesco veria prevalecer uma relação de progresso, de superação das trevas da irracionalidade pela luz da razão, da saída de práticas, digamos, pré-humanistas para o humanismo tanto na psiquiatria quanto no vigilar e punir, da evolução de práticas baseadas na religião para aquelas baseadas na ciência, do medieval para o moderno. É uma passagem

[...] do obscurantismo ao progresso, da religião ao humanismo, da natureza à cultura e do culturalismo ao universalismo, conservando a ideia perfeitamente legítima de que o homem é um ser de razão e que, [...] um psiquiatra moderno, modelado pela instrução freudiana e nutrido pela etnologia, sempre é preferível a um feiticeiro, a um ilusionista ou a um inquisidor. Mais vale a justiça dos magistrados que o suplício medieval, mais vale o tratamento moral de Pinel que a *nave dos loucos* (Roudinesco, 1994, p. 15).

É justo recordar, todavia, como faz Mitchel (2018, p. 176), que Foucault, embora tendo “explorado a natureza disciplinar da espiritualidade quaker nos anos 1970, não fez tal movimento em *História da Loucura*, de 1961”. É certo que se associa 1) disciplina religiosa e medo, e 2) poder panóptico aos movimentos cristãos radicais como os quakers nos anos 1970, mas “associar o *Retreat* (Retiro) ao poder disciplinar é ler a obra de Foucault” retroativamente.

Foucault se referiu ao poder normalizador da religião no Retiro de York, mas atribuiu a origem da coerção e do medo naquela instituição “ao ambiente familiar e comunitário moralizador, e não à espiritualidade quaker” (MITCHEL, 2018, p. 177). Há aqui um “ligeiro desacordo” entre a ideia do poder disciplinar, que está no contexto da elaboração de novos modelos prisionais na Pensilvânia, e a ideia de tratamento moral pela via do ensinamento religioso e da vida em comunidade.

O asilo, domínio religioso sem religião, domínio da moral pura, da uniformização ética. Tudo o que nele podia conservar a marca das velhas diferenças acaba por sumir. As últimas recordações do sagrado se extinguem. Outrora, cada casa de internamento havia herdado, no espaço social, os limites quase absolutos do leprosário; era terra estranha. O asilo deve figurar agora a grande continuidade da moral social. Os valores da família e do trabalho, todas as virtudes reconhecidas, imperam no asilo (Foucault, 2019, p. 537).

Nesse sentido, por mais que as abordagens encontradas nas duas análises foucaultianas da prática quaker possam encontrar eco nas crenças e espiritualidades deste grupo, a correlação não é direta e automática. As crenças quakers através do tempo não um conjunto coeso e atemporal, não são exatamente as mesmas no momento inicial e nos momentos das leituras feitas por Foucault. Tampouco as práticas se baseiam nas mesmas noções sobre a luz. Há que se compreender o momento da modernidade, a complexidade das relações sociais e de poder, as raízes e interações difusas da dialética antropológica com a história da loucura, o sentido da desrazão humana nos diferentes contextos discursivos.

Inclusive, a própria resistência proposta por Foucault, trata-se, antes de tudo, “de ações historicamente situadas: a resistência do louco contra o confinamento asilar no século 19, dos prisioneiros contra sua vigilância e condições de vida no século 20, das possesas contra o poder pastoral no século 17 [...], etc.” (Fontaine, 2017, p. 9).

Fontaine (2017, p. 323) indicará, na verdade, para escapar à lógica do poder disciplinar, não uma resistência à religiosidade, mas uma “resistência real ao poder disciplinar exige contestar a importância central da família para este; trata-se, antes, de “desfamiliarizar” as relações institucionais e individuais, a fim de recusar as bases de que as disciplinas precisam para se exercer”.

Referências

- CHARLAND, L. C. Moral Treatment in the Eighteenth and Nineteenth Century. In: RUDNICK, A; ROE, D. (ed.). *Serious mental illness: Person-centered approaches*. Oxford: Radcliffe Publishing, p. 19-25, 2011.
- CHERRY, C. L. Enthusiasm and madness: anti-Quakerism in the Seventeenth Century. *Quaker History*, v. 73, n. 2, p. 1-24, 1984.
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – Discursos e práticas nos primeiros escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- EDGINTON, B. The Design of Moral Architecture at the York Retreat. *Journal of Design History*, v. 16, n. 2, p. 103-117, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/jdh/16.2.103>.
- FONTAINE, M. *Michel Foucault, une pensée de la résistance*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Université Bourgogne Franche-Comté, École Doctorale «Sociétés, Espaces, Pratiques, Temps». 2017. Disponível em: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01793348>. Acesso em: 21 dez. 2024.
- FONSECA, M. J. P. C. *Razão e loucura: a perspectiva arqueológica de Michel Foucault*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade do Porto. Porto, 2002.
- FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU, 2003. 160 p.
- FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto e Newton Cunha. 10. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Org. Roberto Cabral de Melo Machado. 10. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.
- GUARALDI, R. *Advent reflections: Quakers and a season of hope*. Disponível em: <https://rachelguaraldi.com/blog/2015/11/15/advent-reflections-quakers-and-a-season-of-hope/>. Acesso em: 20 dez. 2024.
- HARCOURT, B. E. Situação do curso. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972/1973)*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- LAWRENCE, A. Quakerism and Approaches to Mental Affliction: A Comparative Study of George Fox and William Tuke. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – School of Theology, Department of Quaker Studies, University of Birmingham, Birmingham, 2009.
- MITCHELL, J. P. Religious Melancholia and the York Retreat 1730-1830. Tese (Doutorado) – University of Leeds. 2018. Disponível em: <https://etheses.whiterose.ac.uk/20753/>.
- MUÑOZ, Y. G. G. Três imagens da resistência em Foucault. *PoliÉtica – Revista de Ética e Filosofia Política*, v. 4, n. 2, 2016, p. 90-114.
- OHANESON, H. C. Voices of madness in Foucault and Kierkegaard. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 87, n. 1, p. 27-54, 2020.
- PORTER, R. Foucault's great confinement. *History of The Human Sciences*, v. 3, n. 1, 1990.
- SMOLENSKI, J. As the discharge of my conscience to God: Narrative, personhood, and the construction of legal order in 17th-Century Quaker culture. *Prospects*, n. 24, p. 117-75, 1999.
- ROUDINESCO, E. Leituras da história da loucura (1961-1986). In: ROUDINESCO, E. *et al. Foucault: leituras da história da loucura*. Trad. Maria Ighes Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- TILLICH, P. *A History of Christian Thought*. From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism. New York: Touchstone Book, 1968.
- WARREN, M. L. The Quakers as parrhesiasts: Frank speech and plain speaking as the fruits of silence. *Quaker History*, v. 98, n. 2, p. 1-25, 2009.

As vias do deixar morrer: as atribuições do racismo de Estado e da biopolítica na sociedade neoliberal

Carlos Eduardo Monteiro de Paiva¹ & Flávio Maria Leite Pinheiro²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.11>

1 Introdução

O presente artigo parte do momento em que a população se tornou objeto do poder, e sua relação com a lógica de controle e vida se modificou. Com base nessas considerações, Foucault analisa a transformação na lógica do poder, que passou de “fazer morrer e deixar morrer” para “fazer viver e deixar morrer”. Em seus estudos, percebeu que, para legitimar o exercício do direito de matar, o Estado se utilizou do Racismo e da criação de um inimigo dentro do mesmo contexto social. A criação de sub-raças, quase em um cenário de guerra, possuía um motivo lógico para ser sustentada.

Assim, pretende discutir a instrumentalidade do Racismo de Estado e da Biopolítica em uma sociedade marcada pelo neoliberalismo. Diante de uma sociedade permeada pela biopolítica e,

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú. Bacharel em Direito pela mesma instituição. A apresentação é fruto do Programa de Demanda Social (DS) concedido pela CAPES. E-mail: carlospaivamont@outlook.com

² Doutor e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. E-mail: flavio_pinheiro@uvanet.br

consequentemente, pela segregação, principalmente no âmbito racial, é essencial compreender de forma aprofundada esses conceitos.

A morte de alguns pelo bem maior de outros, em uma lógica neoliberal, representa o principal paradoxo dos tempos modernos. Nesse contexto, o Racismo de Estado torna-se um mecanismo de expressão do biopoder e de legitimação da morte, visto que, a partir dele, a morte do outro é normalizada, controlada e justificada e logo é estabelecido o “direito de matar”, seja de forma direta, pelos agentes do estado, seja por forma indireta, pela segregação e restrição de direitos.

Nas sociedades contemporâneas, essa relação é perceptível tanto pelo assassinato direto como por massacres de populações minoritárias por intermédio dos órgãos e agentes da segurança pública, quanto por meio de políticas públicas segregacionistas, restrição de acesso a direitos básicos como saúde e educação, principalmente contra minorias que, embora sejam consideradas cidadãs, se encontram em uma lógica neoliberal na qual são vistas como “inferiores”.

Para a realização da pesquisa, foram utilizados os textos de Foucault do período de 1970 a 1980, além de pesquisas científicas recentes e outros autores e estudiosos sobre a temática aqui elucidada. Além disso, o trabalho foi pautado pela utilização do método de pesquisa bibliográfica e descritiva sobre os conceitos apresentados, de forma a analisar a constituição e relação entre ambos de maneira filosófica.

Ao final, pretende-se compreender que, enquanto houver a legitimação da morte do outro e a criação de um inimigo, haverá biopoder e, consequentemente, a manutenção do Estado Neoliberal.

2 Do biopoder e da Biopolítica

Compreender a biopolítica é essencial para a reflexão sobre questões relacionadas a fascismo, genocídio e racismo. A biopolítica relaciona-se com a arte governamental de um Estado e a adoção de suas estratégias em prol e/ou contra a sua população, seu conceito é

utilizado frequentemente em análises políticas referente ao racismo e políticas excludentes, entretanto a compreensão atual acerca da biopolítica encontra-se com diversos sentidos, isto principalmente devido a evolução do termo a partir de novos autores bem como a emergência de novos fenômenos políticos e sociais que afetam e/ou afetaram o meio social existente. Foucault teria sido o pioneiro na compreensão inicial da biopolítica como geralmente entendemos hoje, mas qual foi o seu pioneirismo? O que ele desenvolveu de tão importante para que o conceito seja tão utilizado atualmente?

Em primeiro plano, é necessário compreender a historicidade do conceito de biopolítica, ou seja, o plano de fundo para o desenvolvimento dessa noção a partir do biopoder. Posteriormente, analisa-se o conceito apresentado por Foucault e suas respectivas contribuições e contradições, ao final observa-se a influência da base apresentada para outros filósofos políticos.

Durante o século XVIII, a tecnologia de poder é modificada novamente. O crescimento desenfreado da população aliado ao desenvolvimento do capital e da medicina modificou o foco do poder estatal, o que antes era vínculo ao corpo, torna-se focado na população. A partir do momento em que é analisada como objeto do poder, torna-se alvo de suas determinações e controle. Nesse sentido, processos naturais como nascimentos, morte, doença vão ser alvos do que ele chamará de biopolítica. Conforme ele afirma em seu curso *“Em defesa da sociedade”*:

São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (os quais não retomo agora), constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica (Foucault, 2021, p. 204).

Com bases nas observações realizadas quanto a estrutura do Estado como da População, Foucault observou uma modificação na relação histórica entre a noção de vida, natureza e o a produção de

conhecimento devido as séries de modificações ocasionadas pelo rápido crescimento do Capital, da Ciência e da Tecnologia. O filósofo, então, concebe que devido ao grande desenvolvimento do capital a vida e a política tornaram-se dependentes um dos outros, em que existe produção e propagação dos saberes. Nesse sentido:

Em suma, é preciso ultrapassar uma compreensão da vida, dos seus respectivos fenômenos, e dos seres vivos mesmos como um dado, mas compreendê-la como produto de processos de objetivação, se nós quisermos ter uma compreensão mais eficiente do funcionamento da política, bem como do funcionamento do conhecimento sobre a vida e sua relação com a política, não como campos separados que interagem de sua exterioridade, mas como campos que se produzem mutuamente (Candido, 2021, p. 158).

Referente a isso, Foucault começa a estudar o biopoder e a biopolítica com o intuito de compreender os efeitos da modificação de incidência do poder estatal. A população nesse momento tornou-se alvo do poder estatal, interessado no controle e normalização de seus fenômenos tidos como naturais. Entretanto, é válido ressaltar que essa relação entre o Estado e População denominada como Biopolítica que é conhecida atualmente não foi desenvolvida por Foucault.

Foucault foi somente o pioneiro na compreensão da biopolítica para a Filosofia Política. Essa palavra surge desde o início do século XX e sofreu diversas modificações conceituais a partir da visão de cada estudioso. Com base nisso, no que diz respeito aos conceitos iniciais de biopolítica, estes estão relacionados a partir da perspectiva naturalista, em que a vida orienta e conduz os rumos da política. G.W. Harris, por exemplo, entendia a biopolítica como a estratégia adotada pelo Estado em sua função de normalização para legalizar procedimentos de purificação social, enquanto Kjellen entendia como estratégia eugenista de identificação biológica, em que o Estado era tido como um organismo vivo que repassava seus melhores genes de geração em geração (Martins, 2021).

Esses fundamentos representam a tendência na metade do século XX na busca em justificar estruturas de poder que surgiam, tais como o darwinismo social, colonialismo, nazismo, fascismo e etc. É a partir desse contexto de eugenia que a biopolítica surge em seus conceitos iniciais e apenas, posteriormente, a partir de Foucault que houve modificação do seu conceito, abrangendo muito mais questões tecnológicas e a influência disso na política.

Nesse contexto, Foucault entende o biopoder como um mecanismo de Governamentabilidade em que o estado busca por meio de ações realizar controle sobre a população em todas as esferas. O filósofo conceitua como:

[...] conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral do poder (Foucault, 2021, p. 03).

Enquanto conceitua a biopolítica como a estratégia política de integração de diversos fenômenos sociais e institucionais previamente identificados, como as disciplinas, a normalização, a pastoral e a medicalização da sociedade. Esses elementos, quando combinados, formam um sistema de governança que se baseia em procedimentos específicos para regular e controlar a vida dos indivíduos.

Deve-se compreender ainda que biopoder foi essencial para o desenvolvimento do capital. Segundo ele, o biopoder — tido como conjunto de procedimentos de objetificação da população — contribuiu para o controle de mão de obra nas fábricas e no ajuste populacional. Ao mesmo tempo, o biopoder funcionava para auxiliar na segregação e divisão social, garantindo a normalização das relações de dominação e exclusão social. Em um corpo social diverso e estratificado era necessário normalizar a acumulação de riquezas e dos bens de produção de uns sobre outros (Foucault, 2021).

Foucault, em *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* (1988), analisa o biopoder como um elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo. Ele argumenta que esse sistema econômico só se consolidou ao inserir os corpos no aparato produtivo por meio de um controle rigoroso e ao ajustar os fenômenos populacionais, como natalidade, saúde pública e longevidade, às demandas econômicas. O biopoder, segundo ele, operou de duas formas principais: pela anátomo-política, que controla corpos individuais, e pela biopolítica, que administra populações. Essa articulação foi essencial para otimizar as forças produtivas, tornando-as mais úteis e ao mesmo tempo mais submissas (Foucault, 1988).

A modificação do objeto do poder do indivíduo para a população, tratada agora como problema político, científico e biológico, possibilitará a implantação de mecanismos biopolíticos regulares e com isso haverá, principalmente devido aos avanços da medicina, a modificação de fenômenos gerais, como a natalidade e a mortalidade a fim de regulamentar e controlar a população (Foucault, 2021).

Inclusive, quanto a isso, Foucault utiliza como principal exemplo do biopoder/biopolítica a questão da sexualidade, visto que a partir de então o Estado observará o corpo como objeto de intervenção e manutenção da realidade social, tratando principalmente assuntos relacionados ao sexo, gênero e sexualidade, como questões de saúde pública e elaborando verdade/saberes sobre esses temas. De acordo com ele: “Entre o Estado e o indivíduo, o sexo se tornou uma questão, uma questão pública; toda uma trama de discursos de saberes, de análises e de injunções o investiram” (Foucault, 1988, p. 37).

Ainda na era biopolítica, a medicina torna-se um importante produtor da verdade, assumindo não apenas a função de “curar”, mas também de administrar e controlar os indivíduos ou oferecer as ferramentas para tanto. Diante disso, a política médica terá como características: a) desenvolvimento de um controle e normatização de práticas de higiene e de cura nas famílias; b) controle dos corpos (formas de

existir, viver e morrer). Logo, a Medicina desenvolveu funções como a produção de verdades e socialização do corpo, em que se pese define o que seria normal e anormal e mercantiliza a vida, muitas vezes de forma irracional e para fins do capital. O corpo, sexualizado ou não, foi normalizado a partir de considerações pela Medicina e pela psiquiatria, tanto quanto os seus fenômenos naturais foram modificados e analisados para fins de análise pelo Estado (Martins, 2021).

Nesse sentido, a estatística é parte fundamental da biopolítica por permitir a análise dos fenômenos naturais e sociais a fim de aplicação de políticas estatais. A exemplo do estudo da criminalidade, em que será observado estaticamente a normalização de uma certa quantidade de crimes tidos como aceitáveis em uma relação de custo-benefício. Tal situação acontece também com a questão de contágios pandêmicos ou sazonais, a exemplo do SARS - COVID-19 é realizado um cálculo de possibilidades de infecção, mortes e intervenção preventiva.

A partir da biopolítica, o exercício da soberania entendido a partir do “fazer morrer e deixar viver” é substituído por intervenções para fazer viver, pela tentativa de maximizar a vida e todas as suas variações, a vida é observada como algo a ser mantido e incentivado, enquanto a morte é a absoluta ausência do poder (Foucault, 2021). A complexidade das relações de biopolítica é evidência a partir desse momento, a substituição pelo “Fazer viver e deixar morrer” reverbera em questionamentos quanto ao exercício de poder da morte pelo Estado, como um ente que propagar a vida, incentivaria morte?

Nas palavras de Foucault:

Então, nessa tecnologia de poder que tem como objeto e como objetivo a vida (e que me parece um dos traços fundamentais da tecnologia do poder desde o século XIX), como vai se exercer o direito de matar e a função do assassinio, se é verdade que o poder de soberania recua cada vez mais e que, ao contrário, avança cada vez mais o biopoder disciplinar ou regulamentador? Como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar

seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências? Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos, mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema de político centrado no biopoder? (Foucault, 2021, p. 214).

A complexidade evidenciada pela biopolítica está relacionada ao seu paradoxo entre o fazer viver e deixar morrer, posto isso Foucault irá analisar as contradições existentes desse poder que tem como objeto a regulamentação da vida e, não obstante exerce o direito de matar e a função de assassino tido nas teorias antigas de soberania. Em um contexto neoliberal, a noção de desigualdade e tratamento da população como mera partícula no cálculo da gestão da vista aduz a existência da qualificação da vida, nesse momento existem aqueles que valem a pena fazer morrer e aqueles que vale a pena deixar morrer.

Desse modo, biopolítica é um elemento essencial para compreensão das escolhas políticas diante de uma época de intensa modificação de condição daqueles que devem viver e daqueles que são postos a morrer, para tanto utilizou-se do Racismo de Estado para justificar as políticas de exclusão e segregação adotadas.

2.1 Racismo de Estado, Biopolítica e a função de morte no neoliberalismo

Na sua última aula do curso *Em defesa da sociedade* (2018), Foucault inicia a sua explicação quanto a existência do racismo de estado. Diante do paradoxo governamental de um regime de poder que supostamente tem a função de gerir a vida e preservá-la poderia exercer o direito de morte, Foucault observa que o racismo é a legitimação da morte e consequentemente sua normalização e instrumentalização. A criação de um inimigo dentro do mesmo corpo social a partir da segregação e desumanização possibilita disseminar a ideia de que o outro

deve morrer para que eu possa viver (Foucault, 2021). E é nesse momento que a análise de Foucault quanto ao racismo encontra sua especificidade.

Conforme Bernardes afirma:

O inimigo é a pessoa cuja vida aumenta com minha morte e, contrariamente, aquele cuja morte aumenta minha vida. O “inimigo político” é o “estranho”, aquele cuja alteridade representa, no conflito concreto e atual, a negação do modo próprio de existência, sendo necessário rechaçá-lo ou combatê-lo para preservar a própria forma essencial de vida (Bernardes, 2005, p. 16).

É importante considerar que, em seus estudos sobre a raça e principalmente a guerra entre raças, ele não desconsidera os efeitos e a existência do racismo ocorrido na era das descobertas, mais precisamente durante a escravidão. Ocorre que, conforme informado quanto à sua noção metodológica, Foucault estuda o objeto de forma específica a partir do momento em que as determinantes possibilitaram seu surgimento, ele realiza os seus estudos sobre o poder a partir da noção de dispositivo. Por isso, ao realizar a estudos sobre a ascensão do totalitarismo em todos os níveis durante o século XX, verificou que nesse momento a raça está vinculada a ideia de segregação de um mesmo povo em um mesmo círculo social, enquanto durante a escravidão e colonialismo o povo negro era visto como mercadoria, ou seja, não era o próprio estado que promovia a morte do seu próprio povo (Foucault, 2021).

O Racismo de Estado trata-se de mecanismo de expressão do biopoder e de legitimação da morte, visto que a partir dele é a morte do outro é normalizada. Nesse ínterim, é estabelecido o “direito de matar”, seja por meio da invisibilidade ou da privação de direitos, o sistema capitalista, então, seleciona aqueles que sofreram suas mazelas e funcionaram como mão de obra para o funcionamento de suas engrenagens, funcionando a partir de métodos colonizadores, de controle de criminalidade, de loucura e anomalia (Bernardes, 2005).

Com base nisso:

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça (Foucault, 1988, p. 140).

Foucault afirma que o racismo desempenha a função de hierarquizar os grupos e raças num mesmo corpo social de forma que possibilite a maximização da vida e a morte do outro. Ele irá funcionar como forma de justificação para eliminação de um determinado segmento social, não mais pelo intermédio de guerra ou instrumentos militares, mas no sentido biológico pautado no controle da natalidade, da mortalidade, morbidade, doenças etc. Ao ser instalado no Estado a morte do outro deixará de ser vista como um fenômeno natural ou negativo, se tornará positivo enquanto para aquele grupo social a morte do outro significará o aumento da segurança, da segurança da felicidade do grupo em questão (Foucault, 1988).

A ordem social, no Estado Moderno, é caracterizada pela necessidade de controle dos marginalizados, os quais são excluídos das atividades produtivas. Essa situação é agravada pela percepção negativa dos riscos, sentimentos difusos de incômodo e medo, e por relações sociais fundamentadas na competição, no imediatismo e na falta de solidariedade. Como resultado, a busca por um ideal de segurança torna-se central para a maioria das pessoas (Karam, 2013).

Logo, a gestão da vida pelo Estado neoliberal desenvolveu estruturas coercitivas indiretamente, fundamentando o ato de viver como ato político e uniformizado, entretanto necessitava de um contraponto a fim de realizar a manutenção das coisas como são, sendo o racismo a forma legitimação do fazer morrer, por isso que *Em Defesa da*

Sociedade afirma que o racismo contemporâneo é a estrutura do estado moderno:

O que permitiu a inscrição do racismo nos mecanismos do Estado foi, conjuntamente, a emergência do biopoder. Este é o momento em que o racismo é introduzido como mecanismo fundamental do poder e segundo as modalidades exercidas pelos Estados modernos (Foucault, 2018, p. 205).

A criação de sub-raças em um meio social possibilita ao Estado utilizar essas tecnologias conforme forem necessárias para conquistar o objetivo. O mecanismo de fazer viver é destinado a uma parcela minoritária da população, enquanto o deixar morrer é destinado ao outro, ao inimigo, criado especificamente para justificar as formas violentas, diretas ou indiretas, do exercício do poder.

O racismo de Estado irá cumprir duas funções, a primeira é de realizar a divisão do estrato social, em que é possível diferenciar os bons e ruins, aqueles que merecem e aqueles que não merecem morrer, trata-se — conforme informado anteriormente — de uma cisão dentro do próprio estado, um racismo exercido de dentro de uma sociedade que se pauta na busca de purificação e hierarquização social. A segunda função, refere-se a estabelecer a lógica de que “quanto mais você deixar viver, mais, por isso mesmo, irá viver”, funcionando como fundamento para exclusão, assassinatos diretos ou indiretos de populações (Lemke, 2018).

Nas sociedades contemporâneas essa relação é perceptível tanto pelo assassinato direto e indireto ou massacres de populações minoritárias por intermédio da polícia como por intermédio de fontes indiretas, como políticas públicas segregacionistas, restrição de acesso a direitos básicos como saúde e a educação, principalmente contra minorias no qual ainda que sejam consideradas cidadãos encontram-se em uma lógica neoliberal em que são consideradas “inferiores”.

Diante dessa lógica neoliberal, acentua-se a desigualdade ao reduzir ou precarizar institutos que visam a proteção e propagação da saúde, da segurança, da educação, nos quais apenas poderão ser utilizados por aqueles que detenham determinado capital tornando um racismo pautado principalmente no mercado. O alvo, nesse sentido, são classes economicamente afastadas e que desde o início já eram excluídas, com a criação de sub-raças, a retirada de acesso a itens básicos é justificada.

Nos últimos anos, ocorreram eventos variados que evidenciam a urgência de debater sobre os conceitos apresentados, momentos como a pandemia do COVID-19 que expôs ao mundo a realidade da escolha do Estado entre aqueles que deveriam viver e aqueles que deixariam morrer para manutenção do poder diante da escassez de vacinas e nas medidas protetivas, houve incentivo pelos Estados em preservar a vida de alguns, enquanto outros não tiveram o mesmo acesso, seja pela necessidade, seja pela sua cor, seja por não possuírem moradia ou terem acesso a produtos básicos de higiene.

Dessa forma, ao analisar o racismo de estado no contexto do neoliberalismo, é possível compreender como as estruturas de poder modernas utilizam a segregação e a desumanização para manter o controle social e econômico. O racismo de estado se torna um mecanismo essencial para a legitimação da morte e a normalização da violência contra grupos marginalizados, funcionando como uma ferramenta de biopoder que seleciona quem deve viver e quem deve ser deixado para morrer.

3 Considerações finais

Observou-se a partir do presente artigo que a biopolítica deve ser observada como uma ferramenta analítica fundamental para compreender as transformações nas relações de poder a partir do século XVIII, especialmente no que diz respeito à gestão da vida pela esfera

estatal. Foucault, ao desenvolver essa noção, identificou uma mudança paradigmática no exercício do poder: o foco deixou de ser o controle disciplinar sobre corpos individuais (anátomo-política) e passou a abranger a administração de populações como um todo (biopolítica). Essa transição está intrinsecamente ligada ao surgimento de novas tecnologias de poder, impulsionadas pelo crescimento populacional, avanços científicos e a consolidação do capitalismo. Fenômenos biológicos como natalidade, mortalidade, saúde e doença tornaram-se objetos de intervenção estatal, integrando-se a estratégias políticas que visam regular e otimizar a vida em prol de interesses econômicos e sociais.

O biopoder, nesse contexto, é o mecanismo pelo qual o Estado exerce controle sobre a vida, tanto no nível individual quanto coletivo, no qual opera por meio de práticas de normalização, medicalização e produção de saberes que objetificam a vida, transformando-a em um recurso administrável. Foucault argumenta que o biopoder foi essencial para a consolidação do capitalismo, pois permitiu a inserção dos corpos no aparato produtivo e o ajuste dos fenômenos populacionais às demandas econômicas. No entanto, essa gestão da vida não é neutra: ela implica a exclusão e a marginalização de grupos considerados “indesejáveis” ou “inferiores”, o que nos leva ao conceito de racismo de Estado.

O racismo de Estado, segundo Foucault, é um mecanismo fundamental do biopoder, pois legitima a morte e a exclusão dentro do próprio corpo social. Ele opera criando hierarquias internas, dividindo a população entre aqueles que merecem viver e aqueles que podem ser deixados para morrer. Essa lógica é particularmente evidente no contexto neoliberal, onde a precarização de serviços públicos, a segregação social e a violência estrutural são justificadas em nome da manutenção da ordem e da segurança. O racismo de Estado não se limita à violência explícita; ele se manifesta também em políticas públicas excludentes,

na negligência de populações marginalizadas e na naturalização da morte como um fenômeno “aceitável” para certos grupos.

A pandemia de COVID-19 exemplifica de forma contundente como a biopolítica e o racismo de Estado operam na prática. A escassez de recursos, como vacinas e equipamentos médicos, expôs a seletividade do Estado na escolha de quem deve ser priorizado. Populações marginalizadas, muitas vezes racializadas e empobrecidas, foram sistematicamente deixadas à própria sorte, evidenciando a persistência de estruturas de poder que hierarquizam o valor da vida. Esse fenômeno não é novo; ele reflete uma lógica histórica de exclusão e violência que se adapta às demandas do capitalismo contemporâneo.

Em síntese, a biopolítica e o biopoder são conceitos-chave para entender como o Estado moderno gerencia a vida e a morte, utilizando mecanismos de controle, normalização e exclusão para manter o poder e a ordem social. O racismo de Estado, nesse contexto, é um instrumento crucial para justificar a violência e a segregação, perpetuando desigualdades e hierarquias sociais em prol da manutenção do status quo. A análise foucaultiana nos convida a questionar as estruturas de poder que governam nossas vidas e a refletir sobre as implicações éticas e políticas de uma gestão da vida que, ao mesmo tempo em que promete maximizá-la, também a hierarquiza e descarta.

Referências

- BERNARDES, Célia Regina Ody. *Racismo de Estado: uma reflexão a partir da crítica da razão governamental de Michel Foucault*. Curitiba: Juruá, 2013.
- CANDIDO, Luiz Felipe Martins. *Genealogia da biopolítica: uma leitura da analítica do poder de Michel Foucault*. São Paulo: Dialética, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2021.
- KARAM, Maria Lúcia. *Proibição às drogas e violação a direitos fundamentais*. 2013. Disponível em: <http://www.leapbrasil.com.br/textos>. Acesso em: 13 jan. 2017.
- LEMKE, Thomas. *Biopolítica: críticas, debates, perspectivas*. Salvador: Politeia, 2018.

O mau humor metafísico como uma filosofia da história – perspectivas e incursões

José Marcelo Siviero¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.12>

A crítica que Merleau-Ponty dirige a vários fatos e episódios políticos, como as controvérsias acerca dos processos de Moscou no período pós-stalinista e a reconstrução da Europa após a queda do nazi-fascismo, dispersa em textos como o prefácio dos *Signos*, a análise de *Darkness at Noon* em *Humanismo e Terror* e também várias passagens de *As Aventuras da Dialética*, carregam um tom crítico que propõe desde o princípio uma visão trágica no que diz respeito aos posicionamentos históricos e políticos tomados por várias personalidades e grupos humanos ao longo da história. Propomos uma espécie de mau humor metafísico, não no sentido de uma visão amarga e reativa, com viés reacionário baseada em argumentos conservadores, mas como ênfase na concretude da história e da política, levando em conta fatores contingentes e limitações do próprio engajamento; e metafísico por envolver em sua visão cética e crítica um posicionamento integral de percepção e ação, integrada ao arco intencional descrito pelo corpo, ultrapassada pela fala falante da linguagem ativa e polarizada na exploração do invisível enquanto horizonte de construção política real. Trata-se de

¹ Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo e membro regular do Grupo de Estudos Espinosanos. Possui Graduação em Jornalismo e em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Pós-doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

compor, no âmbito da filosofia existencialista, a construção de um sentido nascente no entrecruzamento de um mundo consolidado no em-si — conjunto de coisas, episódios e situações reduzidos ao papel de matéria inerte — e na abertura indefinida dos sujeitos enquanto para-si — subjetividade pretensamente livre e soberana — mostrando que esse mau humor permite abrir um mundo solidificado em sua concretude e moderar o ímpeto de uma consciência que se imagina infinita. É apenas desse jogo que se pode fundamentar uma filosofia da história e dos grupos humanos em ação.

Que não nos iludamos com o mau humor em sua acepção popular: não se trata de uma atitude de ceticismo, niilismo ou ódio. Não é, como se lê na filosofia clássica de Pirro, uma suspensão de juízo acerca de verdades que não podem ser compreendidas pela razão, confessando uma limitação que só pode ser ponderada pela prudência; ou seja, um passo atrás da razão no reconhecimento de suas limitações. Não é um niilismo amargo tal como a figura do asceta de Nietzsche, aquele que prefere o nada a nada querer, abraçando totalmente uma negatividade pretensamente absoluta, mas que, como asceta, alimenta a sabedoria pela nulidade de si mesmo, não diferente da figura do santo cristão que ele tanto critica. Nem, tampouco, uma manifestação do afeto do Ódio espinosano, como enfraquecimento e diminuição de potência.

Esses três exemplos pinçados enunciam, num primeiro e imediato momento, uma atitude negativa, de rejeição e alijamento do real. Mas não necessariamente críticas; tais facetas do mau humor não se indagam sobre o sentido, razões, a lógica ou as condições em que se manifesta a realidade. O mau humor que aqui buscamos se distingue dos exemplos por se debruçar especificamente, de modo que até pode soar paradoxal, sobre a positividade dos fatos e da história presentes. Atitude que se mostra no prefácio dos *Signos*: a política opera “como se um mecanismo malicioso escamoteasse o acontecimento no instante em que ele acaba de mostrar o rosto, como se a história exercesse

censura nos dramas de que é feita, como se gostasse de se esconder, só se entreabrisse à verdade em breves momentos de confusão” (Merleau-Ponty, 1991, p. 1). Comentário estranho ao mesmo filósofo que encontrava na arte a manifestação de um sentido latente ou no arco intencional uma apropriação do mundo pelo corpo percipiente, que, na estabilização de sua aparente “confusão” sensório-motora, tecia a filigrana da Carne, inesgotável solo de sentidos nascentes, só comparável à Substância de Espinosa. Aqui, a política e a história se mostram como enigmas, mas sob outro significado que não o da *Fenomenologia da Percepção*: uma tragédia moderna, no sentido de que o sujeito se torna de novo um sujeito atomizado, descarnado, cuja percepção soa como uma obscuridade estática, em que novamente se cava um fosso profundo entre passividade e atividade, momento paradoxal em que o entrelaçamento do quiasma se desfia em fusos estanques. Vive-se, pois, a situação de uma eliminação total da contingência, meta capital do(s) fascismo(s) (além do plural, talvez tenhamos de arriscar o neologismo para-fascismos), em que “o recuo de uma sociedade diante de uma situação em que a contingência das estruturas morais e sociais é manifesta. É o medo do novo que galvaniza e reafirma justamente as próprias ideias que a experiência histórica desgastou” (Merleau-Ponty, 1991, p. 273). E na letra do texto não há qualquer indicação de qual plano pode ser adotado para superar essa fatalidade.

Porém, essa constatação amarga, longe de se resignar a um realismo cético, abre o fato bruto e possibilita novas análises. O mau humor da abordagem paradoxalmente convida à variação de perspectivas. Mas por que o chamamos de metafísico, palavra sobrecarregada, perigosamente polissêmica, e não epistemológico, psicológico, ético, estético ou ontológico? Trata-se, a rigor, de uma perspectiva inicial, fundamental, que estaria antes ou além da física, entendida aqui como o mero dado da realidade, com a opinião, o senso comum, a opinião pública e corrente e o fato cru, próximo do Ser em-si de Sartre. Se nos ativermos ao significado propriamente aristotélico, ou melhor, que a

tradição aristotélica estabeleceu, podemos propor: o Ser (enquanto ser) de um sujeito encarnado à ganga histórico-política é de um mau humor enquanto postura crítica de quem está entranhado no tecido do poder e dos interesses antagônicos, às vezes sem conhecer a natureza e amplitude desse poder e o escopo dos interesses e o motivo de seu antagonismo. É uma posição feita de dentro; não sendo sobrevoo, portanto, não pode ser qualificada como uma perspectiva exclusivamente racional ou lógica. Também é uma postura que, imanente ao cenário que em ocorre, não recorre à transcendência da *arkhé* e do *télos* para compreender o tecido histórico, desconfiando tanto da necessidade absoluta quanto da volatilidade dos acidentes.

A liberdade não pode ser tomada, em primeira instância, como valor absoluto, conforme se lê no capítulo final da *Fenomenologia da Percepção*. A liberdade que emerge após todo um trajeto argumentativo sobre a posição do corpo e de seu entrecruzamento com o mundo, a subjetividade e o tempo, inicia paradoxalmente por uma definição negativa: ao invés do voluntarismo soberano do Nada sartriano ou da potencialidade ilimitada da esperança arendtiana, a liberdade desponta, não à toa, somente após a análise do *Cogito* e da temporalidade. Não é um capricho do autor, mas a culminação de uma filosofia em que a liberdade só se encontra em seu termo. Necessidade interna ao pensamento, consequentemente, também ao texto. Ao invés de um começo absoluto, um término em que se consumam as relações mundanas e existenciais, posto que “nossa liberdade não destrói nossa situação, mas se engrena a ela: nossa situação, enquanto vivemos, é aberta, o que implica ao mesmo tempo que ela reclama modos de resolução privilegiados e que por si mesma ela é impotente para causar algum” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 593).

Não é escolha absoluta de um princípio, pois, enquanto sujeitos históricos, estamos lançados a uma conjuntura anterior ao nosso nascimento. Também não nos cabe impor nossa vontade, pois tal conjuntura irá além, sofrendo mutações constantes, de nossa existência física. O

que se aplica não só aos sujeitos isolados, mas às coletividades de uma tribo, nação ou Estado. Daí um mal-estar da constatação de que “o projeto existencial [...] é a polarização de uma vida em direção a uma meta determinada-indeterminada da qual ela não tem nenhuma representação e que só reconhece no momento de atingi-la” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 599). Se a história de uma época e a política de uma sociedade se dirigem a uma ampliação da democracia e da justiça sociais, ou tombam no retrocesso do autoritarismo, da exploração pelo capital e do fundamentalismo religioso, é impossível prever com rigor e julgar com certeza de onde tais processos começam e terminam, mas é inegável a percepção de que eles estão correndo.

No entanto, o registro da *Fenomenologia da Percepção* ainda se limita ao âmbito individual, ecoando discussões da época em que foi escrita e seu posicionamento no debate geral dos existencialistas franceses. Num esforço para retirar do conceito de liberdade os polos da *arkhé* e do *télos*, há uma retomada da ambiguidade temporal dos capítulos anteriores, em que a liberdade se destaca de um fundo de porvir no qual, necessariamente,

[...] o instante seguinte [à decisão livre tomada] se beneficie do precedente e, sem ser necessitado, seja pelo menos solicitado por este”; aqueles momentos críticos, ápices dos grandes impasses históricos, que, utilizando-se a primeira pessoa (escolha do autor), “eu disponha de um saber adquirido, eu me beneficie de meu élan, eu esteja inclinado a continuar, [portanto] é preciso que exista uma propensão do espírito”, inclinada à apreensão de um instante e da ação prática dentro dele, instante que nada mais é que “o ponto em que um projeto se acaba e um outro começa — aquele em que meu olhar se translada de um fim em direção a um outro”, definindo, pois, o ato livre como *Au-gen-Blick* [piscar de olhos, olho que se vê, olho visto, visão vendo etc] (Merleau-Ponty, 2006b, p. 586).

O que está em questão aqui é a resistência do sujeito a todas as tentativas de objetivação de si pelo olhar alheio — nossa popular “rotulação”, ou imposição de preconceitos e prejulgamentos — e a

afirmação de uma subjetividade tácita, ou de um campo ou fundo subjetivo irreduzível a qualquer definição. O mesmo valendo para a coletividade.

Microcosmicamente, o sujeito em situação toma decisões que ignoram começos absolutos ou fins últimos. A busca pelo primeiro gatilho de uma crise, o antecedente histórico fundamental, personagens decisivos do passado que venham a determinar o presente, da mesma maneira que a especulação de planos e agendas para um futuro incerto, ou a constatação de sinais ocultos na marcha da história, ou a ideia de um cálculo histórico de possibilidades e atos, a derrota ou triunfo de planos de poder, e a espera esperançosa ou temerária dos seus desdobramentos — reclama uma espécie de postura mal-humorada, hesitante ou desconfiada para que tais noções não se estabeleçam como dogmas, e que a história não se incline aos extremos da ingenuidade e do fatalismo.

Mas na *Fenomenologia da Percepção* essa visão crítica não está madura. Ainda transparece um certo otimismo, especialmente quando o filósofo analisa contextos revolucionários como os das revoluções proletárias do começo do século XX ou até mesmo os desdobramentos da Revolução Francesa diante da escalada do poder napoleônico. É uma época em que, a despeito dos refluxos revolucionários e do horror recente da guerra e do nazifascismo, ainda é possível afirmar que “a revolução nasce no dia a dia do encadeamento dos fins próximos a fins menos próximos” (Merleau-Ponty, 2006, p. 596), em que a coexistência pode ser ilustrada por processos moleculares e estruturantes, quando ainda era possível a constatação de que “o movimento revolucionário, como o trabalho do artista, é uma intenção que cria ela mesma seus instrumentos e seus meios de expressão” (Merleau-Ponty, 2006, p. 597), em que também nos podíamos reservar o direito de projetar que “bastava que o diarista ou o meeiro se sintam em marcha em direção a uma certa encruzilhada para onde o caminho dos operários da cidade também conduz” (Merleau-Ponty, 2006, p. 596), documento de uma época

em que o porvir de toda uma coletividade podia ser imaginado sem a crueza atual.

Passada essa primeira incursão no pensamento político merleau-pontyano, já é possível levantar a hipótese: o que o levou a um rompimento com esse primeiro otimismo? Seria a sensação de ilusão perdida a causa de seu mau humor, que, indo para além do empírico, extrapolou no sentimento metafísico? É arriscado atribuir a conta à experiência histórica concreta, mas nas linhas finais da *Fenomenologia da Percepção* lemos que “quer se trate das coisas ou das situações históricas, a filosofia não tem outra função senão a de tornar a nos ensinar a vê-las bem, e é verdadeiro dizer que ela se realiza destruindo-se como filosofia separada” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 612), e especificamente nesse caso, no contexto de conclusão da *Fenomenologia da Percepção*, redigida entre 1942 e 1945 e publicada como tese maior de doutoramento, podemos dizer que ela testemunha o processo de dissolução de um pensamento esperançoso diante da força do real, quando o filósofo vê o decênio de 1950 transcorrer sob uma barbárie não tão diferente dos vinte anos anteriores.

Se erra na previsão, por outro lado, reflete com precisão os dilemas e paradoxos coletivos de uma época.

Mas como se poderia desenhar o pensamento político de Merleau-Ponty, malgrado a tendência mutante de seu pensamento, sem cair nas ideias de um “primeiro” ou “segundo” Merleau-Ponty? Primeiramente, o contexto em que os textos são produzidos. O filósofo vive a escalada do nazifascismo, atravessa a guerra, vê o mundo em escombros se organizando em torno da polarização da Guerra Fria e termina com a decepção de que não se cumpriram as condições necessárias para o desencadeamento de uma revolução proletária, terminando a URSS isolada em meio a uma fortaleza de Estados burgueses vizinhos. Se em *Humanismo e Terror* enxergamos o marxismo como uma atitude de *attente* (espera, guarda, vigília), nos *Signos* e nas *Aventuras da Dialética* a revolução some do panorama imediato e a luta política

se aproxima da *virtù* maquiaveliana, não por acaso examinada em detalhe na *Nota sobre Maquiavel*. Mas, ao invés de um repúdio da obra passada, ocorre uma revolução teórica em sentido literal, isto é, um movimento de retorno ao início. Evocando o par humanismo e terror que batizou sua primeira obra de filosofia política, Cardim aponta que “o que está em jogo, aqui, é que a filosofia política que se trata de esboçar procura manter juntas tanto a possibilidade da emancipação quanto da barbárie. E como não temos um solo universal que possa garantir o sucesso da ação, é preciso caminhar como quem dá passos em brumas” (Cardim, 2009, p. 51), levando em conta a incerteza que perpassa todo e qualquer momento histórico. A história só nos parece coesa e racional quando visada em retrospecto. Todo e qualquer momento presente é de insegurança, estabilidade é ilusão retrospectiva e o pavor diante de retrocessos é a constatação da contingência operante posta a nu.

A mudança de visão política de Merleau-Ponty ocorre num período de 13 anos, no imediato pós-guerra, quando as contradições do regime stalinista ocupam o debate público. Discurso que muda brusca-mente porque a política é naturalmente dada a reviravoltas súbitas. Daí a dissociação perpétua entre ação e prática, essa rivalidade que muito esporadicamente experimenta tréguas, e mais raramente ainda conciliações. Há aí algo que possamos trazer para nossa atualidade, ou que seja muito diferente da conjuntura das décadas de 10 e 20 do século XXI? Safatle argumenta, no verbete *Política* de seu *Alfabeto das colisões*: “um tempo estranho esse, no qual uma dimensão fundamental da política consiste em salvar o passado de seu próprio exílio, recuperar o que foi destruído pelo curso hegemônico da história, ignorando a advertência à mulher de Lot e não temendo olhar para trás, não temendo ver cidades que pegam fogo na esperança de que o olhar salve algo do consumo final. Recuperar o que parecia ser muito pouco para fazer alguma diferença” (Safatle, 2024, p. 31), mostrando que a visão do passado, que pode ser amarga, é mais plausível diante da necessidade política do que um otimismo que só conhece futuros distantes ou que se

agarra às fatalidades históricas como um fetiche tranquilizador, uma âncora que, ainda que muita pesada, estabiliza pelo terror e pela imobilidade, lastreia e justifica toda uma derrota política e histórica. O mal-humorado não chora e nem se apaixona, não sonha nem se desespera, pois sabe que tristeza e euforia não criam mudanças históricas, tampouco que Bem e Mal sejam valores facilmente aplicáveis na política.

Ainda há um certo otimismo camuflado em *Humanismo e Terror*, mal e mal disfarçado de ceticismo prudente. A investigação do sentido da violência revolucionária em contraposição à paz abstrata do liberalismo, mais manobra contrarrevolucionária do que estabelecimento de direitos universais em vista de uma nova sociedade, encontra no caso exemplar de Bukharin um resumo das contradições instaladas na União Soviética sob Stalin e os Processos de Moscou. Merleau-Ponty deixa claro que “não investigamos se Bukharin dirigia verdadeiramente uma oposição organizada, nem se a execução dos velhos bolcheviques foi realmente indispensável à ordem e à defesa nacional na URSS” (Merleau-Ponty, 1980, p. 41-42), mas a maneira como as contingências políticas, ou melhor, as lutas internas dos grupos políticos dentro da União Soviética, poderiam abrir uma via real de emancipação, em detrimento da paz falsa do liberalismo, mascarada pelo jugo colonial, praticado à época, por Reino Unido, França e EUA. Mas, se os processos revolucionários evidenciavam uma deterioração do regime bolchevique (que Merleau-Ponty fatalmente também relaciona a uma crise generalizada do ímpeto revolucionário no pós-guerra), por outro mostra a complexidade de uma política que não é pautada por bem e mal, pior ou melhor ou certo e errado, “pois o caso de Bukharin coloca na ordem do dia a teoria e a prática da violência no comunismo, pois ele exerce e motiva sobre si mesmo sua própria condenação” (Merleau-Ponty, 1980, p. 42). Essa contradição entre um regime revolucionário que é tragicamente cúmplice da própria insurgência contrarrevolucionária, é o que é explorado por Koestler em seu romance, cujo título da tradução francesa, ao contrapor zero e infinito, demarca essa clivagem

do real: “Rubashov [Bukharin] se opõe porque não suporta a nova política do partido e sua disciplina desumana. Mas como se trata aí de uma revolta moral e como sua moral sempre foi obedecer ao partido, ele termina por capitular sem restrições” (Merleau-Ponty, 1980, p. 42), confessando o que não fez e aceitando a pena que não merecia, do mesmo modo que ocorreu a Bukharin e outros camaradas diante de Vyshinsky. Há, portanto, uma constatação amarga diante de uma obra e uma disposição que ainda comungava da esperança da Revolução Russa, uma atitude prudente em meio ao entusiasmo.

O Merleau-Ponty mais maduro, “calejado”, é ainda mais cauteloso.

A compreensão histórica não introduz um sistema de categorias arbitrariamente escolhidas, presume apenas nossa possibilidade de ter um passado que seja nosso, de retomar, na nossa liberdade, a obra de tantas outras liberdades, de aclarar suas escolhas através das nossas e nossas escolhas através das delas, de retificar umas pelas outras, em suma, de estar na verdade. [...] A história não é um deus exterior, uma razão escondida da qual só poderíamos registrar as conclusões: é o fato metafísico [e, quando falamos de mau humor *metafísico*, é neste sentido] de que a mesma vida, a nossa, se desenrola em nós e fora de nós, no nosso presente e no nosso passado, de que o mundo é um sistema com várias entradas ou, se preferirem, que temos semelhantes (Merleau-Ponty, 2006a, p. 19)

Apesar das controvérsias em torno da obra citada, deve-se reconhecer a importância do materialismo histórico nessa interpretação. Afinal, é Marx quem se esforçará para instituir uma filosofia da história *latu sensu*, que interprete a sedimentação dos fatos e os articule num sistema conceitual segundo contingências episódicas dos atores políticos e necessidades históricas de amplas conjunturas. É ele o referencial teórico de Merleau-Ponty. Mas a colaboração entre teoria e prática será seu problema crônico, como o aponta Neves:

Já que o que veem [os intelectuais marxistas que romperam com a URSS nos anos 1950] no regime soviético é o contrário da emancipação

da humanidade, que ainda almejam. Onde o impulso de se manter o marxismo “sob reserva”: não realizado no presente, mas prometido “para mais tarde”. Há aqui uma espécie de lógica da ilusão do intelectual da qual, como veremos, o jovem Merleau-Ponty não esteve imune e da qual o balanço de *Signos* é em parte a autocrítica. É que essa manutenção do marxismo “sob reserva” já esconde uma mutação silenciosa do marxismo — para começar, ela implicitamente confessa o divórcio entre teoria e prática —, mas que, justamente porque guarda sob silêncio essa mutação, se exime de investigar a doutrina que lhe serve de esteio. O prefácio de *Signos* vai então de certa forma *explicitar* essa mutação implícita que já ocorreu nos autores marxistas (Neves, 2016, p. 112).

Sob essa perspectiva, traçam-se cercas de arame farpado num mesmo campo: marxismo como doutrina e marxismo como instrumento, doutrina de ação e instrumento de crítica. O adiamento da ação política é contraditório: a emancipação é urgente. É evidente o mal-estar entre a luta da atualidade e o horizonte de porvir que (ainda) é (apenas) projeto. Toda essa postura crítica reconhece que “as épocas históricas se deixam agrupar em torno de uma interrogação sobre a possibilidade do homem, para a qual cada uma dá uma fórmula, e não em torno de uma solução imanente cuja manifestação seria a história” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 23). E as posições tanto do interrogador quanto do interrogado são de desconforto e inquietude.

Mas hoje, sobretudo, não se trata apenas de um problema do marxismo ou das doutrinas políticas associadas à esquerda ou ao campo progressista. Há também uma teoria da história e uma ação política concreta no plano do fundamentalismo neopentecostal, do neoliberalismo rentista, do anarcocapitalismo e do neofascismo nacionalista, também em perpétuo conflito. O otimismo voluntarioso de quem crê que há uma previsibilidade e um cálculo preciso da coletividade humana chega a ser ingênuo, pois “essa filosofia otimista, que reduzia a sociedade humana a uma soma de consciências sempre dispostas à paz e à alegria, era de fato a filosofia de uma nação que dificilmente sairia vitoriosa” (Merleau-Ponty, 1996, p. 169). Vale tanto para uma

sociedade revolucionária que julga que sua rebelião isolada desencadeou o início de um novo século quanto para a sociedade reacionária que julga ter aniquilado seus inimigos e estabelecido seu império milenar após uma eleição polarizada ou uma quartelada repentina. O que ocorre nos dois casos é a abstração e a atomização dos indivíduos, que os alija (falsamente, é verdade) do tecido social e da objetividade da história. O humanismo deontológico dos liberais, contra o terror transcendente dos inimigos por eles mesmos forjado.

Parecia-nos que, a cada momento, cada um de nós escolhia, dentro de uma liberdade sempre nova, ser e fazer o que se quisesse. Não havíamos compreendido que, tal como o ator se entrega a um papel que o ultrapassa, que modifica o sentido de cada um de seus gestos, e incorpora em si esse grande fantasma do qual é tanto animador quanto ré-fém — cada um de nós se apresenta aos outros na coexistência sobre um fundo de historicidade que não escolhemos, se comporta diante deles *como se fosse* [en *qualité de*] “ariano”, judeu, francês, alemão, porque as consciências possuem o estranho poder de se alienar e se ausentar de si mesmas, quer sejam ameaçadas de fora ou seduzidas por dentro por ódios absurdos e inconcebíveis aos olhos do indivíduo, e que, se um dia os homens vierem a ser homens uns pelos outros, e as relações de consciência se tornarem transparentes — se a universalidade vir a se realizar — será numa sociedade em que os traumas do passado foram liquidados e de antemão as condições de uma liberdade efetiva foram realizadas. Até lá, a vida social continuará esse diálogo e essa batalha de fantasmas em que se vê subitamente correrem verdadeiras lágrimas e verdadeiro sangue (Merleau-Ponty, 1996, p. 175, grifo do autor).

O mau humor metafísico, espécie de angústia racionalizada, tolhe essa visão exageradamente subjetiva e voluntariosa, eivada de emoções e juízos privados, para reconhecer “uma zona de existência generalizada e de projetos já feitos, significações que vagueiam entre nós e as coisas e que nos qualificam como homem, como burguês ou como operário” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 603), portanto, esse estofo mundano como tecido anônimo de alteridades, espécie de proto-Carne já

prevista nas páginas da *Fenomenologia da Percepção*, ganga em que cada fio de trama abre e torna possíveis múltiplas perspectivas e infinitas incursões no real. Pois “deixamos de ser pura consciência a partir do momento em que a constelação natural ou social deixa de ser um isto informado e se cristaliza em uma situação” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 604) e, invertendo os vetores da situação, ocorre aquilo já vislumbrado por Benjamin, quando “a subjetividade, caindo como um anjo no abismo, é trazida de volta pelas alegorias e fixada no céu [...] Ela se forma convincentemente a partir de uma constelação significativa do todo, que ela acentua, embora transitoriamente” (Benjamin, 1984, p. 258), dito de outro modo, situações em que pares polarizados e inconciliáveis como subjetividade qualificada e subjetividade pura (psicologismo e criticismo) e anonimato do Se e anonimato da consciência (realismo e empirismo) dissolvem essa rivalidade e se descobrem “dois momentos de uma estrutura única que é o sujeito concreto” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 604), sujeito este, como o anjo de Benjamin, espreitado pela reificação de si e do mundo. Trata-se de reconhecer a dureza da matéria bruta do mundo ao mesmo tempo em que se é capaz de metabolizá-la e lutar contra ela pelo trabalho, e de reconhecer uma vacuidade nos sonhos e pesadelos, sem que deles sejam descartados seus alertas e suas virtualidades, capazes de intervenção, resistência e práxis na realidade. Mas, por outro lado, também se trata de afastar a perspectiva de que tudo na história é gratuito e absurdo “como se o curso das coisas fosse dominado por alguns fatos massivos e imutáveis, como o Império Inglês, a psicologia do ‘chefe’ ou da ‘loucura’, apenas produtos do passado, e que não necessariamente determinam nosso porvir” (Merleau-Ponty, 1996, p. 204), e a humanidade seria apenas uma porção passiva dessa grande polpa material sob intempéries e tormentas.

O pensamento da história deve ser oscilante e hesitante tal como todo pensamento humano. Isto é, não se trata simplesmente de pensar em necessidade *ou* contingência, *ou* razão, *ou* entendimento, mas compreender que os lados de cada par só fazem sentido quando

se colocam um diante do outro, em correlação. Segundo Merleau-Ponty,

[...] a história do pensamento não sentencia sumariamente: isto é verdadeiro, aquilo é falso. [...] Outras [mensagens] há, ao contrário, que ela mantém em atividade, não porque haja entre elas e uma ‘realidade’ invariável alguma miraculosa adequação ou correspondência [...], mas porque continuam falando além dos enunciados, das proposições, intermediários obrigatórios, se queremos ir mais longe (Merleau-Ponty, 1991, p. 9).

Há na história um parentesco indelével entre a expectativa e o silêncio que constituem o invisível de todas as linguagens, de modo que “isso que chamamos desordem e ruína, outros, mais jovens, vivem-no como natural e talvez cheguem com ingenuidade a dominá-lo, justamente por já não procurarem as suas referências onde as tomávamos” (Merleau-Ponty, 1991, p. 23), dando ao mau humor intergeracional e intercultural uma espécie de branco na narrativa histórica, uma lacuna interposta como cunha entre épocas, culturas, pensamentos e sociedades, como a zona branca onde se imprimem as letras e a tela branca que ainda aguarda a pincelada. O mau humor, enquanto metafísico, é um momento quiasmático.

E será uma modulação *metafísica* do humor porque não é ocasional, não é motivado por uma causalidade mecânica, tampouco regido de modo categorial ou transcendental, nem disposição natural, nem convenção, nem desígnio divino. Merleau-Ponty aludirá à fórmula hegeliana de que todo real é racional e vice-versa ao encontrá-lo

[...] justificado ora como aquisição verdadeira, ora como pausa, ora como refluxo e retrocesso para um novo impulso, em suma, justificado relativamente, a título de momento da história total, contanto que essa história se faça, e portanto no sentido em que dizemos que nossos próprios erros trazem proveito, e nossos progressos são nossos erros compreendidos, o que não apaga a diferença entre crescimentos e declínios, nascimentos e mortes, regressões e progressos (Merleau-Ponty, 1991, p. 74).

e assim ideias gerais como acidente, contingência, acaso, necessidade, finalidade, fatalidade, Providência, sorte etc. são já intervenções humanas, marcas impressas por esse mesmo humor metafísico, que tendenciosa e propositalmente colocam vitórias e revoluções na conta de uma vontade livre e criativa, fruto da sagacidade e coragem de alguns personagens heroicos, enquanto as crises e derrotas são atribuídas a um destino funesto, articulações subterrâneas e discretas de causas planejadas por grupos anônimos e ocultos, fomentados por conjunturas hostis, “ovos da serpente”. Ainda assim, fios da mesma trama.

Esse quiasma é a mesma torção vivida por Bukharin/Rubashov, quando de sua capitulação em detrimento das convicções pessoais e em favor do Partido, da mesma maneira que entre o iogue e o proletário, ou dos títulos paradoxais de Koestler em inglês e francês (*Darkness at noon* e *Le zéro et l'infini*) que colocam ser e infinito entrelaçados ou espalham escuridão ao meio-dia; saindo do campo político, é a dramaticidade vivida pelo corpo libidinal, afetivo e sexuado, em sua potência de abertura e fechamento para a alteridade e o porvir. Irracional é pensar num mal ou bem que seja transcendente ou imanente por inteiro: “a queda não é pois um acidente, as causas têm cúmplices em nós. Há igual fraqueza em atribuir as culpas só a si mesmo e em acreditar só nas causas exteriores. De um modo ou de outro, não se *acerta* o alvo. O mal não é *criado* por nós ou por outros, nasce nesse tecido que tecemos entre nós e nos sufoca” (Merleau-Ponty, 1991, p. 37, grifos do autor), e vale completar: feito com a mesma matéria que reveste o mundo e nos dá estofo, com ferramentas que nós mesmos criamos ou recebemos de outros, num tear em que cada nó retoma a meada anterior e abre espaço para a laçada seguinte, sem que se siga um diagrama simétrico como guia. Há um mal-estar ao se constatar que nem o acaso e nem a Providência podem receber as etiquetas de agente e paciente, e o mau humor metafísico se expressa nessa *Gestalt* de essência e existência:

nosso único recurso está numa leitura do presente tão completa e tão fiel quanto possível, que não prejudica o sentido, que reconhece mesmo o caos e o contrassenso [*non-sens*] lá onde eles se encontram, mas que não se recusa a discernir nele uma direção e uma ideia, bem ali onde elas se manifestam (Merleau-Ponty, 1996, p. 205).

Mesmo que mal-humorados, discernimos que a dissolução da União Soviética não pode ser simploriamente classificada como fracasso, ou que as manifestações parafascistas atuais não tenham fraquezas ou falhas passíveis de serem exploradas. A amizade de Merleau-Ponty e Sartre parece simbolicamente restaurada e uma aposta pascaliana laicizada se oferece como saída plausível para todos os dilemas coletivos. Mas se trata aqui de uma perspectiva e uma incursão entre infinitas outras, o que significa dizer que a história impõe limites e termos, mas nunca se esgota. Uma espécie de amor incestuoso une utopia e distopia. O mesmo vale para nosso trabalho filosófico.

Referências

- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. de Sergio Paulo Rouanet. São Paul: Brasiliense, 1984.
- CARDIM, Leandro. A “Grande Política” ou Merleau-Ponty leitor de Maquiavel. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. XX, p. 49-73, 2009.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *As Aventuras da Dialética*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, 1980.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Trad. de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

- NEVES, José Luiz. *Merleau-Ponty e o marxismo: política e filosofia da história*. Dois pontos, São Carlos, Curitiba, v. 13, n. 1, p. 111-127, 2016.
- SAFATLE, Vladimir. *Alfabeto das colisões: filosofia prática em modo crônico*. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

A realização da linguagem como discurso

Jacira de Assis Souza ¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.13>

1 Introdução

A questão que nos ocupa neste texto é já foi posta por Platão no *Crátilo*, onde o problema da “verdade” ou das palavras isoladas ou nomes deve permanecer indecído porque o denominar ou nomear não esgota o poder ou a função da fala. O *logos* da linguagem pede, pelo menos, um nome e um verbo e é a articulação dessas duas palavras que constitui a primeira unidade do pensamento. No entanto, essa unidade ainda suscita uma pretensão à verdade; a questão permanece em aberto, tendo que decidir-se em cada caso. Esse problema vai reaparecer em obras tardias de Platão como o *Teeteto* e o *Sofista*. Um novo aspecto da verdade se coloca. A questão é compreender como é que o erro é possível, isto é, como é possível dizer aquilo que não se verifica, uma vez que falar é dizer alguma coisa. Mais uma vez, Platão vê-se obrigado a concluir que uma palavra por si mesma não é verdadeira nem falsa, apesar de uma combinação de palavras poder significar alguma coisa.

Inicialmente, esse é o contexto no bojo do qual o conceito de discurso se revela: a verdade e o erro são afecções do discurso, e o discurso exige dois signos básicos, um nome e um verbo, que se conectam

¹ Doutora em Filosofia pelo PPGFIL-UERJ. Professora de Filosofia da Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: jajauerj@yahoo.com.br

numa síntese que transcende as palavras. Aristóteles afirma a mesma coisa no seu tratado *Da interpretação*. O nome tem uma significação, o verbo, no entanto, tem além do significado uma indicação do tempo. Somente a sua conjunção produz um elo predicativo, que pode se chamar logos, discurso. Apenas, esta unidade sintética comporta o duplo ato de afirmação e negação. Uma afirmação pode ser contradita por uma outra afirmação e pode ser verdadeira ou falsa.

Ricoeur afirma que o problema do discurso, nos termos da linguística moderna, tornou-se um problema genuíno. Porque o discurso agora pode opor-se a um termo contrário e autônomo que é objeto da investigação científica.

Como já dissemos a questão que se apresenta não é nova. Mesmo havendo uma ciência da linguagem, entendida enquanto estrutura, o problema em precisar o pensamento fundador do discurso permanece. Para melhor circundar a questão, a hermenêutica se divide em duas partes: a interpretação gramatical que busca entender um discurso a partir de uma língua dada e de sua sintaxe; e a interpretação psicológica, ou a interpretação técnica, que vê o discurso como a expressão de uma alma individual. A interpretação é chamada técnica, porque busca entender a arte (a *techné*) específica de cada autor, isto é, sua virtuosidade.

Portanto, a interpretação gramatical fundamenta-se nos caracteres do discurso que são utilizados na linguagem comum. Essa primeira interpretação é chamada de objetiva, pois se inclina sobre os caracteres linguísticos distintos do autor. A consideração pela linguagem comum tem como consequência o esquecimento do escritor. Enquanto, a interpretação psicológica, conhecida também como técnica, constitui o terreno onde se realiza o projeto de uma hermenêutica que visa atingir a subjetividade do autor. Nesse domínio, a linguagem é tratada como instrumento a serviço da individualidade. Não se limitando, no entanto, a afinidade com o autor, antes, implique motivos críticos na atividade de comparação, pois uma individualidade nunca é

apreendida diretamente, mas somente através da diferença conseguida a partir da comparação a outra e a si mesma. Busca atingir, assim, o ato do pensamento que gerou o discurso. Cada uma exige um talento distinto do interprete. O cuidado que o interprete precisa ter é manter o equilíbrio entre a interpretação gramatical e a interpretação técnica, a fim de que não haja excessos.

A essa questão levantada por Schleiermacher, Ricoeur propõe um desvio que desloca o foco da busca da subjetividade do autor para o sentido e referência presentes na obra. Ricoeur recorre o pensamento diltheyano, que ampliou a aporia central da hermenêutica, ao subordinar a problemática filológica e exegetica à problemática da história. Pois, a questão do encadeamento histórico é anterior à questão sobre como compreender um texto do passado. Esta ampliação em direção a uma universalidade conduz o deslocamento da epistemologia rumo a ontologia, visando uma maior radicalidade.

O propósito de Schleiermacher é desenvolver uma hermenêutica universal, instaurar uma hermenêutica que fosse a arte de uma forma geral que não existia. Tal hermenêutica não se limitaria a um setor restrito, como era o caso das hermenêuticas especiais do novo testamento e do direito. A razão por insistir em uma arte de compreensão universal é a percepção da universalização do mal-entendido, ou o fenômeno do desentendimento possível. Então, Schleiermacher distingue duas compreensões da interpretação: a prática distensa segundo a qual o entendimento se produz por si mesmo. Essa prática da interpretação é uma prática intuitiva e não obedece a nenhuma regra. Ela tem como pressuposição que o entendimento se dá espontaneamente. Contrariamente, temos a prática estrita que partiria do fato de que o desentendimento se produz por si mesmo e que o entendimento tem que ser desejado e buscado em cada passo do processo hermenêutico. Essa prática da hermenêutica schleiermacheriana exprime o propósito negativamente, é preciso evitar o erro de entendimento.

Esta será sua pressuposição: o trabalho da hermenêutica deve intervir desde os primeiros começos de todo empreendimento que visa compreender um discurso e não, somente, quando a compreensão for incerta. A operação fundamental da hermenêutica ou do entendimento tomará forma de uma reconstrução. O que significa que a fim de bem entender um discurso e conter a deriva constante do desentendimento, o interprete tem o poder de reconstruí-lo, a partir de seus elementos, como se fosse seu autor. A tarefa da hermenêutica consiste, então, em reproduzir o mais perfeitamente possível todo o processo de atividade de composição do escritor. Esse será um princípio geral da hermenêutica de Schleiermacher que seguirá a via de uma explicação genética: desde então, entender “significa reconstruir a gênese de”, tem como solo a ideia que vem do idealismo alemão: entendemos algo quando apreendemos sua gênese, a partir de um primeiro princípio, a decisão germinal do escritor. Embora, a hermenêutica de Ricoeur caminha em outra direção, ele reterá de Schleiermacher a interpretação gramatical, em que o texto é o lugar de se procurar todos os elementos linguísticos para uma interpretação.

2 A relação entre fala e escrita

A escrita manifesta plenamente algo que está num estado virtual, isto é, a dicotomia entre significação e evento. Ricoeur apresenta os traços do discurso em forma de paradoxos, ou seja, a partir de uma contradição aparente. Ao afirmar que o discurso se produz como evento, ele ressalta uma contradição que remete à linguagem compreendida como langue, código, sistema. O evento remete a uma existência fugidia, que aparece e depois desaparece. É a articulação dessas duas noções que compõe o paradoxo, o discurso pode ser identificado e re-identificado como o mesmo, é esse mesmo que é chamado de significação. O discurso, embora efetuado como evento é compreendido como significação. Tal significação é conservada por meio de uma

estrutura específica que é a mesma da proposição, a mesma que envolve uma oposição interna revelada entre, por um lado, um polo de significação singular (essa flor, Sr. Martins, esse brinquedo), e por outro lado, um polo de predicação geral (a humanidade como classe, a clareza como propriedade, a igualdade como relação, a corrida como ação).

De acordo com Ricoeur, o discurso como frase traz consigo a implicação de uma polaridade entre sentido e referência, isto é, a possibilidade da distinção entre o que é dito pela frase tomada como um todo e pelas palavras como um fragmento da frase, somado ao assunto de que algo é dito, pois falar é dizer algo sobre algo.

O discurso ainda pode ser considerado na perspectiva do conteúdo proposicional, isto é, que trata tal caráter de tal sujeito, ou sob o ponto de vista daquilo que Austin chamava a “força” do ato completo do discurso; a distinção daquilo que é dito do sujeito, e o modo que eu “faço” ao dizer é uma outra coisa: eu posso descrever algo, posso dar uma ordem, fazer uma promessa, etc. Assim a polaridade entre o ato locutório, isto é, o ato de dizer e o ato ilocutório, isto é, isso que é feito ao dizer. Essa polaridade pode ser que seja considerada menos útil que as demais, está intimamente relacionada a metáfora.

E uma última polaridade descrita por Ricoeur é o fato do discurso possuir duas espécies distintas de referências que são: ele se refere a uma realidade extralinguística, que podemos exprimir dizendo o mundo ou um mundo; mas ele se refere do mesmo modo ao seu próprio locutor, através de procedimentos específicos que somente funcionam na frase, no discurso: os pronomes pessoais, os tempos verbais, os pronomes demonstrativos, entre outros. Dessa maneira, a linguagem tem simultaneamente uma referência à realidade e uma autorreferência. A entidade que possui essa dupla referência intencional e reflexiva, voltada para a coisa e voltada para si, é a frase. Embora, o verdadeiro dizer coloca em jogo uma terceira referência, Benveniste ensinava que a estrutura dos pronomes pessoais desenha uma tripla

referência: “ele” designa a referência a coisa de que se fala; “tu” designa a referência a quem o discurso se dirige, e “eu” designa a pessoa que fala.

A teoria da enunciação se enveredou por um caminho novo com a análise dos atos de discurso. A teoria dos atos de discurso pretende clarear a opacidade dos signos do discurso, determinando a espécie de sujeito que está sendo promovido desse modo. Começou-se por estabelecer a distinção na primeira parte quando dizer é fazer, entre as duas classes de performativos e a dos constativos. Os atos ilocutórios pelo simples fato de enuncia-los, faz-se alguma coisa enunciada. A promessa é um bom exemplo. Ao dizer, eu prometo, já fiz uma promessa. Uma característica dos performativos é que eles fazem ao dizer quando são expressos na primeira pessoa do singular do presente do indicativo. A expressão “eu te prometo” exprime o sentido próprio da promessa que não tem a expressão “ele promete” que mantém o sentido de um constativo, ou uma descrição. Ricoeur pondera que o fato de se identificar dizer e fazer ao ponto em que dizer é fazer, é preciso, então, falar do dizer em termos de ato. E nessa proximidade entre o dizer com o fazer que engendrará a intersecção com uma teoria da ação. A teoria dos atos de discurso oferece uma estrutura dialógica das trocas interpessoais bastante diversificadas.

Atos de discurso (*speech acts*) ou enunciação é o que Ricoeur chama de segunda via para uma nova abertura em direção do si. O que torna o estudo fecundo é o fato de ele colocar no centro da problemática a enunciação, onde o ato de dizer designa reflexivamente seu locutor. Desse modo, a pragmática explicita o “eu” e o “tu” da situação de interlocução.

A teoria da enunciação revela como a fala pode ser fonte de indeterminações. Ao afirmar “eu” parece que está claro, mas quem é esse “eu”? Certamente, não se refere ao sujeito de Descartes, o sujeito moderno. Numa conversação a todo momento alguém diz “eu”, de forma

que essa categoria não está presa a uma pessoa, mas a uma situação de discurso.

A linguagem é abordada por Ricoeur em sua obra *O si-mesmo como outro*, em duas vias: a via semântica, e a via da pragmática. Ele reconhece que a linguagem possui todo um aparato que nos conduzem a designar os indivíduos. No entanto, a linguagem não se exaure em classificar, e caracterizar por meio de predicados. O fato de pensarmos e falarmos por meio de conceitos cria uma necessidade de a linguagem reparar as perdas provocada pela conceitualização. Todavia a linguagem utiliza meios diferentes da predicação para efetuar esta reparação.

Os lógicos se interessam pelo processo de descrição definida porque acreditam que ele enseja a criação de uma linguagem sem nomes próprios, nem indicadores (pronomes pessoais, e dêiticos), mas utilizar aí outros operadores. Ricoeur reconhece ser possível construir uma linguagem como Quine e outros tentaram. Reconhece, no entanto, que tal linguagem não atende uma situação concreta de interlocução; por ser uma linguagem artificial poderia apenas ser escrita e lida. Aqui define-se a contribuição que os epistemólogos e os lógicos trouxeram à linguagem reconhece, contudo, que não resolveram os problemas inerentes a ela.

A linguagem comum geralmente utiliza o nome próprio para designar pessoas, por considera-las num nível diferente daquele em que se usa os operadores da individualização. Assim, podemos depreender que designar nomeando seja mais do que individualizar. Todavia os nomes próprios jamais serão puros. Observemos,

[...] as regras de denominação ligadas a situação matrimonial das mulheres na nossa cultura, ao menos na prática dominante, fazem com que Jeanne Dupont possa designar ao menos duas pessoas diferentes: a irmã solteira de Pierre Dupont e sua esposa (Ricoeur, 2014, p. 42).

A noção ricoeuriana de pragmática refere-se a uma teoria da linguagem a partir do modo como a utilizamos numa situação de

interlocução. A pragmática pretende pesquisar quais são as condições que possibilitam a regulação do emprego efetivo da linguagem, abrangendo todos os casos em que a referência ligada a certas expressões, necessitam de seu contexto de interlocução para que seja determinada. Com a pragmática o “eu” e o “tu” estão necessariamente implicados numa situação de interlocução, pelo ato da enunciação.

Colocado em relação com o ato de enunciação, o “eu” é promovido ao primeiro dos indicadores; ele elege aquele que se define em toda a enunciação que envolve a palavra “eu”, transportando consigo imediatamente o “tu” do interlocutor. Os demais indicadores, os dêiticos isto, aqui, agora, se reagrupam ao redor do sujeito da enunciação: “isto” indica todo e qualquer objeto posicionado nas proximidades do sujeito; “agora” refere-se a todo acontecimento recente em que o enunciador pronuncia a enunciação.

Tornando-se o fundamento do sistema dos indicadores, o “eu” aparece em uma originalidade com relação a todo ente suscetível de ser classificada ou descrita. O “eu” determina tão pouco o referente de uma referência identificante, que dá a impressão que é parte da definição, isto é, não há correspondência entre a perspectiva referencial entre “eu estou contente” e a pessoa que se auto define como estando contente. Esse fracasso de substituição é decisivo, pois confirma que a expressão não faz parte dos entes suscetíveis de serem identificados pelo viés referencial. Nota-se a profundidade do abismo lógico entre a função de índice que é a do “eu”, que pode ser evidenciado, indicado, no entanto, não pode ser referido ou descrito. “A não correspondência entre o ‘eu’ limite do mundo e o nome próprio que designa uma pessoa cuja existência é confirmada pelo estado civil conduz a última aporia do sujeito falante” (Ricoeur, 2014, p. 68).

A palavra é fixada pela escrita. Ricoeur constata que essa característica do discurso seria um desígnio da linguagem que introduz um recorte entre as civilizações sem escrita e aquelas que possui. Certamente, por meio da escrita a linguagem atravessa o tempo e o espaço

onde a palavra pode ser observada. Percebe-se que a inscrição do discurso o afeta de modo profundo; porque o orador e o escritor têm um destino diferente. A autonomia do texto escrito rompe com a relação entre escritor e o discurso. Os motivos que suscitam a escrita é bem mais do que o cuidado com a manutenção da palavra. Um texto só pode ser considerado como um texto quando é uma inscrição direta do discurso. A escrita produz um curto-circuito entre a significação e a escrita. A escrita clama pela leitura. A relação entre explicação e compreensão está inscrita no âmago da leitura. O par escrever/ler não pode ser como um caso particular do par falar/escutar, par instaurador de diálogo com a palavra. Ler toma o lugar do escutar, assim como escrever ocupa o lugar de falar. Com a escrita há uma substituição de par, um par substitui o outro.

3 O texto e a explicação estrutural

A linguística ao construir para si o objeto como autônomo, constituiu-se como ciência. É o código linguístico que oferece uma estrutura particular a cada um dos sistemas linguísticos, que conhecemos como as diversas línguas faladas pelas comunidades linguísticas. Língua significa algo diferente da capacidade geral de falar, ou da competência comum de falar. Designa a estrutura particular do sistema linguístico.

Portanto, as principais realizações da linguística deram-se a respeito da língua enquanto sistema e estrutura, e não enquanto apropriada por um falante. Colocando o problema do discurso em segundo plano. O modelo estrutural de Ferdinand Saussure funda-se numa distinção entre linguagem como *langue* e como *parole*. *Langue* é o código ou o conjunto de códigos, sobre cuja base a pessoa produz a *parole* como uma mensagem particular.

Segue-se a esta dicotomia basilar várias distinções, tais como, a mensagem e código. A mensagem é individual, seu código é coletivo. O código e a mensagem pertencem ao tempo de modos diferente.

Enquanto a mensagem é um acontecimento temporal, inscrito na sucessão de acontecimentos que formam a dimensão diacrônica no tempo, o código está no tempo como um conjunto de elementos contemporâneos, como um sistema sincrônico. A mensagem tem uma intenção, o código é anônimo. O código é inconsciente, não o inconsciente libidinal de Freud, mas no sentido de um inconsciente estrutural e cultural. Uma mensagem é arbitrária e contingente, um código é sistemático e compulsório para uma determinada comunidade científica. Sabidamente, num sentido da palavra ciência que considera o nível quase algébrico das capacidades combinatórias implicadas pelos conjuntos finitos de entidades discretas como sistemas fonológicos, lexicais e sintáticos.

A linguística ao construir para si o objeto linguístico como autônomo, constituiu-se em ciência, que teve um preço: o ato de falar como livre combinação ficou excluído, tanto como uma execução exterior, quanto uma performance pessoal.

Ao mesmo tempo, fica excluída a história, a produção da cultura e do homem na produção de sua língua. A produção, a geração na sua vitalidade, de realizações de fala em cada um e em todos. A fala excluída em sua intenção primeira de dizer algo sobre alguma coisa. Isto é, a língua tem uma dupla visada na linguagem — uma visada ideal: que é dizer algo e uma referência real: dizer sobre alguma coisa. Esse movimento permite que a linguagem atravessasse incólume o limiar da idealidade e o limiar da referência. É através desse limiar que, a linguagem controla a realidade e demonstra o controle da realidade sobre o pensamento. A linguagem tem uma estrutura imanente que é preciso considerar e igualmente os seus efeitos de sentido.

É inegável que a linguagem não se reduz a um objeto, pois a linguagem é uma mediação através da qual nos exprimimos e exprimimos as coisas. Falar é uma ação pela qual o locutor atravessa o fechamento do universo dos signos, visando dizer alguma coisa sobre alguma coisa ou alguém.

Segundo Ricoeur, é preciso buscar um equilíbrio entre o postulado do fechamento do universo dos signos a fim de garantir a função fundamental da linguagem que é dizer, porque a linguagem constitui a sua abertura. É questionável a suposição da língua como objeto para uma ciência empírica. A linguagem é um objeto completamente indefinido pelos procedimentos, pelos métodos, pelas pressuposições e pela estrutura pela qual é regulada e constituída. Pois, a “a linguagem vem ao homem sem que o homem possa sujeita-la a seu arbítrio” (Ricoeur, 2014 p. 13).

Nosso autor afirma que as pressuposições da análise estrutural, asseguram que a linguagem é um objeto para a ciência empírica por estar subordinada às operações indutiva e dedutiva e ao cálculo.

Saussure avalia a língua pela régua das regras constitutivos do código, já que esta é uma instituição válida para a comunidade de linguísticos. Desse modo, ele consegue um objeto homogêneo, aquilo que diz respeito a língua é colocado num campo, já aquilo que diz respeito a fala, se dispersa entre as disciplinas que se ocupam da fala, portanto, não está apta a constituir um objeto homogêneo de uma disciplina específica.

Diante do exposto, Ricoeur diz que a antinomia se esboça porquê de um lado, a linguística estrutural procede de uma decisão de caráter epistemológico, que se caracteriza por se manter um universo fechado dos signos. Em consequência dessa decisão, o sistema fecha-se sobre si mesmo, não possui exterior, converte-se então em uma entidade autônoma de dependência interna.

De acordo com Ricoeur, a tarefa que se coloca é recuperar para a inteligência da linguagem, aquilo que o modelo estrutural exclui e que talvez, seja a própria linguagem como ato de fala, como dizer.

Gostaria de salientar que o termo estrutura surgiu em 1928 no primeiro Congresso Internacional de Linguistas em Haia, sob a forma “estrutural” de um sistema. O termo nasce com o fim de especificar o sistema e precisar as combinações restritivas tiradas de todo campo de

possibilidades articulatórias que originam a configuração individual de uma língua. A perspectiva estrutural é oposta a perspectiva genética. Enquanto estrutural ela abarca a ideia de sincronia, que se define como prioridade do sistema da língua sobre a história. A história se caracteriza pelo movimento de mudança, o sistema pela permanência no tempo. A palavra sistema encarna a ideia de organismo, o que conduz o nosso pensamento a ver língua como “unidades de globalidades” contendo partes, daí a ideia de combinação ou combinatória. A língua seria como uma ordem finita de unidades discretas.

Caminhar na via da antinomia é o primeiro momento do nível dialético de um pensamento que se institui. Não é algo que se possa prescindir. Começa-se por reafirmar o traço do sistemático sobre o histórico e marcar a oposição termo a termo entre o acontecimento e o virtual, aos seguintes pares: escolha/coerção, inovação/instituição, referência/fechamento, alocação/anonimato.

Ainda na via da antinomia, o segundo momento é marcado pela busca de outros caminhos, a busca por novos modelos de inteligibilidade que possibilite a síntese dos dois pontos de vista, a saber, o sistemático e o histórico. Nesse nível, busca-se encontrar outros instrumentos de pensamentos que seja competente para dominar a conversão incessante da estrutura em acontecimento e acontecimento em estrutura.

O pensamento ricoeuriano tem um interesse filosófico nessa nova fase da teoria linguística. Seu interesse recai sobre uma nova relação que se caracteriza pelos conceitos vitais que visa a operação estruturante e não mais o inventário estruturado. O foco a partir desse momento é a palavra. A palavra é a menor unidade em uma frase. A palavra é uma unidade sónica no domínio da *parole*. Elas ligam o semiológico e o semântico no processo de fala. A palavra efetua trocas entre o sistema e o ato, entre a estrutura e o acontecimento. O caráter deslocável da palavra permite que ela sobreviva a transitoriedade do discurso e a mantém disponível para novos usos. Mas, quando a palavra é atingida por qualquer mudança, por mais tênue que seja, ela

retorna ao sistema. Esse movimento de retorno ao sistema, confere-lhe uma história. Engendrando a polissemia regulada. O traço característico dessa polissemia é a pancronicidade, isto é, ela é simultaneamente sincrônica — pertencente ao domínio da sucessividade; e diacrônica — pertencente ao domínio do estável, do sistema. Ricoeur salienta que à medida em que a história se projeta em estados de sistemas, estes revelam-se como cortes instantâneos no processo de sentido e de nomeação.

Caminhamos em direção a um outro tipo de oposição guiados pelo pensamento de Ricoeur. A oposição se dá agora, não mais entre língua e fala, mas entre fala e discurso. Ricoeur promove um deslocamento da perspectiva saussuriana da fala e a coloca em um outro par o discurso como sistema.

Inicialmente, ele pontua a natureza transitória da fala, marcada pelo desvanecimento, o sistema, por sua vez, caracteriza-se por ser atemporal e virtual a composição do discurso implica uma série de escolhas pelas quais algumas significações são eleitas e outras são rejeitadas. Essa escolha revela o prisma que se aproxima do sistema e estabelece uma certa correlação com a coerção. Por meio dessas escolhas inúmeras combinações são possíveis. A produção de frases pode ser infinita e faz um contraponto com um repertório finito e fechado dos signos. A compreensão das frases produzidas é o ponto fulcral do ato de falar e de compreender a fala. A linguagem adquire a noção de referência no domínio do discurso. Frege e Husserl convergem no ponto em que concordam que, falar é dizer algo sobre alguma coisa. Frege revela a maneira dupla que a linguagem visa. Ela visa o sentido de uma forma ideal, quando este não pertence ao mudo físico, ou psíquico; e ela visa à referência, o real. Husserl dirá em sua obra *Investigações Lógicas*, que o sentido ideal é um vazio e uma ausência que reclamam ser preenchidos. A articulação apontada por Ricoeur entre Frege e Husserl se dá por meio de uma intenção significativa que provoca o rompimento do fechamento do sistema de signos, que abre um signo ao outro, constituindo a linguagem como um dizer. A menor unidade do discurso é

a frase, é no plano frásico que a linguagem diz algo. “Alguém fala algo a alguém” esse pilar sobre se fundamenta a comunicação. O ato da fala é oposto ao anonimato do sistema. Este sistema mantém-se virtual fechado e acabado até que seja operado por alguém que se dirija a um outro alguém. A subjetividade do ato de fala no mesmo lugar da intersubjetividade de uma alocação. O discurso reúne num mesmo espaço uma referência, um sujeito, um mundo e uma audiência. A alocação e a audiência acontecem juntas com o ato, acontecimento, escolha e inovação foram excluídas pela linguística estrutural.

4 O problema do duplo sentido

O diálogo com o estruturalismo saussuriano somado a orientação fonológica da linguística de Troubetskoy, Jakobson e Martinet revela a inversão das relações entre sistema e história. O historicismo define o compreender como encontrar as fontes, gênese enquanto para o estruturalismo é a organização sistemática que são inteligíveis.

É no plano do texto como um campo particular do discurso que o setor de plurivocidade apoiado numa propriedade geral das unidades léxicas, tem a função de um acumulador de sentido, como um permutante entre o antigo e o novo. A linguagem falada é concebida por Saussure sobre dois eixos de funcionamento em que os signos estão em relação associativa entre os signos semelhantes, aqueles que podem ser trocados sem que haja perda semântica. Há uma relação de concatenação e da seleção. O jogo de combinação entre estes dois eixos da concatenação e da seleção que se estabelece a relação da sintaxe com a semântica. Onde o eixo das substituições é o eixo em que há similitudes e o eixo das concatenações é o eixo das contiguidades.

É possível correlacionar à distinção saussuriana, uma distinção que fora confinada à retórica, isto é, da metáfora e da metonímia; assim, aplicar a polaridade da metáfora e da metonímia o sentido funcional

de uma polaridade entre dois processos, falar do processo metafóricos que atingimos diretamente com um efeito do contexto.

A atuação da polissemia é um efeito de sentido engendrado no discurso. O contexto atua como filtro. É possível que o discurso realize ambiguidades como combinação de um fato léxico a polissemia e de um fato de contexto; o consentimento deixado a vários valores distintos até mesmo opostos do mesmo nome de se realizarem na mesma sequência.

O deslocamento dos problemas centrados no plano hermenêutico para o plano léxico permitiu um conhecimento mais preciso do simbolismo como efeito de sentido, observável no plano do discurso, mais feitos sobre a base de um funcionamento mais elevado dos signos. Este desempenho pode ser relacionado à existência de outro núcleo da língua que o eixo da linearidade sobre a qual assenta-se somente o encadeamento contínuos e adjuntos, sujeito à sintaxe.

Ricoeur afirma que na semântica, com maior precisão, a questão da polissemia e da metáfora, receberam direito de nascimento em linguística. A semântica é incluída na linguística sob a condição de prosseguir a análise do fechamento do universo do signo. A conquista filosófica do simbolismo centra-se no fato de que nele a equivocidade do ser se diz em função da multivocidade de nossos signos. Sendo a linguística a ciência dessa multivocidade, exige que a análise se mantenha no fechamento do universo dos signos.

A polissemia e o simbolismo fazem parte da constituição e do funcionamento de toda a linguagem. Não se restringindo a um aspecto somente da linguagem. Observa-se que todo signo pode ser traduzido por outro signo que é mais desenvolvido. Ricoeur declara que resolveu o problema de semântica utilizando os recursos disponíveis da função metalinguística, a qual põe em relação a uma sequência de discurso com o código e não com o referente.

É no processo de intersignificação simultânea dos signos que entram em relações de substituições que o processo metafórico se torna

possível. Segundo Jakobson nas palavras de Ricoeur a lógica e as significações linguísticas que foram formuladas pelo sistema das relações analíticas de uma expressão com as outras, não pressupõem a presença da coisa. Concluimos que o tratamento mais rigoroso do problema do duplo sentido custou o abandono de sua visada para a coisa.

Ampliando um pouco mais a análise, Ricoeur afirma que a questão do duplo sentido se desdobra no texto porque este tem um sentido múltiplo. Mas o problema dessa multiplicidade só se coloca se levarmos em consideração o conjunto no interior do qual são articulados acontecimentos, personagens, instituições realidades naturais ou históricas; toda uma economia. Ricoeur afirma que o problema do múltiplo sentido já não se atém à exegese no sentido bíblico ou profano, constitui um problema interdisciplinar que deve ser tratado em um nível estratégico, num plano homólogo, ao do texto.

Constata-se uma vasta região de duplo sentido, nas quais as articulações internas denunciam a diversidade das hermenêuticas. A diversidade hermenêutica é constituída pelas diferenças técnicas de interpretação. O modo de conduzir uma decifração psicológica difere de uma exegese bíblica; cada hermenêutica tem uma regra interna de interpretação. Essa diferença está no campo epistemológico. As diferentes técnicas estão ligadas às diferenças de projeto, diz respeito à sua função de interpretação.

O texto é composto de uma certa extensão, algumas sequências mínimas que compõem a organização interna da obra e uma articulação interna. A hermenêutica moderna estabelece como regra proceder do todo à parte a parte e aos pormenores do texto. O que torna possível a coexistência de hermenêuticas divergentes e rivais no plano da técnica e do projeto, deve-se à condição fundamental da simbólica de ser um meio de expressão extralinguística.

Isso porque em hermenêutica não existe o enclausuramento do universo dos signos. Diferentemente da linguística que se move em um universo autossuficiente, só encontra relações intrasignificativas, uma

relação de interpretação mútua entre os signos, relembrando Peirce, Ricoeur afirma que a hermenêutica mantém aberto o universo do signo.

O que se compreende por abertura é o papel mediador da interpretação, isto é, em cada hermenêutica a interpretação está na articulação do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida. Na hermenêutica a influência exercida pela linguagem sobre o ser se dá de modo diferente da influência do ser sobre a linguagem. Aí reside o poder do símbolo, o duplo sentido ser o modo por meio do qual se diz a astúcia do desejo.

A hermenêutica do sagrado: o duplo sentido visa a decifrar um movimento existencial, uma certa condição ontológica do homem por meio de um acréscimo de sentido ligado ao acontecimento: literalmente o acontecimento inscreve-se no mundo histórico e pode ser observado o que permite a detecção de uma posição do ser.

Declaradamente, o simbolismo no nível de manifestação nos textos, mostra a explosão da linguagem em direção a sua abertura do dizer, e dizer é mostrar; as hermenêuticas rivais se dilaceram a respeito do modo de sua finalidade de se mostrar. Este aspecto de mostração da linguagem, é o momento em que ela escapa a si mesma, escapando também ao tratamento científico à medida em que este atua a partir do fechamento do universo de significante. Esse traço da linguagem confere uma valência dupla à hermenêutica: a fraqueza por colher a linguagem no momento em que escapa de si; e a força porque neste lugar em que a linguagem se escapa é o lugar preciso onde a linguagem é dizer. A linguagem se cala adiante daquilo que diz, no momento em que ela opera e torna a si mesma a cada vez como poder de descobrir, de evidenciar e de manifestar-se no dizer.

O simbolismo interessa à filosofia à medida em que ele revela pela ótica de sua estrutura de duplo sentido a equivocidade do ser. As múltiplas maneiras do ser dizer-se. Por meio do simbolismo se abre a multiplicidade do sentido à equivocidade do ser. O rigor científico anula a função ontológica da linguagem que é o dizer.

Ricoeur afirma que a questão do sentido múltiplo pode ser circunscrita na semântica léxica, como polissemia, isto é, a capacidade própria das palavras de terem mais de um significado. O conceito polissemia é sincrônico porque são as mudanças de sentido que têm relevância no nível léxico, na relação entre palavras. O antigo e o contemporâneo compõem o léxico. Essas mudanças de sentido devem servir de guia para desfazer qualquer mal-entendido sincrônico. Uma mudança semântica é consequência de uma alteração precedente, sendo difícil determinar a natureza da mudança que afeta o valor desse sentido. No entanto, o caráter funcional da polissemia recebe um foco de luz: é um funcionamento de palavra, isto é uma expressão no discurso.

5 Considerações finais

O discurso é definido como evento por estar inscrito no presente. Seu tempo é o presente. Diferente do sistema da língua que é atemporal, sem uma inscrição temporal determinada. Nessa perspectiva, em que o discurso em que o discurso é designado como evento, é possível falar de um lugar do discurso.

O sistema linguístico da língua, no sentido saussuriano, é composto de códigos fixos que o estruturam e a comunicação para acontecer lança mão desses elementos e realiza-se como discurso. O que Ricoeur chama a atenção é para o fato de que embora a linguagem dependa do sistema linguístico ela não se faz um com o sistema. O evento instaura uma dimensão que coloca em jogo a compreensão como significação. Enquanto a marca do evento é ser fugaz a significação subsiste. Sendo assim, a linguística do discurso revela que ela é o solo onde se dá a articulação entre evento e sentido, da qual resulta o núcleo do problema hermenêutico. Os limites são alterados. A articulação da língua sobre o discurso provoca uma ultrapassagem da língua enquanto sistema e a faz efetuar-se como evento, igualmente, o discurso ultrapassa-se como evento na significação ao entrar no processo da

compreensão. Tal desbordar do evento na significação revela uma característica própria do discurso, isto é, a intencionalidade da linguagem. A relação que se efetua nela do noema com a noese. A linguagem efetua-se como um querer dizer. O querer dizer se manifesta de muitas maneiras. Ricoeur elege a linguagem poética por se apresentar como um contraexemplo daquilo que ele pretende mostrar.

A obra literária é fruto de uma organização da linguagem. Ao elaborar o discurso o homem age em favor do propósito de uma categoria de indivíduos, que são as obras do discurso. A noção da obra como uma produção individual conduz a uma significação muito precisa que demanda uma interpretação que vá além do sentido das palavras na frase.

Mesmo no uso cotidiano da língua há um manejo da linguagem. Com o número de elementos linguísticos finitos, a combinação entre eles é finita. O trabalho com a língua é um conjunto que reúne a forma fonética, o uso aplicado a nomeação dos objetos, o pensamento. Com esses elementos é possível criar uma infinidade de textos. Na combinação desses elementos, conforme Humboldt, a forma é determinada pela língua de cada povo. A linguagem está intimamente ligada ao caráter de cada povo.

No léxico as palavras se remetem as outras palavras na segurança do dicionário. No entanto, o discurso visa as coisas, ele fala do mundo, e aplica-se a realidade.

Referências

- RICOEUR, Paul. *Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*. Paris: Aubier, 1963.
- RICOEUR, Paul. *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1963.
- RICOEUR, Paul. *D'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Trad. F. A Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

- RICOUER, Paul. *Le conflit des interprétations*. Essais d'hermeneutique. Paris: Seuil, 1969.
- RICOUER, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.
- RICOUER, Paul. *Da interpretação*. Ensaio sobre Freud. Trad. Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- RICOUER, Paul. *Interpretação e ideologia*. Trad. Hilton Japiassú. Petrópolis: Vozes, 1977.
- RICOUER, Paul. *O conflito das interpretações*. Ensaaios sobre hermenêutica. Trad. Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RICOUER, Paul. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- RICOUER, Paul. *Temps et récit I*. L'intrigue et le récit historique. Paris: Seuil, 1983.
- RICOUER, Paul. *Temps et récit II*. La configuration du temps dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984.
- RICOUER, Paul. *Temps e récit III*. Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.
- RICOUER, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1987.
- RICOUER, Paul. *Teoria da interpretação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

Engajamento: a linguagem como uma arma em Jean-Paul Sartre

Nicole Elouise Avancini¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.169.14>

1 Introdução

Esta comunicação, derivada de nossa dissertação em Filosofia, tem por objetivo explorar a concepção do filósofo francês Jean-Paul Sartre acerca da literatura, conforme sua noção do poder da palavra escrita, em conluio com a interpretação da proposta de um pensamento filosófico engajado com pautas sociais. Após a publicação de seu primeiro grande ensaio, *O Ser e o Nada*, em 1943, Sartre recebe notoriedade por suas propostas, mas também recebe críticas ferrenhas devido a certas concepções — críticas advindas, principalmente, de pensadores religiosos e marxistas. Nessa obra, o filósofo preocupa-se, primordialmente, com sua defesa da liberdade absoluta do ser humano, entendendo ela como um componente ontológico dos seres conscientes, a partir de seus estudos acerca das regiões do ser, o não-ser, o corpo e a facticidade da existência. Em 1947, Sartre escreve e publica a obra *Que é Literatura?*, em que defende a tese de que a literatura, na forma de prosa, deve ser engajada, ou seja, preocupada em identificar e criticar aspectos em que a sociedade falha. A linguagem verbal, a palavra, é

¹ Licenciada e mestranda em Filosofia pela UNIOESTE.

E-mail: nicoleavancini2@gmail.com

uma arma, pois carrega mundos de significados em seus conceitos. A partir da década de 1950, com a leitura e aproximação mais intensa dos ideais marxistas, Sartre deixa de lado a preocupação unívoca ao estudo da consciência para focar no engajamento, mas sem esquecer de suas defesas anteriores. Assim, considerando que o filósofo defende uma literatura engajada, propomos a questão: por que ele não defenderia uma expressão de filosofia também engajada com a situação histórica contemporânea? É possível rebater as críticas dos adversários ao conhecer melhor a vida e o pensamento de Sartre, de modo a averiguar que ele nunca foi um filósofo a se manter preso em especulações abstratas, mas, sim, um pensador preocupado com a situação histórica e social em que vivia, sendo, para ele, impossível não pensar e não produzir sobre as guerras e a destruição de valores que acometiam o mundo em sua época.

“Palavras são como armas”, afirma o filósofo francês Jean-Paul Sartre, em seu ensaio de 1947, *Que é Literatura?* (2004). Mas qual motivo atribui-se a isso? Qual o poder que algo tão cotidiano como a linguagem verbal empunharia no contexto belicoso como foi o século XX? Qual o papel e qual o poder que o intelectual assumiria, em meio a tantos bombardeios e genocídios comandados por uma seleta minoria autoritária?

Sartre foi um intelectual devoto à filosofia, conforme é mais comumente conhecido, mas a primeira paixão de sua vida foi a linguagem: as palavras, a leitura e a escrita. Foi quando criança que se apaixonou pela literatura, como relata em sua autobiografia, *As Palavras*, de 1963, quando devorava os livros da biblioteca de sua família, em sua casa de infância. Queria ser escritor, relata (1964, passim), e de fato se tornou um. Seu interesse pela filosofia veio depois, ao descobrir na fenomenologia a realização de seu desejo de descrever o mundo cotidiano, concreto, conforme enxergava à sua frente, e disso compor

análises filosóficas²; ele não poderia, entretanto, deixar de unir ambas as vocações — aquela pela lógica filosófica, e aquela pela fantasia literária —, num esforço de compreensão da experiência humana nesse mundo objetivo e intersubjetivo em que se via inserido.

É pela fenomenologia que ele inicia sua jornada, então, a partir da década de 1930, quando vai à Berlim estudar, maravilhado com a possibilidade que esse método lhe oferecia de compor descrições sobre o banal, sobre o cotidiano, o mundo imediato à sua frente — um copo, uma mesa, um garçom trabalhando em um café (Perdigão, 1995, p. 31). Sartre queria olhar para as coisas diretamente presentes em seu entorno e delas fazer filosofia, contrário a qualquer abstração que a metafísica propunha. É do homem comum que Sartre escreve, e é com o homem comum que ele deseja se comunicar. Por isso é que seu primeiro grande ensaio, *O Ser e o Nada*, de 1943, vê-se repleto de exemplos simples do cotidiano: o garçom, ou um veterano servindo na guerra, ou um homem acorrentado que clama por sua liberdade. Conforme explica Bornheim (1971, p. 223), a pretensão de Sartre no ensaio é promover uma análise meta-histórica da condição humana enquanto tal, ou seja, livre de quaisquer determinações geográficas, culturais ou temporais que pudessem parecer como impostas. Isso para que qualquer um, homens e mulheres, se reconheçam de corpo e alma no existencialismo, e abram as portas da compreensão acerca de sua própria experiência mundana.

² Simone de Beauvoir relata um caso interessante acerca do primeiro contato de Sartre com a fenomenologia husserliana. Na década de 1920, enquanto tomava um coquetel em Paris com sua companheira e com o filósofo Raymond Aron, este lhe contou sobre um novo método da filosofia alemã que lhe permitiria fazer filosofia acerca do que via em sua frente, como aquele coquetel. “Isso era exatamente o que ele vinha desejando conseguir fazer há anos – descrever os objetos exatamente como os via e tocava e, desse processo, extrair filosofia” (Mészáros, 2012, p. 102, nota).

É pela sua atitude existencialista³ que Sartre é mais conhecido, ao defini-lo como um humanismo⁴, na célebre conferência de 1945, dois anos após a publicação de seu grande ensaio. Mas como podemos entender essa proposta? O existencialismo sartriano se pretende um estudo da condição humana e de sua ausência mesma de definição, contra qualquer imperativo essencialista, determinista ou fatalista que pudesse ser afirmado — divino, natural, ou metafísico. A essência do homem não é, portanto, nada além daquilo que ele escolhe para si mesmo, por meio de suas ações, suas escolhas performadas conforme a configuração da situação, da facticidade do mundo (2014, *passim*).

Mas não apenas o indivíduo importa nessa tomada de decisões, senão todo o conjunto da humanidade. Se um homem pode agir livremente, é preciso que ele queira, e que defenda, que todos os outros também o possam. Um só é livre quando todos também são livres — é pela libertação de toda a humanidade que Sartre luta, e luta até o fim de sua vida, em 1980, após testemunhar grandes catástrofes do século XX.

³ Há debates entre os estudiosos do existencialismo acerca de seu caráter de movimento ou de atitude. Sartre, em sua obra de 1958 *Questão de Método*, refere-se ao existencialismo como um método de aproximação (progressivo-regressivo) ao marxismo. A partir da década de 1950, quando Sartre devotou-se com mais afinco aos estudos da ética e da política, sua leitura do marxismo culminou no ensaio já mencionado e em seu outro grande tratado, a *Crítica da Razão Dialética* (1960). Defendendo-o como “a filosofia insuperável de sua época” (1967, p. 6), sua pretensão torna-se conjugar sua pesquisa prévia em ontologia fenomenológica com as considerações acerca da progressão da História, e, assim, fazer o existencialismo absorver-se, conjugar-se e ser superado por uma nova interpretação de marxismo (1967, p. 146).

⁴ Na ocasião da conferência, Sartre diferencia dois tipos de significado ao humanismo (2014, p. 42-44). Há o tradicional, que ele associa à figura de Auguste Comte, e que consiste num “culto à humanidade”, o homem tido como “fim último e como valor supremo”. O sentido que ele adota para seu existencialismo, entretanto, é diverso: o homem como legislador de si mesmo, mas não envolto numa subjetividade fechada, um individualismo absoluto, senão como projeção para fora de si, onde encontrará seu fim e a realização de sua liberdade.

Não surpreende que o filósofo tenha se envolvido com as questões políticas e sociais da época⁵, considerando que viveu e produziu na Europa da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), e durante boa parte da consequente Guerra Fria (1947-1991) — um período marcado pelo questionamento do valor da vida humana, quando tantos morriam em campos de extermínio, e pela nova tecnologia da bomba atômica, sob a constante ameaça de uma guerra nuclear que, possivelmente, destruiria o mundo todo. Neste trabalho, portanto, explora-se a posição que Sartre assume frente a esse contexto, em sua defesa pelo lugar do escritor como crítico da realidade social, e como engrenagem de futuras mudanças. Pelo conceito de engajamento, típico de sua literatura, propõe-se pensar a linguagem filosófica pelo mesmo viés.

2 O escritor engajado

É esse o conceito-chave, aqui: engajamento. Na obra de 1947 mencionada anteriormente (*Que é Literatura?*), Sartre define o papel da literatura como precisamente o engajamento, ou seja, ele rejeita textos em prosa (romances, contos ou crônicas) que não retratem certo contexto real, contemporâneo ao escritor, que não se preocupem em constatar o meio em que se vive e inspirar mudanças naquilo em que se vê falhas.

A prosa é utilitária por essência; eu definiria de bom grado o prosador como um homem que *se serve* das palavras. [...] O escritor é um *falador*;

⁵ É fato que Sartre inicia sua empreitada filosófica com a fenomenologia, de certo modo distanciado da realidade histórica, visto que ele não empreende uma análise mais concreta acerca do conceito de História no ensaio de 1943. No entanto, isso não significa que ele seja um pensador burguês e idealista, distanciado da realidade, como muitos críticos apontaram (Lukács, 1967); é a partir de fins da década de 1940, e durante toda a década de 50, que o francês expressa maior preocupação com a situação histórica, aproxima-se mesmo do marxismo, pretendendo colocá-lo em movimento apoiando-se em suas análises prévias, e se torna um intelectual militante e engajado com a causa social.

designa, demonstra, ordena, recusa, interpela, suplica, insulta, persuade, insinua. [...] A arte da prosa se exerce sobre o discurso, sua matéria é naturalmente significativa [...] (Sartre, 2004, p. 18-19).

A linguagem é, portanto, um meio de acesso ao mundo. Mas esse acesso firma-se não simplesmente em meras descrições distantes do mundo vivido, senão em ações promovidas pelo poder real empreendido pela linguagem verbal. Tanto a fala quanto a escrita compartilham esse poder, dado a natureza própria da palavra enquanto significante.

O escritor, nesse meio, é um crítico, que faz um apelo à liberdade do leitor, partindo de sua própria liberdade enquanto escritor, tudo por meio da linguagem. Esse apelo tem o propósito de comunicar aquilo que o crítico identifica como afetos ao objeto próprio da literatura: o homem. Assim, essa arte, para Sartre, não serve um simples propósito estético, como agradar os sentidos, já que tem a missão de desempenhar um importante papel histórico. O apelo, assim que atinge o leitor, movimenta-o para que se engaje e se torne um crítico de igual tamanho — mas principalmente, inspirado em atuar fora de si.

A escolha é, pois, inevitável: ou abandonar a meta de dar testemunho da época em que se vive, e deixar, assim, de ser um espelho crítico; ou apropriar-se da época do único modo pelo qual se pode fazê-lo escrevendo — mediante a desconfortável e fria limpidez de uma obra que “revele, mostre, demonstre” as conexões da parte com o todo [...] (Mészáros, 2012, p. 26).

Se analisarmos a produção literária de Sartre, seus romances e suas peças de dramaturgia, verifica-se que todas retratam temas contemporâneos, situados no contexto da guerra⁶. Os enredos são construídos sobre personagens comuns, imperfeitas, sobre um pano de fundo

⁶ Exemplos disso são: o conto *O Muro* (1939), a trilogia *Os Caminhos da Liberdade* [composta por: *A Idade da Razão* (1945), *Sursis* (1945), e *Com a Morte na Alma* (1949)], e a peça *As Mãos Sujas* (1948).

de conflito entre si e o meio. É na literatura que Sartre encontra vazão às suas ideias acerca da liberdade, ao cunhar personagens angustiadas com a imposição da tomada de decisões, e que sofrem com a náusea durante o processo de sua existência no mundo.

Tomemos como exemplo a figura de Roquentin, protagonista do romance sartriano mais célebre, *A Náusea*, publicada antes mesmo do ensaio de 1943. Ele é um estudante que começa a experimentar uma sensação diferente, que logo apelida de *náusea*, o contato mais íntimo com o fato de existir. Ao longo da obra, a personagem deve performar uma série de decisões, e essa sensação estranha lhe persegue até o ponto de lhe atormentar.

Então a Náusea cometeu-me, deixei-me cair no assento, nem sequer já sabia onde estava; via as cores girarem lentamente à minha volta, tinha vontade de vomitar. E aqui está: desde então que a Náusea não me deixa; a Náusea apossou-se de mim. [...] A Náusea não está dentro de mim: sinto-a *além*, na parede, nos suspensórios, em toda a parte à minha volta. Constitui um todo com o café; sou eu que estou dentro dela (Sartre, 1964, p. 40-41).

A liberdade sartriana, de acordo com o ensaio de ontologia fenomenológica, firma-se como “autonomia de escolha” (2008, p. 595), ou seja, é a realidade de todo ser consciente interagir com o mundo e escolher autonomamente por seu próprio destino, por meio da ação. Pouco importa o êxito de uma decisão, o que caracteriza o ser humano como ontologicamente livre é o intencionar de sua consciência, que se projeta para fora, para o mundo, para o campo de seus possíveis, para um futuro realizável.

O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha. É preciso observar, contudo, que a escolha, sendo idêntica ao fazer, pressupõe um começo de realização, de modo a se distinguir do sonho e do desejo. Assim, não diremos que um prisioneiro é sempre livre para sair da prisão, o que seria absurdo, nem tampouco que é sempre livre para desejar sua libertação, o que seria um truísmo irrelevante, mas sim que é sempre

livre para tentar escapar (ou fazer-se libertar) — ou seja, qualquer que seja sua condição, ele pode projetar sua evasão e descobrir o valor de seu projeto por um começo de ação (Sartre, 2008, p. 595).

Quando se fala em Sartre, portanto, verifica-se que a literatura dá as mãos à filosofia. Se ele inicia sua jornada intelectual pela fenomenologia, esta representa apenas um ponto de partida, apenas um método que lhe permite acessar e descrever esse mundo confuso que lhe aparece. Mas descrever a consciência não basta; descrever a subjetividade basta tampouco. É preciso reconhecer o Outro, o plano intersubjetivo de nossa experiência com o mundo; é preciso, além disso, conhecer a situação, a facticidade⁷ que condiciona toda ação livre, o aporte social de nossa tomada de decisões. A partir disso, a liberdade é identificada como sendo sempre fundada na responsabilidade e no engajamento.

Assim, totalmente livre, indiscernível do período cujo sentido escolhi ser, tão profundamente responsável pela guerra como se eu mesmo a houvesse declarado, incapaz de viver sem integrá-la à *minha* situação, sem comprometer-me integralmente nessa situação e sem imprimir nela a minha marca, devo ser sem remorsos nem pesares, assim como sou sem desculpa, pois, desde o instante de meu surgimento ao ser, carrego o peso do mundo totalmente só, sem que nada nem ninguém possa aliviá-lo (Sartre, 2008, p. 680).

Dessa forma, o que se inicia como uma proposta de compreensão acerca da natureza da consciência e do ser consciente, torna-se, progressivamente, uma engajada crítica acerca da posição do ser consciente enquanto ator no mundo — social, política e historicamente⁸.

⁷ Esse conceito, herdado de Heidegger por Sartre, aponta aos dados circundantes ao sujeito que condicionam sua ação no mundo. Afirma (2008, p. 602): “não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser pela liberdade. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é”.

⁸ Não surpreende que Sartre se aproxime progressivamente dos ideais de Marx, visto que, da mesma forma como foi criticado pelos marxistas ortodoxos de sua época,

A intenção de Sartre sempre foi compreender o mundo concreto, conforme visto. Para isso, ele não poderia deixar de considerar o plano social e econômico em que vivemos, mesmo que houvesse defendido, no ensaio de 1943, que nenhum elemento da facticidade pudesse impor barreiras à consumação da ação livre. A ação é engajada, o ser humano é livre porque é consciente, a consciência é livre porque é intencional; o escritor é engajado, é um crítico — mas será que somente o escritor de literatura realiza esse esforço pela responsabilidade e pelo engajamento?

3 A linguagem como modo de ser no mundo

Neste ponto, podemos pensar em múltiplas formas de engajar a consciência com a realidade. Afinal, a base e a matéria-prima desse esforço são comuns a todos os seres conscientes, e a todas as áreas do conhecimento: a linguagem verbal, seja escrita ou falada.

Para Sartre, “o falante está em situação na linguagem” (2004, p. 14), ou seja, seu lugar no mundo (facticidade) e, conseqüentemente, a compreensão acerca de sua liberdade, dependem do uso que faz da linguagem. A fenomenologia foi definida anteriormente como um método descritivo; ora, como se daria essa descrição se não fosse por meio da linguagem verbal? A palavra, mais que os órgãos dos sentidos, é o nosso meio de contato com o mundo, o meio de significação daquilo que se mantém como existência plena se for carente de uma consciência que a desperte ao sentido.

Todavia, não basta que o escritor empunhe sua caneta e escreva, simplesmente, jogando palavras a esmo; a crítica do intelectual só efetua seu propósito no momento em que o livro é aberto e lido pelo leitor.

também endereçou-lhes sua própria posição. Sua ambição torna-se, então, a partir da década de 1950, reconciliar-se, integrar seu existencialismo a uma possível nova interpretação do marxismo, sem, contudo, abandonar as análises proferidas desde sua fase fenomenológica.

Defende Sartre (2004, p. 119-120): “não basta conceder ao escritor a liberdade de dizer tudo: é preciso que ele escreva para um público que tenha a liberdade de mudar tudo”. Assim, mais que determinar, ou mesmo doutrinar a mente de seu leitor, o que o crítico empreende é uma influência, por meio do apelo entre liberdades, para que as consciências se alinhem e trabalhem em conjunto por uma revolução social. Por isso é que Sartre defende que o contexto ideal em que sua tese do apelo lograria é numa sociedade sem classes e após a abolição de toda forma de ditadura (2004, p. 120).

Nenhum escritor trabalha sozinho, portanto, assim como nenhum indivíduo livre é responsável somente por sua liberdade individual. É um trabalho compartilhado, é uma responsabilidade para com toda a humanidade; tão logo descobrem todos seu igual poder de ação sobre a realidade e de modificação.

O mundo existe previamente; depois, chegam a consciência e a linguagem, quem lhe doam significado. O mundo não é o mesmo desde que surgiu, e quem detém esse poder de atuar no curso da História é o ser consciente, o para-si⁹. Não morremos no mesmo mundo em que nascemos, algo sempre se transforma. A ação se conecta com a situação, a facticidade, e a História é um passado que influencia o presente, e que dialoga com o futuro. O para-si não vem à existência para observá-la sentado, passivo; vem ao mundo para interagir com as coisas e com outrem, e essa interação é impulsionada criticamente pelo poder verbal do intelectual enquanto escritor.

Voltamos à pergunta formulada previamente: é somente a literatura que concede ao escritor o poder da modificação? De início, deve-

⁹ O para-si, de acordo com o ensaio de ontologia (Sartre, 2008, p. 122), é o ser que “é o que não é e não é o que é”, ou seja, por meio da não-identificação consigo mesmo, ele se põe em perene processo de definição e redefinição de si. Tal é o que caracteriza a realidade humana enquanto para-si: a perpétua busca pela modificação, pela projeção ao futuro, nunca fechando-se num passado de si, naquilo que já foi.

se considerar: há diferença entre a linguagem literária e a filosófica, das quais tratamos aqui?

Sartre defende que “o tema da literatura sempre foi o homem no mundo” (2008, p. 118), rejeitando, portanto, no contexto do século XX, produções literárias que não reconheçam e que não explorem o lugar desse homem nesse mundo. Dessa forma, sua proposta firma-se como uma literatura de situação, ou mesmo uma literatura da práxis, a partir de suas noções de liberdade e de engajamento.

Os dois esforços (literatura e filosofia), em Sartre, não devem ser confundidos. De acordo com Silva Neto (2017, p. 30), a diferença entre uma linguagem e outra é que a filosofia trabalha com termos mais precisos, com clareza e distinção, e emprega a lógica em argumentações bem fundamentadas e articuladas; a literatura, por outro lado, admite seus artifícios — metáforas, metonímias, ironias, paradoxos —, o que faz da linguagem uma ferramenta artística. Cada um desses trabalhos, ao ser cunhado, exige algo diverso do escritor, e atinge o leitor também de formas diversas; em Sartre, ambas as empreitadas exercem seu próprio sentido, não estando uma subordinada à outra. A literatura sartriana, bem como sua dramaturgia, realiza o papel de representar, por meio de situações cotidianas, concretas, comuns a todos, suas teses filosóficas acerca da natureza do ser consciente em meio à facticidade.

[...] a comunicação entre Filosofia e Literatura acontece porque coincide que o drama existencial abordado em ambas é o mesmo, pois não se trata mais da busca por personagens com destinos ou essências determinadas por forças transcendentais, mas pela mesma liberdade que fundamenta ontologicamente o Homem na Filosofia. [...] a reflexão filosófica, por mais que possa fazer-se concreta, ainda não consegue alcançar as situações particulares da realidade vivida. Assim, devido ao limite da linguagem filosófica, não podendo alcançar a particularidade da vivência humana, abre-se o caminho para que a Literatura complete-lhe o trabalho de descrever a condição humana, pois a linguagem ficcional é capaz de obter tal particularidade [...], a partir da ambiguidade característica de sua forma de escrita [...] (Silva Neto, 2017, p. 31-32).

Ao fim e ao cabo, o significado do mundo somos nós que lhe atribuímos, visto que somos seres de linguagem e de sentido. Ora, esse significado origina-se sempre do universo da palavra, da linguagem, que é demasiadamente humana. O ato mesmo de escrever torna-se, com isso, um ato histórico.

Pode-se afirmar que Sartre foi um intelectual quase completo: escreveu literatura, filosofia e dramaturgia, só não escreveu poesia – e existe um motivo muito específico para isso. Ele identifica (2004, p. 13) apenas a prosa como aliada ao engajamento, porque é apenas o prosador que emprega a linguagem em sua função de significante, enquanto a poesia deturpa o sentido da palavra, e se distancia da noção mesma de engajamento.

[...] na verdade, a poesia não *se serve* de palavras; eu diria antes que ela as serve. Os poetas são homens que se recusam a *utilizar* a linguagem. Ora, como é na linguagem e pela linguagem, concebida como uma espécie de instrumento, que se opera a busca pela verdade, não se deve imaginar que os poetas pretendem discernir o verdadeiro, ou dá-lo a conhecer. Eles tampouco aspiram a *nomear* o mundo [...]. Os poetas não falam, nem se calam: trata-se de outra coisa (Sartre, 2004, p. 13).

A linguagem é uma arma, portanto, um instrumento — porque carrega em si o poder da significação. Utilizando-nos dela, interagimos com o mundo, damos nome às coisas, conversamos uns com os outros, formamos relações, evoluímos dialeticamente. Questionamos, respondemos, compreendemos, modificamos — se é pela ação que o homem se define, é dando nome aos seus atos que ele se empodera; se é pela escolha que exercemos nossa liberdade, é por meio da leitura e da escrita que garantimos esse direito e nosso dever com a humanidade.

3 Considerações finais

Desse modo, desde as décadas de Sartre e até hoje, a linguagem mantém seu propósito. Ora, tudo o que fazemos, tudo o que escolhemos, onde quer que nossa liberdade se expresse, ela se conecta a outras vidas, outras consciências, outras facticidades, e assumem esse compromisso de responsabilidade pelo todo.

É simbólico que Sartre tenha expressado pessimismo em relação ao contexto em que vivia, na ocasião de sua última entrevista, duas semanas antes de falecer em 1980¹⁰. Mesmo se engajando, mesmo produzindo, escrevendo, proferindo palestras e ensinando uma geração de novos filósofos, ele ainda sentia que não era suficiente, pois o mundo ainda queimava em guerras, e parecia piorar com o passar dos minutos. Era quase como se suas palavras perdessem o sentido, não tendo logrado encontrar a liberdade plena do leitor, e, por consequência, não tendo encontrado a mudança que tanto ambicionava construir. Mesmo se posicionando contra o imperialismo, contra a guerra, contra o extermínio, suas opiniões ainda pouco pareciam afetar o curso da História naquelas décadas derradeiras. Suas palavras eram gritadas e poucos ouviam em resposta; tropas continuavam marchando, territórios continuavam sendo invadidos, inocentes ainda morriam, e a humanidade, por trás do olhar outrora esperançoso de Sartre, perdia o vislumbre pela paz.

Se filósofo francês pudesse ver o mundo conforme se encontra hoje, no século XXI, decerto não estaria muito mais satisfeito. Mas isso

¹⁰ “Em todo caso, o mundo parece feio, mau e sem esperança. Esse é o desespero tranquilo de um velho que morrerá dentro disso. Eu resisto e sei que morrerei na esperança. Mas é preciso fundamentar essa esperança. É preciso tentar explicar por que o mundo de agora, que é horrível, não passa de um momento no longo desenvolvimento histórico, que a esperança foi sempre uma das forças dominantes das revoluções e das insurreições e como ainda sinto a esperança como minha concepção do futuro” (*apud* Mészáros, 2012, p. 234). Conforme o próprio Mészáros afirma, Sartre faleceu sem antes fundamentar essa esperança, restando-lhe somente, em seus últimos momentos de vida, a “esperança no desespero” (2012, p. 234).

significa que o trabalho do intelectual pode ser descartado, pois é desprovido de efeito prático? Estamos apenas debatendo com os ventos, lançando palavras ao abismo?

A reflexão que perdura é a de que se a crítica do intelectual cessasse é certo que estaríamos ainda mais dessensibilizados, e o resultado seria apenas normalizar a morte como o sentido inalterável da vida. Ainda é tempo de se engajar, de múltiplas formas e para múltiplas finalidades; é tempo de criticar, tempo de se envolver com essa realidade que é feita por uma e por todas as outras mãos, igualmente. Seja pela linguagem literária ou pela filosófica, pela fala, pela leitura ou pela escrita — nós, enquanto seres conscientes e seres de linguagem, guardamos essa arma que sempre poderemos empunhar quando nada mais parecer funcionar.

Referências

- BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- LUKÁCS, Georg. *Existencialismo ou Marxismo?* Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Senzala, 1967.
- MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: Busca da Liberdade e Desafio da História*. Trad. Rodrigo Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. *Que é a Literatura?* Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 2004.
- SARTRE, Jean-Paul. *As Palavras*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SARTRE, Jean-Paul. *Questão de Método*. Trad. Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*: Ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Trad. António Coimbra Martins. 3. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1964.
- SILVA NETO, Fernando Alves. *Sartre e a Liberdade na Literatura, Filosofia e Dramaturgia*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2017.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

O livro *Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa* surgiu a partir das falas de participantes do GT de mesmo nome do XX Encontro da ANPOF acontecido no Recife-Pernambuco em 2024.

O Grupo de Trabalho existe e participa ativamente dos Encontros da ANPOF desde 2002 e congregava inicialmente pesquisadores professores da área de Filosofia, acolhendo também aqueles de áreas afins, considerando a produção a respeito de pensadores e filósofos contemporâneos de expressão francesa, mas incluindo, também, relações dos franceses com pesquisadores de outras linhas e procedências. Como o GT se interessava, também, pela formação aprofundada dos estudantes de pós-graduação em filosofia, foi aos poucos recebendo também, a partir do aval de seus orientadores, esses estudantes. O Grupo discute e avalia, a partir da produção de seus componentes, o pensamento e a obra de filósofos de língua francesa da contemporaneidade, tais como Beauvoir, Bergson, Blanchot, Deleuze, Derrida, Foucault, Lévinas, Lyotard, Jean Luc-Nancy, Merleau-Ponty, Ricoeur, Sartre, dentre outros. Os pensadores contemporâneos da filosofia de expressão francesa podem servir, também, de inspiração para os pesquisadores do Grupo tecerem considerações sobre o pensamento de outros autores que se influenciaram dos franceses ou francófonos para tecerem investigações filosóficas mais específicas de suas origens ou países (como, por exemplo, o pensamento no Brasil ou América Latina envolvendo os povos originários, povos descendentes da escravidão, estrangeiros)..

