

*Anais do  
II Seminário dos  
alunos de pós-  
graduação em  
filosofia da UFRRJ*



Organizadora  
Cristiane A. de Azevedo

**II Seminário dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ**

1ª edição  
PPGFiL-UFRRJ  
Seropédica  
2018

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Reitor:

Ricardo Luiz Louro Berbara

Vice-Reitor:

Luiz Carlos de Oliveira Lima

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Alexandre Fortes

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:

Affonso Henrique Vieira da Costa

**EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ**

[www.editorappgfilufrri.org](http://www.editorappgfilufrri.org)



Creative Commons 2018 Editora do PPGFIL - UFRRJ

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

**II Seminário dos alunos de pós-graduação em Filosofia da UFRRJ / org. Azevedo, Cristiane A. de – Seropédica: PPGFil-UFRRJ, 2018.**

**130 p.**

**ISBN 978-85-68541-06-7**

**1. Filosofia 2. Seminário 3. Programa de pós-graduação. I. Azevedo, Cristiane A. de.**

**ISBN 978-85-68541-06-7**



EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ  
www.editorappgfilufrj.org

Editor: Cristiane A. de Azevedo  
Editor Adjunto: Francisco José Dias de Moraes

Equipe Editorial:  
Affonso Henrique Costa  
Alessandro Bandeira Duarte  
Danilo Bilate  
José Nicolao Julião  
Renato Valois  
Walter Valdevino Oliveira Silva

Conselho Editorial:  
Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)  
Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)  
Arley Ramos Moreno (Unicamp)  
Domenico M. Fazio (Università del Salento - Itália)  
Edgar de Brito Lyra Netto (PUCRJ)  
Eduardo Brandão (USP)  
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)  
Evandro Barbosa (UFPE)  
Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)  
Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)  
Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRONEX-CNPq).  
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)  
Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)  
Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)  
Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)  
Marco Antonio Valentim (UFPR)  
Marcos Fanton (UFPE)  
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)  
Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)  
Markus Figueira da Silva (UFRN)  
Pedro Sússekind Viveiros de Castro (UFF)  
Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)  
Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)  
Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

.

## Sumário

7

Apresentação  
*Pedro Hussak*

9

O bem humano e a função humana na perspectiva aristotélica da *Ética a Nicômaco*  
*Everton de Jesus Silva*

15

O problema do assentimento do juízo e da evidência da representação na teoria estoica do conhecimento e a crítica cética ao dogmatismo  
*João Carlos Pereira da Silva*

24

Ascetismo e saúde na filosofia de Nietzsche  
*Luã Sarcinelli Santos*

34

Nietzsche leitor de Emerson  
*Marcus Vinícius Monteiro Pedroza Machado*

43

O Escrever com sangue: Nietzsche e a reinvenção da escrita filosófica  
*Ícaro Meirelles Figueredo*

52

Derrida e Nietzsche: entre homens  
*Guilherme Lanari Bó Cadaval*

61

O contexto social e político do *Tratado Teológico-Político*  
*Miéximo Ribeiro Moreira Júnior*

72

A Violência e o Interdito entre Bataille e Girard  
*Marcus Vinicius dos Santos Claro*

86

Bergson e o enigma do tempo  
*Cesar Cipriano de Sena*

95

Michel Foucault e a História da sexualidade: considerações sobre a hipótese repressiva  
*Lindalva Trajano*

101

“Com e contra Michel Foucault”: contribuições de Ann Stoler para pensar a questão do racismo colonial a partir do pensamento foucaultiano

*Pedro Fornaciari Grabois*

111

Naturalizando a gramática: Quine sobre o seguir regras e o significado

*Vinicius de Faria dos Santos*

## APRESENTAÇÃO

Este livro reúne os textos apresentados no II encontro dos alunos de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, ocorrido em 23 e 24 de novembro de 2015 na própria Universidade. Um ano após a criação do PPGFIL-UFRRJ, o corpo discente reuniu-se para organizar o primeiro encontro, publicado por esta editora. No ano seguinte, o corpo discente volta a organizar-se para dar sequência ao seminário cujos textos aparecem agora neste livro organizado pela Professora Cristiane Azevedo. A possibilidade de circulação dos textos aqui reunidos, que revela a qualidade das pesquisas desenvolvidas pelo corpo discente, confirma a tendência de consolidação do ainda jovem programa da UFRRJ. Além da divulgação das pesquisas internas, o seminário dos alunos cumpre ainda um outro objetivo altamente desejável no âmbito da pesquisa no Brasil, nomeadamente o diálogo interinstitucional. A presença de textos de outros programas de pós-graduação em filosofia de Universidades do Rio de Janeiro engrandece muito o objetivo de circulação do pensamento em nosso Estado.

Cabe destacar a multiplicidade no que se refere tanto aos temas quanto às escolas filosóficas presentes. Isso é reflexo da pluralidade de pensamento que caracteriza o programa. Neste sentido, é possível destacar cinco grupos de interesse no que aqui se apresenta. Em primeiro lugar, a presença da filosofia antiga, que conta com uma linha de pesquisa no Programa, com os textos de Everton Jesus Silva sobre a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles e o de João Carlos Pereira da Silva sobre o “problema do assentimento do juízo e da evidência da representação na teoria estoica do conhecimento e a crítica cética ao dogmatismo”. Na sequência, o grande interesse pelo pensamento de Friedrich Nietzsche pode ser verificado em quatro textos: sobre o ascetismo e a saúde em Nietzsche” de Luã Sarcinelli, sobre Nietzsche e Emerson de Marcus Vinícius Monteiro Pedroza Machado; sobre a questão da escrita em Nietzsche de Ícaro Meirelles Figueredo e sobre Derrida e Nietzsche de Guilherme Lanari Bó Cadaval. Este último texto, graças à presença do filósofo francês Jacques Derrida, poderia ser colocado em outro importante núcleo de interesse, nomeadamente, a expressão filosófica francesa contemporânea. Neste âmbito, encontramos os textos de Marcus Vinícius Claro em torno da questão da violência e do interdito em Bataille e Girard, de César Cipriano sobre questão do tempo em Bergson, de Lindalva Trajano sobre Foucault e a história da sexualidade e Pedro Grabois sobre a contribuição do pensamento foucaultiano para pensar o racismo colonial. No que toca ao pensamento político, em particular o interesse em torno ao

liberalismo, temos o texto de Miécimo Ribeiro, que escreve sobre o “Tratado Teológico-Político” de Spinoza. Por fim, em torno à filosofia analítica da linguagem, encontramos o texto “Naturalizando a gramática: Quine sobre o seguir regras e o significado” de Vinícius Faria dos Santos.

Este livro, sem dúvida, constitui um importante veículo para a circulação das pesquisas em filosofia na UFRRJ, colaborando para a consolidação do Programa. Em 2016, o PPGFIL realizou o seu terceiro seminário, cujos textos serão publicados em breve. Assim, a iniciativa, que esperamos que dure ainda por muito tempo, do seminário dos alunos vai afirmando-se como um evento anual.

Por isso, é com muita satisfação que a coordenação do curso apresenta ao público interessado em filosofia este conjunto de textos que certamente orgulha também os orientadores dos alunos a quem agradecemos muito.

Pedro Hussak  
Coordenador do programa de pós-graduação  
do PPGFil/UFRRJ no período 09/2015- 09/2017



## O bem humano e a função humana na perspectiva aristotélica da Ética a Nicômaco

Everton de Jesus Silva<sup>1</sup>

Aristóteles inicia a *Ética a Nicômaco* fazendo a seguinte afirmação: “Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam” (1094a1-5). Esta passagem caracteriza nitidamente a ética teleológica de Aristóteles. Na perspectiva do filósofo, é da própria essência do ser humano direcionar suas ações para uma determinada finalidade, pois sempre que houver ação, necessariamente, haverá uma intenção última. Se toda ação realizada pelo homem tende naturalmente a um fim (*télos*), ou seja, a realização de um bem específico, qual seria a finalidade última para a qual se dirige a ação humana?

Segundo Aristóteles, a felicidade<sup>2</sup> (*eudaimonia*) é a finalidade de nossa vida. O objetivo é demonstrar que a vida humana possui em si uma finalidade, ou seja, uma função para a qual está, desde o princípio, direcionada. De acordo com o Estagirita, tal finalidade se objetiva no percurso mesmo em que a vida acontece. Neste sentido, a felicidade advirá desde o momento que o homem realizar bem a sua função.

Aristóteles identifica o Bem Supremo do homem com a felicidade, e afirma que a maioria dos homens e das pessoas mais qualificadas acredita que o Bem Supremo é a felicidade. Mas quando se pergunta “o que é a felicidade?” surgem divergências, porque a maioria das pessoas não sustenta a mesma opinião dos sábios. O Estagirita afirma que a maioria pensa que se trata de algo simples e óbvio como o prazer, a riqueza ou as honrarias. Aristóteles ressalta que até as pessoas que fazem parte de uma minoria apresentam divergências entre si, porque na maioria das vezes,

a mesma pessoa identifica o bem com as coisas diferentes, dependendo das circunstâncias – com a saúde, quando ela está doente, e com a riqueza quando empobrece; cômicas, porém, de sua ignorância, elas admiram aqueles que propõem alguma coisa grandiosa e acima de sua compreensão (1094a20-25).

---

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de pós-graduação em Filosofia da UFRRJ.

<sup>2</sup> Embora haja divergências entre alguns autores sobre a tradução exata da expressão *eudaimonia*, vou normalmente deixá-la sem tradução ou reproduzi-la como “felicidade”.

Entretanto, na concepção do filósofo, mesmo a maioria dos homens acreditando que esses bens sejam a felicidade, alguns acreditam na existência de outro, que é bom por si mesmo, que para Aristóteles é a causa de todos os outros.

A felicidade está ligada ao melhor dos bens, por isso, toda ação do homem precisa ter como fundamento a excelência. Segundo Aristóteles, é através dela que o homem se projeta na busca de uma vida equilibrada e direcionada para o bem. O homem virtuoso é aquele que age bem, sempre dando um sentido e direcionamento à sua ação. Essa condição de homem excelente só pode ser alcançada mediante o exercício. Sem a prática, o homem não alcança a felicidade, como diz Aristóteles,

[...] pode-se possuir a excelência enquanto se dorme, ou sem pô-la em prática durante toda a vida, e um homem excelente também está sujeito à maior miséria e infortúnio, embora um homem que viva nestas condições não possa ser qualificado como feliz [...] (1096a30).

De acordo com Aristóteles, o homem adquire a felicidade somente por meio do exercício. Sem ele, ninguém se torna feliz; por isso, a argumentação do filósofo de que alguém que esteja dormindo não pode se tornar feliz. Não é possível ao homem tomar posse da felicidade, visto que ela requer uma prática, ou seja, um treinamento para a sua realização. Esse não poder se apossar da felicidade, isso fica claro quando o Estagirita sustenta que até mesmo o homem excelente está sujeito aos infortúnios, demonstrando assim que a condição de homem feliz requer uma atividade constante, daí a necessidade de uma vida virtuosa.

Aristóteles ao dizer que não é possível ao homem tomar posse da felicidade, está sustentando que esta não é algo que esteja pronto e acabado, e que nada mais precisa ser feito para construí-la. Se assim fosse, uma vez que dela tomasse posse, nada mais precisaria realizar, uma vez que estaria dada e acabada. Ao contrário disso, Aristóteles irá afirmar que a felicidade é o resultado de uma conquista construída pelo homem ao longo de sua vida.

No capítulo 7 do livro I, Aristóteles afirma que o bem deve ser algo final e autossuficiente; neste sentido, visa apresentar uma definição de felicidade considerando a função própria do homem. Ele sustenta a tese de que todas as coisas tendem a um fim. No caso da medicina, este é a saúde, na estratégia é a vitória, na arquitetura é a casa, e assim por diante. Pensando assim, de certa maneira, parece ser evidente que todas as coisas se encaminham para um determinado fim. Porém, se todas as coisas visam necessariamente um fim, qual é o fim objetivado pela ação do homem? Para o Estagirita “[...] se há, portanto, um

fim visado em tudo o que fazemos, este fim é o bem atingível pela atividade, e se há mais de um, estes são os bens atingíveis pela atividade [...]” (1097a20-24).

Aristóteles afirma a existência de muitos fins, porém, nem todos os fins são considerados fins em si mesmo. O Bem Supremo na concepção aristotélica é evidentemente um fim último. “[...] Portanto, se há somente um bem final, este será o que estamos procurando, e se há mais de um, o mais final dos bens será o que estamos procurando” (1097a25-30). Aristóteles considera que o bem final é aquele que é digno de ser perseguido por causa de si mesmo, e nunca perseguido por causa de outra coisa. O filósofo acredita que as coisas que buscamos em função de outra coisa, não configuram um fim último, sendo antes uma espécie de meio utilizado para atingir outras coisas, diferente do que é buscado por si mesmo, o qual nunca se apresenta como meio, mas sempre como fim.

Ao apresentar a felicidade como um bem final, buscado em si mesmo e não em função de outra coisa, Aristóteles irá dizer que a felicidade parece ser este “Bem Supremo” almejado pelo homem,

[...] pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, a inteligência e toda as outras formas de excelência, embora as escolhemos por si mesmas (escolhê-las-íamos ainda que nada resultasse delas), escolhemo-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes. Ao contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma (1097b5).

Segundo Aristóteles, dizer que a felicidade é o bem supremo do homem, parece algo evidente; daí a necessidade de uma investigação mais aprofundada para saber o que ela é. O primeiro passo para ajudar em tal investigação é a necessidade de determinar qual é a função propriamente dita do homem. Aristóteles, nessa investigação, tem como pretensão encontrar uma atividade que seja peculiar ao homem. A princípio, identificar a função e a finalidade das coisas, no que diz respeito ao homem, não parece ser uma tarefa difícil. No entanto, a questão começa a apresentar certa dificuldade quando se pretende saber qual é a obra do homem.

Segundo David Ross, o Estagirita apresenta uma saída para essa questão quando começa a interrogar sobre quais são as coisas que apenas podem ser executadas pelo homem. Neste sentido, tudo o que pode ser praticado pelo homem, pelas plantas e pelos animais, ainda não se constitui uma tarefa exclusivamente do homem, crescimento e reprodução são compartilhados com os animais e com as plantas e, por sua vez a sensação, com os animais.

Isso implica dizer que nenhuma dessas faculdades podem ser identificadas como uma obra característica do homem. Sendo assim, pode-se concluir que a faculdade racional é algo exclusivo pertencente ao gênero humano. Por isso, Aristóteles afirma que “[...] a função do homem é uma atividade da alma, por via da razão e conforme a ela [...]” (1098a5-10). Na mesma perspectiva, Giovanni Reale (2007, p.17) afirma que “o homem, enquanto ser racional, tem como fim a realização desta sua natureza específica, e exatamente na realização desta sua natureza de ser racional consiste sua felicidade”. A felicidade depende da boa realização dessa racionalidade existente no homem.

Para esclarecer melhor essa questão, Aristóteles vai dizer que a função de um citarista é tocar a cítara, e a de um bom citarista é tocá-la bem; sendo assim, a função do homem é realizar de maneira nobre a sua racionalidade, isto é, fazer um bom uso da razão levando em consideração os fins a serem alcançados. Neste sentido, o filósofo assegura que “[...] o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas” (1098a 15).

Portanto, Aristóteles argumenta que é por intermédio do exercício e de uma vida virtuosa que o homem se lança na busca e no encontro de uma vida feliz. Assegura que essa busca pelo bem supremo deve estender-se por toda a vida, pois somente através de uma vida inteira dedicada à busca do bem de maneira equilibrada e direcionada, poderá o homem tornar-se feliz. A durabilidade ou o alcance de uma vida feliz dependerá, exclusivamente, de seu cultivo, isto é, da dedicação constante na busca e realização do que há de melhor para o homem.

Nenhum homem pode tornar-se feliz, num curto prazo, pois isso requer tempo, cultivo e direcionamento das ações, visando sempre o bem maior. Como diz o Estagirita, esse exercício ativo “[...] deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão (nem faz um dia quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz” (1098a19).

Na concepção do filósofo, de todos os bens buscados pelo homem, a felicidade é o mais significativo, isto é, o mais completo dos bens. Todos os homens almejam a felicidade com o propósito de se tornarem felizes; a felicidade dá sentido à existência humana, ao passo que o homem feliz vive bem e se realiza de maneira mais elevada. Como diz Aristóteles no capítulo 8 do livro I “[...] o homem feliz vive bem e se conduz bem, pois praticamente

definimos a felicidade como uma forma de viver bem e conduzir-se bem” (1098b20). O homem feliz, para Aristóteles, é aquele que vive bem e age bem (*eu zen kaiprattein*).

Ser feliz faz parte da dinâmica natural de realização do homem, ou seja, a felicidade é a realização plena de sua natureza; nenhum homem se empenharia arduamente na busca da infelicidade, pois isso iria contra a sua natureza, que é ser feliz. Dizer que todos os homens buscam a felicidade, não significa dizer que todos a alcançarão. Isso se dá por vários motivos, segundo Aristóteles, por exemplo, o mau uso da razão, ou seja, as nossas ações e as nossas escolhas podem impedir a concretização de uma vida feliz.

Se a finalidade da existência humana é a felicidade, ela seria dada por natureza ao homem? A resposta é: não. A felicidade não é dada por natureza aos homens. Se assim fosse, o ser humano nada precisaria realizar para tornar-se feliz, uma vez que ela se manifestaria naturalmente.

Porém, Aristóteles rejeita essa possibilidade, afirmando que a felicidade é construída ao longo da vida. O que é dado por natureza ao homem é a potencialidade para a realização e concretização da felicidade; se o homem será ou não feliz, dependerá da maneira como conduzirá essa possibilidade existente de acordo com a sua razão, uma vez que a felicidade é a realização bem-sucedida da natureza humana, como diz Aristóteles, a felicidade é “uma atividade da alma conforme a virtude” (1102b5).

Para Aristóteles, o homem é feliz quando realiza bem a sua natureza. Isso significa que o homem feliz é aquele que vive e se realiza de modo pleno, segundo a condição humana. O viver plenamente no sentido aristotélico é viver de acordo com a virtude, visto que é a partir da vida virtuosa que o homem se realiza na sua totalidade. Aristóteles sustenta que, para o homem tornar-se feliz, é necessário realizar-se como animal racional.

A felicidade é uma atividade que diz respeito exclusivamente ao humano; somente o homem pode tornar-se feliz, pois é o único ser que consegue agir e dar sentido à sua ação. É por isso que Aristóteles (1100a5) afirma que não qualifiquemos os bois e cavalos ou quaisquer outros animais de felizes, uma vez que não são capazes de participar do que há de mais excelente na vida humana. Para o filósofo, as crianças também não podem ser consideradas felizes, uma vez que elas ainda estão apenas começando a viver, são imaturas, e por isso não conseguem desfrutar com autonomia de uma vida plena. Ao afirmar que a criança não pode atingir a felicidade, Aristóteles está afirmando a tese de que para ser feliz é necessário tempo e amadurecimento, porque somente no decorrer da existência humana que isso vai se confirmando.

Finalizo o presente trabalho respondendo à questão inicial. Com base nos pontos tratados, Aristóteles defende que o fim pelo qual todas as ações convergem é a felicidade ou o “bem-viver”. De acordo com a perspectiva apresentada por Aristóteles, uma vez que a felicidade não é dada ao homem por natureza, ele precisa agir e deliberar bem sobre as coisas que estão à sua volta. O homem feliz, para Aristóteles, é aquele que consegue viver com intensidade o que diz respeito à condição humana. O Estagirita sustenta que a felicidade é autossuficiente, sempre buscada como um fim e nunca como meio para a realização de outros fins. Com essa afirmação, Aristóteles apresenta a felicidade como o Bem Supremo do homem. Ele afirma que a felicidade é uma atividade, que requer um exercício constante das virtudes, isso fica claro quando afirma que ela não é acessível àqueles que passam a vida adormecidos.

#### Referências Bibliográficas:

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultura, 1991. – (Os pensadores; v. 2).
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994, v. 2.
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola. 2007.
- ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa. Ed, Dom Quixote, 1987.

## O problema do assentimento do juízo e da evidência da representação na teoria estoica do conhecimento e a crítica cética ao dogmatismo

João Carlos Pereira da Silva<sup>1</sup>

“A impressão de certeza é um testemunho certo de loucura e incerteza extrema” (cf. Montaigne, 1962, p.522).

Platão fora discípulo de Sócrates, filósofo tão reconhecidamente notável quanto enigmático, pois sabe-se mais acerca de sua condenação à morte por causa de seu modo de vida incomum em consonância com sua filosofia do que sua filosofia propriamente dita (ele nada escreveu), e é fato amplamente reconhecido que é graças à influência do mestre, ou de sua morte através de uma condenação injusta, que o discípulo se põe a escrever e fazer filosofia. O que estava em questão para ele era um novo modelo pedagógico da época que via na democracia um solo fértil para prosperar a tal ponto que suas implicações geraram processos como o que condenou Sócrates à morte, a saber, o *relativismo* sofístico por meio da *retórica* e a redução da verdade ao modo como as coisas nos aparecem segundo os sentidos que as percebem, como diz Cordero:

“Qual é seu problema?”. Sem dúvidas, Platão teria respondido: “A morte de Sócrates”. Não se trata apenas do feito em si, que pode ter causado dor ao amigo, mas do cataclismo cósmico que significa, para um jovem aprendiz de filósofo, que os cidadãos “da *pólis* mais importante, reconhecida por sua sabedoria e por seu poder” (*Apologia*, 29d), seres supostamente racionais, cultos, informados, não terem a menor ideia do que é justiça, bem, desinteresse, e “susterem contra ele a acusação mais ímpia e a que menos correspondia a Sócrates” (*Carta VII*, 325b). Se a sociedade julga mal é porque está mal educada, porque não tem ideia da existência real de valores, princípios, normas. A magnificência dos atenienses é uma aparência, uma ilusão, e os cânones da sofística penetram mais do que se costuma crer no inconsciente coletivo (CORDERO, 2011, p.160).

Para Platão, não era admissível que um homem tão honrado e justo como Sócrates pudesse ser condenado e morto se a sociedade fosse uma sociedade justa. Daí a constatação da injustiça da cidade, da deturpação de seus valores éticos e de como era necessário pensar

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ. e-mail: joao-carlosps@hotmail.com

meios com os quais a cidade não fosse mais tão injusta como era, e sim tão justa quanto possível:

Toda uma reforma se impõe, da sociedade, do ser humano, dos valores aparentes; em uma palavra, da realidade. E o empreendimento platônico se põe em marcha para recriar a filosofia, o que, para todo filósofo autêntico, supõe recriar a realidade, já que a filosofia sempre foi um reflexo da realidade (CORDERO, 2011, p.160).

Com isso em vista e sempre através de diálogos, Platão faz de Sócrates personagem principal de 27 de 29 dos seus diálogos. Entretanto, especula-se, com exatidão duvidosa sobre o *corpus* da obra platônica, sobre os diálogos que retratariam a filosofia mais próxima da filosofia original de Sócrates e os outros mais maduros nos quais Sócrates é tão somente o personagem que dá voz à filosofia platônica, grupo no qual se encontra a controversa *Teoria das Ideias*, tornando sempre imprecisa a captação de um Sócrates histórico.

Entretanto, seja nos diálogos de juventude ou de maturidade e velhice, o que se vê ao longo da obra platônica é um dos sistemas filosóficos mais dogmáticos já formulados e, portanto, de imediato, objeto de combate por parte da filosofia cética. Então que ligação poderia haver entre a filosofia socrático-platônica com o ceticismo, já que essa última se põe justamente a combater o dogmatismo? Ou, nas palavras de Victor Brochard,

Se o pensamento de Sócrates tinha algo em comum com o ceticismo, como compreender que seus discípulos mais ilustres, Platão e Aristóteles, inspirando-se em seu espírito e *continuando* sua obra, tenham chegado a construir os sistemas mais dogmáticos que jamais existiram? (BROCHARD, 2009, p.37)

A resposta para tal questão, segundo cremos, pode ser encontrada na obra *Acadêmicas*, de Cícero, na qual o autor testemunha acerca daquela que seria a filosofia originalmente estudada na Academia de Platão e sua deturpação ao longo do tempo por seus sucessores na direção da escola. Voltaremos a ela brevemente na conclusão, entretanto, por ora a questão serve apenas para entendermos o que está em voga na obra de Cícero, a saber, a disputa sobre aquela que seria a filosofia original da Academia, já que o testemunho do autor vai de encontro à perspectiva dogmática comumente feita da filosofia de Platão e também de Sócrates.



## 1. *Acadêmicas*, primeira parte: a filosofia da Academia de Platão

Platão fundou em 387 a.C. uma escola de toda sorte de estudos em diferentes tipos de conhecimento<sup>2</sup> que serviria de inspiração para outras da mesma natureza e se tornaria alvo de muitas disputas após sua morte:

Tudo isso dirigido por aquilo que constituiria a contribuição original de Filo: a tese da unidade da Academia, de Sócrates até o próprio Filo, passando por Platão, Aristóteles, Arcesilau e Carnéades, tese que, provavelmente, se associa à defesa de sua doutrina própria sobre a apreensão. Contra tal pretensão, Antíoco de Ascalão, ex-discípulo de Filo, profundamente influenciado pelo estoicismo, proporá, contra seu antigo mestre, cuja nova tese o enfurecera (*Acad.* II, 11), que a Academia só pode encontrar sua unificação se devidamente corrigida e aperfeiçoada pela doutrina estóica (BOLZANI, 2013, p.38).

A Academia, fundada nos arredores de Atenas, na região de Academos, sobreviveu por quase um milênio até ser extinta por um decreto do imperador Justiniano de 529 d.C. em oposição ao paganismo (CORDEIRO, 2011, p.161). Contudo, nem todos os filósofos que sucederam Platão na direção da Academia deram continuidade à sua filosofia, e quanto a isso há consenso. O dissenso, por sua vez, se faz presente quando a questão versa sobre qual ou que tipo de filosofia seria genuinamente platônica.

O primeiro livro de *Acadêmicas*, de Cícero, tem por objetivos e contrapor às pretensões estóicas de Antíoco de Ascalão no que tange à sua continuidade da Academia, estabelecendo a posição filosófica cética iniciada com Arcesilau (ou Arcésilas) e continuada por Carnéades, Clitômaco e Filo como a filosofia original de Sócrates e Platão. Na obra de Cícero, Varrão faz então as vezes de Antíoco, ao defender o estoicismo enquanto a filosofia original da Academia e a resposta de Cícero a Varrão descreveria então a posição de Arcesilau:

Com Zenão, como ouvimos dizer, Arcésilas estabeleceu toda sua disputa, não por pertinácia ou intenção de vencer como ao menos me parece, mas pela obscuridade desses assuntos que haviam levado Sócrates à confissão de ignorância, e já, antes de Sócrates, Demócrito, Anaxágoras, Empédocles, quase todos os antigos, que disseram nada poder ser

---

<sup>2</sup> O caráter universal dos estudos localizados na Academia (na qual havia cursos de matemática, geometria, geologia e etc.) não pode dissimular seu verdadeiro caráter “político”. De acordo com a proposta da *República*, para Platão o filósofo deve estar preparado para governar, e para isso deve seguir uma sólida formação científica; assim, vários foram os membros da Academia, a começar por seu diretor, que tentaram orientar a política de governantes amigos (CORDEIRO, 2011, p.162).

conhecido, nada ser percebido, nada ser sabido; disseram estreitos serem os sentidos, fracos os ânimos, breves os espaços da vida e, como Demócrito, em profundo a verdade ter sido mergulhada, mantidas em opiniões e princípios estabelecidos todas as coisas, nada ser deixado para a verdade, daí enfim envolvidas em trevas todas as coisas. E assim Arcésilas negava haver algo que se pudesse saber, nem sequer aquilo mesmo em que Sócrates se teria mantido – que soubesse que nada sabia -; pensava assim estarem profundamente ocultas as coisas todas e não haver algo que se pudesse discernir ou entender; por essas causas, nada convinha professar nem afirmar seja o que for, nem aprovar com assentimento, e convinha reter sempre e guardar de todo lapso a precipitação, que então seria considerável quando o objeto se provasse ou falso ou incógnito, nem haver algo mais torpe que o assentimento e a aprovação preceder ao conhecimento e à percepção (Acadêmicos I – 44,45).

Vê-se então que, diferentemente de Sócrates que *admite nada saber*<sup>3</sup>, Arcesilau (Acadêmicos I – 45), ainda mais original diante da constatação da obscuridade das coisas, parece antecipar o que mais tarde será compreendido como o *conceito de suspensão de juízo* (*epokhé*) acerca desse obscurantismo que caracteriza aquilo que dogmaticamente se admitirá como cognoscível:

Ele fazia o que era consentâneo com esse raciocínio, de modo que, dissertando contra as sentenças de todos, conduzisse a ela muitíssimos, a fim de que quando em uma mesma questão fossem encontradas, a favor e contra, importâncias iguais de razões, mais facilmente em um e outro sentido o assentimento ficasse em suspenso.

## 2. Acadêmicas, segunda parte: a apresentação e refutação do estoicismo

Dada essa breve contextualização, é possível imaginarmos que o primeiro livro de *Acadêmicas* serve como ambientação para o segundo<sup>4</sup>, no qual, supostamente em continuidade à filosofia genuinamente acadêmica (platônica), o autor apresenta a contraposição de Arcesilau a Zenão e o ideal estoico de sábio. Isso porque, segundo a perspectiva de Zenão, o sábio nunca emite opinião, já que é na opinião que consta o erro, mas concede assentimento à representação, “*phantasia*”, isto é, àquela cujo assentimento cabe ser dado, identificada pelos estoicos como *representação apreensiva* ou “*phantasia kataleptiké*”,

<sup>3</sup>Mais sábio do que esse homem eu sou; é bem provável que nenhum de nós nada saiba de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, tampouco suponho saber. Parece que sou um nadinha mais sábio que ele exatamente em não supor que saiba o que não sei (PLATÃO. *Apologia*, 21d).

<sup>4</sup> Todavia, cabe salientar que a obra não possui o texto de Cícero na íntegra. Segundo Bolzani, Cícero havia escrito uma segunda versão da mesma obra por estar insatisfeito com a primeira: “restam-nos o segundo livro da primeira edição e uma parte apenas do primeiro livro da segunda: aproximadamente três quartos do material completo” (2013: p.37).

de acordo com um critério que apenas o sábio possui (I, 41-2). Contudo, como Bolzani faz questão de ressaltar, é necessário termos claro que “a representação apreensiva é apenas uma espécie de representação”, e que “toda representação apreensiva é verdadeira, embora nem toda representação verdadeira seja apreensiva” (BOLZANI, 2013, p.126).

Aqui cabe uma distinção entre a representação (*phantasia*) e a aparição (*phántasma*). A *phantasia* é sempre verdadeira, nunca podendo ser falsa já que sempre advém do real, do existente. Já o *phántasma* é uma aparição que não advém do real, do existente, como no caso dos sonhos, por exemplo. Entretanto, existem as representações apreensivas (*phantasia kataleptiké*) e as não-apreensivas (*akataleptiké*), pois, não é porque uma representação não é apreensiva que ela não é uma *phantasia* e sim um *phántasma*. Fazendo menção a Sexto Empírico e a Diógenes Laércio, Bolzani (2013, p.126) esclarece a distinção entre *phantasia (kataleptiké e akataleptiké)* e *phántasma*:

Verdadeira [acerca da *phantasia*], porque se originou do real, em contraste com aquilo que o estoico distingue como “aparência” (*phántasma*), uma “aparência do intelecto tal como surge nos sonhos” (*Vidas*, VII, 50), “um deslocamento vazio” (AM VII, 241, 246), fruto de afecções em nós (AM VII, 241) e não objetos externos. A representação propriamente dita, assim distinguida da aparição, deve sempre se originar do real. Mas isso não a torna uma representação apreensiva, pois uma representação pode surgir do real mas não estar em conformidade com o ele (*Vidas*, VII, 46), sendo, então, não-apreensiva (*akataleptiké*). A representação apreensiva é aquela “que surge do real, sendo impressa e estampada em conformidade com o próprio real” (*Ibid*) “tal que não poderia surgir de um inexistente” (HP II, 4; AM VII, 248, 402, 426). Para ser apreensiva, uma representação deve, portanto, satisfazer duas exigências: “primeiro, surgir a partir de um existente; pois muitas dentre as representações ocorrem a partir de um não-existente, como no caso dos loucos, e essas não seriam apreensivas. Segundo, que seja a partir de um existente e de acordo com o próprio existente; pois, novamente, algumas são a partir de um existente, mas não se mostram como o próprio existente” (AM VII, 249). Deve, assim, além de se originar do real, ser “inteiramente perceptiva dos objetos, também modelando todas as suas características artisticamente” (AM VII, 248). “Deve também ser impressa e estampada, a fim de que todas as características dos objetos representados sejam artisticamente modeladas” (AM VII, 250).

Assim, a *phantasia kataleptiké* é apresentada como “uma representação impressa, assinalada e marcada a partir de um objeto real, em conformidade com sua realidade” (II,77). A representação seria então como uma *afecção (páthos)* no *entendimento (diánoia)* das percepções que ocorrem nos sentidos. Quando uma afecção semelhante ocorre no entendimento, porém internamente, sem conexão com a percepção sensorial, como no caso

dos sonhos, por exemplo, se trataria então de um *phántasma* ou aparição. O *phántasma*, portanto, jamais poderia ser uma representação já que não advém do real (externo). A representação apreensiva deve, portanto, necessariamente advir de um objeto externo (e não ser unicamente interna como no caso do *phántasma*), e deve ser de tal modo que possa ser reproduzida internamente com todas as características do objeto externo que a originou.

No entanto, de acordo com a perspectiva cética de Arcesilau, o sábio não só não deveria opinar como nem mesmo dar o assentimento à *phantasia* e sim, *suspende o juízo* (*epokhé*). Nas palavras do autor, “se a alguma coisa o sábio assentir um dia, alguma vez também opinará; nunca, porém, ele opinará, logo nunca assentirá a coisa alguma” (II, 67).

O argumento segue a seguinte forma:

1. Se a alguma coisa o sábio der assentimento, alguma vez ele opinará.
2. O sábio nunca opinará.

---

3. O sábio nunca dará assentimento – suspende o juízo.

Entretanto, o estoico nega a primeira premissa, pois não concede que porque o sábio confere assentimento ele necessariamente opinará. Nas palavras de Bolzani:

Nessa disputa, não caberá ao estoico senão insistir na falsidade da primeira proposição daquele argumento, pois afirma, como vimos em Sexto Empírico (AM VII, 151-2), que o sábio tem meios de distinguir ciência e conhecimento de ignorância e opinião– em termos técnicos, possui um *critério de verdade* que, com auxílio do *lógos*, lhe proporciona conhecimento imutável, o meio para dar assentimento sem opinar (BOLZANI, 2013, p.121).

A negação do estoico da admissão da primeira premissa se deve ao caráter da *phantasia kataleptiké*, que não permite que o assentimento lhe seja negado, já que para ele, a representação apreensiva (aquela que i) surge a partir de um existente; e ii) é de acordo com o próprio existente) é, nas palavras de Bolzani, “evidente (AM VII, 257), portadora de uma incontestável evidência (*enárgeia*), pois reproduz fielmente seu objeto de origem” e “possui certa característica própria em relação a outras representações (AM VII, 252)” (BOLZANI, 2014, p.128). Portanto, para o estoico, embora o assentimento seja um ato voluntário, diante de uma representação apreensiva, isto é, uma representação evidente, não é possível negá-lo, ou como diz Bolzani,

O assentimento do intelecto se rende forçosamente: a representação apreensiva “pega-nos pelos cabelos, arrastando-nos ao assentimento, e nada necessitando para ocorrer como tal ou para indicar sua distinção em relação às outras” (AM VII, 258) e “como o prato de uma balança deve necessariamente inclinar-se quando são postos nele pesos, assim a mente deve necessariamente assentir a representações evidentes” (*Acad.* II, 38). Aquilo que cabe voluntariamente ao intelecto, seu ato de assentimento a representações, se torne necessário e inevitável em face de uma representação apreensiva. Daí, o “assentimento a uma representação apreensiva” será denominado “apreensão” *katalepsis* (AM VIII, 397; AM VII, 153) (BOLZANI, 2014, p.128).

### 3. Como os acadêmicos minam o estoicismo?

O estoico, partindo da *phantasia kataleptiké* como critério de verdade para distinguir o verdadeiro do falso e a *apreensão* do real de seu contrário, aceita a seguinte hipótese (que o acadêmico concede dialeticamente):

1. Do que aparece, algo é verdadeiro ou algo é falso;
2. O falso não é apreendido (*Apreensões* só podem vir de *representações apreensíveis* que são tão *evidentes* que não podem ser falsas, embora nem todas as representações, ainda que verdadeiras<sup>5</sup>, possam ser apreensíveis);
3. De representações entre as quais não há diferença (evidentes e não-evidentes), não pode ser que umas sejam apreensíveis e outras não (pois só são apreensíveis as evidentes);
4. Introduzida pelo acadêmico: toda *representação* dita *verdadeira* é tal que também possa ser *falsa* (os estoicos não aceitam);

---

5. Se 4 for aceita, *não há* representação que possa ser apreendida com base nas proposições 2, 3 e 4.

A estratégia do acadêmico (*Acadêmicos*, II – 76) passa a ser então tentar demonstrar que 4 pode ser aceita pelo estoico, pois a admissão de 4 terá como consequência admitir o argumento do sábio como aquele que *não* dá assentimento à *representação (modus tollens)*:

Procurou saber de Zenão talvez [o] que haveria de ser se o sábio nem perceber algo pudesse e, se opinar não fosse próprio do sábio. Este, creio,

---

<sup>5</sup>Conferir nota 12.

teria dito, o sábio em nada poder opinar, porquanto houvesse algo que pudesse ser percebido.

- Que, pois, seria isso?

- “A representação”, creio.

- “Qual representação, portanto?”. Então aquele assim ter definido:

- a impressa e gravada e modelada a partir do que existisse, tal como existisse. Ter-se-lhe depois perguntado se acaso a *representação verdadeira* também fosse da mesma natureza que, inclusive, a *falsa*. Aqui Zenão ter observado com agudez nenhuma representação haver que pudesse ser percebida, se a que procede do que existe fosse tal qual pudesse ser a que procede do que não existe. Corretamente Arcésilas consentiu com o adicionado à definição, pois que nem a representação falsa pode ser percebida, nem a verdadeira, se fosse da mesma natureza que a falsa; aplicou-se, porém, a essas disputas, para que ensinasse nenhuma representação procedente do verdadeiro ser tal que não possa ser também da mesma natureza procedente do falso.

Portanto, se Zenão admite que não existe nenhuma representação que possa ser percebida, se a representação que procede do que existe fosse igual à que procede do que não existe (*phántasma*), então o acadêmico, para fazê-lo admitir que “4 - *toda representação dita verdadeira é tal que também possa ser falsa*”, argumenta que no estado de *phántasma* damos o assentimento que só caberia dar à *phantasia kataleptiké*. Logo, isso que seria a *enárgeia* da *phantasia kataleptiké*, que força nosso intelecto a dar *katalépsis*, não é necessariamente *enárgeia*, ou seja, a *enárgeia* pode ocorrer também acompanhada de *phantásmata*. Outrossim, se é verdade que a *phantasia kataleptiké* é *enargés* (*evidente*), também é verdade que pode haver *enárgeia* fora da *phantasia kataleptiké*, já que damos assentimento involuntário também ao *phántasma*, o que não deveria ser possível para a tese estoica estar correta, já que o *phántasma* não é *kataleptikón*. Portanto, se o critério estoico de *apreensibilidade* está na *evidência*, o cético demonstra como tal critério é falho, uma vez que a *evidência*, que deveria ser exclusivamente dos *apreensíveis*, pode ocorrer em *não-apreensíveis*, no momento em que eles acontecem.

## Conclusão

Portanto, a conclusão acadêmica é que toda *representação dita apreensível* por provir de um existente é tal qual uma *aparição* que provém de um não-existente, pois, aquilo que caracteriza a *representação apreensiva*, isto é, a *evidência*, também pode ocorrer em *aparições* (*phántasma*), que não são *phantasiai*, portanto, necessariamente *falsas*, o que põe dúvida sobre a *verdade* das *representações*. E se dentre as *representações* não há diferença entre o verdadeiro e o falso, pois também é possível haver *evidência* no que é falso, logo,

nenhuma representação pode ser dita apreensível, já que não há mais um critério seguro que diferencie as *representações apreensíveis* das *não-apreensíveis*. Daí a conclusão do argumento 1, expresso na forma lógica do *modus tollens*, ter que ser admitido pelo estoico: o sábio nunca dará assentimento independentemente da *enérgeia* da *phantasia*.

Tendo em vista que, segundo Cícero, toda argumentação cética de Arcesilau não tem outro objetivo que a refutação do estoicismo e da certeza de apreensão do real ou assentimento ante a representação, nosso estudo, ainda em desenvolvimento, pretende investigar com mais esmero a relação entre a filosofia socrático-platônica com o ceticismo e a possibilidade de tal filosofia ser tão somente uma estratégia platônica de oposição ao dogmatismo do relativismo sofístico que, de alguma maneira, promoveu a condenação de Sócrates à morte. São muitas as razões que nos levam a tal investigação além do testemunho de Cícero, que chega a afirmar que não só Sócrates (*Acadêmicos*, I – 135) como também Platão (*Idem*, 137) seriam céticos, entretanto, como a pesquisa se encontra em desenvolvimento, até o presente momento não foi possível ir além do estágio em que nos encontramos. Seguimos investigando!

Referências bibliográficas:

- BLACKBURN, B. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Consultoria de edição brasileira, Danilo Marcondes; tradução: Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BOLZANI FILHO, Roberto. *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.
- BROCHARD, V. *Os Céticos Gregos*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Acadêmicas*. Edição bilingue, introdução, tradução e notas: José R. Seabra. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012.
- CORDERO, Néstor Luis. *A Invenção da Filosofia: Uma Introdução à Filosofia Antiga*. Tradução: Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.
- MONTAIGNE, M. “Apologie de Raimond Sébond”. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1962 (Bibliothèque de la Pléiade).
- PLATÃO. *Apologia*. In: José Américo Motta Pessanha. *Sócrates*. Tradução direta do grego de Jaime Bruna. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates*. Tradução direta do grego de André Malta. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- PORCHAT, Oswaldo. Sobre o que Aparece. *Sképsis*, São Paulo, ano 1, n. 1, p. 7-42, 2007.

## Ascetismo e saúde na filosofia de Nietzsche

Luã Sarcinelli Santos<sup>1</sup>

“O que significam ideais ascéticos?” (Nietzsche, 2005, p.80). A terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, de Nietzsche, inicia-se com esta pergunta. Em que medida as práticas de ascese empregadas pelos homens evidenciam as maneiras mesmas pelas quais a existência se realiza, faz-se presente enquanto valor para o vivente humano? Pois é primeiramente de uma experiência valorativa que se trata toda e qualquer ascese. Ao considerarmos o ascetismo como um exercício de valor (ou valores), torna-se necessário, então, perguntar se as suas práticas não seriam algo absolutamente imprescindível para a realização humana. Tal indagação surge porque, para Nietzsche, o pensamento de cada indivíduo só se realiza em função de uma determinação qualitativa do que favorece ou entrava a sua condição específica de vivente. A questão sobre o que significam os ideais ascéticos deve, portanto, estender-se sobre uma variedade de tipos e seus meios próprios de concretização, pois, como não há uma forma única do “ser homem”, tampouco haverá um conjunto único de valores que dê conta de maneira absoluta de suas possibilidades.

É tendo isso em vista que Nietzsche investigará o sentido do ideal ascético não só na figura do sacerdote religioso como também na do filósofo. Em geral, tendemos a associar as abstenções, o comedimento e a disciplina que compõem as práticas de ascetismo a exigências religiosas de penitência e busca por redenção. E mesmo intérpretes da filosofia de Nietzsche, como Deleuze, dão mais atenção ao ideal ascético no sentido da sua vinculação ao empreendimento de negação da vida, a partir de uma lógica niilista – ou seja, a existência enquanto o “lugar” de finitude e aparência – do que à possibilidade de no ascetismo ser sustentada uma postura afirmadora de vida como devir e processo de singularização. De fato, há na filosofia de Nietzsche uma denúncia contundente da maneira como por detrás da pregação religiosa-moral do sacerdote ascético esconde-se um desejo de vingança contra a vida, uma insatisfação com o seu caráter transitório, irreversível e, principalmente, com o sofrimento em última instância gratuito que nela se apresenta. A questão é que o movimento de repúdio ao modo com que o fenômeno “vida” se dá enquanto experiência para o homem (ou seja, enquanto devir e finitude) é expressão do que o autor chama de reatividade, e esta

---

<sup>1</sup> Mestre pelo programa de pós-graduação em Filosofia da UFRJ.



reatividade tem a sua maneira própria de estabelecer padrões valorativos. Nesse sentido, podemos dizer que, ao tratar do tipo “sacerdote”, não é somente a figura do representante religioso que está sendo abordada, mas um modo específico de valoração que constitui o próprio pensamento metafísico.

A metafísica, tal como Nietzsche a entende, se caracteriza pela hierarquia dicotômica de valores, de tal modo que um dos polos contenha em si toda a positividade enquanto o outro, o negativo, se revele como carência, falta da perfeição do primeiro, por isso algo que não tem o direito de se manifestar e que deve ser extirpado da realidade que se almeja verdadeira. Assim, é a partir da cisão entre mundo verdadeiro e mundo aparente que se expressa o que o filósofo alemão chama de vontade de verdade. Ora, é esta mesma vontade de verdade que é propulsora de toda filosofia que pretende dar conta de conceitos universais e em si mesmos. Também é a partir da crença de que “*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário” (NIETZSCHE, 2001, p.235. Grifo do autor), que a ciência pode formular as bases até mesmo de seu ateísmo. O ideal ascético seria, nessa lógica, o caminho e único meio de transição do que é aparente para o que é verdadeiro, seja a partir de um ponto de vista religioso, seja através de métodos de garantia epistêmica do real.

Se a tradicional pergunta pela verdade é pensada por Nietzsche não como um fim natural para o qual tende o pensamento, mas sim no sentido de uma crença, um impulso para tratar o verdadeiro como lugar de plenitude que deve ser almejado como o que há de mais valioso, tal fato se revela a partir da maneira particular com a qual o filósofo coloca a questão da relação entre pensamento e vida. Perguntar pela verdade, como se esta fosse algo inteiramente neutro e exterior à perspectiva de quem o faz, se trata apenas de um sintoma, um modo de expressão de algo mais fundamental que estrutura e exige tal concepção da realidade. É por um interesse determinado, uma necessidade vital, que o verdadeiro se estabelece como meta absoluta, um ponto final separado da própria ação, da maneira de ver daquele que o concebe. A pergunta de Nietzsche se volta, assim, para que tipo de necessidade se ocultaria sob a vontade de verdade.

Ao se tratar a verdade como suma positividade e algo situado em um patamar ontológico superior diante do que se dá como aparência, ilusão, parcialidade, o que está em jogo é um modo de compreensão da realidade que não se situa apenas no âmbito epistêmico, mas revela em sua origem um caráter moral. A representação do verdadeiro como um valor em si mesmo e exterior às influências circunstanciais não se separa de uma prescrição de

como a vida deveria ser. Portanto, é apesar das ocasiões que revelam a transitoriedade, os enganos e as obscuridades em nossos juízos – ou seja, apesar daquilo que se revela inevitavelmente presente durante a nossa vida – que é erigido um imperativo de busca pela verdade como fundamento último de tudo o que é. Tal fundamento se apresentaria não só como perfeição originária, mas também como fim capaz de redimir a negatividade desta existência errante. Isto se faz de tal modo que o preceito da “verdade a todo custo” deve se dar como contraponto à errância, como uma proibição de que ela figure em um âmbito digno dos epítetos de real e de verdadeiro. Assim, é em nome de uma não-existência, de uma não-experiência (pois a experiência é sempre da ordem temporal e aparente) que a vontade de verdade traz em seu seio a aspiração por uma não-vida, uma vontade de nada. O aforismo de número 344 do livro *A Gaia Ciência* trata justamente de como a crença na verdade por parte da ciência ainda se faz como prolongamento de uma exigência moral que caracteriza o pensamento metafísico como um todo. O seu final alerta sobre esta vontade de nada (NIETZSCHE, 2001, p.236):

“Vontade de verdade” – poderia ser uma oculta vontade de morte [...]. Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, nosso mundo?

É a partir da necessidade de negar este mundo que o pensamento metafísico-moral se desenvolve ao longo de sua história como um empreendimento niilista. Se essa maneira de pensar determina a compreensão do homem e da realidade dentro da tradição ocidental, orientada por valores fundados no seio de uma cultura greco-cristã, isto significa que também as formas de ascese predominantes nos diversos meios de realização do homem, como na filosofia, na religião, na ciência, etc., acabam por incorporar em si mesmas o caráter depreciador da vida que se manifesta acentuadamente na análise nietzschiana da figura do sacerdote. O problema é quando o pensamento se torna refém desse tipo de ascetismo. É nesse sentido que, a respeito da questão sobre o que significa pensar, Deleuze irá se opor ao ideal ascético como lugar ideal da verdade. Diz ele em *Nietzsche e a Filosofia* (DELEUZE, 1976, p.47):

Quando denunciemos, na vontade de verdade, a permanência do ideal ascético, retiramos deste ideal a sua permanência ou seu último disfarce. Nesse sentido também nós somos os “verídicos” ou os “procuradores do conhecimento”. Mas nós não substituímos o ideal ascético, não deixamos

subsistir nada do próprio lugar, queremos queimar o lugar, queremos outro ideal em outro lugar, outra maneira de conhecer, outro conceito de verdade, isto é, uma verdade que não se pressuponha numa vontade do verdadeiro, mas que suponha uma vontade totalmente diferente.

Contudo, como diz o próprio Nietzsche na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, há algo de fundamental na significação do ascetismo para a vida dos homens, o seu exercício expressa o que é chamado de vontade humana, o que diz respeito à sua realização como vivente. O que está sendo chamado de vontade aparece para o homem sempre como valor, como algo que, ao se revelar, já se faz como um sentido, um direcionamento de sua existência que é anterior a qualquer faculdade deliberativa atribuída à noção de sujeito autônomo e suas representações conscientes (tal como podemos compreender nas filosofias modernas). A experiência de vida como valor não pode separar-se da ideia de afeto. O que aparece, todo e qualquer elemento da realidade que irrompe no homem como “coisa”, já se faz a partir de uma experiência atravessada por afeto, sentida. E isso que é sentido o é em uma gradação comparativa entre bom e ruim, ou seja, valor. Por isso o horror do homem ao vácuo, pois “ele precisa de um objetivo – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*.” (NIETZSCHE, 2005, p.80. Grifo do autor).

O que foi dito a respeito do sacerdote ascético deve ainda ser complementado por uma análise mais aprofundada. Pois, se Nietzsche o caracteriza como um promotor da vingança que se põe contra a vida e a favor das forças que querem a sua negação, isso só é possível através de um hibridismo entre força e fraqueza que, em última instância, atua paradoxalmente a serviço da preservação da vida. O sacerdote, de alguma maneira, se assenhora-se de si mesmo, cria meios para não sucumbir em seu desgosto pela existência. Apegando-se ao seu combate contra vida ele realiza enquanto sentido o seu objetivo de querer o nada.

O que se pode destacar de tal figura é que, apesar de apresentar um caráter enfermo, de, aos olhos de Nietzsche, ser expressão de degeneração da vida, ela também contém em si força suficiente para obter artifícios que promovam o seu modo específico de existir. Isso se dá pelo apego ferrenho que o sacerdote tem por seu ideal, de tal forma que tudo o que se opõe a ele seja alvo de seu rancor e deva ser combatido. Assim, a própria vida, na medida em que encerra em si dor, finitude, engano é tomada como algo de valor negativo em si mesmo. Diz Nietzsche: “o asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa” (NIETZSCHE, 2005, p.98). E acrescenta (NIETZSCHE, 2005, p.99):

[...] uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja assenhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força[...].

No entanto, por que esse modo de valorar foi relacionado a uma manifestação doentia? Para pensar a posição do sacerdote ascético como uma questão de saúde é necessário compreender o que Nietzsche entende por fisiologia, sendo a pergunta genealógica sobre o valor dos valores também “uma pergunta para fisiólogos” (NIETZSCHE, 2005, p.98). Primeiramente é necessário distinguir a fisiologia da qual fala Nietzsche de uma compreensão do corpo segundo um olhar cientificista. Habitualmente chamamos de corpo uma porção limitada de matéria regida por leis da física, ou também ao organismo de um ser vivo, contendo uma série de funções biológicas e anatômicas. A concepção nietzschiana deste termo não se enquadra em nenhuma das duas classificações, por mais que, em algum grau, possa fazer uso delas. O que está em questão não é tratar o corpo enquanto objeto científico factual, como uma coisa ou evento, do qual se podem constatar as causas ou calcular efeitos que se adequam a leis verificáveis. Não podemos confundir a realização crítica do questionamento do valor dos valores com uma postura redutora do pensamento, um materialismo mecanicista e/ou neurobiológico. Só poderemos dar conta da questão se tivermos em mente as noções de relação e de sentido. Corpo, para Nietzsche, é o que configura uma unidade de sentido a partir da qual o que nos aparece enquanto “coisa” ganha valor. Isso, porém, não significa que o corpo contenha qualquer instância de interioridade escondida, uma verdade primeira que seja anterior ao modo como esta unidade mesma se constitui. Só se pode pensar o corpo a partir da experiência de atravessamento que se dá pelo que chamamos de afeto.

Assim, quando Nietzsche fala de homens deformados, degenerados ou doentios se refere a algo de desregrado, de autodestrutivo na composição de sua unidade. Dessa maneira que caracterizará a figura de Sócrates em *Crepúsculo dos Ídolos*<sup>2</sup>. O filósofo ateniense aparece como fruto da decadência, do exagero, do desregramento autodestrutivo dos instintos. Em suma, Sócrates sofria de um esgotamento fisiológico que lhe impedia de olhar para si mesmo com gratidão. O ressentimento e o desgosto por si estão tão estreitamente vinculados ao desajuste no corpo que, ao se referir ao conceito de doença no *Ecce Homo*, Nietzsche a descreve como “uma espécie de mágoa em si” (NIETZSCHE, 2007, p.35). Tanto o sacerdote

---

<sup>2</sup> Cf. NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, cap. II, O Problema de Sócrates.

ascético quanto Sócrates são a “encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar” (NIETZSCHE, 2005, p.102), eles representam o que é chamado por Nietzsche de “homem deformado na origem”, aquele cujo olhar é um suspiro: “ quisera ser uma outra pessoa” (NIETZSCHE, 2005, p.103).

Contudo, ambos descobriram na negação de tal origem o modo de conquistar seu direito à existência, de dar rédea, direcionar o seu ressentimento a partir de um ideal. A partir de então o seu sofrimento deixa de ser em vão, e o dispêndio da energia que lhes é própria se dará todo em função de uma tarefa ascética contra o “florescimento fisiológico” (NIETZSCHE, 2005, p.99), isto é, contra a realização da vida como algo da ordem do instinto, do impulso e principalmente contra a gratuidade que se apresenta nisso. Pode-se ver aqui que, mesmo se dando a partir de uma negação da existência, essa maneira de ascese não deixa de revelar um sentido e uma luta por sobrevivência. Há ainda por detrás da guerra contra os instintos o “instinto *de cura e proteção de uma vida que degenera*” (NIETZSCHE, 2005, p.101. Grifo do autor) e este remanescente de vitalidade é o que impede e combate justamente a sua completa exaustão fisiológica.

A aparente conquista de uma cura para a sua condição enferma e a canalização de suas forças em favor de um objetivo fazem do sacerdote alguém que exerce domínio e oferece promessa de salvação àqueles que, como ele, são prenes de ressentimento, mas, diferentemente de si, não têm a sutileza para organizá-lo em um ideal. Por isso o sacerdote é aquele que pastoreia e tem prazer em reunir em torno de si um rebanho: como se fosse um médico, ele prescreve o remédio contra o mal que o homem faz a si mesmo. Porém, Nietzsche coloca em questão a real capacidade de cura a partir das mãos do sacerdote. O ponto é que a suposta salvação oferecida por este se dá ainda a partir da própria doença que é o ressentimento. Todos os meios que oferece no combate ao sofrimento dos doentes não são mais que medidas de entorpecimento e anestesia para as suas feridas. O ressentimento em nenhum momento aparece como causa da doença porque é de dentro dele que se constrói o ascetismo do sacerdote, ele alimenta o seu próprio ideal à custa da vontade de vingança e negação deste mundo. Tendo como meta algo de exterior à vida, toda e qualquer medida que se faça de dentro desta se mostrará como ainda insuficiente, não ocasionando mais que um prazer momentâneo, a anestesia para um desgosto que tende a multiplicar-se ao perceber essa insuficiência mesma.

Ainda em relação ao que chama “o problema de Sócrates”, Nietzsche diz que a racionalidade a todo custo, e isso tal qual lema de filósofos e moralistas, foi “apenas uma

doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à ‘virtude’, à saúde, à felicidade”, finalizando de maneira lapidar: “ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto” (NIETZSCHE, 2006, p.22. Grifo do autor). Se foi dito que também ao filósofo cabe um modo próprio de realizar o exercício da ascese, de que maneira desvincular-se do ascetismo sacerdotal? Como empreender na prática filosófica uma experiência de valor que se distinga da compreensão epistêmico-moral fundante das diretrizes determinantes do pensamento ocidental ao longo de sua história?

Evidentemente não temos as respostas para tais questões. Mas podemos ainda assim tentar encontrar indícios, traços da descrição do ideal ascético tal qual se expressa na natureza do tipo filosófico, que remetam a algo do que Nietzsche compreende como uma experiência salutar em sua realização. No sétimo parágrafo da terceira dissertação de *Genealogia da Moral* é feita uma alusão à busca instintiva de todo animal por um “optimum” de condições que favoreçam a sua mais poderosa atividade, o que é chamado de seu máximo sentimento de poder. Se é possível falarmos de uma espiritualização nessa busca, devemos entendê-la como o que acontece a partir da mesma dimensão do que foi descrito anteriormente como corpo, fazendo-se enquanto uma unidade de sentido, um instinto dominante. Essa espiritualização transforma o antagonismo nocivo das paixões em uma medida que embeleza, coage a natureza do corpo, regida pela exigência de uma meta única. Tal meta ocorre sempre enquanto ação, ou seja, se dá na lida do homem consigo mesmo e com o que o cerca. Nesse sentido, Nietzsche diz que a “espiritualização da sensualidade chama-se amor” (NIETZSCHE, 2006, p.34), ela é justamente este querer que, ao afirmar a si mesmo, é capaz de celebrar a vida em sua totalidade. Sendo assim, e tendo a mesma constituição primária que a dimensão corpórea, a forma sadia com que a espiritualidade vigora, delineando caminhos possíveis para os conflitos entre pluralidades instintivas no corpo, só se realiza através da dinâmica dessa “inimizade” entre pulsões. Ou seja, a concepção de que a identidade e também a saúde de um sujeito em seu caráter estritamente racional se faz a partir do afastamento das paixões e de sua natureza bélica é combatida não só através da ideia de “espiritualização da sensualidade”, mas também de sua noção complementar, a de “espiritualização da inimizade” (NIETZSCHE, 2006, p.34).

O “atomismo” presente nas teorias da alma e do sujeito dissolve-se em favor da valorização da fecundidade de nossos antagonismos e da inserção da pluralidade no seio de nossa constituição subjetiva. Tal movimento traz à tona o privilégio nietzschiano da noção de

relação em contraposição à consideração dos polos sujeito e objeto como “coisas” pré-fixadas na realidade. Somente a partir de tal privilégio podemos pensar algo como o conceito de identidade na obra deste filósofo. Toda e qualquer identidade somente se realiza paradoxalmente como processo de subjetivação, conquista de um instinto dominante sujeita à temporalidade.

A compreensão da realização da filosofia como algo que se faz em função desse instinto dominante requer circunspeção, atenção, obediência que permitam uma aproximação, uma revelação do sentido de uma obra filosófica em sua singularidade e suas exigências. Para isso é necessário ter distância do tumulto, solidão. Há aí algo que já difere do gregarismo do qual o homem ressentido necessita como fuga de si. Trata-se de um querer a si mesmo, uma alegria que afirma nesse instinto o seu caráter diferencial, o seu olhar perspectivo. Ao falar do ideal ascético na figura do filósofo, Nietzsche deixa claro o interesse particular com que este vislumbra o ascetismo. Tal prática constitui o caminho para a realização da filosofia em sua máxima capacidade. Ele diz (NIETZSCHE, 2005, p.90. Grifo do autor):

Que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é – já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade – ele não nega com isso a “existência”, antes afirma a *sua* existência, apenas a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pereat mundus, pereat philosophia, fiat philosophus, fiam!*...[pereça o mundo, faça-se filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!]

Expusemos anteriormente a importância da relação e do sentido que constituem um corpo e uma visão de mundo. Ora, se a filosofia se realiza enquanto obra através de uma relação originária que define o seu autor não como um ser já pré-concebido do qual só restaria descobrir a verdade interior, mas como alguém que só pode experimentar a si mesmo em sua própria transformação, fica claro que esse “eu” mencionado na citação é algo diverso de um “eu” tomado como agente incondicionado. Trata-se, antes, de uma maneira de realização de si mesmo e do mundo que põe em questão a condição com que a existência humana se exerce. Esta só pode se dar segundo a experiência sempre singular de *uma* visão, um direcionamento que ilumina e se impõe à realidade percebida e à compreensão de quem a vê. Dessa forma, a filosofia se faz desde a irrupção de um aceno norteador já sempre instaurado, não lhe é possível determinar o ponto inicial, o fundamento inconcusso, o primeiro passo da trilha que supostamente nos extraviou de nós mesmos. Toda a filosofia é uma filosofia de si, entretanto,

o “si mesmo” não nos é de todo revelado. Ao filósofo resta a máxima: “quem possui é possuído”, pois “o seu senhor supremo assim exige, prudente e inexoravelmente: ele tem em conta apenas uma coisa, e apenas para ela junta e acumula tempo, energia, amor, interesse.” (NIETZSCHE, 2005, p.92).

Tal consideração não invalida a filosofia como um pensamento do real e até mesmo como modo de conhecê-lo. A questão é que, ao considerar a compreensão da realidade a partir de um caráter perspectivo, a própria ideia de conhecimento se redimensiona, não havendo mais necessidade de falarmos em leis exteriores ao horizonte de sua determinação. A única maneira de abordarmos o real é a partir da constante experimentação de sua vigência em nós mesmos. Contudo, como vimos, a nossa existência enquanto horizonte perspectivo se dá inserida em sua própria transformação temporal, ou seja, o que chamamos anteriormente de “si mesmo” de cada um se altera inevitavelmente. Este movimento traz à tona a constituição da própria totalidade do real enquanto dinâmica formada por perspectivas plurais que, ao se contraporem, incidem umas sobre as outras. Nesse sentido, nunca podemos falar de uma perspectiva como única e isolada, pois a sua realização depende da interação com outra atividade interpretativa que não a sua.

Somente agora entrevemos como a afirmação de cunho aparentemente subjetivista do filósofo como aquele que põe a sua visão da realidade acima de tudo se desdobra em uma afirmação da vida em sua integralidade. Ter a necessidade de afirmar apenas a si mesmo é a única maneira de afirmar a existência como um todo, somente assim a cada um de nós é dado viver, como experimentação e descoberta de si. Do mesmo modo, é ao negar primeiramente a si que o sacerdote rejeita a totalidade da existência.

Temos então os meios necessários para interpretar a enigmática sentença nietzschiana, relacionando-a com a própria atividade filosófica tratada como uma questão de saúde: “eu mesmo me tomei pela mão, eu mesmo voltei a me tornar são: a condição para isso – não há psicologia que não reconheceria – é *que ao cabo de contas a gente seja saudável*” (NIETZSCHE, 2007, p.25. Grifo do autor). A característica determinante aqui não é um estado de saúde latente e pré-estabelecido. Pensamos que o que mais fundamentalmente propicia esta saúde está indicado pela palavra tornar. Esse verbo diz a dimensão essencial do homem no empreendimento de seu existir. A sua importância está em trazer para transitoriedade que caracteriza a ação toda a possibilidade de realização humana. De tal modo, a consideração da doença e da saúde deixa de remeter a patamares ideais excludentes entre si e passa a articular estágios diferentes que se integram dentro de uma lógica valorativa entre



bom e ruim que se configura como processo de aprendizagem sem promessa de redenção última. Somente assim a tarefa filosófica, qualquer que seja, se assume como exercício de uma afirmação de si enquanto ascese da gratuidade.

Essa afirmação redimensiona a questão da vida como algo que deveria ser diferente do que é. Pois impede justamente que falemos de uma verdade situada para fora das condições nas quais nos vemos inseridos em nossa própria existência, nos possibilitando pensá-la enquanto algo da ordem de uma necessidade inesgotável de evidenciação, através da obra, do sentido que nos constitui. É sobretudo a partir dessa maneira de relacionar-se consigo mesmo que se esclarece para nós a descrição da filosofia como arte transfiguradora dos estados de saúde tal qual aparece no prólogo de *A Gaia Ciência*. Terminamos com ele (NIETZSCHE, 2001, p.13):

Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo.

#### Referências bibliográficas:

- DELEUZE G. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- NIETZSCHE F. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Tradução: Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

## Nietzsche leitor de Emerson

Marcus Vinícius Monteiro Pedroza Machado<sup>1</sup>

Ao ler os escritos de filósofos célebres é possível enxergar uma série de diálogos que são construídos com outros filósofos e espalhados ao longo do tempo. O caso de Nietzsche não é diferente, sua filosofia estabelece diálogos os mais diversos possíveis de Heráclito de Éfeso a Montaigne, de Platão a Kant estabelecendo relações e críticas das mais variadas. Entre os filósofos que entram para o repertório ou se preferir para a caixa de ferramentas de Nietzsche está Ralph Waldo Emerson e no ponto de intersecção entre os dois filósofos emerge a discussão sobre o papel da educação na sociedade moderna. É nessa discussão que está inserida a discussão sobre quem é o sábio, quem deve ensinar aos homens e além daquilo que deve ser ensinado. Será esse o leitmotiv desse texto dividido em três partes com o intuito único de clarear a argumentação presente: a educação deve revelar ao homem a sua própria natureza; a busca de uma autarquia e o homem livre cria.

### 1. A educação deve revelar ao homem a sua própria natureza

O homem possui uma natureza que pode ser a florada ou submersa, cada homem possui a sua própria e, a rigor, cada um deve ou seguir seu próprio caminho ou caminhar a trilha alheia. Qual o papel do mestre nesse contexto? Uma vez que o caminho é individual o mestre não pode simplesmente dizer o que deve ser feito, pois ao invés de educar estaria adestrando seu pupilo, por outro lado sem haver alguém que mostre qual caminho seguir o homem cairá certamente no discurso fácil da civilização que iguala a tudo. E em que consiste esse mostrar? Não é contar “verdades” é mostrar como alguma verdade deve ser conquistada. É nesse sentido que Nietzsche declara Schopenhauer seu mestre, não porque ele lhe disse o que fazer, mas porque sua influência tornou possível que ele trilhasse seu próprio caminho. Algo como o sonho dogmático do qual Kant foi desperto por Hume.

Tanto Nietzsche quanto Emerson estão preocupados com a educação: que ao invés de mostrar-se libertadora é uma camisa de força que invalida os instintos humanos ao dizer que não são bons conselheiros e que a educação deve vir da razão e não do corpo, este deve ser combatido e ignorado. A educação moderna mostra-se pobre de sentido quando deseja tornar

---

<sup>1</sup> Mestre pelo programa de pós-graduação em Filosofia da UERJ.

a todos idênticos. Qualquer coisa que esteja fora de tal camisa de força é desconsiderada ou penalizada, ela é essencialmente castradora e cria um ambiente especialmente rarefeito para o surgimento do filósofo, uma vez que a civilização funciona como uma grande forma para moldar todos à sua imagem e semelhança. O homem que não quiser ser formatado por ela deverá buscar dentro de si as forças e os instintos capazes de fundar a sua originalidade. Como o filósofo americano exemplifica no trecho abaixo:

O mundo tem sido instruído pelos seus reis, que magnetizaram os olhos das nações. Tem-nos ensinado, por meio desse símbolo colossal, a reverência mútua que os homens devem uns aos outros. A lealdade satisfeita com que os homens, não importa onde, toleram o fato de que os reis, o nobre ou o grande proprietário circulassem por entre eles obedecendo a uma lei prescrita por si mesmos, ajustassem sua própria escala de valores e invertessem a deles, pagassem os privilégios não com dinheiro, mas com honrarias, e corporificassem a lei em suas pessoas foi o hieróglifo pelo qual eles exprimiram obscuramente a consciência de seu próprio direito e decoro, o direito de cada homem (EMERSON,1994, p.48).

Parece completamente impensável que existam homens que desejem ser prisioneiros das regras alheias, no entanto esses homens são a maior parte. Aqueles que não querem saber quem são esperam que alguém lhes conte, esperam que alguém não apenas aponte o caminho, mas também os guie por toda a parte. Quem não dá sentido à vida pega de empréstimo o sentido que os outros impõem e para tais homens é impensável que outras pessoas não façam o mesmo. Para elas a civilização tem a responsabilidade de contar ao homem o que ele é e não permitir que descubra por si mesmo. Sobre esse homem que não se responsabiliza por si Nietzsche é taxativo:

Não existe no mundo criatura mais estúpida e mais repugnante que o homem que se furta a seu próprio gênio e que espia à direita e à esquerda, atrás de todos os lados. Não podemos sequer culpá-lo, pois, não passa de epiderme sem cerne, tecido pintado, desfiado e inflado pelo vento, fantasma colorido que não consegue despertar medo e muito menos compaixão (NIETZSCHE,2008, p.16).

Retomando a ideia inicial do texto que versa sobre uma educação que faça com que a natureza do homem apareça, parece impossível que um educador tenha papel ativo nesse descobrir. Não existem aulas preparatórias para ouvir a si mesmo, nem alguém que viva para auscultar os outros. O papel do educador para os filósofos é o de ser um exemplo. O filósofo deve ser exemplar em sua conduta filosófica e assim inspirar outros homens a agir como ele.

Não a seguir o mesmo caminho, mas para criar o próprio caminho, pois é assim que o homem se torna ele mesmo: caminhando sua própria estrada. Esse pôr-se a caminhar possui suas vicissitudes, entre elas a solidão e o descrédito, por isso o filósofo é esse homem que caminha o próprio caminho, ele é um: “mapa do tesouro/ que leva a um baú/ cheio de outros mapas do tesouro” (LEMINSKI, 2013, p.17), ele põe-se a caminhar um caminho que é desconhecido até para ele: o da autodescoberta. O papel do educador é mostrar-se como exemplo de homem que segue seu próprio caminho atribuindo valores ao mundo conforme sua interpretação, conforme o mundo o afeta. Assim Schopenhauer é esse homem para Nietzsche que por mais que sua filosofia se afaste da de seu mestre isso não é sinal de fracasso e sim de sucesso, o discípulo seguiu seu próprio caminho assim como o mestre. Acompanhando essa noção o modelo nietzschiano de educação aproxima-se bastante daquele visto por Sócrates que não possui discípulos, mas amigos, e o proferido por Zarathustra com o mesmo sentido:

Uma luz raiou em mim: de companheiros, eu preciso, e vivos – não de companheiros mortos e cadáveres, que levo comigo onde quero. Preciso, sim, de companheiros vivos, que me sigam porque querem seguir-se a si mesmos – e para onde eu queira. Uma luz raiou em mim: não à multidão fale Zarathustra, mas a companheiros! Não deve Zarathustra tornar-se pastor e cão de um rebanho! (NIETZSCHE, 1998, p.47).

A educação é uma busca por autarquia. Os filósofos em questão partem do princípio de que não existe um princípio racional e universal para o conhecimento que una em um único feixe tudo aquilo que pode se chamar de sabedoria como crê, a grosso modo, a tradição filosófica pelo menos desde Platão. Para ela conhecer é usar corretamente a razão e ao fazê-lo automaticamente a verdade revela-se para o filósofo, e o mais importante: revela-se do mesmo modo para todos. Não obstante a tradição, Nietzsche pensa que não há um fundamento racional para a filosofia. A razão não pode dizer qual é o seu próprio fundamento, ela pode determinar o que é o mundo inteiro, menos a si mesma. A filosofia é uma espiral de interpretações realizadas a partir do próprio corpo e esse é o maior ponto de contato com o filósofo americano Emerson, os dois deixaram de lado a busca por um “em si” firme e duradouro e firmaram suas bases na interpretação. Para ilustrar o que foi dito segue o trecho do texto de Jean Granier:

Nessas condições, o princípio cardinal de todo estudo que espera a inteligência rigorosa do pensamento Nietzschiano deve ser esse: aplicar aos textos de Nietzsche o método que ele mesmo preconizou como a própria teoria do conhecimento. Dito de outro modo, conduzir à reflexão

sobre os textos de Nietzsche segundo o modelo de conhecimento interpretativo; breve, tentar tornar-se “bons filólogos” do Nietzscheismo – a escola de Nietzsche ele mesmo! (GRANIER,1982, p.18)

Mas interpretação a partir de onde? O corpo é o centro de interpretações do homem. O corpo, em sua totalidade e não no interior do dualismo imposto pela tradição filosófica, o corpo em sua totalidade, o homem e sua subjetividade perfazem um todo orgânico. Esse todo está acessível somente por dentro, não existe um acesso de fora para dentro dele. Logo, para os filósofos supracitados conhecer é interpretar de um modo único o modo como seu corpo pede, exige e permite que seja feito. O corpo não é um todo apreensível pela razão ele é um mistério para o próprio filósofo e se manifesta do modo que é necessário, não existe um controle completo dele ou um controle completo das interpretações que ele permite. A razão é um elemento de organização desse corpo que não é por definição racional, ela é um instrumento não um fundamento, um instrumento de interpretação.

Emerson afirma:

Afrontemos e repreendamos a suave mediocridade e o contentamento esqualido destes tempos, e atiremos à face dos costumes, dos negócios, dos ritos, o fato que é o desfecho de toda a história: que há um grande Pensador e o Ator responsável operando onde quer que o homem opere; que um homem verdadeiro não pertence a nenhum outro tempo ou lugar, mas é o centro das coisas. Onde ele estiver, haverá natureza. Ele vos mede e a todos os homens e acontecimentos. (...) todo homem verdadeiro é uma causa, um país, uma época; requer espaços, números e tempos infinitos para executar seu projeto – e a posteridade parece seguir-lhes os passos, como um séquito de fregueses (EMERSON,1994, p.46).

Tanto Emerson quanto Nietzsche pensam no gênio humano como uma força da natureza que irrompe de modo intempestivo. A educação formal, a civilização, é uma violência contra esse gênio, essa individualidade. Quando ela trabalha para formar homens “corretos”, ela vê-se como um fim, um destino, uma síntese. O homem é uma síntese de seu tempo; segundo a educação formal, tudo o que ele tem a fazer é imitar os homens exemplares e tudo ficará bem, seguir o rebanho, usando a terminologia nietzschiana, conforme a lógica expressa em sua “Segunda Consideração Extemporânea” o homem moderno pensa-se como o herdeiro da civilização ocidental, nada ele precisa criar e por isso a sua educação deve ser no sentido de identificar aquilo que já foi realizado.

Esse gênio, apesar de não existir pela civilização, existe dentro dela, não é um solipsista, ele existe em contraste com a civilização. Esse homem, esse gênio, mergulha de

tempos em tempos em sua própria “caverna”, segundo a terminologia de Nietzsche, para de lá emergir com novas interpretações sobre o mundo. Para Nietzsche e para Emerson, o filósofo não é um detentor da verdade, mas um homem que compartilha suas interpretações com os outros homens. O filósofo é um homem que aumenta as possibilidades de atuar sobre o mundo, pois aumenta as visões sobre o mundo. Ele não diz o que o mundo é, ele diz quais as possibilidades que existem para que ele seja o que é, como torna evidente o trecho abaixo ao falar do perspectivismo:

Mas eu penso que nós hoje, ao menos, longe de ridícula imodéstia de decretar do nosso canto, que apenas dele se permitem perspectivas. O mundo tornou-se-nos, pelo contrário, mais uma vez “infinito”, na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que encerre em si infinitas interpretações. Mais uma vez nos toma um grande calafrio – mas quem teria vontade de, à velha maneira, imediatamente divinizar de novo este monstruoso mundo desconhecido? E porventura de adorar o desconhecido daí em diante como o “Deus desconhecido”? Ah! Estão incluídas demasiadas possibilidades não divinas de interpretação neste desconhecido, demasiada ruindade, estupidez, loucura de interpretação – a nossa própria loucura humana, demasiado humana, que nós conhecemos... (NIETZSCHE, 1998, p.375).

## 2. A busca de uma autarquia

Se conhecer é interpretar, tudo aquilo que o homem poder fazer é qualificar a sua capacidade de interpretação, coisa que só pode ser feita individualmente. Porém esse buscar a si mesmo é feito somente contra a civilização, nunca de acordo com ela. O homem de gênio é fora do tempo, é extemporâneo, porque o que ele traz não está na história, não é o resultado lógico de um desenvolvimento é um salto potente em direção a algo novo:

Se gostamos de pensar que todo grande homem é verdadeiro filho de seu tempo e que sofre de qualquer maneira de todos os males desse tempo, mais violenta e dolorosamente que os homens mais medíocres, a luta do grande homem contra seu tempo se reduz aparentemente a uma luta absurda e destrutiva que move contra si mesmo. Mas isso não passa de uma aparência, pois, o que ele combate em sua época é o que o impede de se tornar grande, isto é, de se tornar livre e plenamente ele mesmo. Segue-se disso que sua hostilidade é dirigida na realidade não contra o que ele é, mas contra o que se agrega a ele, contra a mescla impura e confusa de elementos incompatíveis e para sempre irreconciliáveis, contra os elementos da realidade contemporânea que tentam se solidificar em sua personalidade estranha ao tempo. Finalmente, ele revela que o pretense filho de seu tempo não passa de um bastardo sofredor (NIETZSCHE, 2008, p.43 a 44).

Os dois filósofos mostram ser profundamente influenciados pela escola cética de filosofia. Ao se posicionarem ao lado da dúvida, ao lado da interpretação, eles negam automaticamente o dogmatismo. Esse dogmatismo é representado na modernidade pelo processo civilizatório próprio desse tempo, a ciência positiva com sua pretensão de a tudo explicar sem dúvida alguma. É contra essa posição dogmática, que planifica o mundo, que Nietzsche e Emerson posicionam-se ombro a ombro com os céticos.

### 3. O homem livre cria

O gênio não tem um lugar no mundo, seu lugar é onde ele consiga expandir-se mostrar-se como ele é. O gênio é tão insondável para si como o mundo inteiro e assim ele precisa isolar-se para reconhecer-se uma vez mais. Isso fica claro tanto na formulação do Zarathustra de Nietzsche, que regularmente retorna para sua caverna, quanto em trechos dos ensaios de Emerson onde ele diz que quando o gênio o chama ele deve retirar-se de tudo. Retirar-se para encontrar-se e fundar um modo próprio de mostrar-se, pois se o mundo não tem um sentido dado, deve ser criado. Os dois filósofos afirmam isso em vários de seus escritos ao dizerem, por exemplo, que o homem comum, o vulgo, contenta-se em seguir sem pestanejar as pegadas feitas por outrem coisa que o gênio não faz; ele simplesmente cria seus próprios passos, pois são todos inéditos, e não há como não ser já que o filósofo não cria somente interpretações, ele cria também os instrumentos para que essas interpretações sejam possíveis. Afirma Nietzsche:

Queres, porém, seguir o caminho da tua angústia, que é caminho no rumo de ti mesmo? Mostra-me, pois, que tens direito e força para tanto! És uma nova força, um novo direito? Um movimento inicial? Uma roda que gira por si mesma? Podes, também, obrigar estrelas a girarem a seu redor? (...) Podes dar a ti mesmo o teu mal e o teu bem e suspender a tua vontade por cima de ti como uma lei? Podes ser o teu próprio juiz e vingador da tua lei? Terrível é estar a sós com o juiz e vingador da própria lei. Assim uma estrela é arremessada no espaço vazio e no gélido respiro da solidão (NIETZSCHE, 1998, p.90).

Esse poder de criação é atribuído por Nietzsche a uma vontade de poder que está na base do homem. Emerson não fala de um conceito delineado como esse, mas faz menção a um instinto a uma força interior que chama o homem à sua própria natureza; a vontade de poder é um instinto (ou uma pulsão mas não há porque entrar nessa seara agora), tal como esse que faz com que o homem trace caminhos para si mesmo, como o leito de um rio que diz

para onde a água deve ir, mas não represa a força dessa água. Criar é fazer os meios para que esse rio chegue até o mar, criar os meios para que o gênio chegue até os homens comuns. Por isso que apesar de incompreendidos pela maioria dos homens eles são necessários para que a vida siga seu curso, pois o homem comum enquanto copia os passos alheios na verdade marca passo.

Ser antidogmático como Emerson e como Nietzsche é negar primeiramente o dualismo que esvazia o mundo físico de sentido e verdade (presente na tradição filosófica desde Platão); ao negar o dualismo, negar a divisão da natureza humana em duas substâncias: uma substância física e uma metafísica; e, em terceiro lugar, é interessante ver a hierarquização dessas duas substâncias que perfariam a natureza humana: a natureza física que seria dona dos instintos “animais” e por isso pronta para errar sem razão pelo mundo e a outra dona da razão que comanda o corpo e desvenda os mistérios do universo e da própria natureza humana “cega” para si mesma, pois o próprio corpo não fala sobre si, mas a razão fala sobre tudo na tradição dogmática. Ao colocarem-se como antidogmáticos, eles negam uma perspectiva dualista de mundo e afirmam uma perspectiva imanente da vida, como Nietzsche declara em um de seus escritos “o corpo é a grande razão”, e a revolução copernicana kantiana é radicalizada até um extremo: a razão não revela uma verdade invisível ao corpo como quer a tradição platônica, a razão é um instrumento do corpo para que ele expresse seu poder. Não é a razão que revela o corpo é o corpo que usa a razão. Ela é um instrumento e não um bem em si mesmo.

Ao dizer que o corpo é a grande razão, Nietzsche dá um recado dúbio: todas as verdades são conhecidas pelo corpo, ao mesmo tempo todas as verdades são desconhecidas por ele mesmo. Elas são conhecidas, pois passam ao largo da razão para serem o que são. Os homens sentem o mundo muito antes de poder dizê-lo, pois estão imersos nele. Contudo, esse sentido do mundo acontece de diversas maneiras diferentes, o corpo é um prisma que faz essa mediação entre o mundo sem razão e ordem e uma miríade de possibilidades de interpretá-lo. Como o conto de Borges, onde há um jardim que os caminhos se bifurcam incessantemente gerando consequências a partir do primeiro caminho que se escolhe. O caminho escolhido não é o “correto”, ele é um entre muitos. Ou algo como a passagem nietzschiana que diz que atrás da caverna há outra caverna e outra caverna, assim sucessivamente.

O projeto Nietzschiano de transvaloração de todos os valores só pode começar a partir do momento em que o homem se dá conta que vê uma perspectiva possível de mundo, dessa forma, o ser humano não é único, mas sim vários simultaneamente. Transvalorar os valores



não significa sair de valores determinados para outros valores determinados, significa aceitar o caráter transitório e criativo de tais valores. Aquilo que afeta o homem só é feito a partir de sua perspectiva e não de modo absoluto.

Logo, a educação tradicional, tanto para Nietzsche quanto para Emerson, no fundo tem por intuito acabar com a mudança, prender o homem somente a si mesmo. Por isso esse esforço grande em querer fazer com que ele se remeta sempre a uma tradição, a uma sucessão temporal, que esse homem represente uma síntese. Se encontrar para a civilização é perder-se na multidão é ser igual e repetidamente igual e único. Um homem sem “loucura” nos versos de Fernando Pessoa: “um cadáver adiado que procria”. Esse homem a civilização resguarda, domesticado e inofensivo, incapaz de criar seja lá que for, pois ele foi criado para repetir indefinidamente a si próprio. Ser ele mesmo, segundo a educação tradicional, é uma repetição do homem em si, de um homem ideal que deve repetir a sua própria síntese a todo o momento. O homem proposto pelos filósofos é completamente diferente desse homem da multidão. Ele é individual, genial, que responde à sua própria natureza; mas aí mora a sabedoria desses filósofos: essa natureza é múltipla e multifacetada, sem fundo. Não existe um criar com um destino definido, o destino é criar.

#### Referências bibliográficas:

- CAVEL, Stanley. *Esta América Nova, ainda inabordável*. Tradução: Heloisa Toller Gomes. São Paulo: Editora 34, 1997.
- EMERSON, Ralph Waldo. *Ensaio*. Tradução: Carlos Graieb e José Marco Mariani de Macedo. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1994.
- GRANIER, Jean. *Que sais-je? Nietzsche*. PUF, 1982.
- LEMINSKI, Paulo. *Toda Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Maria Encarnação Casquinho. Lisboa: Relógio D'água Editores. 1998.
- \_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução Mário da Silva. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A vontade de poder*. Tradução: Marco Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto editora, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral, Uma Polêmica*. Tradução Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Segunda Consideração Intempestiva da necessidade da história para a vida*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

\_\_\_\_\_. *Terceira Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*. São Paulo: Editora Escala 2008.

## O Escrever com sangue Nietzsche e a reinvenção da escrita filosófica

Ícaro Meirelles Figueredo<sup>1</sup>

“que tenho eu a ver com refutações!”  
Friedrich Nietzsche

A típica seriedade dos filósofos é algo que se torna objeto de escárnio de Nietzsche. É notável o tom de humor impregnado de ironias que o autor de *Assim Falou Zaratustra* utiliza ao se referir aos filósofos e às suas pretensões: “supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?” (NIETZSCHE, 2005, p.7). E nesse tom nosso filósofo prossegue, zombando da ingenuidade recorrente dos filósofos, evocando constantemente o riso do leitor. O riso, inclusive, constitui uma boa estratégia, para fazer oposição a essa típica seriedade, que arquiteta os grandes construtos filosóficos, com seus sistemas que se creem detentores da verdade. “Não com a ira, mas com o riso é que se mata”, exclama Zaratustra (NIETZSCHE, 20011, p.41).

Do que, entretanto, precisamente, Nietzsche está zombando e achando graça? Estaria ele, de modo grosseiro e anti-filosófico, atacando todos os outros filósofos, para em seguida impor e aclamar suas próprias ideias e doutrinas, como costumeiramente o acusam de fazer? Seria Nietzsche simplesmente um sarcástico chacoteador da filosofia, velho e habilidoso retórico? Não passaria ele, com suas técnicas de persuasão e fígamento<sup>2</sup>, de um presunçoso charlatão travestido de filósofo?

É inegável que Nietzsche, com seu filosofar em aforismos, em máximas, em versos, em cantos, provoca um sem número de reações adversas, das quais brotam acusações de todo tipo, sendo uma das mais recorrentes: o que ele faz não é filosofia. Concordamos em parte com essa acusação, porém com uma crucial ressalva: o que Nietzsche faz não é filosofia, tal como comumente se estruturava uma determinada compreensão de filosofia. Ou seja, nosso filósofo empreende uma profunda ruptura, denunciando e insurgindo-se contra um

---

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ.

<sup>2</sup> “A partir de então todos os meus escritos são anzóis: quem sabe eu entenda da pesca mais do que muitos?... Se nada mordeu, não foi minha culpa. Faltavam os peixes” (NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*, Além do bem e do mal, 1).

determinado modo de fazer filosófico que acabou por se consolidar como o único legítimo. Em sua prática, Nietzsche propõe e inaugura um novo filosofar, do qual o *pathos* se constitui como um elemento fundador.

### 1. Os filosofastros e seus sistemas

No prólogo de sua célebre obra *Além do bem e do Mal* nosso filósofo destaca que “talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram” (NIETZSCHE, 2005, p.7). É importante atentar para o fato de que Nietzsche caracteriza a filosofia que se fazia até então, como sendo, principalmente, dogmática. Aí já se deixa entrever que ele se lança no empreendimento de denunciar a ausência de firmeza constitutiva dos alicerces sobre os quais os grandes sistemas filosóficos se apoiam; ele pretende desbancar o próprio lugar de onde o filósofo fala, ou supõe que esteja falando. O que implica, inevitavelmente, em uma drástica ruptura com uma determinada concepção de filosofia. Com isso, ele opera a guinada que possibilita a aparição de um novo modo de fazer filosófico, que caminha em outras direções.

Entretanto, para que se possa compreender o deslocamento operado por ele, faz-se necessário antes entender o que, precisamente, está atacando. Como, exatamente, Nietzsche abala a estrutura que alicerça os construtos filosóficos? E, mais do que isso, como ele abala a própria concepção de filosofia? Tentaremos aqui expor algumas das razões pelas quais o mesmo, em suas obras do período de maturidade, faz seus ataques a golpes de martelo à concepção de filosofia que permeava seu tempo.

Em determinado momento, Nietzsche constata que o modo fundamental de trabalho dos metafísicos se dá por oposição de valores: “a crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores” (NIETZSCHE, 2005, p.10). Tais filósofos se utilizam sempre de categorias duais, binárias, e mutuamente excludentes para estruturar suas especulações e explicações de mundo, tais como: ser e devir, sensível e inteligível, essência e aparência, verdade e mentira, racional e irracional, corpo e alma, etc. Nesse sentido, os metafísicos de todos os tempos julgavam que as grandes coisas não podem surgir de seus opostos, por exemplo, a verdade advir do erro, ou o racional emergir do irracional, mas julgavam que elas brotam do seio do ser, do intransitório, da coisa-em-si, do transcendente. Assim, postulavam a existência de instâncias exteriores e alheias ao tempo, à multiplicidade, à transitoriedade e ao

mundo. Nietzsche afirma que é esse tipo de valoração que está por trás de seus sistemas lógicos, que arquiteta o modo de desenvolvimento de seus registros teóricos. Dessa dinâmica brotam os princípios lógicos, as regras sob as quais se condiciona o pensar, a fim de que este se conduza por vias seguras, para que seja capaz de atingir um conhecimento último, pronto e inabalável. Assim, a filosofia seria o caminho em direção à verdade, ao ser, à essência. Nessa concepção, a filosofia é concebida como busca pela verdade universal, pelo sentido absoluto, pela causa primeira. Nos moldes lógicos e metafísicos, portanto, seguindo-se seus princípios reguladores, sua dialética progressiva e sua linguagem linear demonstrativa, sempre a serviço da razão pura, estaríamos caminhando rumo ao conhecimento absoluto.

O que Nietzsche insiste em enfatizar, entretanto, é que por trás dos sistemas lógicos há valorações. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos, imparcialidade e frieza, existe o privilégio de determinados valores, estão presentes desejos íntimos e secretos. Que o determinado tenha mais valor do que o indeterminado, ou que a verdade tenha mais valor que a aparência, são exemplos de como, no fundo, há uma gama de valores em jogo. Nietzsche chega a afirmar que toda grande filosofia foi nada mais do que a confissão pessoal de seu autor; “as intenções morais de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira” (NIETZSCHE, 2005, p.12). Nietzsche ressalta que não reconhecer ou admitir isso, constitui profunda falta de integridade, principalmente entre aqueles que reivindicam tanto apreço pela veracidade:

Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável: quando no fundo, é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma “intuição”, em geral, um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preceitos, que batizam de “verdades” (NIETZSCHE, 2005, p.12).

Nesse sentido, Nietzsche denuncia que no filósofo, ao contrário de como eles costumam supor, nada é impessoal, mas sua máquina argumentativa e conceitual, suas defesas e refutações, trabalham sempre a favor de seus mais pessoais interesses.

Nietzsche adverte, por várias vezes em suas obras, que se deve abandonar a antiga fábula conceitual, que concebe uma “razão pura”, “puro sujeito do conhecimento”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”. Tais conceitos são profundamente contraditórios, pois com eles pressupõe-se um olho que não pode sequer ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção. Olhar implica já olhar a partir de um determinado ponto:

“existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo” (NIETZSCHE, 2009, p.101). Portanto, pretender que se pode estar isento de vontade, alheio à dor e ao tempo não passa de uma infantil ficção. Nietzsche sugere que se fosse possível eliminar a vontade inteiramente, suspender todos os afetos, seria o mesmo que castrar o intelecto (NIETZSCHE, 2009, III, 12).

À revelia da tradição filosófica, ele considera não ser possível desvincular absolutamente a razão da vontade, ou do afeto. Insurgindo-se contra os tradicionais sistemas metafísicos, com suas lógicas de oposição e exclusão, ele defende que a razão é composta por tensões afetivas. É o mundo afetivo, com suas combinações, tensionamentos, e processos de dominação, de onde brota toda abstração; a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas (NIETZSCHE, 2014, 3). Os filósofos, ao permanecerem presos nas generalizações conceituais, características da linguagem comum, ao sacramentarem preconceitos populares, acabam por simplificar o que é de imensa complexidade, incorrendo em drásticos equívocos. Ao tratar da vontade, por exemplo, Nietzsche afirma que esta, apenas como conceito, constitui uma unidade, pois

digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. Portanto, assim como sentir, aliás, muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; - e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se ainda então restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando (NIETZSCHE, 2005, p.23).

Desse modo, fica explícito que pensamento e vontade não são separáveis, mas interdependentes. Em todo ato de vontade há um pensamento que comanda. O sentir e o querer são constitutivos do pensar e vice-versa. Então, não há pensamento puro, apartado do contágio dos afetos, mas o próprio pensamento é afeto. “O pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (NIETZSCHE, 2005, p.11). “Estar consciente”, não se opõe ao que é instintivo (*idem, ibidem*). Desse modo, Nietzsche põe em xeque a suposta imparcialidade dos filosofastros da realidade, com suas pretensões de objetividade e pureza do olhar. Mas com isso, há também o ataque a uma categoria estruturante da filosofia moderna: a noção de sujeito.

Se não há separação possível entre pensar e sentir, mas antes, o pensamento é algo extremamente complexo, que abarca uma multiplicidade de sensações, querer, impulsos e afetos, conseqüentemente, não há um sujeito uno, indiferente, livre e puramente racional. Não há, por trás do corpo, um substrato unívoco e independente que atua soberanamente, o qual é chamado de “eu”. Não há unidade de pensamento, tampouco um “eu” unívoco que desempenha a tarefa de pensar.

Nietzsche argumenta que a fórmula moderna que assegura a existência do sujeito – pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo há um “eu” que pensa – consiste, sobretudo, em um equívoco resultante da crença na estrutura gramatical da linguagem. A língua é estruturada pelas noções de sujeito e predicado. Segundo essa lógica, todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”. “Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; o “agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (NIETZSCHE, 2009, p.33). Nosso filósofo afirma que toda a filosofia, e mesmo a ciência, se encontra sob a sedução da linguagem, e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram (*idem, ibidem*). É estritamente a ingênua crença na gramática que conduz ao equívoco de dizer que o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Os metafísicos, com sua pretensa profundidade, são tão superficiais, que nem mesmo são capazes de se esquivar dos preconceitos e armadilhas da língua. Nietzsche chega a declarar que onde há parentesco linguístico, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais, tudo está pré-disposto para uma evolução similar dos sistemas filosóficos, e também o caminho parece estar interdito a outras possibilidades de interpretação de mundo. Portanto, preconceitos metafísicos presentes na linguagem comum se consolidam na filosofia.

Na contramão da modernidade, e subvertendo sua lógica metafísica dualista, que já se encontrava impregnada na filosofia desde seus começos na antiguidade clássica, Nietzsche é categórico ao afirmar que nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas “almas”. O sintético conceito de “eu” está muito longe de abarcar a imensa multiplicidade que constitui um indivíduo, com todo o seu mundo afetivo de instintos, pulsões, vontades e afetos. Assim, ele afirma que está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma, que pode ser compreendida como a estrutura dos impulsos e afetos.

Portanto, nosso filósofo questiona os elementos alicerçais da filosofia moderna, a saber, a noção de sujeito, a noção de pensamento, as ideias de objetividade e pureza, a crença de que argumentos logicamente fundamentados conduzem a um conhecimento seguro. Com isso ele coloca em xeque todo o modo como a filosofia no período da modernidade estava

estruturada, denunciando a vulnerabilidade de seus fundamentos e a arbitrariedade de seus pressupostos.

## 2. Por um novo filosofar

Partindo do princípio de que “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu quero’” (NIETZSCHE, 2005, p.22), Nietzsche rompe radicalmente com todo o modo como se dava o fazer filosófico moderno. Ora, se não há mais um sujeito puramente racional, senhor do corpo, causa motriz da ação, e que contempla a verdade, como se seguirá, então, a atividade filosófica?

Esta é uma questão central, a qual Nietzsche nos responde com o seu próprio modo de fazer filosofia. Seu modo de estruturação de idéias, seu estilo, sua escrita autêntica e inovadora, exprimem por si só uma guinada drástica na compreensão do que seja a filosofia. Nietzsche, consciente de todas as amarras que cerceavam os movimentos filosóficos, e sendo ele mesmo um denunciador dos pretensiosos pressupostos dos filósofos, tão distantes do chão que beiravam o ridículo, sente a necessidade de inaugurar um novo filosofar, que não incorra nas mesmas ilusões, nem tropece nos mesmos obstáculos.

Já que os grandes sistemas filosóficos, com suas escritas lineares, servas de imperativos lógicos e princípios metafísicos reguladores não se mostram capazes de dar conta dos fluxos e refluxos do pensamento, e de toda a tensão afetiva implicada, nosso filósofo elabora novos meios de comunicação. Nesse sentido, inaugura, com a publicação de *Humano, demasiadamente Humano*, um modo de escrita filosófica aforismático. Os aforismos, no mais das vezes curtos, e sem a obrigação de obedecer a uma ordem de desenvolvimento linear, mostram-se muito mais eficientes para transmitir tudo aquilo que comparece.

Os construtos filosóficos, longe de se manterem puros e imparciais como ingenuamente se supunham, estão envolvidos sempre com alguma perspectiva avaliadora, inclusive o próprio impulso ao conhecimento já se encontra cheio de valorações apreciativas. Já que desinteresse e objetividade não passam de meras ilusões, não sendo possível neutralidade diante da base afetiva, Nietzsche, inescrupulosamente cria o seu Zaratustra, que da maneira mais pessoal possível, vem anunciar suas boas novas aos homens. Zaratustra fala sempre em primeira pessoa, e de maneira poética, profética, carregada de tonalidades afetivas, que por vezes culminam no riso, no choro ou no canto. É explícito em transmitir seus ensinamentos a partir de sua própria perspectiva valorativa: “eu vos imploro, irmãos,



permaneçais fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras!” (NIETZSCHE, 2011, p.14) ou ainda “ofender a terra é agora o que há de mais terrível” (*idem, ibidem*).

Nietzsche almeja transmitir um pensamento de natureza radicalmente nova, munido de disposições afetivas singulares. Além dos aforismos, máximas, cantos e poesias, ele ousa ainda o gênero autobiográfico. Em seu célebre *Ecce Homo*, num golpe de gênio contra a hipocrisia epistemológica, ele se vale de suas experiências mais pessoais para falar filosoficamente. À contra senso da ortodoxia filosófica, nessa obra suas vivências e sua própria história atuam como ponto de partida para o desenvolvimento das ideias. Desse modo, ele põe fim ao rito metafísico que insistia em opor razão-sensação, objetividade-subjetividade, corpo-alma. Seguindo a lógica nietzschiana, é impossível que um filósofo não se coloque inteiramente na sua atividade, e os que julgam o oposto são infantis ou desonestos.

Considerando que os discursos puramente demonstrativos escamoteiam a profusão de impulsos que atuam por trás, ele elabora uma forma de expressão radicalmente nova, que se apresenta como severa recusa da linguagem comum da reflexão filosófica ordinária. Ele opera com uma linguagem sem compromisso com modelos rígidos, mas que esteja a serviço do inesperado, que dê conta de transmitir o que surge de imprevisto, que seja eficiente em comunicar a complexidade dos afetos, com as suas tensões e contradições. Uma linguagem que esteja livre das dicotomias tradicionais, aprisionadoras e excludentes, e dos preconceitos metafísicos impregnados na gramática. Por isso sua escrita, sempre pulsante, é repleta de cores, cheiros, gostos, ironias, piadas, pausas, silêncios.

Por sua profunda originalidade é que o texto do nosso filósofo resulta dissonante e estranho a muitos leitores. Os que estão habituados à tradicional linearidade e exposição conceitual lógico-argumentativa raramente são capazes de captar suas nuances. “Ouvir algo novo é difícil e penoso para o ouvido; ouvimos mal a música estranha” (NIETZSCHE, 2005, p.80). Mas Nietzsche não desgostava de tal descompasso, inclusive o considerava importantíssimo:

Quando em certa ocasião o doutor Heinrich Von Stein queixou-se honestamente de não entender palavra do meu Zaratustra, disse-lhe que era natural: haver compreendido seis frases dele, ou seja, tê-las *vivido*, elevaria alguém a um nível bem superior ao que os homens “modernos” poderiam atingir (NIETZSCHE, 2008, p.50).

Interessante como Nietzsche faz questão de destacar o termo “vivido”. Isso nos revela um importante aspecto de sua compreensão de filosofia: a ideia de que ela não consiste em uma mera expressão de ideias, anteposição de teses ou formulação de argumentos, mas, muito além disso, está relacionada à vivência. A filosofia, tal como Nietzsche a concebe, reivindica disponibilidade completa, requer disposição para aventura, convida a um lançamento radical. No prefácio da *Genealogia da Moral* ele deixa explícito: “no que toca ao meu Zaratustra, por exemplo, não pode se gabar de conhecê-lo quem já não tenha sido profundamente ferido e profundamente encantado por cada palavra sua” (NIETZSCHE, 2009, p.13). Assim, ele reivindica o *pathos* como um elemento determinante na filosofia. Seu comunicar exige muito mais do que um frio acompanhamento do encadeamento de ideias, mas exige pleno envolvimento e implicação do leitor. “Que haja aqueles capazes e dignos de um tal *pathos*, que não falem aqueles com os quais é possível comunicar-se” (NIETZSCHE, 2008, p.55). A filosofia, nesse sentido, não é para ser lida, mas para ser vivida.

Afrontando, portanto, o registro teórico consolidado pela filosofia tradicional, e comprometendo a base na qual os construtos filosóficos estão assentados, Nietzsche instaura uma nova maneira de filosofar, efetuando uma guinada na própria concepção de filosofia. Suas obras, que clamam por uma nova escrita filosófica, exigem também um novo modo de ler:

É certo que, a praticar desse modo a leitura como arte, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam legíveis –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e não um “homem moderno”: o ruminar (NIETZSCHE, 2009, p.13).

Para concluir, clarificando e sintetizando todo o exposto, não poderíamos deixar de evocar uma das mais expressivas declarações de Zaratustra: “de tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito” (NIETZSCHE, 2011, p.40).

#### Referências bibliográficas:

- BARROS, Fernando R. de Moraes. *A letra viva de Nietzsche: uma abordagem afetiva da reflexão filosófica*. Cadernos Nietzsche, n. 8, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é isto a filosofia?* Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: vozes, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

STEGMAIER, Werner. *A crítica de Nietzsche da Razão de sua Vida*. In: Nietzsche-Studien 21 (1992) p. 163-183. Tradução de Jorge L. Viesenteiner.

WOTLING, Patrick. *A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche*. Cadernos Nietzsche, n. 26, 2010.

## Derrida e Nietzsche: entre homens

Guilherme Lanari Bó Cadaval<sup>1</sup>

Em 1972, por ocasião de um colóquio acerca de Friedrich Nietzsche, em comemoração aos cem anos de publicação de *O Nascimento da Tragédia*, Jacques Derrida apresenta uma conferência intitulada *A questão do estilo*, que posteriormente veio a ser publicada sob o nome de *Esporas, os estilos de Nietzsche*. Proponho, aqui, acompanhar esta leitura derridiana, investigando a questão que para Derrida se forma em torno do estilo de Nietzsche.

Derrida defende esta abordagem a partir de uma seleção de aforismos nietzschianos. O tema, no entanto, apresenta dificuldades. Ele resiste à *decisão*, não se deixa simplesmente “desfiar de um só golpe” (DERRIDA, 2013, p.25). Ele seduz para o interior de um jogo onde qualquer afirmação, qualquer pretensão ao que Derrida talvez chamasse “decidibilidade filosófica” se vê envolvida nos véus, no “problema” dos véus – o que, por sua vez, não constitui a “verdade” do tema, mas possivelmente a impossibilidade de tomá-lo como tal.

De qualquer maneira, e para começarmos, é importante entender que a questão do estilo não será abordada “em si”, “por si”. Assim, Derrida como que envereda por um desvio, e avisa logo de saída: “o título destinado para esta seção seria *a questão do estilo*. Mas – a mulher será meu tema” (p.21). Por que estes dois pontos – mulher e estilo – são aproximados por Derrida? Podemos, talvez, arriscar dizer que o tema da mulher e a questão do estilo são cúmplices numa certa operação. É esta proximidade ou cumplicidade que devemos acompanhar.

Para introduzir todas estas questões, cito a abertura de *Esporas*:

A questão do estilo é sempre o exame, a pesagem de um objeto pontiagudo. Por vezes apenas de uma pluma. Mas também de um estilete, até mesmo de um punhal. Com a ajuda dos quais se pode, certamente, atacar cruelmente isto a que a filosofia chama com o nome de matéria ou de matriz, para aí cravar uma marca, para aí deixar uma impressão ou uma forma, mas também para repelir uma forma ameaçadora, para mantê-la à distância, para reprimi-la, proteger-se dela – dobrando-se, então, ou redobrando-se, em fuga, por detrás dos véus e das velas (DERRIDA, 2013, p.23).

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ.

Vê-se, a partir deste trecho, que o estilo parece servir a um duplo papel. Se por um lado ele ataca, crava uma marca, por outro se protege e precisa partir em fuga. Em francês, “véus e velas” são designados por uma só palavra – *voile*<sup>2</sup>. No masculino, o véu. No feminino, a vela. Ao não inscrever o artigo que decidiria o termo num gênero, reafirmando a mera oposição sexual, Derrida deixa perdurar justamente esta ambiguidade que se dá no jogo de estilo. O véu, a proteção contra uma forma ameaçadora; a vela do barco impelindo a embarcação contra a superfície adversa; o não e o sim. Podemos encontrar neste jogo uma primeira pista. O estilo opera no “entre” de uma oposição. Aponta para um certo espaço de decisão que, no entanto, permanece indecível, não permitindo à escrita repousar num ou noutro polo.

Mas é preciso acompanhar a “operação feminina” para que se experimente este jogo. Assim, para “deixar [...] aparecer certa troca entre o estilo e a mulher de Nietzsche” (DERRIDA, 2013, p.26), Derrida cita o aforismo 60 de *A Gaia Ciência*: “as mulheres e o seu efeito à distância”. Para o homem que se encontra em meio ao “seu ruído”, em meio ao mar revoltado, as mulheres aparecem como “calmos seres encantados, cuja felicidade e reclusão ele anseia para si” (NIETZSCHE, 2001, p.98). O homem em meio à rebentação das ondas crê que na mulher reside seu “eu mais feliz [...] não estando morto, e também não mais vivendo” (*idem, ibidem*). Contudo, Nietzsche faz um alerta, que “se assemelha também a um conselho de homem para homem” (DERRIDA, 2013, p.31):

Porém, meu nobre sonhador, porém! O encanto e poderoso efeito das mulheres é, para usar a linguagem dos filósofos, um efeito à distância, uma *actio in distans*: o que requer, antes e acima de tudo – *distância!* (NIETZSCHE, 2001, p.98)

Ao nobre sonhador, que crê na promessa daquilo que vê à distância, que desavisado se deixa seduzir pela operação feminina, Nietzsche aconselha a distância. Esta distância, porém, como Derrida procura mostrar, não é a simples distância do que se chamaria a figura da mulher: “a sedução da mulher se dá à distância, a distância é o elemento de seu poder” (DERRIDA, 2013, p.31). Portanto, não se deve manter distância da mulher, mas desta distância que é o elemento de seu poder. Derrida examina então a escrita de Nietzsche, tendo em vista de que maneira seu texto nos convida a lidar com a operação feminina: entre a citação latina, parodiando a “linguagem dos filósofos” e o travessão que mantém afastado o imperativo à

---

<sup>2</sup> Como explica a nota dos tradutores da edição brasileira de *Esporas*.

*distans* funciona a distância que Nietzsche nos convida a guardar, para experimentarmos a sedução feminina sem nos deixarmos seduzir.

É preciso proteger-se do efeito das mulheres, é preciso resguardar-se de ser por elas seduzido. Mas em que medida a distância é necessária? Por que devemos nos proteger da operação feminina? Derrida responde:

Se é necessário manter-se à distância da operação feminina (da *actio in distans*) [...], é porque “a mulher” não é, talvez, alguma coisa, a identidade determinável de uma figura que se anuncia à distância, à distância de outra coisa, e da qual teria que se afastar ou se aproximar. Talvez seja ela, como não-identidade, não figura, simulacro, o *abismo* da distância [...], a distância mesma [...]. Não há essência da mulher porque a mulher afasta e se afasta de si mesma. [...] Aqui, cego, o discurso filosófico soçobra – deixa-se precipitar à sua perda. Não há verdade da mulher, mas é porque este afastamento abissal da verdade, esta não-verdade é a “verdade”. Mulher é um nome desta não-verdade da verdade (DERRIDA, 2013, p.31-2).

Pareceria que a mulher é aqui acusada. Acusamo-la de não-verdade, não-identidade, não-figura, simulacro – em nome de nossa própria preservação. Corre-se um risco com a mulher, a distância que é o elemento de seu poder não permite que a verdade tenha lugar, ela a afasta, ou oferece-a apenas como simulacro. Por um encanto a mulher afasta (d)a verdade. É a partir da idiossincrática vontade de verdade da filosofia que a mulher pode ser acusada. Tal instância da acusação funciona no interior de um discurso que busca uma relação de proximidade e unidade com a verdade, da qual, justamente, a mulher está excluída, na medida em que mantém com ela uma relação de afastamento, desvirtuamento.

Mas seria Nietzsche um filósofo deste *tipo*? Falaria ele a partir desta instância da acusação, a partir desta posição reativa, à qual é necessário negar a mulher (ou mesmo negar em geral) em nome da verdade? Derrida não deixa a escritura repousar nesta decisão. Tampouco Nietzsche permanece simplesmente um filósofo *deste* tipo. Os estilos, as esporas nietzschianas querem escapar ao perigo da sedução feminina. Mas é preciso estar atento ao fato de que tal sedução só se apresenta na forma reprimível do perigo ao filósofo dogmático, ao filósofo que vive sob a lei da vontade de verdade. De maneira que talvez precisemos perguntar outra vez do que se quer escapar, quando se afirma que é necessário manter distância da operação feminina, manter distância da distância. Segundo Nietzsche: “o encanto e poderoso efeito das mulheres é um efeito à distância”, o qual requer, precisamente – distância. Logo, é de um certo efeito provocado pela operação feminina que é preciso manter distância. Deixo esta indicação em aberto, para voltar a ela mais a frente.

Por ora, para abordar esta relação da mulher e da verdade, Derrida cita as primeiras linhas do prólogo de *Além do Bem e do Mal*, citação que reproduzo aqui, bem como o §64 de *A Gaia Ciência*, o qual abordarei em seguida:

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar [...] (NIETZSCHE, 2005, p.7).

Não há verdade *da* mulher. A verdade é uma mulher. Aqui já se pode entrever a possível tomada de outra posição por parte de Nietzsche. Já não se tem que a mulher afasta da verdade, mas que a verdade é uma mulher. O que aconteceu? Como foi possível que, de um polo, a mulher aparentemente passasse ao seu oposto? Parece que a posição a partir da qual se pôde alertar para que se mantivesse distância da operação feminina foi invertida. Em seu lugar, e como se já de posse da mulher, diz-se que os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres, não souberam conquistar a verdade. Nietzsche fala como um verdadeiro sedutor, como um sujeito que soube – tal como nunca se soube – conquistar a verdade.

Mas esta conquista tem lugar? Percorreu-se a distância da operação feminina? Já não se corre risco ao lidar com a mulher? A mulher já não é simulacro, dissimulação afastadora – ela é o próprio objeto de desejo da vontade da filosofia? Parece que uma tal suposição incorreria no mesmo erro dos filósofos dogmáticos. Dizer que a verdade é uma mulher, por outro lado, procuraria justamente escapar a este jogo masculino, a que Nietzsche chama “uma nobre infantilidade e coisa de iniciantes” (NIETZSCHE, 2005, p.7). Se a operação feminina é o afastar e o afastar-se de si, a mulher sabe que a verdade não tem lugar, que não se tem a verdade – logo ela, que é ou está no lugar da verdade. Como diz Derrida: “o filósofo que crê nesta verdade que é mulher, crédulo e dogmático, que crê tanto na verdade quanto na mulher, não entendeu nada” (DERRIDA, 2013, p.33).

Para fazer avançar esta questão, contudo; para desvelar a operação feminina, desvendando o laço que torna cúmplices verdade e mulher; para, enfim, esclarecer o conteúdo deste saber que a mulher parece possuir da verdade, recorro aqui ao aforismo 64 de *A Gaia Ciência*, igualmente utilizado por Derrida. Eis o trecho:

Receio que as mulheres que atingiram a velhice sejam, no recôndito de seu coração, mais céticas do que todos os homens: elas creem na superficialidade da existência como a própria essência, e toda virtude e profundidade, para elas, é apenas encobrimento dessa “verdade”, o desejável encobrimento de um *pudendum* – logo, questão de decência e pudor, e nada mais! (NIETZSCHE, 2001, p.99)

A mulher afasta a verdade; a mulher é a verdade; a mulher precisa ainda da verdade. Tem-se aqui, ao que parece, já uma outra posição. As mulheres que atingiram a velhice chegaram também a um ceticismo sem limites. A verdade, que é uma mulher, já não pode crer na verdade. No recôndito de seu coração (no que lhe é mais oculto, mais profundo) existe apenas a crença de que a essência da existência é a superficialidade. Tudo se passa como se a “profundidade” remetesse sempre de novo à superficialidade, e tudo que possa vir a dissimular tal “verdade” é apenas seu encobrimento; o desejável encobrimento de um pudor.

Restaria perguntar se isto de fato constitui uma posição outra, diversa de cabo a rabo da posição anterior. O que é a mulher aqui? Permanece sendo potência de dissimulação, não identidade, simulacro? A mulher sabe que a verdade não tem lugar, na medida em que ocupa o lugar da verdade, mas precisamente deste estranho “saber” extrai o seu poder. O poder da mulher depende de que, em se sabendo que não há verdade, seja ainda possível jogar com a verdade, com seu efeito. Para que funcione a sua dissimulação, ela necessita que a verdade permaneça sendo um artigo de fé. Assim, o seu jogo se deixa inscrever ainda no velho jogo do homem, do filósofo dogmático que, acreditando ainda na verdade, na mulher, acredita também nesta verdade-mulher proposta por Nietzsche, isto é, acredita na dissimulação como na verdade. A mulher precisa da verdade, ela já não acredita na verdade. A mulher precisa da verdade, ela precisa que não haja verdade.

Derrida cita então um trecho de *Crepúsculo dos Ídolos*, sobre a “História de um erro”, onde a operação feminina aparece junto ao “velho sol” metafísico. Trata-se da fábula que Nietzsche conta acerca do desenvolvimento da “ideia” de “como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar fábula”. Cito o segundo item:

O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (“para o pecador que faz penitência”).  
(Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – *ela setorna mulher*, torna-se cristã...) (NIETZSCHE, 2006, p.31)

Ao que parece, poderíamos acusar a mulher uma segunda vez. Permanecendo ainda em seu lugar de não-verdade, não-identidade, simulacro, acusa-se a mulher de participar do



jogo metafísico, de manter viva e operante a promessa do mundo verdadeiro. Ela toma parte na velha oposição metafísica, e tem nela seu interesse, ainda que seu ceticismo não tenha limites, ainda que, para ela, a “verdade” da existência seja a superficialidade.

Se se quis identificar mulher e verdade. Se se pensou elevar a operação feminina ao patamar de verdade para com isso superar “a verdade”, o trecho acima esclarecer-nos-ia acerca do fracasso de uma tal inversão. Contudo, ele também anuncia a dificuldade do jogo que Nietzsche deseja jogar: o afastamento abissal da verdade, o qual ainda não estamos seguros de ser praticado pela mulher. Não estamos seguros de nossa posição *diante da* mulher. Não estamos seguros de nossa posição *diante de* Nietzsche. Resta-nos permanecer juntos a esta indecidibilidade, e acompanhar o jogo num outro desenvolvimento. Trata-se do aforismo 361 de *A Gaia Ciência*, do qual citarei as últimas linhas:

– Por fim, as *mulheres*: reflitam sobre a história inteira das mulheres – elas não *têm* de ser atrizes, antes e acima de tudo? Ouçam os médicos que hipnotizaram mulheres; enfim, amem-nas – deixem-se “hipnotizar” por elas! Qual é sempre o resultado? Que elas “dão-se por”, mesmo quando – se dão. ... A mulher é tão artística... (NIETZSCHE, 2001, p.263-4)

O elogio diz respeito ao que é “próprio” da mulher. A mulher se dá, mas, no que este dom acontece, ela dá-se por. O resultado é sempre o mesmo. A operação feminina frustra a intenção do homem, cujo desejo é de posse. A *actio in distans* tem lugar novamente, mas, ao que parece, é desta vez afirmada, afirmada como potência artística, portanto afirmadora da vida. O afastamento abissal da verdade abre a possibilidade do jogo da mulher. Tal jogo se dá a vontade de verdade masculina, a esta vontade apropriadora que chamar-se-ia dogmática. O filósofo dogmático resta frustrado na sua tentativa de conquista, não conseguiu aproximar-se da mulher, não conseguiu apropriar-se da verdade.

Mas disto talvez não se faça possível a assunção. A assunção absoluta, o repouso. Ora acusa-se a mulher de encarnar a potência de dissimulação e ameaçar a verdade, ou de fazer avançar a oposição metafísica e o preconceito dogmático; ora afirma-se a mulher como potência artística, afirmadora da vida<sup>3</sup>. Busquei separar estes momentos, como se a cada um correspondesse este ou aquele aforismo. Levei a frente tal gesto, como se para tentar me guiar num labirinto. Mas este gesto talvez seja uma apropriação indevida, ainda a tentativa de assegurar uma saída, de decidir sobre um único caminho, por conveniência ou praticidade. Talvez os aforismos não se tenham deixado ler. Talvez o seu dom tenha sido um dar-se por.

---

<sup>3</sup> Veja-se o §339 de *A Gaia Ciência*

Retornarei, então, à questão do estilo, na tentativa de minar, ainda que ligeiramente, esta segurança.

O que é o estilo? O título da conferência de Derrida já nos indica que, quando se trata de Nietzsche, não há “o estilo”, apenas estilos, no plural. Poder-se-ia dizer que o estilo é aquele que exige a colocação da verdade, do estatuto de verdade do discurso filosófico, entre aspas. Ele faz avançar, como a vela a embarcação, a investida contra toda pretensão de verdade no discurso filosófico. Por outro lado, assim exposto, ele precisa retrair-se, para resguardar-se ele próprio à ameaça da verdade. De alguma maneira, o estilo é aquele que força a verdade a se apresentar como ameaça. Ele força a verdade a aparecer nesta luz, justamente porque vê-se ameaçado por ela. A possibilidade dos estilos é ameaçada pela presença da verdade, do mesmo modo que parece encontrar seu jogo nela. Por isso ele precisa investir contra ela. Por isso, com todo rigor, é necessário que ele se proteja de tal ameaça. Daí não se poder falar no estilo, mas apenas em estilos.

Algumas palavras de Nietzsche, em *Ecce Homo*:

*Comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos [...] – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo. [...] Bom estilo *em si* – pura estupidez, mero “idealismo”, algo assim como o “belo *em si*”, como o “bom *em si*”, como a “coisa *em si*”... (NIETZSCHE, 1995, p.57)

O estilo, os estilos não se deixam dissociar daquele no qual surge a sua possibilidade. Assim, os estilos de Nietzsche são precisamente isto, *de* Nietzsche; referem-se sempre ao homem de nome Friedrich Wilhelm, este nome próprio que escapa, que não se deixa apropriar sem que haja perda, perda de estilo.

Nisto parece residir um certo problema de leitura. Derrida o anuncia após passar pelas “três proposições fundamentais que são também três posições de valor, provocadas a partir de três lugares diferentes” (DERRIDA, 2013, p.70). São elas as três posições que procurei acompanhar ao longo do texto, pelas quais a mulher é “condenada [...] como potência de mentira”; “condenada [...] como potência de verdade”; “afirmada como potência afirmadora, dissimuladora, artista, dionisíaca” (*idem*, p.70-1).

O problema de leitura se esboça nessa ideia da indecidibilidade. Entre o “decidível” e o “indecidível”. Cito Derrida:

Para que estes três tipos de enunciado formem um código exaustivo, para que se tente daí reconstituir sua unidade sistemática, seria necessário que a heterogeneidade paródica do estilo, dos estilos, fosse dominável e redutível ao conteúdo de uma tese. Seria necessário, por outro lado, mas essas duas condições são indissociáveis, que cada valor implicado nos três esquemas fosse *decidível* em um par de oposição, como se houvesse um contrário para cada termo [...] (DERRIDA, 2013, p.71).

Tal leitura que Derrida aponta é certamente possível. Seria certamente possível reduzir o discurso nietzschiano ao conteúdo de uma tese, para decidir, no par de oposição que daí surgisse, sobre a posição de Nietzsche. Contudo, tal estratégia incorreria numa perda de estilo. Eis, ao que parece, a dificuldade do jogo. Do jogo da mulher, jogo da verdade, do jogo de Nietzsche.

Nenhuma afirmação pode afirmar simplesmente, sem com isso cair na armadilha da oposição de valores. A toda afirmação parece ser necessário o voltar-se sobre si mesma, a dobra – como na abertura das *Esporas*, quando os estilos, “dobrando-se, então, ou redobrando-se”, partem em fuga “por detrás dos véus e das velas”<sup>4</sup>. O estilo vê sua fuga se esboçar no espaço aberto entre os véus e as velas, como se a imitar o movimento oscilatório de uma pluma ao vento. Ele experimenta à distância a operação feminina da *actio in distans*, não se deixa enganar. Contudo, quando faz o elogio da mulher, elogia nela justamente a potência de dissimulação, o jogo do dar-se/dar-se por.

Mas, por que a mulher? Com tudo o que se afirmou sobre as mulheres, entre acusação e elogio, pode-se dizer que a mulher veio finalmente à luz - “A mulher” se deu? Algumas palavras de Derrida:

Desde o momento em que a questão da mulher suspende a oposição decidível do verdadeiro e do não-verdadeiro, ela instaura o regime epocal das aspas para todos os conceitos pertencentes ao sistema dessa decidibilidade filosófica [...] – isto que se desencadeia é a questão do estilo como questão da escritura, a questão de uma operação esporeante mais poderosa que todo conteúdo, toda tese e todo sentido.

A espora estilística atravessa o véu, não o rasga apenas para ver ou produzir a coisa mesma, mas desfaz a oposição a si, a oposição dobrada sobre si do velado/desvelado, a verdade como produção, desvelamento/dissimulação do produto em presença. Ela nem suspende, nem deixa cair o véu: ela de-limita o suspense – a época.

De-limitar, desfazer, desfazer-se, tratando-se do véu, isto não retorna ainda ao mesmo desvelar? Ou seja, destruir um fetiche?

Esta questão, *enquanto questão* [...], permanece interminavelmente (DERRIDA, 2013, p.78).

---

<sup>4</sup> Cf. acima, nota 2.

Ao colocar a questão do estilo, juntamente com o tema da mulher, abre-se uma perspectiva do pensamento da oposição. E isto de tal maneira, que doravante já não é permitido crer que a simples inversão bastaria para superar tal pensamento. Ainda que a inversão tenha lugar, e a mulher seja aparentemente trazida ao primeiro plano, este trazer acaba por revelar-se ainda um gesto pertencente ao regime do qual se queria escapar. Seria preciso afirmar, pelo contrário, que a mulher não se deixou trazer ao primeiro plano, não se deu.

Contudo, ao levar a frente este gesto, uma operação tem lugar. Como diz Derrida, “uma operação esporeante mais poderosa que todo conteúdo, toda tese e todo sentido”. Esta inversão da perspectiva coloca em suspensão a oposição verdadeiro/não-verdadeiro – coloca em suspensão mesmo o próprio sistema opositivo. Ela já não permite a decidibilidade filosófica. Isto leva, evidentemente, a muitos caminhos. Deixa, por um lado, que uma certa afirmação tenha lugar, sem que com isso retorne à vigência o pensamento da oposição. Na medida em que tal questão suspende a possibilidade da decisão, não se deixando inscrever do sistema do verdadeiro/não-verdadeiro, ela proporciona interminavelmente a ocorrência do pensamento, o qual, não podendo repousar numa decisão, vê-se constantemente chamado a percorrer incessantemente todas as suas produções. Tal é o sentido (sem sentido) dos estilos nietzschianos.

#### Referências bibliográficas:

DERRIDA, Jacques. *Esporas: os estilos de Nietzsche*. Tradução: Rafael Haddock Lobo & Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

## O contexto social e político do *Tratado Teológico-Político*

Miécimo Ribeiro Moreira Júnior<sup>1</sup>

Gostaria de analisar o papel da organização política na época da produção do *Tratado Teológico-Político*<sup>2</sup>, de Bento de Espinosa (1632-1677). Evidentemente, a obra não foi escrita para todo tipo de leitor, como o próprio Espinosa deixa claro no prefácio, mas a hierarquia de poder político não é ignorada ou subestimada. Havia a consciência dos perigos de publicar esse tratado. O reconhecimento da necessidade de respeitar a ordem política vigente aparece ao final do prefácio, assim como no final do último capítulo:

Como, por outro lado, muitos não terão a possibilidade e o gosto de ler, sou obrigado a prevenir, aqui como no fim do *Tratado*, que nada escrevi que não esteja pronto a submeter ao exame e julgamento dos soberanos de minha pátria. Se eles julgarem ter dito alguma coisa contrária às leis da pátria ou da salvação pública, quero que seja considerado como não dito. Sei que sou homem e que pude me enganar; mas pus todos os meus cuidados para não enganar-me e, em primeiro lugar, nada escrever que não coincidissem perfeitamente com as leis da pátria, a piedade e os bons costumes (ESPINOSA, 2014, p.53).

É certo que os Países Baixos realmente dispunham de uma singular liberdade de culto e de pensamento. Isso era fruto de uma condição política particularmente liberal e intelectualmente nutrida o suficiente para sustentar a discussão sobre a separação entre o papel do Estado e o papel das instituições religiosas – assim como foi feito por Espinosa. Entretanto, o problema teológico-político não é uma particularidade desse território. Essa questão é consequência inevitável da transição da Idade Média para a Modernidade. Os governantes do início da era moderna utilizavam a religião como um instrumento para, por meio de uma igreja oficial, legitimar seus regimes e uniformizar as maneiras de socializar dos seus súditos. Essa forma de utilizar a religião não traz nenhuma novidade – já que os imperadores do fim do Antiquidade e reis medievais utilizavam do mesmo artifício – mas os séculos XV e XVI vão presenciar a:

---

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ.

<sup>2</sup> Ele interrompe a produção da *Ética* e começa a produzir o *Tratado Teológico-Político* por volta de 1665, e publica o tratado em 1670.

[...]transição dos pequenos reinos e principados para os Estados-nação e à centralização do poder político no âmbito de territórios mais extensos, ao passo que a Reforma trouxe maior diversidade (e divisão religiosa em meio às populações). Isso deu aos soberanos ainda mais motivo para colocar a religião a serviço da unidade e da lealdade política (NADLER, 2013, p.47).

Contudo, essa aproximação já inspirava cautela na parte secular dos governos, pois a possibilidade do surgimento de um domínio político-religioso dentro do domínio dos governos seculares era reconhecida e temida. No século XVII, essa tensão entre governantes seculares e os sacerdotes era mais evidente, especialmente em uma república moderadamente tolerante como a dos Países Baixos e em uma comunidade constitucional como a da Inglaterra. Os liberais neerlandeses, por exemplo, eram membros honrados da Igreja Reformada, mas tentavam, ainda sim, impedir que a sociedade tomasse um rumo político delineado pelos seus adversários conservadores calvinistas. Os calvinistas mais ortodoxos, que antes detinham forte influência na condução moral e política do cidadão, agora amargam uma gradual perda de poder resultante da mudança de pensamento político promovido pela ala republicana.

A estabilidade que uma religião oficial trazia era atraente, mas a questão da limitação de poderes estava posta e o problema teológico-político, latente. Todas essas transformações sociais – e as conseqüentes disputas de poder que elas acarretaram – possibilitaram que o século XVII presenciasse uma intensa produção intelectual sobre o problema teológico-político. Os territórios tolerantes há pouco mencionados, Países Baixos e Inglaterra, serviram de palco e plateia para dois importantes filósofos atentos a essa questão, Thomas Hobbes e Espinosa. Suas filosofias políticas se afastam e se aproximam em pontos muito interessantes, mas como o alvo aqui não é a filosofia hobbesiana, essa será usada apenas como suporte para situar historicamente o problema teológico-político.

A ideia de que o Século de Ouro foi uma era de absoluta abertura a todos os credos é um mito (NADLER, 2013, p.49), mas ainda assim os Países Baixos dispunham de uma liberdade religiosa incomum para a Europa Ocidental. Isso não significava que os Países Baixos estavam definitivamente imunes à influência igrejeira nos assuntos políticos. O problema teológico-político estava latente e, nesse momento de significativa transformação social e religiosa que foi o século XVII, quando a República neerlandesa acabara de se libertar do domínio católico espanhol, as forças políticas permaneciam em esforço paralelo e contínuo para garantir o sucesso de suas campanhas.

A história de um advogado e médico de 35 anos pode ser útil para ilustrar a permanente tensão entre a condução político-estatal e a condução político-religiosa. A pessoa em questão é Adriaan Koerbagh, membro da Igreja Reformada neerlandesa e oriundo de uma família próspera de comerciantes. Toda a proteção que sua posição social costumeiramente oferece não foi suficiente para impedir que fosse para a prisão de Rasphuis.

Dois anos antes de ser preso, Adriaan e seu irmão Johannes Koerbagh foram interrogados pelo consistório de Amsterdã, que investigava a suspeita de que os irmãos possuíam opiniões heréticas. Fora as advertências sobre sua conduta moral, nenhum castigo físico foi infringido a Adriaan naquele momento. A relação, que já era tensa, muda em 1668, quando ele publica um livro no qual, sob o pretexto de explicar palavras estrangeiras inseridas no uso técnico e coloquial holandês, são expostas suas opiniões políticas anticlericais. Com sarcasmo e desprezo, ele critica e ridiculariza as superstições das seitas organizadas. Contudo, em meio a toda galhofa, estava contida uma séria filosofia da religião que compartilhava com outros pensadores radicais da época. Suas opiniões sobre as superstições sectárias são semelhantes às opiniões de Espinosa, mas não apenas; nas questões políticas referentes ao Estado, também eram muito parecidas.

Koerbagh era democrata e secularista, defensor da descentralização do poder político nos Países Baixos, da separação dos domínios público e privado e da separação entre política e religião. Abrindo um breve parêntese, talvez tenha sido mais importante e relevante, naquele período histórico específico, defender a separação entre religião e política, que agora, no início do século XXI. Os séculos seguintes ao XVII, e, em especialmente o século XX, trouxeram outros problemas políticos que tornam a separação entre Estado e religião organizada uma ideia aparentemente menos complexa. A crescente laicização dos Estados-nação trouxe a falsa impressão de que a religiosidade estava caminhando para fora do palco político. Entretanto, o século XX, período em que muitos acreditaram ser o ocaso das interrupções igrejeiras nos assuntos dos Estados liberais, nos fez testemunhar um *sectarismo partidário* violentíssimo. Isso nos coloca novos problemas: quando a religião não foi política? Como fazer com que a política não seja sectária?

Para que o assunto que estamos tratando não tenha relevância puramente histórica, mas que também sirva como reflexão para os problemas que o século XXI herdou dos séculos precedentes, podemos pensar, sempre que falarmos sobre religião organizada, como uma ideologia fechada, ou seja, uma ideologia incapaz de relativizar ou reavaliar seus princípios (ou preceitos). Será muito enriquecedor para a presente pesquisa sustentar o raciocínio de que

qualquer ideologia fechada, enrijecida em suas convicções e sustentada por mecanismos que mutilam o pensamento, operam da mesma maneira que as religiões organizadas que Espinosa, Hobbes, Koerbagh e outros pensadores precisaram lidar no século XVII. Tendo isso em vista, é importante entender que a separação entre política e religião, para esses pensadores, não era a interdição ou exclusão de sua função social, mas sim a interrupção ou exclusão do domínio sectorial de mecanismos de coerção social.

Mesmo lidando com as religiões de forma política, esses liberais republicanos não ignoravam a possibilidade de sustentar a separação abstrata entre o plano público e o privado. Não devemos ver nesses pensadores um ateísmo militante ou qualquer coisa desse tipo. Mesmo que rejeitassem de forma argumentada o além-mundo criado pelo pensamento supersticioso, fruto do século XVII, esses pensadores estavam mais ocupados com a superação de limites do que com uma uniformização da racionalidade. Expandindo esse raciocínio, os liberais dos países baixos chegaram a consequências diferentes das de Hobbes, que era monarquista.

Publicado pelo filósofo inglês em 1667, a obra *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* expõe uma análise extensa sobre a natureza humana e a gênese social e das instituições religiosas. Hobbes defende que o Estado mais seguro e estável é aquele em que o poder está concentrado nas mãos de um único soberano. Diferente dos holandeses, a maior preocupação do filósofo inglês parece ser a estabilidade política, não a liberdade de pensar e produzir. Para que não sejam vítimas das arbitrariedades dos outros indivíduos, as pessoas, segundo Hobbes, criam racionalmente um pacto que centraliza nas mãos de um governante o total controle sobre as leis e as instituições do Estado. Esse é o raciocínio de base: a centralização de poder na figura do soberano sustenta e unifica o Estado. A abordagem sobre o problema teológico-político, nesse sentido, é muito diferente. Ele não está querendo simplesmente limitar o domínio do poder religioso, mas sim instituir um poder soberano de tal forma que se estenda ao plano religioso. Espinosa concorda que as seitas devam ser supervisionadas pela autoridade política, mas não investe na ideia de um soberano com tantos poderes concentrados.

O soberano, para Hobbes, deve conduzir e legitimar todas as relações sociais que ocorrem no interior de seu domínio, pois, do contrário, a lealdade dos súditos poderia ser dividida com outro polo de poder. Isso colocaria em risco a unidade do Estado e a centralização da soberania. Certamente essa é uma estratégia importante de como superar os preconceitos clericais na condução da sociedade civil, mas será um resultado distinto do



pensamento neerlandês. Hobbes se aproxima de Espinosa quando se ocupa de analisar os profetas, os milagres e a problemática questão da interpretação das Escrituras. Nas questões estritamente relacionadas ao exercício do poder, a aproximação também é nítida, mas uma diferença fundamental na concepção de *conatus* fará a filosofia política de Espinosa muito mais parecida com a de seus compatriotas do que com a de Hobbes.

Na carta endereçada a Jarig Jelles, em 2 de junho de 1674, Espinosa explicará de forma lacônica a diferença entre sua filosofia e a de Hobbes:

Vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza (ESPINOSA, 2014, p.218).

O pacto feito entre os súditos que garante a abdicação de seus poderes para criar um poder soberano não pode ocorrer na filosofia política de Espinosa, já que o *conatus* é essência de todas as coisas. O poder de existir da coisa permanece enquanto a coisa permanecer existindo. Apenas um outro poder exterior poderá se sobrepor ou destruí-la. Dessa forma, o poder soberano é uma sobreposição de força ao poder dos súditos. Ainda que sobre as questões administrativas eles se afastem, a proximidade de suas reflexões sobre o papel das seitas organizadas fará com que sejam alvo de grupos religiosos. Muitos dos ataques ao *Tratado Teológico-Político* também incluíam a grande obra teológico-política da Inglaterra do século XVII na lista das publicações que deveriam ser confiscadas e proscritas (NADLER, 2013, p.52).

Espinosa, evidentemente, leu o *Leviatã*, e isso foi importante para sua formação política, mas Hobbes também leu o *Tratado Teológico-Político* e ficou espantado – provavelmente sobre a opinião que o livro apresenta sobre os milagres (NADLER, 2013, p.106) – coma ousadia da obra:

A reação do próprio Hobbes ao *Tratado* é eloquente. Seu biógrafo de primeira hora nos conta que ele, o autor daquilo que inegavelmente é um livro bastante ousado, ficou espantado com a audácia de Espinosa. O autor do *Tratado*, afirmou Hobbes, “o ultrapassara à distância de um obstáculo, pois ele não se atrevera a escrever com tanta ousadia” (NADLER, 2013, p.52).

Além dos assuntos teológicos, essa ousadia também se reflete na opinião do filósofo holandês sobre a melhor forma de governo. Nesse quesito, podemos identificar uma aproximação de Espinosa com seus conterrâneos, partindo de Pierre de la Court<sup>3</sup>. Espinosa leu a obra *Sobre o interesse da Holanda* (NADLER, 2013, p. 52), publicada em 1662, cujo objetivo principal era argumentar contra a instituição do *stadhouder*<sup>4</sup>. Além de defender a separação entre Estado e Igreja, a obra também faz uma apologia de um sistema de governo republicano descentralizado e da liberdade de religião.

Assim como ele, o já citado Koerbagh também argumentava contra a centralização de poder político nas mãos do *stadhouder*. A defesa da subordinação da autoridade clerical à administração civil foi um enorme incômodo para os dirigentes da Igreja Reformada. O terrível desfecho de sua história é exemplo de que o chamado Século de Ouro não foi assim tão aberto às manifestações de opinião. As denúncias feitas às autoridades seculares pelos membros da Igreja Reformada eram ignoradas ao máximo, já que os governantes seculares buscavam usufruir dos benefícios econômicos que o clima liberal e tolerante promovia e, dessa forma, evitavam punir pessoas por suas ideias políticas e religiosas. Uma forma de evitar assumir a postura exigida pelos mais conservadores era dizer que não poderiam punir aqueles que não trouxeram a público aquela opinião herética denunciada. Mesmo sob protesto dos dirigentes reformados, o círculo intelectual de Koerbagh continuava crescendo. Isso, contudo, chega ao fim quando ele publica suas ideias, fazendo com que o ímpeto dos dirigentes reformados aumente e dificultando que os governantes seculares permanecessem simulando indiferença às suas ideias e à pressão religiosa. Segundo Steven Nadler (2013, p.65): “o conselho municipal mais uma vez relutou em envolver-se a fundo em questões teológicas. Ordenou que se confiscassem exemplares do livro, mas remeteu o prosseguimento do caso ao chefe de polícia da cidade, Cornelis Witsen.” Ele se esconde em Leiden, mas é delatado por um amigo que achara suas ideias uma ofensa à igreja – e que também tinha interesse nos 1500 florins de gratificação que fora oferecido. Após uma série de interrogatórios de cunho teológico, ele confessa a autoria de sua obra e das ideias consideradas heréticas que ela continha. Foi condenado a 10 anos de prisão, seguido de mais

---

<sup>3</sup>Pieter van den Hove, em holandês.

<sup>4</sup>*Stadhouder* é “um cargo executivo provincial e um resquício dos tempos em que os Países Baixos eram governados in absentia pelos duques da Borgonha. Quando ocupado pela mesma pessoa em diversas províncias maiores (o que em geral ocorria), o cargo efetivamente centralizava poder político na República, de modo muito semelhante a uma monarquia.” (NADLER, 2013, p. 49).

10 anos de banimento de Amsterdã, além de quatro mil florins de multa<sup>5</sup>. Em todo caso, Koerbagh morreu poucos meses após sua prisão.

Essa história é emblemática para mostrar a situação desses pensadores liberais no século XVII. A crítica à influência religiosa já era uma atitude perigosa e, somado a isso, o esforço de descentralização deixava a autoridade sectária ainda mais ameaçada. Esses pensadores ameaçavam o poder religioso em duas frentes: primeiro, defendendo restrições ao poder eclesiástico; segundo, defendendo uma descentralização política. Mesmo que a instituição religiosa não detivesse o mesmo poder político que desfrutava a Igreja Católica Apostólica Romana na Idade Média, interferir no jogo político ao conduzir o comportamento ameaçador do vulgo garantiria grande influência em um regime centralizado. Com isso, seria possível a Igreja Renovada sustentar um protagonismo político pressionando o *stadhouder*. Além da limitação do poder da Igreja Reformada no âmbito privado, a defesa da descentralização representava, portanto, uma outra forma de enfraquecimento da coação religiosa.

Espinosa estava completamente envolvido nessa trama política. Ainda que sua figura histórica seja a de um homem recluso, sua influência intelectual não passava despercebida. Ele era próximo de Koerbagh e se comoveu com a notícia de sua morte. Espinosa e Koerbagh possuíram uma grande amizade e proximidade intelectual, e com influência mútua. Cientes disso, as autoridades responsáveis pelo julgamento, durante o interrogatório de Koerbagh, tentaram criar um vínculo entre as opiniões deste com o filósofo judeu excomungado. O interrogado admitiu que havia visitado a casa de Espinosa, mas que não havia compartilhado com ele aquelas opiniões<sup>6</sup>. A morte de Adriaan Koerbagh foi, sem dúvida, uma tragédia pessoal, mas não apenas isso. Espinosa via aquilo como o declínio dos princípios da República dos Países Baixos.

Mas se essa história trágica serve de reforço na exposição de como funcionava o jogo de forças políticas no campo intelectual holandês, Jean de Witt (cuja morte foi ainda mais brutal) também pode cumprir essa função no plano político-administrativo. Ele certamente era mais conservador, se comparado aos seus amigos filósofos, mas ainda assim uma figura importante no processo de desmonte da intromissão teológica na vida privada.

---

<sup>5</sup> O chefe de polícia da cidade, Cornelis Witsen, recomendou que a pena fosse a tortura pública. Seu polegar direito deveria ser decepado e sua língua perfurada com ferro quente, seguida por trinta anos de prisão.

<sup>6</sup> Espinosa dessa vez teve sorte, já que poderia ter sofrido uma nova traição. No evento de sua excomunhão ele havia sido traído por dois jovens que se diziam seus mais fiéis amigos, mas delataram aos dirigentes da sinagoga as opiniões heréticas do filósofo holandês.

Jean de Witt contribuía mensalmente com uma pequena quantia para ajudar Espinosa a continuar sua produção intelectual. Ele foi, durante a maior parte da vida adulta de Espinosa, a personalidade política mais importante. Um autêntico republicano, desde o início de sua vida política defendeu o fim do posto de *stadhouder*. Mais do que isso, no que diz respeito à descentralização política, quando ocupava o cargo de Grande Pensionário – o mais alto e influente cargo do período que sucedeu a regência de um século de *stadhouders* – deixou a cargo de cada província decidir se nomearia um *stadhouder*. Sua administração estimulava a descentralização da vida política, dando soberania às províncias para sua condução política, deixando a cargo dos Estados Gerais exercer aqueles poderes concedidos pela União de Utrecht, isso é, travar guerras e firmar tratados internacionais.

A descentralização das funções políticas, tão desejada pelos pensadores holandeses há pouco citados, logrou o êxito da proliferação de um clima tolerante nos domínios sociais, intelectuais e religiosos. De Witt relutou em impor a ordem de vigilância e censura exigida pela ala conservadora. Ainda que preso a certos limites, defendeu a liberdade de filosofar, especialmente quando interveio nos debates universitários em 1656, ocasião em que barrou as tentativas dos acadêmicos mais antigos de proibir o ensino de qualquer filosofia que não fosse a aristotélica.

Sobre a liberdade de culto, a figura política mais importante do Século de Ouro não escapou dos sintomas de sua época. A liberdade de crença e expressão religiosa coabitava com a concepção de que deveria existir a preeminência da Igreja Reformada sobre todas as outras. Além disso, não era um democrata. Sua postura era a de manter o sistema oligárquico vigente. Para Steven Nadler, a preocupação maior de Jean de Witt era com a segurança, a estabilidade política e a prosperidade econômica, não com ideais políticos. Essa posição mais conservadora, quando comparada aos intelectuais liberais citados, mantinha a visão de que cabem limites à teologia e ao filosofar. Sendo assim, não tentou eliminar todos os instrumentos de censura e restrição aos cultos e círculos intelectuais.

Mesmo assim, liberais e libertinos viam De Witt e sua “facção dos Estados” como aliados, e vice-versa. Ainda que a concepção de liberdade de Jean de Witt seja limitada, é preferível a “Verdadeira Liberdade” que ele oferecia à vida sob a autoridade dos orangistas, seus opositores ideológicos.

Os que se opunham ao Grande Pensionário estavam desejosos pela reinstituição de um *stadhouder* da Casa de Orange, de onde haviam saído os anteriores. Mesmo entre os clérigos a disputa ideológica era intensa e extremada, chegando ao ponto de os Estados Holandeses

precisarem intervir e encerrar a discussão entre os grupos opositores acerca do protocolo do Dia do Senhor (domingo). O grupo opositor que cooperava teologicamente com as ambições dos orangistas eram chamados de voetianos, por serem influenciados pelo reitor da Universidade de Utrecht, Gisbertus Voetius. Eles viviam em conflito com a administração secular e com a tolerância que eles promoveram.

Além de serem membros da Igreja Reformada, os políticos liberais alinhados ao pensamento de De Witt também dispunham do apoio de um grupo de clérigos liberais. Esses clérigos tinham como referência os princípios de Johannes Cocceius, professor de teologia da Universidade de Leiden, e por isso eram chamados de “cocceianos.” Esse grupo se opunha a restrições de cunho calvinista aos hábitos cotidianos e à politização da igreja. É difícil colocar Koerbagh e Espinosa no mesmo grupo que os cocceianos. Suas afinidades eram puramente a de apoiar um programa político liberal, cujo fim principal era separar nitidamente os assuntos teológicos dos assuntos de Estado. Nesse sentido, podemos dizer que Espinosa, De Witt e os cocceianos estavam do mesmo lado na divisão ideológica do período referido, mas esse lado era dos que buscavam frear as tentativas do clero mais conservador de adquirir poder de condução política. Esse embate destaca um momento interessante da história da filosofia que é pouco explorado. A disputa ocorria no plano administrativo, teológico e filosófico<sup>7</sup> e, é uma consequência importante do salto cultural dado no Século de Ouro.

Focando nas questões filosóficas, é importante ficar ciente de como a filosofia foi usada estrategicamente pelo grupo político-administrativo. O *Tratado Teológico-Político* é uma obra que se esforça para promover a separação entre teologia e filosofia. Entre os filósofos em destaque no período da elaboração e publicação do *Tratado Teológico-Político*, Descartes era certamente uma figura importante. Sua noção de ciência era tida como exageradamente progressista para os conservadores, pois eles acreditavam que a emancipação da filosofia proliferaria heresias e blasfêmias. O ensino da filosofia cartesiana nas universidades se tornou uma questão estratégica, tanto para intensificar o processo de separação entre filosofia e teologia, como para minar os preconceitos dos acadêmicos mais conservadores nas universidades. Dividir as faculdades de artes liberais e teologia foi o meio encontrado por esses hábeis políticos liberais para minar a influência da facção conservadora no debate filosófico e científico. Ainda que Descartes não esteja muito distante dos dogmas religiosos, sua filosofia era certamente uma ameaça aos conservadores no embate teológico-

---

<sup>7</sup> Mesmo que a fronteira entre filosofia e teologia estivesse sendo traçada, o século XVII, em especial nos Países Baixos e Inglaterra, presenciou o surgimento de uma postura filosófica que não só alimentou essa separação, mas que também permaneceu constituindo um modo alternativo de filosofar. Os adeptos desse modo alternativo de filosofar foram chamados de libertinos.

político. Mesmo que Espinosa fosse uma influência mais radical, era prudente para ele e para os acadêmicos que seu nome não estivesse no centro do debate. O fato de não possuir o pensamento tutelado por uma instituição, seja ela laica ou religiosa, liberava o filósofo holandês de compromissos dogmáticos e políticos, mas, ao mesmo tempo, o deixava desprotegido na eminente decadência da “Verdadeira Liberdade.”

Mesmo sendo uma pessoa reclusa, Espinosa teve a sensibilidade de perceber a movimentação das facções e, por um conjunto de motivos, optou por participar, com os instrumentos que lhe eram próprios, da disputa de forças. Nessa ocasião, interrompe a elaboração da *Ética* e se dedica ao *Tratado Teológico-Político*. Ele já havia interrompido a *Ética* para tratar das questões cívicas do *Tratado Teológico-Político* antes mesmo da morte de seu amigo Koerbagh. Na obra, Espinosa faz elogios à pátria que considerava a mais livre. Talvez fosse ironia, já que no momento da publicação fazia cerca de um ano que haviam dado aquele tratamento bárbaro a Koerbagh; ou talvez, os elogios foram tentativas de lembrar os princípios que outrora guiavam aquela república e que agora se encontravam ameaçados. Em todo caso, o fracasso daquele programa liberal culminou com o esquartejamento público dos irmãos De Witt por uma turba furiosa.

O que antes era um pequeno problema com os vizinhos calvinistas, agora se transformou em condições políticas completamente desfavoráveis. As ferramentas usadas para mascarar a autoria do *Tratado Teológico-Político* não duraram muito tempo, e, mesmo colocando como um dos principais objetivos afastar a fama de ateu, Espinosa não logrou sucesso.

#### Referências bibliográficas:

- BARRETO, Ana Cláudia G.; BILATE, Danilo; BARROS, Tiago M. da S. (org.). *Spinoza & Nietzsche: filósofos contra a tradição*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éd. deMinuit, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- ESPINOSA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- \_\_\_\_\_. *Tratado Político*. Trad., introd. E notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa I*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza: Obra completa II*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- Hobbes, Thomas. *O Leviatã: ou matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. Daniel Moreira Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2015
- NADLER, Steven. *Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular*. Trad. Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- RIZK, Hadi. *Compreender Spinoza*. Petrópolis: Vozes, 2006.

## A Violência e o Interdito entre Bataille e Girard

Marcus Vinicius dos Santos Claro<sup>1</sup>

### 1. Introdução

Por que os autores Georges Bataille (1897 - 1962) e René Girard (1923 - 2015)?

Estamos partindo de duas obras: *O Erotismo* (1957), de Georges Bataille e *A Violência e o Sagrado* (1972), de René Girard<sup>2</sup>.

Sem querer estabelecer um parâmetro universal, não nos concentraremos aqui ao destino irrevogável da morte, mas à sua inteligibilidade. Temos, sim, um limite a transpor – ao tentar compreender a filosofia destes franceses, – ao nos debruçarmos em palavras de angústia à espreita de ser vencida.

Caillois, Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss e outros se lhes serviram como patamares absolutamente necessários, cujos corolários, a um tempo, foram sustentadores e transpostos. As citações são inúmeras.

Além da Literatura, incluamos: Blanchot e, particularmente, Sade – para Bataille; Eurípedes, Sófocles, Homero, autores bíblicos – para Girard:

Creio que a literatura em si não é vital para mim, mas que certos textos literários são vitais para minha atividade de investigador, muito mais vitais que a teoria contemporânea. Faço uso muito egoísta e pragmático dos textos literários. Se não me servem, ponho-os de lado (GIRARD, 2008, p.10 apud Carvalho, E. A., trad.).

O sacrifício e a violência ganham lugar de destaque e com um entendimento surpreendente, por meio de uma filosofia não etnocêntrica – fora do domínio das bases teóricas excludentes do século XIX – que peremptoriamente declara que, essencialmente, tanto o homem arcaico como o homem moderno não precisam ser distintos em sua essência mais fundamental. Para isso, recorre às reflexões no âmbito dos temas da violência, do sagrado e do interdito.

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ.

<sup>2</sup> Usamos a edição de 2013 de *O Erotismo*, com tradução de Fernando Scheibe; e a edição de 2008 de *A Violência e o Sagrado*, com tradução de Martha Gambini.



Bataille vai além de seu tempo e antepõe as questões humanas por uma morfologia além da estrutura social e psíquica: não abre mão de uma filosofia observadora do transcendental e do místico. Girard se alimenta de Bataille, remete-se ao texto de *O Erotismo*, sem qualquer vexação e imprime uma trilha interessante e instigadora, sem abandonar suas fontes, projetando para o homem moderno uma noção de sacrifício que se consubstancia na modernidade, no ultra-urbanismo e nas vítimas sacrificáveis, como sempre foram e hão de ser.

## 2. Continuidade e Descontinuidade

Tomemos por início, a filosofia de Bataille, não só pela precedência cronológica, mas, sobretudo conceitual. É preciso, portanto, *a priori*, entender o dualismo entre *continuidade* e *descontinuidade*, e definir os seres descontínuos e a continuidade. Os seres são distintos, separados por um abismo insuperável, portanto, seres descontínuos.

O que existe é a *continuidade do ser* à medida que está posta em jogo; é alternada pela descontinuidade, quando os seres se distinguem e se individualizam, e cujo fim é a morte, isto é, o retorno à continuidade.

Na reprodução do ser assexuado deixa de ser: divide-se em dois, ou seja, deixa de existir, para se tornar dois outros seres, distintos; perde-se o ser originário.

Por outro lado, o ser sexuado originário não morre, uma vez que seus gametas, seres separados e distintos se unem nas suas mortes – ato de continuidade ao dar origem a um novo ser, descontínuo; note-se que a perda ou morte é dos gametas, em ato de continuidade:

o espermatozóide e o óvulo são, em seu estado elementar, seres descontínuos, mas se unem e, em consequência, uma continuidade se estabelece entre eles para formar um novo ser a partir da morte, da desaparecimento dos seres separados. O novo ser é, ele próprio, descontínuo, mas traz em si a passagem à continuidade, à fusão, mortal para cada um deles, dos dois seres distintos (BATAILLE, 2013. p.38).

Ora, o que fica claro é que o ser descontínuo e efêmero retorna à “continuidade primeira, que nos religa geralmente ao ser”.

## 3. Violência segundo Bataille

“O excesso ilumina o sentido do movimento” (BATAILLE, 2013, p.42).

Violência, em certo sentido, é “violiar em movimento”; não é um estado, mas um movimento que envolve uma violação; um deslizamento de estado. Bataille vai nos mostrar a violência como tal:

Essencialmente o domínio é o domínio da violência, o domínio da *violação*. Mas refletamos sobre as passagens da descontinuidade à continuidade dos seres ínfimos. Se nos remetemos à significação que esses estados têm para nós, compreendemos que o *arrancamento* do ser à descontinuidade é sempre o mais violento. O mais violento para nós é a morte que, precisamente, nos arranca à obstinação que temos de ver durar o ser descontínuo que somos. (...) Somente a violência pode assim colocar tudo em jogo, a violência e a perturbação sem nome que lhe está ligada! Sem uma *violação* do ser constituído – que se constituiu na descontinuidade – não podemos conceber a passagem de um estado a outro essencialmente distinto." (BATAILLE, 2013, p.40; grifos nossos).

Note-se o tom ontológico dado pelo autor, por conseguinte, contemplamos um significado próprio; o significado da *violação* nos conduz a duas ocorrências de violência: a violação da continuidade à descontinuidade – violência por *arrancamento*; e uma segunda violação de sentido contrário – da vida para a morte, o que nos é mais claramente violento. Somente a partir desta conceituação peculiar e notável, sem ambivalências ou contradições descuidadas, é que poderemos mergulhar no universo do erotismo de Bataille. Este deslocamento de significação se constitui no processo de ressignificação fundante da sua filosofia, para a construção de uma morfologia do erotismo<sup>3</sup>. Mais nos interessa o percurso do que o destino final: a violência e o interdito que antecedem uma ontologia próprias<sup>4</sup>.

Em seguida, Bataille avançará em sua filosofia e revela a violência presente no homem. Suas bases – como acabamos de verificar – serão estendidas ao âmbito humano.

Natureza da violência no homem e sua realização à luz da razão:

Por sua atividade, o homem edificou o mundo racional, mas sempre subsiste nele um fundo de violência e, por mais razoáveis que nos tornemos, uma violência pode nos dominar de novo que não é mais a violência natural, que é a violência de um ser de razão, que tentou obedecer, mas sucumbe ao movimento que nele mesmo não pode reduzir à razão. Há na natureza e *subsiste* no homem um movimento que sempre excede os limites, e que jamais pode ser reduzido senão parcialmente (BATAILLE, 2013, p.63; grifos nossos).

<sup>3</sup> Bataille vai perfilar três formas de erotismo: “Falarei dessas três formas, a saber, o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e, enfim, o erotismo sagrado”. (p.39)

<sup>4</sup> O próprio Bataille admite: “Esforcei-me por introduzir uma noção que podia à primeira vista parecer estranha, inutilmente filosófica: aquela de continuidade, oposta à descontinuidade do ser” (p.40). Adotamos o termo *ontologia*, mas poderíamos recorrer à *epistemologia*, *hermenêutica* ou *metafísica*, o que geraria um artigo a parte.

Para Bataille, a violência é um fenômeno presente na natureza que acomete o homem inexoravelmente, com uma distinção significativa ou particular a ele: em tensão com o ser racional. A violência é a realização do excesso, a violação do limite da razão ou imposto por ela:

No domínio de nossa vida, o *excesso* se manifesta na medida em que a violência prevalece sobre a *razão*. O trabalho exige uma conduta em que o cálculo do esforço, relacionado à *eficácia produtiva*, é constante. Exige uma conduta razoável, em que os movimentos tumultuosos que se liberam na festa e, geralmente no jogo, não são admitidos. Se não pudéssemos reprimir esses movimentos, não poderíamos trabalhar, mas o trabalho introduz justamente a razão de reprimá-los (BATAILLE, 2013, p.64; grifos nossos).

#### 4. O trabalho como fundamento do interdito

Como acabamos de conferir, o trabalho é uma contrapartida ao excesso e à violência. Vejamos como ambos os autores tratam desse tema.

Bataille vai definir o interdito fundante de todos os interditos: o trabalho; reconhecendo que o homem não é um indivíduo isolado: vive em comunidade e avança nas investigações acerca do interdito fundado no trabalho, na esfera do coletivo, que define a sociedade, contra a violência:

a maior parte do tempo, o trabalho é a tarefa de uma *coletividade*, e a coletividade deve se opor, no tempo reservado ao trabalho, a esses movimentos de excesso contagioso nos quais nada mais existe senão o abandono imediato ao excesso. Ou seja, à *violência*. Dessa forma, a coletividade humana, em parte consagrada ao trabalho, se define nos interditos, sem os quais ela não teria se tornado esse mundo do trabalho que ela é essencialmente (BATAILLE, 2013, p.64-5).

Enquanto uma ameaça, a violência é excluída, senão atenuada. Daí a relação direta entre violência e a continuidade: a fim de afastar a morte, afasta-se a violência. São os interditos ligados ao trabalho os responsáveis diretos por este fenômeno de afastamento.

Esta fundamentação de Bataille vai influenciar diretamente Girard. Acerca do afastamento da violência, Girard vai associá-lo ao trabalho em sociedade, em que encontraremos um argumento convergente ao de Bataille. No seu entender a noção de coletivo é indissociável. E é ele, por sua natureza coletiva, que vai determinar a prosperidade, uma vez que se controlada a violência.

Girard concorda e confirma o lugar do trabalho com as seguintes palavras, simples, mas significativas:

É verdade que quando os homens se desentendem, nem por isso o sol deixa de brilhar e a chuva de cair, mas os campos são menos bem cultivados, com prejuízo das colheitas (GIRARD, 2008, p.20).

É importante constatar que, no ambiente do trabalho, a violência deve ser excluída; o que ocorre, na realidade, é o seu afastamento, visto que a violência subsiste no desejo, na violência do desejo:

(...) Desde os tempos mais remotos, o trabalho introduziu um intervalo, graças ao qual o homem cessava de responder ao impulso imediato comandado pela *violência do desejo* (BATAILLE, 2013, p.64, grifo nosso).

Dessas afirmativas, concluímos severamente que a *violência do desejo* é a fonte pulsante que move o homem, anima-o, seja para a sua sobrevivência, seja para sua destruição. Enquanto refreada, através do interdito do trabalho (“intervalo introduzido”), promovido pela razão, a violência não se realiza em direção à continuidade, isto é, para a morte, ao passo que a *violência do desejo* (que é individual) se submete à razão por força deste impedimento (em favor do coletivo). Donde podemos inferir que o desejo manifesto deriva de duas causas: primeira, da *fome*, da necessidade recorrente de comer; segunda, do impulso, igualmente recorrente, provocado pela sexualidade, o *desejo sexual*; (este, o qual Bataille desenvolverá na direção do erotismo).

Girard fará outra abordagem: não vai tratar do trabalho como interdito diretamente. Passa ao largo do conceito de Bataille e entende que a violência será re-examinada. Para Girard o refreamento da violência se dará por outro meio: o sacrifício – eis o ponto de partição entre uma e outra filosofia.

A investigação de Girard se desenvolverá, munida da literatura, ao tratar das enganações, das formas de contornar a violência. Recorrerá ao Antigo Testamento (p.ex. Esaú e Jacó; Caim e Abel), à literatura grega, citando Ulisses, Ajax, Aquiles, Medeia, de Sófocles; Climemnestra de Eurípedes e outros, onde o sacrifício é analisado no seu funcionamento estruturante, principalmente para tratar da substituição da vítima e da “vítima sacrificável”.

A função do sacrifício é apaziguar as violências intestinais e impedir a explosão de conflitos. Mas as sociedades como as nossas, que não possuem ritos propriamente sacrificiais, passam muito bem sem eles. É claro que a violência intestinal está presente, mas nunca a ponto de comprometer a existência da sociedade (GIRARD, 2008, p.26).

Girard, ao contrário de Bataille, demonstra claramente os sacrifícios humanos como funcionais, e pertencentes a uma realidade, hoje considerada bárbara – em nossa era pós-cristianismo.

Estaremos enxergando aqui o ato do sacrifício como um interdito, já que exerce um trabalho, cuja função está bem definida? Estamos diante de discursos divergentes, já que Bataille defende o sacrifício como um ato licenciado de transgressão por assassinato? Como afirmamos, a perspectiva de Girard é diversa e peculiar; escapa a Bataille.

Bataille: o sacrifício é a transgressão do assassinato sob a licença do religioso – não se desprende do cristianismo e faz uma reminiscência do sacrifício à luz do “sacrifício da cruz”, um pecado cometido. O sacrifício é uma transgressão, na perspectiva de Bataille:

o sacrifício – que é como a guerra, suspensão do interdito do assassinato –, ao contrário, é o ato religioso por excelência. É verdade que, antes de tudo, o sacrifício é tido por uma oferenda. O caráter sangrento pode lhe faltar (p.105). [...] A morte realiza cabalmente um caráter de transgressão que é próprio do animal. Entra na profundidade do ser do animal; é, no rito sangrento, a revelação dessa profundidade (p.106).

Após estas elucubrações acerca do sacrifício, entendido como uma forma de transgressão, considerando o animal enquanto elemento do sagrado e considerando uma reaproximação com o aspecto violento intrínseco, Bataille chega ao seu referencial cristão, do qual parece não de desvencilhar totalmente e traz a seguinte “confissão”:

o sacrifício da missa é uma reminiscência (...) Qualquer que seja a obsessão pela imagem do Crucificado, a imagem de um sacrifício sangrento e a missa não coincidem facilmente. A principal dificuldade reside na repugnância que o cristianismo tem geralmente pela transgressão da lei. (...) O essencial é que, na ideia do sacrifício da Cruz, o caráter de transgressão é deformado. Esse sacrifício é por certo um assassinato, ele é sangrento. É uma transgressão no sentido de que essa imolação é claramente um pecado: é mesmo, de todos os pecados o mais pesado (p.113).

Em contrapartida, é preciso admitir que esta violência emerge de algum modo, mesmo considerando um nível mais alto de “civilidade” e controles eficazes de prevenção da violência. Nas sociedades primitivas, recorre-se ao religioso:

e o domínio do preventivo é primordialmente o domínio religioso. A prevenção religiosa pode ter um caráter violento. A violência e o sagrado são inseparáveis. A utilização “ardilosa” de certas propriedades da violência, e em especial de sua capacidade de deslocar-se de um objeto a

outro, dissimula-se por trás do rígido aparato do sacrifício ritual (GIRARD, 2008, p.32).

## 5. Violência segundo Girard

Girard referir-se-á à violência, com estas palavras:

Estudos recentes sugerem que os mecanismos fisiológicos da violência pouco variam de indivíduo para indivíduo, e mesmo de cultura para cultura. Segundo Anthony Storr, em *Human Agression*, nada é mais parecido com um gato ou um homem encolerizado, do que um outro gato ou um outro homem encolerizado (GIRARD, 2008, p.12).

A preocupação primeira de Girard penetra na esfera humana, sem formalizar uma precedência ontológica geral da violência, como faz Bataille.

Girard vai introduzir o conceito de *vingança*. Não só o trabalho exerceria a função de interdito. Girard redireciona o ato sacrificial/ rito do sacrifício para a intenção de afastamento da vingança, ainda que o sacrifício seja considerado um ato de violência. Seu mote pode ser compreendido com a seguinte indagação:

por que, por exemplo, ninguém se perguntou sobre as relações entre o sacrifício e a violência? (GIRARD, 2008, p.12, grifo nosso).

Eis o momento de aparente ressignificação proposto por Girard em relação a Bataille. Na verdade, Bataille já havia reconhecido a violência do sacrifício:

o que a *violência exterior do sacrifício* revelava era a violência interior do ser percebida sob a luz da efusão do sangue e do jorro dos órgãos (BATAILLE, 2013, p.115; grifo nosso).

Girard deriva a violência em um segundo aspecto continuativo ou contíguo ao da violência; a *vingança*:

não é difícil perceber que o tema da vingança poderia nos fornecer grandes esclarecimentos. Todos os seres sacrificáveis – quer se trate das categorias humanas que enumeramos acima ou, com mais razão, dos animais – distinguem-se dos não sacrificáveis por uma qualidade essencial, e isso sem exceção, em qualquer sociedade sacrificial (GIRARD, 2008, p.25).

Girard evoca o caráter infinito da vingança, por conta de um ato de violência, que gera mais vingança:

por que, em qualquer lugar onde grassa, a *vingança* do sangue constitui uma ameaça intolerável? Face ao sangue derramado, a única vingança satisfatória é o derramamento de sangue do criminoso. Não há diferença nítida entre o ato que a vingança pune e a própria vingança. Ela é concebida como uma represália, e cada represália invoca uma outra. Muito raramente o crime punido pela vingança é visto como o primeiro: ele é considerado como a vingança de um crime mais original. (...) A multiplicação das represálias coloca em jogo a própria existência da sociedade. Por este motivo, onde quer que se encontre, a vingança é estritamente *proibida* (GIRARD, 2008, p.27, grifos nossos).

Se a vingança é proibida<sup>5</sup>, o que se lhe interpõe como impedimento? O que vai cessar a vingança?

Girard cogita a proposta da criação do sistema judiciário:

uma resposta categórica para tal questão surge no plano das instituições: é o sistema judiciário que afasta a ameaça da vingança. Ele não a suprime, mas limita-a efetivamente a uma represália única, cujo exercício é confiado a uma autoridade soberana e especializada em seu domínio. As decisões da autoridade judiciária afirmam-se sempre como última palavra da vingança (GIRARD, 2008, p.28).

Girard vai chamar a atenção para uma diferenciação: vingança *pública* e vingança *pessoal* e explana:

não há, no sistema penal, nenhum princípio de justiça realmente diferente do princípio de vingança. O mesmo princípio funciona nos dois casos: a reciprocidade violenta, a retribuição. (...) Embora não haja uma diferença de princípio entre vingança pessoal e pública, essa diferença é enorme no plano social: a vingança não é mais vingada, o processo termina, o perigo de escalada é afastado (GIRARD, 2008, p.28).

## 6. Violência do desejo ou desejo de violência?

Devemos ainda verificar se a *violência do desejo* citada por Bataille se relaciona com a prática do sacrifício. Para isso, analisaremos a perspectiva dos aspectos e visões propostos.

Girard deixa um forte indício de sua intenção no caminho de uma perspectiva para a violência a ser saciada: o *sacrifício*. Por ora, adiantamos a tese de Girard de que a violência deve ser e será sempre satisfeita, ainda que à custa de uma "vítima alternativa". Verifiquemos como Girard avança na sua concepção de violência:

---

<sup>5</sup> Note-se a sugestão subliminar do conceito de interdito no termo da proibição usada por Girard.

afirma-se frequentemente que a violência é "irracional". No entanto, não lhe faltam razões: ela consegue inclusive encontrar algumas muito boas quando quer irromper. (...) A violência não saciada procura e sempre acaba por encontrar uma *vítima alternativa*. A criatura que excitava sua fúria é repentinamente substituída por outra, que não possui característica alguma que atraia sobre si a ira do violento, a não ser o fato de ser vulnerável e de estar passando a seu alcance (GIRARD, 2008, p.13).

O que nos chama a atenção é que, enquanto Bataille traz a *violência do desejo*, Girard em outro extremo, soergue o *desejo de violência*. O instigante é que ambos os discursos nos parecem absolutamente válidos e coerentes, sem que um exclua o outro. É aqui que Girard extrapola e inicia o seu processo de ressignificação, antes de abordar o tema da vingança:

uma vez despertado, o *desejo de violência* produz certas mudanças corporais que preparam os homens para a luta. Esta disposição violenta possui uma certa duração. Ela não deve ser considerada como um simples reflexo, cujos efeitos desapareceriam assim que o estímulo deixasse de agir. Storr observa que é mais difícil apaziguar o desejo de violência que desencadeá-lo, principalmente nas condições normais de vida em sociedade (GIRARD, 2008, p.12; grifo nosso).

A inversão do binômio – *desejo de violência* e *violência do desejo* – provoca mais do que um mero jogo de palavras e sentidos, invoca uma investigação no campo da realização da violência humana. O desejo de violência, presente no texto de Girard, traduz o conceito do impulso que leva o homem a um ato de violência, o que se desdobrará em dois aspectos: primeiro, o ciclo da violência, através da vingança; segundo, o apaziguamento da violência pelo sacrifício. O que Girard quer inaugurar é a violência presente no sacrifício. Bataille já o tinha definido como transgressão, como vimos anteriormente, sem sublinhar o seu caráter violento, reteve-se ao caráter violador, exercido pela religião, inscrita na esfera do sagrado e do divino:

(...) há um denominador comum da *eficácia sacrificial*, tão mais visível e preponderante quanto mais viva for a instituição. Este denominador é a violência intestina: as desavenças, as rivalidades, os ciúmes, as disputas entre próximos, que o **sacrifício** pretende inicialmente eliminar; a harmonia da comunidade que ele restaura, a unidade social que ele reforça. (...) Os grandes textos chineses atribuem explicitamente ao sacrifício a função aqui proposta. Graças a ele, as populações permanecem serenas e não se agitam. Ele reforça a unidade da nação (Ch'uyü, II, 2). O livro dos ritos, afirma que os sacrifícios, a música, os castigos e as leis têm uma única finalidade: unir os corações e estabelecer a ordem (GIRARD, 2008, p.19-20).



Girard vai se valer do princípio da substituição presente em Bataille. Este princípio nos servirá de parâmetro para o entendimento da cessação da violência sem o risco da circularidade da vingança. Comparemos as transcrições:

lembramos que, o mais das vezes, o sacrifício sangrento imola vítimas animais. Muitas vezes, os animais foram vítimas substitutivas: a civilização se desenvolvendo, a imolação de um homem passou a parecer horrível. Mas, inicialmente, a substituição não foi a origem do sacrifício animal: o sacrifício humano é mais recente, os sacrifícios mais antigos que conhecemos tinham animais por vítimas. (...) Os interditos tendiam bastante a separar o animal do homem: só o homem, com efeito, os observa (BATAILLE, 2013, p.105; grifo do autor).

Se a morte é um ato de transgressão, o evento do funeral é o momento do interdito. Para ambos os autores, no campo do sagrado e do divino, reina o domínio do religioso. A concessão estará promovida para a guerra e, principalmente, para o ato religioso, que se vale de uma prerrogativa que está além do bem e do mal, na apropriação do direito de suspender o interdito. Sua crítica ao cristianismo confirma esta prerrogativa:

a principal dificuldade reside na repugnância que o cristianismo tem geralmente pela transgressão da lei. (...) Esse sacrifício é por certo um assassinato, ele é sangrento. (...) A incompreensão da santidade da transgressão é para o cristianismo um fundamento (BATAILLE, 2013, p.113-114).

O importante é que o ato do sacrifício para Bataille é um ato sacralizado pela transgressão autorizada pela circunstância religiosa (ou dita sagrada, como na guerra), daí arcar com a prerrogativa transgressora do assassinato.

A sacralidade presente no cristianismo não reconhece esta violência e a pletora intrínseca, uma vez que sublimou o sacrifício sangrento através da eucaristia por meio do recurso simbólico. Evita o espetáculo da náusea:

mas, se o próprio sacrifício e sua significação religiosa nos escapam, não podemos ignorar a reação ligada aos elementos do espetáculo que ele ofereceria: é a náusea. Devemos ver no sacrifício uma superação da náusea. (...) O que o ato de amor e o sacrifício revelam é a carne (BATAILLE, 2013, p.116).

## 7. O sacrifício: transgressor ou interceptador da violência?

Tendo em vista os pontos correlatos, e possíveis diferenças, constataremos uma clara noção de transgressão, por meio do sacrifício, a fim de apaziguar a violência, à luz da filosofia de Bataille.

Girard reage a este tipo de abordagem, discretamente; podemos supor um tênue confronto com a defesa de Bataille. Se, em Bataille, o sacrifício aponta para o campo da transgressão (do assassinato licenciado pelo sagrado), é também um interdito se considerarmos a perspectiva de Girard, à medida que o sacrifício é um recurso de inibição da violência quando encontrada a “vítima sacrificável” e substituta, na busca da preservação da paz social, negando o incentivo a esta “violência intestina” citada por Girard. Apesar de Girard transcrever Bataille, no que diz respeito ao sacrifício, está tratando de um interdito, porém, a partir de uma suposta transgressão. O que fica patente nas linhas de Girard é o mesmo que Bataille predefiniu: o sacrifício é uma transgressão essencial, no entanto, como uma suspensão do interdito da morte e do trabalho, em favor de uma violência limitada. Deduzimos do texto de Girard que, a prática da imolação é um trabalho imposto pela necessidade do resgate e da preservação da unidade social. Girard tem sua fonte em Mauss, que confirma sua tese, visto que Mauss preconiza: “não há sacrifício onde não intervenha uma idéia de resgate” (MAUSS, apud SANTANA).

Não há dúvida de que este resgate está de alguma forma relacionado ao sentimento de vingança, proposto por Girard. O sacrifício seria, então, uma consubstanciação do resgate da vingança.

Embora Girard não tenha seu enfoque próprio, a dedução é a mesma; o sacrifício é o apaziguamento da vingança, constituindo-se, não obstante, em um ato violento, sob a guarda de uma suposta racionalidade.

Ele mesmo, Girard, admite que há uma “racionalidade dissimulada”; e mais, o sacrifício é uma imposição externa, um “imperativo absoluto”, o qual, a partir do pensamento moderno “ao expulsar completamente o sacrifício para fora do real, continua a ignorar a sua violência” (p.26).

O exemplo acima de Marcel Mauss, autor-fonte comum de Bataille e Girard, é uma franca instância referencial, que não podemos ignorar e mais, considerar como marco de uma filosofia antropológica que marca ambos os autores no debate.

O valor do sacrifício será, em sequência, explicado por Girard numa direção peculiar; para ele, a interrupção do contágio da violência reside no ato do próprio sacrifício:

assim, reafirmamos a definição de sacrifício proposta acima, segundo a qual ele é um instrumento de prevenção na luta contra a violência. (...) O sacrifício oferece ao apetite da violência, que a vontade ascética não consegue saciar, um alívio sem dúvida momentâneo, mas indefinidamente renovável, cuja eficácia é tão sobejamente reconhecida que não podemos deixar de levá-la em conta. O sacrifício impede o desenvolvimento dos germes de violência, auxiliando os homens no controle da vingança (GIRARD, 2008, p.30-31; grifo nosso).

Girard desenvolve uma alternativa e um recurso válido para a questão problemática do ciclo da vingança. Avança e faz uma construção interessante, traçando um paralelo presente nas sociedades modernas, como um substrato de sociedades antigas, ao se tratar do tema da vingança, com uma solução aparentemente definitiva.

Na verdade, é o sistema judiciário, que freia a vingança, por parecer se fundar na racionalidade, comparado com o homem mais primitivo, que a evita por temor a ela. Girard explica:

se temos a impressão de que o primitivo desvia-se do culpado como uma obstinação aparentemente idiota ou perversa é porque ele teme alimentar a vingança. Na verdade, nosso sistema parece ser mais racional por se conformar mais estritamente ao princípio de vingança. A insistência no castigo do culpado não tem outro sentido. Ao invés de tentar, como todos os procedimentos propriamente religiosos, impedir a vingança, moderá-la, eludi-la ou desviá-la para um objetivo secundário, o sistema judiciário racionaliza a vingança, conseguindo dominá-la e limitá-la a seu bel prazer (GIRARD, 2008, p.35).

Chegamos até aqui para fazer duas revelações as quais Girard parece dar valor resultante do filosofema apresentado em relação ao binômio violência-vingança, e sua imanência na sociedade moderna. Sigamos a primeira, nas suas próprias palavras, portanto: “No final das contas, o sistema judiciário e o sacrifício têm, portanto, a mesma função, mas o sistema judiciário é infinitamente mais eficaz. Só pode existir se associado a um poder político realmente forte” (GIRARD, 2008, p.36).

E sua vigilância constata, em segundo lugar, a crise que desse poder político deriva:

aqui qualquer compreensão é crítica: coincide com uma crise do sistema, com uma ameaça de desintegração. Por mais imponente que seja, o aparelho que dissimula a identidade real entre a *violência ilegal* e a *violência legal* sempre acaba por perder seu verniz, por se fender e finalmente por desmoronar” (*ibidem*; grifo nosso).

Observe-se que o autor não se esquivava de uma realidade atual no seio das ditas sociedades democráticas e liberais, uma vez que a violência permanece imanente e

transcendente, embora ressignificada nas suas expressões antropológicas e sociais, seja de forma legal, seja ilegal, o que nos demonstra a irredutibilidade dos preceitos presentes, tanto em Bataille como em Girard: a violência é inescapável e se inscreve no homem, de modo inexpugnável. A sua superação vai ser revelada quando os homens perceberem que não existe diferença entre o princípio de justiça e o princípio de vingança, e aí sim, poder-se-á providenciar uma eficácia preventiva.

## 8. Conclusão

Enquanto a abordagem de Girard vai diretamente ao homem social, acometido de um desejo de violência, e, por assim dizer é um animal violento, Bataille predefine violência como um fenômeno anterior ao ser, cuja ontologia se dá a partir do conceito dual, de continuidade e de descontinuidade do ser, por conseguinte, atinge o homem.

Enquanto Girard se direciona para uma investigação voltada para o ato violento e suas ramificações estruturais para chegar a uma violência essencial, cujo tratamento se dará na esfera do sagrado, e, portanto, através do sacrifício, Bataille enfatiza primordialmente a violência enquanto fenômeno onipresente, e da qual o homem é acometido, porém, sob a imposição do trabalho, cujo ambiente concede licença para o sexo e o assassinato – tanto na guerra como no sacrifício –; revela-se aí a violência do desejo, atuante sobre o binômio do interdito/transgressão, à luz do erotismo.

Não há superação da violência, uma vez que os dispositivos de controle e de afastamento da violência permanecem imanentes aos grupamentos sociais, bem como seus agentes reprodutores da própria violência. Girard avança: o surgimento do sistema judiciário submete-se à lógica análoga, travestida de racionalidade: entra em crise e difunde a dicotomia da violência legal e da violência ilegal. Percebe-se por esta lógica análoga o papel do juiz que substitui o sacerdote sacrificador, com o intuito de frear a violência.

Referências bibliográficas:

BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. Autêntica ed., 2013.

GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. Ed. Paz e Terra, 3a. ed, 2008.

HUBERT, H; MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. Perspectiva, São Paulo, 1981.

SANTANA, Jair Gomes de. Ensaio: <http://www.catolicadefortaleza.edu.br/wp-content/uploads/2013/12/7.-Jair-Gomes-de-Santana-corrigido.pdf> (acesso/download em 14-07-15)

## Bergson e o enigma do tempo

Cesar Cipriano de Sena<sup>1</sup>

Um dos temas mais áridos para o pensamento humano, sem dúvida, é a questão do tempo. Passando das representações místicas da mitologia, pelas importantes, mas esporádicas reflexões filosóficas, até os reducionismos instrumentais da ciência física, seja formulando seu próprio conceito de tempo ou emprestando-o da matemática, é muito difícil afirmar que possuímos uma noção ou teoria temporal plenamente aplicável a todas as categorias de fenômenos. E mesmo as reflexões físicas e metafísicas de Aristóteles ou o profundo e inovador pensamento de Agostinho e de outros grandes pensadores a este respeito, segundo Bergson, não são suficientes para desautorizar a afirmação de uma certa negligência filosófica no estudo sobre o tempo. Esta denúncia, que ganhará uma fórmula mais profunda e abrangente em seu segundo livro, *Matéria e Memória* (1897), já aparece de maneira prévia em seu primeiro livro, *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da consciência* (1889). O que tentaremos mostrar é o sentido do tempo nesta última obra, o seu lugar central na metafísica de Bergson e quais os argumentos em favor dele como fundamento para a sua teoria do real.

Nossa comunicação terá a seguinte dinâmica: primeiramente, faremos uma exposição de elementos e aspectos presentes em correntes filosóficas e científicas no século XIX, que poderão delinear o contexto histórico no qual surge a teoria bergsoniana do tempo do *Ensaio*; em seguida, apresentaremos uma descrição da crítica de Bergson à metafísica clássica e a consequente visão de metafísica presente na defesa que faz deste tipo de conhecimento da realidade; por último, reconstituiremos a argumentação feita no *Ensaio* sobre o conceito de tempo. Embora, o objeto da obra seja a liberdade, seus resultados são alcançados exatamente, porque elege como instância mais profunda, e imanente a toda a realidade, a temporalidade, como aquela na qual os atos livres ocorrem.

A filosofia do século XIX foi marcada profundamente pelo impacto do empirismo do século que a precedeu e principalmente pelos reflexos do próprio empirismo no pensamento kantiano. A partir da apropriação que faz do empirismo, Kant elabora sua teoria do tempo e do espaço, afirmando que estes correspondem a duas formas ativas e apriorísticas da sensibilidade inerentemente à estrutura do sujeito cognoscente, sendo assim condições de

---

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ.

possibilidade para o conhecer independentemente da experiência. Tal análise é essencial para o estabelecimento crítico dos limites do conhecimento teórico. O resultado inexorável desta posição na *Crítica da razão pura* será a impossibilidade do conhecimento teórico da coisa em si mesma (*noumenon*) ou, dito de outra forma, a “interdição à metafísica”. Restará para a razão teórica o conhecimento dos fenômenos, coordenado pelas categorias apriorísticas do sujeito, nas sínteses feitas pelas formas puras do binômio espaço-tempo a partir da intuição sensível.

Contra esta posição não faltaram reações no período novecentista. Gostaríamos de destacar a do filósofo e poeta (muito admirado por Nietzsche, Tólstoi e pelo próprio Bergson) Jean-Marie Guyal. Na obra *A gênese da ideia de tempo*, publicação póstuma de 1890, encontramos uma sistemática e profunda argumentação em favor de uma teoria experimental do tempo. Nesta obra, o tempo é uma espécie de efeito perspectivo histórico, o qual nem sempre existiu e nem é necessário de forma *a priori*, como nos períodos de nossa história primitiva e ainda para algumas espécies. Nesta teoria, o tempo é fruto da experiência e condicionado pelos nossos modos de percepção desenvolvidos ao longo de uma história biológica, sensorial e motora. Não corresponde a algo pertencente a uma esfera qualitativamente diferente da matéria dos dados sobre do mundo, nem a uma ideia ou lei anteriores, e supostamente superiores, à experiência, em favor de uma estrutura não sensível. Para Guyal, o tempo corresponde a um constructo sofisticado, uma ideia sim, mas progressivamente elaborada pelo homem durante a evolução de suas relações com a realidade.

Guyal defende que as percepções de extensão dos objetos não dependem de que elas sejam precedidas por uma intuição pura na percepção da sucessão deles no espaço, condição sem a qual, elas não poderiam ocorrer para Kant. Isto quer dizer que o tempo, tal como ele o concebe, não pode ser uma condição formalmente necessária para as representações. A sua tese é a de que o que acontece na *Crítica da razão pura* é uma inversão da ordem real da relação objeto → percepção → representação. A partir daí, sua argumentação produzirá uma análise minuciosa da estrutura das representações. Esta estrutura pode ser esquematizada da seguinte forma: das experiências de percepção passamos às experiências de representações destas percepções, depois colocamos, pela imaginação, estas representações em sucessão, para logo em seguida construirmos uma representação das representações como um todo, até chegarmos a uma representação em si mesma da sucessão destas representações. É esta experiência de sucessão representada internamente pela consciência, que chamamos tempo.

O tempo é uma propriedade organizadora operante nas e das representações, não

porque difere da natureza da matéria do conhecimento pertencendo a um sujeito fora do fluxo das experiências reais, mas porque deriva de uma cadeia de experiências como propriedade constante em todas elas. O único caso em que o tempo estaria sujeito à necessidade, ocorreria quando se quisesse representar a sucessão, mas mesmo neste caso temos a experiência de representar sucessões. Por outro lado, se dirigirmos nossa atenção para a geração de uma intuição da forma pura do tempo, de uma duração ou até de uma sucessão, como quer Kant, a qual experiência ou intuição sensível isto corresponderia?

O segundo elemento importante para a caracterização do cenário que antecede imediatamente o *Ensaio* é a apropriação pela psicologia de pressupostos das chamadas ciências positivas, como a física. É conhecido o domínio da visão quantitativa aplicada aos fenômenos naturais na modernidade e a influência do pensamento positivista na filosofia das ciências no século dezenove. Tão conhecida quanto estes fatos, no fim deste mesmo século, foi a extensão desta perspectiva teórica aos fenômenos do comportamento humano. Não faltam exemplos de como uma verdadeira corrida deste cientificismo objetivista se deu, com o intuito de medir com números os eventos internos da experiência humana. Aquela que para nós é a grande representante desta tentativa de eliminação do aspecto qualitativo dos fenômenos psíquicos é a psicologia comportamental de Gustav Theodor Fechner<sup>2</sup>.

É neste clima, de influência das ciências positivas na psicologia, de reações contra a filosofia kantiana por influência do evolucionismo, como em Gyal, que podemos situar o contexto histórico do pensamento bergsoniano e sua proposta quanto à natureza da atividade filosófica. Esta deveria ser pensada como uma constante pesquisa metafísica, não apenas de aproximação externa do real. Esta prática filosófica, instituída por seu método intuitivo, visa um tipo de relação que em vez de separar o homem das coisas e da sua percepção delas, o coloque no mesmo plano imanente e continuamente em fluxo temporal no qual ele está inserido. Sobre este momento crucial de revalorização da metafísica comenta Deleuze:

(...) a filosofia pretende instaurar, ou antes restaurar, uma outra relação com as coisas, portanto um outro conhecimento, conhecimento e relação que a ciência precisamente nos ocultava, de que ela nos privava, porque ela nos permitia somente concluir e inferir, sem jamais nos apresentar,

---

<sup>2</sup> Apenas a título de exemplificação, sua principal contribuição para o estudo comportamental das sensações, influenciado pela magnitude conhecida como a constante de Weber (do também alemão Ernest Heinrich Weber), foi a criação de uma fórmula para medir a intensidade das sensações, a lei Weber-Fechner: a resposta a qualquer estímulo é diretamente proporcional ao logaritmo da intensidade do estímulo,  $S=K \cdot \text{Log}E$ . Na qual S é sensação, K, a constante de Weber e E, a intensidade do estímulo físico. Esta medição resultaria na indistinção da qualidade intrínseca da sensação, destacando apenas seu aspecto quantitativo.



nos dar a coisa em si mesma. É nessa segunda via que Bergson se empenha, repudiando as filosofias críticas, quando ele nos mostra na ciência, e também na atividade técnica, na inteligência, na linguagem cotidiana, na vida social e na necessidade prática, enfim e sobretudo no espaço, outras tantas formas e relações que nos separam das coisas e de sua interioridade (DELEUZE, 1999, p.126).

Passando ao *Ensaio*, nele encontramos a seguinte afirmação sobre os elementos envolvidos no processo de conhecer a realidade: Percepção→Linguagem→Pensamento. “Exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais” (BERGSON, 2011, p.9).

O respectivo significado e alcance negativo deste pensamento tem como núcleo a linguagem, a instância mediadora entre a percepção e o pensamento, que segundo Bergson, é a responsável por produzir neste último, a maneira como restritivamente expressamos o que percebemos. A linguagem, em seu processo representativo, retrata uma tal configuração dos objetos no espaço, como se entre eles houvesse uma relação de descontinuidade fundamental. Ela exige que o pensamento sobre o que é percebido solidariamente apresente o mesmo delineamento interruptivo nas ideias. Logo, o que temos é um mundo percebido como meramente espacial, sendo expresso por uma linguagem que projeta no pensamento um modo específico de recortar o real, justapondo-o de maneira estanque. Este tipo de saber é aquele produzido pela linguagem da atividade científica e pelo senso comum por necessidades pragmáticas. Não haveria a possibilidade de um saber fora deste esquema utilitário na modernidade?

Bergson começa sua reação metafísica no *Ensaio* pela crítica à equivocada admissão do suposto aumento ou diminuição da intensidade psicológica ocorrida com as sensações, sentimentos, paixões e esforços. Na psicofísica, havia a defesa da tese de que estados com a mesma natureza poderiam variar e guardar entre si uma diferença quantitativa em graus de suas intensidades. Nem adversários da visão psicofísica, como alguns filósofos, problematizavam a maneira pela qual era expressa com naturalidade a variação destas intensidades: “diz-se que temos mais ou menos calor, que estamos mais ou menos tristes, e esta distinção do mais e do menos, mesmo quando se estende à região dos fatos subjetivos, e das coisas inextensas, não surpreende ninguém” (BERGSON, 2011, p.11). Seria necessária então uma crítica sobre esta “obscura” noção que orientava um discurso objetivista sobre fenômenos de natureza subjetiva. Como uma grandeza, uma magnitude intensiva, poderia ser atribuída aos estados internos? E, pior, como justificar a sua variação? Esta quantificação só é

possível pela espacialização dos processos mentais, sendo assim, “não se pode compreender nem o *Ensaio*, nem o resto da obra de Bergson sem essa tensão entre os caracteres formais do espaço” (WORMS, 2010, p.42).

O que ocorre na quantificação, tanto em uma pura operação aritmética, quanto na medição de um corpo, segundo o filósofo, é a relação de continência em um processo intrínseco de comparação, o qual tem como pano de fundo, o espaço. Em uma série numérica, ao afirmarmos um número como maior que o outro, ele só pode ser considerado como tal pelo fato de ocupar mais espaço na série da qual faz parte. A quantidade de espaço ocupado pelo número na série determina, por assim dizer, qual deles poderá ser dividido e desta feita, conter um menor. Assim, o que há é uma espacialização por trás do processo cognitivo de numeração. Agora, a pergunta que se impõe é: de que modo uma intensidade psicológica pode ocupar espaço e dessa forma poder ser pensada em uma série, na qual inclusive pode conter a outra? Dependemos, para poder medir quantidades, de pensá-las dentro de outras ou ao menos dentro do mais. Assim, o que é maior pode ser dividido e sendo divisível o mais extenso poder conter o menor.

Em relação, por exemplo, à intensidade do esforço muscular, a fim de explicitar a espacialização que estaria se passando na consciência neste caso, podemos usar de Bergson a metáfora do fio enrolado. Pensando em uma intensidade maior que outra, o que está por trás é algo que pode ser imaginado como um fio enrolado como uma mola. “Na ideia de Intensidade, e até na palavra que a traduz, encontraremos a imagem de uma contracção presente, e a pressuposição de uma conseqüente dilatação futura, uma extensão virtual” (BERGSON, 2011, p.13). O que estaria latente é o desenrolar do fio que ocupará um espaço maior do que o aquele ocupado inicialmente, ou seja, no “espaço comprimido”. Esta compreensão repousa em uma intuição “difícil de determinar,” uma relação de comparação entre dois esforços, intensidades ou extensões distintas, uma presente e outra virtual. A comparação da intensidade de um esforço presente com a de um esforço futuro.

Este tipo de representação de uma experiência consciente é a transposição do esquema de medição de objetos no espaço para os eventos psicológicos ou do extensivo para o inextenso. A conseqüência é a medição de um sentimento pela sua comparação com outro sentimento essencialmente idêntico, como se diferissem quantitativamente. Por exemplo, dois sentimentos de alegria como um mais forte (ou maior) e outro mais fraco (ou menor). Como pensar em intensidades, que não são coisas para se sobreporem-se, de maneira que além de poderem ser colocadas em uma série, também podem crescer e decrescer regidas segundo um

sinal desconhecido?

O objetivo do primeiro capítulo do *Ensaio* até aqui foi apontar o erro na consideração dos estados conscientes pela entrada de um elemento estranho à sua natureza, o espaço. Já no segundo capítulo, o objetivo é a definição da verdadeira natureza dos eventos conscientes pela determinação da instância original em que eles ocorrem, o tempo. Porém, mais uma vez Bergson procederá negativamente, ou seja, mostrará o erro na compreensão das experiências subjetivas, pela equivocada consideração do tempo tomado com características do espaço. A maneira pela qual sempre se estudou os eventos mentais é pelo par de conceitos unidade/multiplicidade de estados e como se desenrolam em sucessão neste tempo, tal como se o tempo fosse um espaço homogêneo. Aqui, a falha está em definir os diversos fenômenos subjetivos pela mesma noção de sucessão dos objetos externos, a saber, como se eles fossem descontínuos e, desta forma, podendo ser delimitados na justaposição de um sobre o outro como unidades precisas em um espaço facilmente delimitável. Isto é, ao modo de Kant, determinar os “objetos psíquicos” como sentimentos, emoções, etc, numa relação exterior, como na estética transcendental. Nesta psicologia, os fenômenos mentais são como unidades distintas apenas quantitativamente, como se estivessem seriados em uma linha estendida num espaço ideal se sucedendo descontínua e isoladamente. E, como desde o início do *Ensaio*, a compreensão de um tempo não espacializado para Bergson surgirá naturalmente na medida em que for exposta a verdadeira natureza dos estados conscientes.

Com vistas a sustentar a alegação deste erro é necessário desembaraçar a compreensão do tempo deste conceito tradicional atribuído a ele que é derivado do conceito de espaço da física, que é o de Kant e da matemática de sua época. Esta argumentação é conduzida por uma teoria dos números, no segundo capítulo, já que são os elementos fundamentais de medição das grandezas físicas e, por extensão, dos estados mentais na psicofísica positivista, porque a ideia de número na tradição é absolutamente vinculada a de espaço e de tempo. Bergson define o número como uma coleção de unidades, uma síntese do uno com o múltiplo. É um erro pensar neles somente como uma descontinuidade de unidades absolutamente separadas das outras. Pensar assim é espacializar idealmente a operação de contagem, colocando-os como que em uma linha reta que se estende, e neste espaço, idealmente imaginá-los simultaneamente para somá-los em sucessão. De onde viria esta possibilidade de representar os números em uma sucessão do posterior em relação ao anterior? Somente da representação arbitrária dos objetos extensos no espaço, os quais podem ser pensados um depois dos outros. Outro indício de espacialização da ideia tradicional de número é a sua divisibilidade, a qual só

pode ser pensada, se também relacionada à ideia de extensão, pois numa sucessão numérica um número se difere do outro pelo tamanho de sua quantidade. Deste modo, toda vez que contamos, querendo medir um estado mental numericamente, atribuímos a ele uma extensão. Sendo assim, não nos furtamos o direito de perguntar: a qual grandeza esta extensão corresponderia no caso de um evento psicológico?

Bergson não discute a realidade do espaço. Entretanto, o que ele deseja é definir-lhe a natureza e, neste sentido, distinguir o espaço real do espaço idealizado, homogêneo, da geometria, em que todos os elementos são igualmente apenas quantitativos. O espaço real, defende ele, é aquele apreendido em nossa percepção sem distinção da matéria. Não é possível distinguir o espaço da materialidade em nossas experiências. Um dos argumentos é a maneira como alguns animais se relacionam com o espaço instintivamente, se orientando nele em sua volta para casa por caminhos que nunca fizeram, através das qualidades dos objetos materiais com os quais se depara, podendo cheirá-los, vê-los, etc, e não apenas pela disposição numérica no espaço. E, no nosso caso, nem sempre basta a idealização de uma linha para chegar onde se quer. É necessário se ter referências materiais, não somente calculando, mas vivendo as experiências reais com elementos diversos, heterogêneos, qualitativamente ao longo do caminho.

Da mesma maneira, a ideia de tempo é sempre vinculada aos números. No entanto, entendidos da forma como descritos acima, só podem significar que através deles o tempo é espacializado. E quando este tempo é utilizado para definir os fenômenos mentais, o resultado só pode ser uma má compreensão de suas naturezas. Os estados psicológicos para Bergson não são como pérolas de um colar, individualizadas uma por uma com um intervalo entre elas, mas unidas pela linha que as prende. Quando vamos contá-las, representamos em sucessão e daí figuramos simbolicamente o tempo ou duração, mas, na verdade, é uma intervenção da ideia de espaço na ideia de tempo pela condição espacial ou disposição das pérolas, o que nos permite pensar em todas elas simultaneamente e em sucessão, numa multiplicidade em que cada unidade é perfeitamente delimitada com contornos precisamente definidos.

Esta maneira de medir os estados de consciência extrai do espaço a origem do tempo, ao contrário de nosso pensador, cuja origem para o tempo é a experiência interna. Um bom sinal dos enganos que esta tese vem demonstrar pode ser compreendido pelo exemplo do relógio, que nada mais é que a representação espacial de nossa subjetividade concebendo o tempo. Ele nada mais mede do que simultaneidades pelas posições dos ponteiros e não a duração. O fato é que, a cada momento, os pêndulos e ponteiros só podem ocupar uma

posição no espaço, representando apenas uma “exterioridade recíproca em sucessão”, cada momento presente só existe por um instante e logo desaparece e assim sucessivamente com todos os outros. Como isto pode representar uma verdadeira duração? A verdadeira realidade do tempo está na vida interna e não em uma abstração do espaço. Como diz Bergson sobre a sucessão: “ela só existe quando existe um espectador consciente que se lembra do passado e justapõe as duas oscilações ou seus símbolos num espaço auxiliar”. Neste caso, este espaço auxiliar é aquele ocupado materialmente pelos ponteiros. E, sem a representação deste, o que sobra é a duração heterogênea do eu sem o espaço de pontos homogêneos ocupados pelos ponteiros.

O tempo é duração, mas não a duração de uma sucessão no espaço, e sim um fluxo contínuo de qualidades em interpenetração na experiência real. Nossa consciência em sua profundidade é temporal e assim, a dos eventos que ocorrem nela como a liberdade. A vida psicológica é a multiplicidade, mas uma multiplicidade sem quantidade, qualitativa, heterogênea e contínua. Desta vez, o exemplo de Bergson é o sono. Como dizermos que o que nos levou a ele foi a última nota de uma música. Se nosso estado psicológico fosse apenas quantitativo, qual nota teria gerado o efeito, já que nenhuma das anteriores à última existe mais? Ou foi pela qualidade expressa pelo conjunto de sons ou uma “ordem não numérica” melódica e rítmica específica e qualitativa? Assim são todos os fenômenos de nossa vida mental, impossível dizer com precisão absoluta quando um termina e começa o outro.

Finalmente, o terceiro e último capítulo do *Ensaio* tem o objetivo de indicar que se a liberdade ou qualquer outro estado consciente não for considerado em sua instância originária, a duração qualitativa, mas, pela interferência inconsciente do espaço, obviamente restará a opção determinística para a explicação dela e de qualquer outra experiência interna. Porém, se ao contrário, os atos realizados nela como a liberdade forem de fato investigados em sua natureza própria, o que saltará de imediato dela é o seu caráter essencialmente qualitativo e heterogêneo. Restando a transposição desta compreensão de tempo à realidade exterior à mente e analogamente às coisas fora de nós, para seu segundo livro *Matéria e Memória*.

Referências bibliográficas:

BERGSON, Henri-Louis. *Os Dados Imediatos da Consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa, Editora 70. 1ªed. 2011.

- BOCHENSKI, I. M. *A Filosofia Contemporânea Ocidental*. Tradução Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Editora Herder, 1962.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.
- GUYAL, Jean-Marie. *A gênese da ideia de tempo e outros escritos*. Tradução, organização e notas Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Coleção Tópicos Martins)
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores)
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

## **Michel Foucault e a História da sexualidade: considerações sobre a hipótese repressiva**

Lindalva Trajano<sup>1</sup>

Um das maiores discussões em torno da sexualidade, que se mantém presente ainda nos dias atuais, é que em torno do sexo tenha toda uma política de repressão, a questão seria o quanto as mulheres são reprimidas e dominadas, o quanto os homossexuais tem a expressão de seus desejos reprimidos e como a prevalência de uma sexualidade heterossexual como norma na sociedade leva à repressão de outras formas de expressão de desejos e modos de ser. O importante, portanto, seria investigar as origens dessa repressão e romper com ela, buscando uma “libertação” do sexo e conseqüentemente do indivíduo.

Um dos campos de investigação do filósofo Michel Foucault foi a sexualidade humana e a repressão ao sexo foi um dos focos principais de sua análise. Foucault concentrou suas pesquisas sobre sexualidade na trilogia *História da sexualidade* e a repressão ao sexo é analisada especialmente no primeiro volume da trilogia, *Vontade de Saber*. O teórico desenvolveu seus estudos durante a década de setenta, quando predominava a concepção de que possuímos uma sexualidade natural, mas que fora reprimida em nome de convenções impostas por uma moralidade burguesa e movida por uma estrutura socioeconômica capitalista. Tais convenções nos obrigavam a seguir determinados modelos de comportamento. Portanto, para nos libertar-nos devíamos assumir nossa “verdadeira” sexualidade e praticar o sexo de forma ativa e “livre”. O discurso era de liberação sexual, devíamos libertar nossa verdadeira sexualidade dos mecanismos repressivos de poder.

Em *Vontade de saber*, Foucault não tinha por objetivo demonstrar o que era a sexualidade, ou a busca de uma sexualidade “verdadeira”. Seu objetivo era demonstrar como a sexualidade foi constituída historicamente como um saber sobre os indivíduos, e que na verdade não é algo que vem da nossa natureza. Fazendo uma abordagem histórica, Foucault faz um retorno ao período que seria o princípio da constituição da sexualidade como um saber: o período da ascensão da burguesia capitalista e do desenvolvimento da sociedade industrial em fins do século XVIII e XIX. E foi exatamente esse período que ficou conhecido como o princípio de uma era de repressão ao sexo. Foucault enumera os fatores que foram considerados como causadores do início dessa repressão ao sexo na sociedade ocidental. Um

---

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de pós-graduação em Filosofia da UFRRJ.

dos fatores seria a ascensão da burguesia e da família burguesa como norma de moral a partir do século XVIII. A partir dessa época teria surgido uma nova moral sobre o sexo, agora ele era restrito ao leito conjugal. Sua finalidade passou a ser basicamente utilitária e voltada para a reprodução, dominavam a lei e a repressão.

O desenvolvimento do capitalismo também foi considerado responsável por uma maior repressão da sexualidade, com o objetivo de se conseguir maior produtividade dos indivíduos, seus impulsos sexuais são controlados e direcionados ao trabalho, passam a ser consideradas inúteis quaisquer outras atividades não produtivas. O sexo seria uma dessas atividades. Teriam sido criados então discursos de moralização, medidas de penalização contra condutas consideradas “imorais”.

O advento da reforma protestante que deu o tom à moral burguesa também teria sido responsável por essa “repressão” ao sexo, bem como os movimentos da contra reforma católica que vieram como reação à reforma protestante. A sexualidade teria sido limitada cada vez mais à esfera familiar monogâmica. Os desejos passaram a ser reprimidos em nome da moralidade e valores religiosos. A psicanálise que começou a se desenvolver no século XIX, sobretudo os estudos de Freud, enfatiza esse caráter repressor que haveria em torno da sexualidade humana, inclusive essa repressão originaria variadas patologias nos indivíduos.

Contudo, em *Vontade de Saber*, Michel Foucault contesta exatamente essa ideia de que o investimento político sobre o sexo seja por meio da repressão. A ideia de que o sexo é reprimido em nossa sociedade seria o que Foucault chamou de uma “hipótese repressiva” em relação à sexualidade e Foucault logo de início procura desmistificar essa hipótese e questiona se o próprio discurso que denuncia essa “repressão” não seria parte do mesmo mecanismo de poder que pretende denunciar.

A preocupação de Foucault não é tentar negar a veracidade desses discursos baseados na hipótese repressiva, nem negar que existam opressões presentes na sociedade, seu objetivo é mostrar como essa hipótese repressiva apareceu e como atuou na sociedade. O objetivo de Foucault é demonstrar que não há apenas repressão em torno do sexo, há muito mais do que isso em jogo.

A “hipótese repressiva” é uma teoria que se mantém e é defendida até na atualidade. Uma das razões é que a hipótese repressiva se encaixa muito bem ao surgimento do capitalismo, revelando assim o que seria a “verdadeira história” do qual o sexo é apenas um instrumento. Uma vida sexual livre não contribuiria para a ética necessária ao capitalismo.

Outro fator que legitima a confiança na hipótese repressiva, é a ideia de que a liberação sexual ou a resistência à repressão sejam uma batalha essencial e difícil de vencer.



A partir disso, falar abertamente da sexualidade passou a ser considerado um verdadeiro ataque político e de luta contra a repressão. Como a repressão ao sexo seria um instrumento do capitalismo, a liberação sexual e a ruína do capitalismo ainda são considerados como estando na mesma ordem. A liberação sexual e o fim do capitalismo entram como elementos de um mesmo discurso, conseqüentemente, de um mesmo programa político. A crítica de Foucault aos discursos de denúncia da repressão atinge diretamente os autores designados como “freudo-marxistas”: autores que articularam a teoria freudiana com conceitos marxistas, como Willian Reich e Herbert Marcuse.

Pensando de acordo com a hipótese repressiva, falar de sexo seria negar o poder estabelecido. Por essa concepção, o poder age sobre o sexo apenas reprimindo-o como um inimigo da verdade. Portanto dizer a verdade, revelar o sexo, é desafiar o poder.

Foucault oferece duas razões principais para entender porque essa ideia de poder repressor e de modelo repressivo é tão prontamente aceita. Em primeiro lugar, estaria o “benefício do locutor”: o emissor do discurso que denuncia a repressão se torna um profeta da liberdade e portador de soluções, ele diz a verdade e promete o prazer, lhe é atribuído o papel de transgressor por denunciar e revelar a “verdade” (DREYFUS & RABINOW, 1995, p.144). Esse locutor se situa em um lugar privilegiado, como se estivesse situado fora da esfera do poder. O fato de ser aquele que denuncia a verdade faz com que suas soluções para uma “nova ordem” sejam consideradas legítimas e aceitáveis. Isso significa que o discurso de denúncia da repressão, que se apoia na hipótese repressiva, atribui poder ao seu interlocutor e também seus discursos se tornam discursos de poder que produzem subjetivação.

Portanto, como pode ser observado, o discurso de denúncia da repressão que se iniciou no século XVIII produz efeitos de poder – quem dele se apropria assume ares de revolucionário, se tornando prestigiado. Por terem um aspecto de denúncia e de luta pela liberdade, seus discursos são considerados portadores da verdade, bem como as soluções que apresentam como forma de “libertação” da opressão. Evidentemente, Foucault também pode ser enquadrado nesse lugar privilegiado, do “benefício do locutor”, entretanto o próprio Foucault se reconhece dentro da esfera do poder e seus estudos não nos oferecem “soluções” prontas para as questões levantadas por ele (DREYFUS & RABINOW, 1995, p.144).

A segunda razão principal é que o poder se mascara nessa dinâmica. Esse discurso traz uma noção do poder como aquilo que apenas impõe a lei e a submissão. A principal estratégia da hipótese repressiva é que a verdade revelada pelo interlocutor que denuncia a repressão é apresentada como externa ao poder, revelar essa verdade é uma ação contra o poder. Essa

hipótese é a ideia de que a verdade é intrinsecamente oposta ao poder, desempenhando um papel libertador. Revelar a verdade traria a liberdade.

.Para Foucault, tanto a hipótese repressiva quanto a crítica à repressão são incorretas, pois ambas fazem confundir poder com repressão, o que faz supor que combater a repressão desestabilizaria o poder. A repressão na verdade, é apenas um elemento dos investimentos de poder, trata-se apenas de um “disfarce” do verdadeiro investimento de poder sobre o sexo: que seria a produção de verdade sobre o sexo. Como comenta Vilas Boas:

Foucault, ao contrário, vê a repressão sexual como «positiva», isto é, como elemento intrínseco da lógica produtiva do poder. Naturalmente há um elemento “negativo” na repressão, afinal, ela subentende subordinação, sujeição. Mas Foucault está interessado no elemento estratégico e, em função disso, ele dirá que a repressão é produtiva, uma vez que, através de sua ação sobre o corpo do indivíduo, ela evita que este perceba o poder em sua forma crua de violência e cinismo. Ao mascarar os mecanismos do poder, os dispositivos fazem com que o mesmo apareça como elemento distante, isolado e isolável; criam um espaço de aceitação do poder na medida em que se apresentam como puro limite traçado à liberdade (BOAS, 2002, p.92).

Acreditar que a questão principal que gira em torno da sexualidade humana seja a repressão que ela sofre, faz com que se confunda o poder que atua sobre o sexo apenas como repressor. O poder que atua sobre a sexualidade é um poder “positivo” porque produz, no caso, a própria sexualidade, como será visto posteriormente. A própria repressão é “positiva”, é um dos elementos da atuação do poder e tem um papel estratégico: mascara a atuação positiva do poder, fazendo com que ele pareça fundamentalmente negativo e que diz “não”.

A partir do século XVIII no lugar da intensificação de uma repressão, o que Foucault observou foi uma multiplicação dos discursos sobre o sexo. As próprias teorias que denunciavam a repressão levavam a uma multiplicação desses discursos. Falava-se cada vez mais sobre o sexo. Isso levou ao entrelaçamento do sexo com o discurso científico: médico, psicológico e também jurídico, o que fez com que surgisse o campo da sexualidade como um saber, uma “verdade” sobre o sexo.

A rejeição de Foucault à hipótese repressiva foi inicialmente desenvolvida nos seus estudos em relação à sexualidade, mas tornou-se um conceito chave para sua compreensão de poder e sua relação com a verdade. Foucault desenvolve uma noção complexa de poder, da qual a verdade torna-se um dos seus elementos mais característicos. O filósofo tenta mostrar que por diversas vezes as relações entre poder e verdade foram erroneamente consideradas opostas. O poder está diretamente ligado à verdade: deter a verdade sobre algo ou alguém é

deter poder sobre ele. A hipótese repressiva faz com que o poder seja considerado essencialmente repressor e que impõe limites, essa noção é o que Foucault chamou de noção “jurídico-discursiva” do poder (DREYFUS & RABINOW, 1995, P.144). É a noção de que o poder produz apenas limite e falta e impõe a lei.

De acordo com o pesquisador John Rajchman, o modelo de crítica freudo-marxista combina o modelo de alienação e mistificação: a interpretação errada de nossos verdadeiros desejos sexuais causada pela inculcação de ideologias (mistificação) está na raiz de nossa dificuldade em conseguir uma autonomia sexual genuína (alienação). A solução seria desfazer a repressão por uma autocrítica (desmistificação) e descobrir a verdade sobre nossos desejos para sermos livres (desalienação). (RAJCHMAN, 1982, P.77). Foucault tenta criar uma nova crítica que não se baseie nos modelos de alienação, mistificação e repressão. Em *Vigiar e punir*, Foucault já havia demonstrado que o poder ganha seu domínio sobre nós de formas muito mais diretas do que por meio da inculcação de ideologias: ele se dirige para a própria formação dos nossos corpos identidades em corpos disciplinados e produtivos por meio de práticas que tornaram possíveis certas formas de experiência. Foucault não parte de nenhum dado antropológico sobre a sexualidade: os nossos “verdadeiros desejos” são uns dos seus objetos. Em vez de pressupor que nossos verdadeiros desejos são a condição da repressão, o filósofo questiona como uma concepção de “verdadeiros desejos” torna-se parte de nosso tipo de sexualidade.

Além disso, a pesquisa de Foucault indica que a hipótese repressiva implica que os pressupostos históricos sobre o sexo são discutíveis. Certamente encontramos ao longo da história padrões de pensamento e costume que desqualificam o sexo quando não está em atos legítimos e reprodutivos. Mas o que Foucault verifica é que esses padrões não têm origem no surgimento do capitalismo nem do cristianismo. Inclusive, um dos argumentos centrais dos volumes II e III de *História da sexualidade* é que as normas de austeridade sexual têm uma continuidade bem maior do que supomos<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup>No volume II de *História da Sexualidade* (1994), Foucault expõe que as regras sobre o matrimônio na sociedade grega antiga visavam um fim comum que era a manutenção da casa, com cada um cumprindo seu papel. A fidelidade masculina era recomendada como resultado do uso livre e moderado do prazer, a temperança nos prazeres era um sinal do *status quo* do cidadão. A mulher devia ser fiel por estar sobre o comando do esposo, para que fossem gerados filhos legítimos que poderiam exercer sua cidadania. A temperança tinha por alvo não a figura da esposa ou exatamente a união em si, mas a posição de cidadão. Nos próprios relacionamentos homossexuais havia essa preocupação com a temperança, pois os jovens seriam futuros cidadãos. No volume III (1985), em que Foucault trabalha a civilização romana, a preocupação com o casamento continua. Nossa ética familiar e conjugal teria origens bem mais antigas e não seria exatamente fruto da imposição de uma moral cristã ou de estratégias de dominação capitalistas.

Na verdade, o poder atua na produção de verdade e saber. A sexualidade, sendo um saber e uma verdade, racionaliza os diversos desejos e práticas sexuais, o que permite a classificação e normalização dos indivíduos em função de sua sexualidade. Portanto, a busca e liberação da nossa “verdade” sobre o sexo não nos liberta dos efeitos de poder, pois a verdade não é oposta ao poder.

Foucault centrou seus estudos no funcionamento prático das relações entre os discursos de verdade e os mecanismos modernos de poder e como os sujeitos são afetados por essas relações. Em *Vontade de Saber*, no caso específico da sexualidade, a grande política de poder que se exerce sobre o sexo foi a constituição da sexualidade como um saber, um discurso de verdade com conotações científicas sobre os indivíduos.

A sexualidade passou a ser o fator essencial na determinação não só da moral do indivíduo, mas também de sua saúde, desejo e identidade.

#### Referências bibliográficas:

- BOAS, Crisoston Terto Vilas. *Para ler Michel Foucault*. [S.I]: UFOP, 2002. Disponível em <[http://minhateca.com.br/livros\\_gratis\\_BR/TERTO\\*2c+Crisoston+BOAS\\*2c+Vilas.+Para+Ler+Michel+Foucault,70932.pdf](http://minhateca.com.br/livros_gratis_BR/TERTO*2c+Crisoston+BOAS*2c+Vilas.+Para+Ler+Michel+Foucault,70932.pdf)>. Acesso em 10 de março de 2015.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault – uma trajetória filosófica*. RJ: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir – história da violência das prisões*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da Filosofia*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

## **“Com e contra Michel Foucault”: contribuições de Ann Stoler para pensar a questão do racismo colonial a partir do pensamento foucaultiano**

Pedro Fornaciari Grabois<sup>1</sup>

Como inventar uma história colonial que torne o presente desconfortável? É esta pergunta que a pesquisadora estadunidense Anna Laura Stoler procura desenvolver em suas obras. O presente trabalho tem por objetivo apresentar a contribuição crítica desta autora sobre uma possível articulação entre as ferramentas conceituais foucaultianas e a questão do racismo colonial. Interessa para Stoler, partindo do trabalho de Foucault, compreender como a “fábrica da raça” contribuiu para inscrever a sexualidade no coração da política imperial dos séculos XVIII e XIX. Percebendo a distinção entre os objetos de investigação de Foucault e seus próprios interesses de pesquisa, Stoler se questiona sobre o que reter do trabalho do filósofo francês e sobre quais novas orientações seguir. É preciso colocar a pergunta: onde está a raça em Michel Foucault? Segundo Stoler, o curso de Foucault *Em defesa da sociedade*, proferido em 1975-1976, no *Collège de France*, ao mesmo tempo, confirma a dimensão eurocêntrica do trabalho de Foucault bem como interdita uma denúncia muito ligeira de esquecimento das questões raciais por parte do autor. Sem dúvida, é a primeira vez em seus trabalhos que o racismo ganha tamanha centralidade, mas isso não representa necessariamente uma virada na trajetória intelectual de Foucault. Cabe ressaltar que não se trata, para Stoler, de procurar por um “verdadeiro” Foucault, mas de apontar as tensões entre cursos orais (*Em defesa da sociedade*) e trabalhos escritos (*História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*, doravante apenas *História da Sexualidade*) do autor, compondo um projeto mais vasto: interrogar o que Michel Foucault traz à nossa maneira de conceber os fundamentos burgueses dos regimes coloniais e, em contrapartida, se perguntar como o colonial interroga seu trabalho e questiona o que foi integrado como evidência na historiografia europeia. Trata-se de pensar “com e contra” Foucault.

Embora Stoler desenvolva um trabalho sistemático de leitura de Michel Foucault em seu livro *Race and the Education of Desire*, aqui nos limitamos em expor a argumentação da autora presente no capítulo “*Une lecture coloniale de Foucault. Corps bourgeois et soi racial*” [“Uma leitura colonial de Foucault. Corpo burguês e si racial”], do livro *La chair de*

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), doutorando em Filosofia no PPGFIL-UERJ.

*l'empire [A carne do império]*. No capítulo em questão, a autora traça seus pontos de contato e atrito com o pensamento foucaultiano sobre raça e sexualidade. Procurando trabalhar com e contra a maneira pela qual Foucault pensou a sexualidade, Stoler analisa os discursos raciais que situam o sexo no coração da “verdade” do si racializado.

Ela ressalta que para sua própria pesquisa – acerca da relação entre carne e poder nas Índias de colonização holandesa do século XIX –, os argumentos foucaultianos são apenas parcialmente convincentes. Ela declara então que “o que falta em Foucault, retrospectivamente de maneira tão evidente, é a *questão da raça*” (STOLER, 2013, p.193, grifo nosso). Assim, Stoler se inspira no quadro conceitual elaborado por Foucault, mas é reticente quanto às proposições históricas do filósofo.

“Como a reflexão sobre a construção do si burguês europeu se transforma uma vez que sua história é descentrada para integrar a política imperial?”, pergunta Stoler (2013, p.194). Os estudos coloniais têm na leitura de Foucault um exercício, ao mesmo tempo, estimulante e constrangedor. De todo modo, sobressai um mal-estar e os usos que se fazem de Foucault nesse campo permanecem marginais. Para operar um deslocamento quanto à maneira de compreender a intimidade imperial, a história da Europa e as etimologias da raça, Stoler pergunta à maneira nietzschiana: *como inventar uma história colonial que torne o presente desconfortável?*

Stoler pergunta-se pelas condições de possibilidade dos estudos comparados do colonialismo, pelos critérios cambiantes de avaliação da raça, pelas gramáticas raciais coloniais e afirma a necessidade de se investigar: a política do saber que torna possíveis as comparações e as unidades de análise que refletem, frequentemente de maneira involuntária, os quadros eminentemente restritos das historiografias nacionais do século XIX. Interessa para Stoler, partindo do trabalho de Foucault, compreender como a *fábrica da raça* contribuiu para inscrever a sexualidade no coração da política imperial. Tal análise implica em interrogar a maneira pela qual o Estado colonial se dedicou: a avaliar o normal e o anormal, a determinar como a gestão da sexualidade regularia a expressão dos sentimentos e definiria as pessoas às quais estes podiam endereçar-se. Stoler defende assim que os Estados coloniais tinham grande preocupação com a política e o saber *afetivos*. Percebendo a distinção entre os objetos de investigação de Foucault e seus próprios interesses de pesquisa, Stoler se questiona sobre o que reter do trabalho do filósofo francês e sobre quais novas orientações seguir.

É preciso então colocar a pergunta: *onde está a raça em Michel Foucault?* Refletindo sobre outro livro de sua autoria – intitulado *Race and the Education of Desire [Raça e a*

*Educação do Desejo*] –, Stoler se recorda de como interrompeu no meio do caminho a tarefa de realizar uma leitura colonial de *História da Sexualidade*, interrogando Foucault em sua forma de olhar para a fábrica dos sujeitos burgueses europeus e também o lugar central ocupado pela raça e pelo império no seio desse processo. Ao travar contato com as onze aulas do curso no *Collège de France* dos anos 1975-1976 – *Il faut défendre la société* [*Em defesa da sociedade*] –, Stoler percebeu que estava diante de duas histórias paralelas e sucessivas elaboradas por Foucault: uma história da sexualidade e um tratado sobre o poder através de uma genealogia da raça.

Ela mobiliza então dois argumentos já presentes no seu *Race and the Education of Desire*. Em primeiro lugar, *a proliferação dos discursos sobre a sexualidade observada por Foucault na Europa nos séculos XVIII e XIX não se limitava a esse continente*; ao contrário, ela toma emprestado um caminho imperial, um desvio. Os discursos sobre a sexualidade foram refratados por homens e mulheres cuja afirmação do “si burguês” estava ligada às produções e às percepções imperiais, e aos Outros racializados que elas produziam. Em segundo lugar, *as consequências raciais não se limitavam apenas às colônias*: as identidades burguesas se mostraram definidas pela raça de maneira tácita e explícita tanto nas colônias como nas metrópoles. Aqui aparece algo no pensamento de Ann Laura Stoler que cabe ressaltar. Ao repensar a história da sexualidade através da história do império, ela conclui que o racismo moderno está menos “ancorado” nas tecnologias europeias do sexo do que Foucault pensava. Para ela, as classificações raciais e sexuais aparecem como mecanismos de ordenamento que, no início do século XIX, nascem de uma dinâmica *dividida* [*partagée*]. É o pensamento racial que constitui a ordem burguesa e não o contrário.

A primeira consequência que Stoler extrai daí é que “o racismo não pode ser compreendido como um reflexo colonial, modelado para gerir um Outro longínquo; ele participa, ao contrário, da *fábrica dos próprios europeus*” (2013, p.198, grifo nosso). A segunda consequência é que os racismos nascem, na maioria das vezes, entre populações próximas e similares, e não de uma divisão marcada entre grupos disparates: “os racismos se ligaram firmemente a *identidades ambíguas* – raciais, sexuais ou outras –, a inquietudes produzidas precisamente pela *indeterminação das diferenças*” (STOLER, 2013, p.198, grifos nossos). Assim, Stoler entende que os racismos tiram sua força justamente da maleabilidade das características cambiantes da essência racial, e não da permanência de seu essencialismo. Nas Índias do século XIX: a identidade burguesa se definia pela civilidade europeia; o pertencimento racial era determinado em função de avaliações “generificadas” [*genrées*]; o

“caráter”, as “boas maneiras”, a razão ou a educação se integravam a uma definição cultural e epistêmica da raça.

Para Stoler, a “paixão foucaultiana” que atravessa diversas leituras coloniais de Foucault faz com que estas se detenham em *aplicar* os princípios gerais do quadro de inteligibilidade foucaultiano num contexto etnográfico particular. Nestes estudos, a tendência é discutir mais as grandes linhas de seu dispositivo analítico do que o conteúdo histórico de sua análise. A autora situa, então, o próprio trabalho num campo recente de estudos que tentam dar conta da relação entre poder colonial e discursos sobre a sexualidade. Esses estudos reconhecem um postulado simples na *História da Sexualidade*: os discursos de sexualidade não subvertem ou se opõem ao poder, mas são pontos de passagem particularmente densos, carregados de instrumentalidade. A partir daí, dão ao postulado inflexões distintas: a gestão das práticas sexuais do colonizador e do colonizado se revelou fundamental na ordem colonial das coisas, e os discursos sobre a sexualidade classificaram os sujeitos coloniais em diferentes tipos de humanidade, controlando, ao mesmo tempo, os recalques domésticos da ordem imperial. Tais leituras, segundo Stoler, não confirmam nem se opõem às cronologias propostas por Foucault ou às genealogias seletivas sugeridas por seu trabalho. No caso específico dos estudos sobre o império, há uma adesão à perspectiva foucaultiana sobre o poder, mas pouco interesse na refutação da *hipótese repressiva*; ao contrário, são retomadas as hipóteses freudianas implícitas em favor de uma aproximação psicodinâmica do império e do “relaxamento” das energias sexuais<sup>2</sup>.

A autora estadunidense segue sua análise da *História da Sexualidade* e afirma que, neste livro, a sexualidade – “sexualidade moderna ocidental” – parece confinada à Europa e que o quadro analítico utilizado por Foucault faz da sexualidade um problema interno à Europa. Em contrapartida, os estudos coloniais se interessaram pelas tensões entre metrópoles e colônias como lugares do governo imperial, questionando-os como locais nos quais se dá forma aos sujeitos burgueses. Portanto, esses sujeitos não podem ser localizados no exterior dos campos de força que constituíram o saber imperial e fabricaram os sujeitos desejanter. Há toda uma série de transformações na *distribuição imperial* dos sujeitos desejanter masculinos e dos objetos desejados femininos que precisa ser levada em consideração para se pensar uma história da sexualidade.

Stoler retoma, assim, uma perspectiva que situa as colônias antes como “laboratórios da modernidade” do que como meros sítios de exploração. Assim, o *poder disciplinar* e o

---

<sup>2</sup> Stoler chama esta aproximação de “teoria ejaculatória da história”, ponto sobre o qual não discorremos no presente trabalho.



*panóptico*, em vez de serem pensados como característicos da Europa são compreendidos como tecnologias previamente testadas no mundo colonial. Novas genealogias culturais europeias dariam conta assim de problematizar os ícones sagrados da cultura ocidental moderna – tais como o liberalismo, o nacionalismo, o Estado social, a cidadania, a cultura, a “europeidade” – e ver em que medida eles foram primeiramente definidos pelos exilados coloniais da Ásia, da África ou da América Latina antes de serem repatriados na Europa. Ao mesmo tempo em que defende esse novo olhar, Stoler adverte contra a conclusão muito ligeira que estaria na simples inversão do problema, isto é, afirmar que “capitalismo” e “modernidade” teriam sido inventados na colônia e não na Europa. Trata-se antes de subverter historiografias centradas no Estado e retrazar itinerários transnacionais seguidos por indivíduos e circuitos de produção de saber. Trata-se, portanto, de pensar as genealogias foucaultianas numa escala imperial mais ampla. Para fazê-lo, é preciso não ignorar o elemento determinante da *História da Sexualidade* que trata do mundo imperial no século XIX, a saber: a articulação estratégica entre história da sexualidade e construção da raça.

Na *História da sexualidade*, o dispositivo de sexualidade tem papel importante no desenvolvimento dos racismos, sendo que os dois mecanismos convergem no Estado biopolítico. Fazendo menção a Balibar, Stoler defende que o conceito de biopoder procura fundamentalmente explicar o racismo. Também no curso de 1976, fica evidente o lugar central ocupado pelo racismo: no coração do Estado e dos processos sociais de normalização e de regulação. Assim, o racismo não é uma das aberrações (ou exceções) do Estado, mas uma das características normalizadoras de um vasto painel de formações estatais.

Esta perspectiva do racismo como fundamento do biopoder em todos os Estados modernos, aí incluída a própria França, não foi bem recebida pelo universo acadêmico francês. Essa recepção negativa ou crítica pôde se dar por pelo menos três motivos: o conceito de classe como fundamento da crítica social e da teoria política opera muitas vezes como bloqueio para a percepção da questão racial; a própria recusa em enxergar o racismo como constitutivo da história contemporânea do país; a visão metodológica geralmente atribuída a Foucault na sua atenção ao poder exercido no nível micro ou capilar, como se nunca se ligassem aos macro-monopólios do Estado – no caso do curso *Em defesa da sociedade*, são justamente os Estados biopolíticos modernos, os crimes por eles sancionados e o racismo como sua condição de possibilidade que são foco da análise.

Stoler demarca seu interesse na forma como Foucault, através da tensão entre recuperação e ruptura, explora a polivalência do racismo. No entanto, também mostra seu

desacordo com o quadro “eurocentrado” da análise do racismo, que chega a mencionar uma única vez o “genocídio colonial”, mas fazendo dele um fenômeno derivado – “inexplicavelmente”, diz a autora – da política interna europeia.

Ainda na sua análise da *História da Sexualidade*, Stoler pontua que as aparições da questão do racismo não são aí minoritárias ou ocasionais, mas estão repartidas de forma meticulosa em cada capítulo. Ela lembra então que o projeto original e jamais acabado dos diversos volumes previstos para a *História da Sexualidade* incluía um sexto e último livro intitulado *La population et la race* [*A população e a raça*]. De todo modo, nas análises feitas por Foucault, embora a questão do racismo não apareça de forma ostensiva, a questão de sua decadência moderna é central. Na cronologia proposta por Foucault, os racismos do século XIX e XX encontram seus pontos de ancoragem nas tecnologias do sexo, que lhes são, portanto, anteriores. A aproximação colonial endossada por Stoler se concentra numa cronologia diferente, a partir de postulados alternativos: as tecnologias coloniais de governo dão conta de políticas anteriores explicitamente fundadas sobre a raça, e amplamente utilizadas. Esta aproximação provoca então: “por que Michel Foucault rejeitou categoricamente a história habitual da sexualidade no século XIX, se ele, ao contrário, reproduziu sua versão racial?” (STOLER, 2013, p. 204). A resposta estaria, parcialmente, no livro *História da Sexualidade* e, de maneira mais explícita, no curso *Em defesa da sociedade*.

Foucault não trabalhou os colonialismos ou os sistemas racializados de classificação racial, não mencionou o *Apartheid* sul-africano, a segregação estadunidense ou mesmo a história racial francesa. Sua preocupação estava em compreender – a exemplo do Estado nazista, da Solução Final e do Estado soviético stalinista – o modo pelo qual um Estado se dá o direito e obrigação de matar não apenas seus inimigos externos, mas também seus *inimigos internos*. Assim que o discurso de defesa aparece como meio de mobilizar a sociedade contra ela mesma, conferindo aos cidadãos o direito de matarem os membros de sua própria comunidade em nome de uma purificação benéfica. Na genealogia foucaultiana, o racismo moderno nasce da passagem da “guerra das raças” ao “racismo de Estado”, isto é, da passagem de um discurso sobre *as raças* mobilizado *contra o Estado* a um discurso sobre *a raça organizado pelo Estado*.

O biopoder é descrito em Foucault como a inscrição de um poder disciplinar que tem por alvo o indivíduo no seio de um poder de Estado, que toma, por sua vez, o corpo social como objeto. Trata-se, portanto, da articulação entre corpo individual e corpo político através da microgestão do primeiro, da macrovigilância do segundo, bem como dos circuitos de

controle que existem entre os dois. Segundo Stoler, esta é a condição de possibilidade da existência do racismo sob sua forma atual e tal caracterização do (bio)poder faz sentido no contexto colonial, elemento ausente nos cursos e escritos foucaultianos:

Nas Índias, na Ásia do Sul ou nas colônias da América do Norte ou do Sul, vigiava-se – ver regulava-se – os arranjos sexuais dos quadros das companhias, dos militares subalternos ou dos colonos, de tal modo que as mulheres de cor eram transformadas em objetos de desejo, mas também, mais indiretamente, em sujeitos desejantes indisciplinados (STOLER, 2013, p. 206).

Há, portanto, toda uma relação entre construção das categorias raciais, imposição das funções reprodutivas femininas e gestão da sexualidade. A “genealogia surpreendentemente eurocentrada” de Foucault fala na simbólica aristocrática da legitimidade e das origens – “simbólica do sangue” –, sem jamais mencionar a política imperial de exclusão, trabalhada e retrabalhada pelo contexto colonial. Para Stoler, Foucault vê o racismo moderno como um produto da “fábrica do corpo de classe”, enquanto a própria autora vê a raça como o que constituiu esse corpo. Tal *leitura colonial de Foucault* só foi possível depois que análises e teorias culturais críticas interrogaram as identidades europeias nas colônias e notaram a relação entre ser contabilizado como europeu e ter o direito de considerar-se como branco.

Nessa outra genealogia proposta por Stoler, não apenas ciência e medicina têm papel importante na renovação das crenças em torno do sangue, mas também a teoria popular de contágios culturais associada às ameaças de contaminações corporais. De semelhante modo, as estatísticas coloniais se pautavam em taxonomias raciais e funcionavam como uma ciência moral que estabelecia a diferença entre pobres mercedores e pobres não mercedores da atenção do Estado. No caso da África do Sul, da Austrália e das Índias britânicas e holandesas, não se contavam “os europeus pobres, mas antes se determinava quem, dentre os pobres, eram os verdadeiros europeus e deviam, portanto, ser tratados como tais” (STOLER, 2013, p.208).

Stoler enfatiza assim que as estratégias de fabricação identitária e de afirmação de si eram móveis, reforçadas por um repertório cultural de competências e de prescrições sexuais que se modificavam não sem conexão com as expectativas dos empreendimentos dos Estados metropolitanos. O corpo burguês do qual fala Foucault – “corpo a cuidar, a proteger, a cultivar, a preservar de todos os perigos e de todos os contatos” – não podia se reduzir somente à vontade de afirmação de si. O corpo burguês, no contexto colonial, necessitava de um outro corpo, que o servisse e que permitisse os lazeres por ele requerido. O corpo burguês,

generificado [genré] e *dependente*, necessitava de um conjunto íntimo de relações sexuais e de serviço, enquadrados por uma *política da raça*, entre homens franceses e mulheres vietnamitas, mulheres holandesas e homens indonésios. As mulheres nativas que serviam como concubinas, domésticas, amas de leite ou esposas no seio dos domicílios europeus ameaçavam o “valor diferencial” do corpo dos adultos e das crianças, ao mesmo tempo em que os protegiam e os confortavam (STOLER, 2013, p.209, grifo da autora e grifo nosso).

Stoler aponta no contexto colonial a existência de uma tensão entre, de um lado, uma “cultura da branquidade” [*blanchité, whiteness*] que se isolava do mundo nativo, e, de outro lado, arranjos domésticos e distinções de classe entre europeus, transgredidos pelas proximidades culturais, pelas intimidades e alianças que eles produziam. Os manuais médicos e os diários pedagógicos insistiam na necessidade de preservar da vizinhança as crianças mestiças nas casas de brancos pobres e de separá-las de suas mães nativas; nas famílias abastadas, para não colocar as crianças europeias em “perigo”, era preciso respeitar determinados protocolos sociais e controlar a socialização delas com seus amigos mais pobres, filhos de casais mistos. Queria-se evitar que as crianças europeias adquirissem um sentimento de pertencimento e desejos locais; queria-se evitar que elas se tornassem javanesas.

Stoler nota ainda que as noções racializadas do sujeito burguês não se circunscreviam apenas aos espaços coloniais: as metáforas raciais e imperiais rapidamente se aplicaram às distinções de classe na Europa. O liberalismo burguês do século XVIII é aqui pensado como tendo se desenhado historicamente no interior de uma política de exclusão *fundada sobre a raça*. Há toda uma relação entre discursos burgueses sobre a sexualidade, o pensamento racial e a retórica do nacionalismo; o império transparece em cada um desses elementos.

De volta ao contexto colonial, é possível pensar a relação entre a pedagogização da sexualidade das crianças como central no Estado biopolítico. A distribuição e a educação do desejo se situavam no coração do espaço familiar: o temor não era tanto a pura e simples masturbação infantil, mas antes o toque transgressor das fronteiras raciais: “os domésticos podiam roubar mais do que a inocência sexual das crianças europeias; eles podiam também reorientar suas aspirações, suas preferências gustativas e olfativas, e seus desejos sexuais” (STOLER, 2013, p. 212). É preciso, portanto, evitar a armadilha do discurso imperial que reduz a “educação do desejo” ao desejo unicamente sexual. Em vez disso, pode-se observar o conjunto mais vasto de disposições afetivas e de transgressões culturais que determinavam o que era preciso falar e sobre o que era preciso calar.

Apesar de todas essas divergências na leitura proposta por Stoler, a autora vê grandes contribuições do pensamento de Foucault sobre os racismos e os discursos raciais. O procedimento analítico de Foucault em relação ao racismo – não considerá-lo de forma genérica, mas sempre específica, e apontá-lo como um “racismo de Estado”, integrado aos dispositivos normalizadores dos Estados capitalistas, fascistas e socialistas – teve pelo menos dois efeitos. Em primeiro lugar, o racismo aparece como tecnologia de governo “indispensável”, como mecanismo operador do biopoder e não como um desenvolvimento patológico e excepcional de uma autoridade estatal em crise. Em segundo lugar, tal análise suscita a questão: como é possível que o racismo tenha servido a projetos políticos tão diferentes, num mesmo momento histórico?

Do mesmo modo que Foucault já recusara, na *Arqueologia do saber*, a ideia segundo a qual uma formação discursiva se define por sua unidade ou sua coerência, os discursos raciais também são apenas aparentemente unificados. Na verdade, a “polivalência” da raça se mostra justamente nos discursos historicamente superpostos, permeáveis aos saberes sujeitados que reaparecem com eles. Na apropriação que Stoler faz de Foucault, as formações discursivas sobre a raça não são lineares ou sedimentadas, mas plurais; os discursos raciais não são sempre ferramentas produzidas pelo Estado ou mobilizadas contra ele, mas se difundem numa escala mais larga, em espaços de dissensão e sítios de dispersão específicos. A polivalência da raça ou a resiliência dos discursos raciais consiste, portanto, na tensão entre processos de ruptura e de recuperação. É por isso que o racismo pode ser apropriado por projetos políticos tão distintos, pode ser justificado por sua validade científica num determinado momento, mas pode também ter sua força aumentada justamente no desprezo pelo cientificismo e no excesso de sentimentalismo. Foucault contribui, portanto, para a compreensão de uma característica que seria intrínseca à formação dos discursos raciais: sua reversibilidade.

Uma vez que este trabalho é apenas parte de uma pesquisa mais ampla, a partir do pensamento de Foucault, sobre os racismos na contemporaneidade, tomamos a conclusão de Ann Stoler como elemento direcionador de uma investigação que mostre de que maneira a questão colonial é constitutiva da relação entre racismo e biopoder:

cabe a nós [...] nos interessarmos pelas questões que ele [Foucault] não respondeu. Cabe a nós compreender as condições de possibilidade que dão ao pensamento racial seu valor contínuo e reatualizado, dissecar sob qual forma as ideias racistas se autoproclamaram úteis no século XIX, ou compreender o que explica seu sucesso populista. [...] Compreender em maior profundidade o que une os racismos, a biopolítica e os Estados modernos pode assim ser um meio de participar do projeto que Foucault

encorajava: escrever histórias capazes de favorecer inversões, recuperações ou insurreições (STOLER, 2013, p.218).

Referências bibliográficas:

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

STOLER, Ann Laura. *Race and the education of desire. Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things*. London: Duke University Press, 1995.

STOLER, Ann Laura. *La chair de l'empire: savoirs intimes et pouvoir raciaux en régime colonial*. Paris: Éditions La Découverte, 2013.

## Naturalizando a gramática: Quine sobre o seguir regras e o significado

Vinicius de Faria dos Santos<sup>1</sup>

“(...) não sinto nenhuma relutância em me recusar a aceitar significados, pois, com isso, não nego que as palavras e enunciados sejam significativos. (...) Continuo livre para sustentar que o fato de uma dada enunciação linguística ser significativa (ou *significante*, como prefiro dizer, de modo a não possibilitar a hipóstase de significados como entidades) é um fato fundamental e irreduzível, ou posso tentar analisa-lo diretamente em termos do que as pessoas fazem na presença da enunciação linguística em questão e de outras enunciações similares a ela.” Willard Quine (*Sobre o que há*)

### 1. O significado posto em questão: o ceticismo semântico

Pode-se dizer, com efeito, que a filosofia contemporânea da linguagem se caracteriza como o intento de resposta às seguintes questões: (1) o que é o significado? (2) O significado consiste em algum fato? (3) Se sim, é mental ou externo, imanente ou transcendente, público ou privado? Em síntese, pergunta-se sobre a constituição do que ordinariamente chamamos ‘significado’. O ceticismo semântico, enquanto um tipo mais radical de dúvida, emerge da negação do pressuposto fundamental do factualismo semântico<sup>2</sup>, qual seja, o da existência de  *fatos*  constitutivos do significado linguístico. Vejamos o que está em causa.

Assuma que você seja um falante linguisticamente competente que atribui o significado de adição aos termos ‘adição’ e ‘+’ denotando por meio de tais expressões a função

---

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ.

<sup>2</sup>Em linhas gerais, o **factualismo semântico** sustenta que fornecer uma explicação do significado é dar conta de uma entidade (um *fato semântico*), que em muitos casos é redutível a outros fatos (fatos acerca dos falantes do entorno, da comunidade à qual pertencem, do conteúdo mental), ou constitui um fato irreduzível. Sentenças do tipo “o significado de ‘o livro é azul’ é *o livro é azul*” expressam proposições que possuem, por sua vez, condições de verdade. Então, a proposição ‘o livro é azul’ será verdadeira se e somente se significar *o livro é azul*. Em contrapartida, o **anti-factualismo semântico** (ou **não-factualismo semântico**) põe em causa o postulado aparentemente trivial da existência de tal tipo de fatos. O anti-factualista sustenta que a tarefa primordial de uma teoria semântica deve se restringir à caracterização das condições de uso das expressões por parte de seus falantes. Sendo a negação do factualismo, o anti-factualismo consequentemente nega que as sentenças de atribuição de significado possuam condições de verdade, sendo desprovidas, portanto, de valor de verdade e impossibilitadas de expressar fatos.

matemática da adição, definida para um ou mais pares de números inteiros positivos. Então, para toda a adição de um par de números inteiros positivos  $x$  e  $y$  corresponderá um único número  $p$  que consistirá na denotação da expressão ' $x + y$ '. Sob quais condições pode-se, com acerto, afirmar que você *captou* a regra da adição?

Certamente o domínio da regra da adição pressupõe o domínio do algoritmo que determina que para quaisquer pares de números inteiros positivos deve-se somá-los, especificando, portanto, o resultado correto da aplicação da função adição aos seus argumentos<sup>3</sup>. Ato contínuo, dizemos que um indivíduo *capta* a regra da adição quando é capaz da representação simbólica externa e representação mental interna.

Convém salientar dois aspectos. Aquilo que significamos com uma expressão linguística qualquer não se reduz aos casos em que nós, ou aqueles de quem aprendemos a expressão, usamos ou temos usado a palavra. Ao contrário, parece que o que significamos de alguma maneira *determina* a *correta* aplicação da palavra a um número indefinido de novos casos ainda não considerados. Deste modo, possuir um significado, conhecer um significado, ser competente com respeito a um significado é uma questão de possuir uma condição de correção e o que o desafio cético propõe é justamente isto: desafiar a que se explique como qualquer candidato que alguém proponha como fato constitutivo do significado, pode assegurar tal condição de correção.

Um segundo aspecto relevante a ser destacado é que muito embora você tenha efetuado um número finito de aplicações da regra da adição, i.e., aplicando corretamente o algoritmo da soma, ainda restam infinitos outros casos de aplicação da regra não considerados, pelo que podemos concluir que há uma assimetria entre o número *determinado* de suas aplicações da regra da adição e o número *indeterminado* de somas de números inteiros positivos disciplinadas por tal regra. Tomemos o termo '+' para elucidar a questão<sup>4</sup>: aparentemente, conforme ordinariamente o empregamos, o dito signo denota a função adição, que determina um único número inteiro positivo à soma de infinitos pares de números inteiros positivos. Se você significa *adição* por '+' e o domínio da regra da adição assegura as *condições de correção* de qualquer soma de dois números inteiros positivos, então significar *adição* por '+' determinará uma única resposta correta para indefinidos outros novos casos no futuro.

---

<sup>3</sup> Sendo assim, dizemos que 5 é a denotação de ' $3+2$ ' ao passo que 6 não o é. Intuitivamente, dizemos que ' $3+2=5$ ' é um uso correto e ' $3+2=6$ ' é um uso incorreto.

<sup>4</sup> O exemplo matemático não é casual: ele serve para demonstrar que mesmo nas proposições matemáticas, aquelas das quais estaríamos menos dispostos a duvidar, se produz o paradoxo cético semântico. Evidentemente, poríamos fornecer tantas hipóteses céticas extravagantes quantos forem os exemplos de atribuição de significado a proposições que estivermos dispostos a analisar.



Imagine, por exemplo, a soma ‘68+57’ que por hipótese nunca havia considerado antes. Alguém pergunta: “quanto é ‘68+57?’” e você responde quase instintivamente: “125”. Após averiguar o cálculo, certifica-se de que 125 é a resposta correta. Dizemos que é correta em dois sentidos distintos, a saber, (1) *aritmético* ou *matemático*, na medida em que a função adição aplicada aos números 68 e 57 realmente totaliza 125; e (2) *metalinguístico* ou *semântico*, pois, tal qual havíamos empregado anteriormente, ‘+’ realmente denota a função adição<sup>5</sup>. É digno de nota o modo como os dois sentidos de correção podem ocorrer separadamente: caso o signo ‘+’ realmente denotasse a função multiplicação, por exemplo, 125 ainda seria o total de 68+57, mas a resposta correta à questão “68+57=?” agora seria 3876.

Suponhamos, então, um cético radical que questiona a correção de sua resposta no sentido metalinguístico afirmando categoricamente que a resposta correta é 5. A justificativa para tal resposta insana é que dado o seu uso prévio de “adição”, atribuindo agora o mesmo significado passado, você deveria responder 5 à soma de 68+57, não 125. Mas como *justificar* a correção de sua resposta frente a um caso de soma particular? Como a resposta metalinguisticamente (ou semanticamente) correta é 5 se você atribui agora o mesmo significado *adição* à expressão “adição”, conforme no passado? O que justifica, em última instância, o emprego da regra da adição ao termo ‘+’?

O cético formula primeiramente a **hipótese extravagante** de que, tal qual havia sistematicamente empregado os termos ‘adição’ e ‘+’ no passado, você sempre significou a função *quadição*, e para manter-se semanticamente de acordo com seu uso prévio, deveria responder 5 como denotação da expressão ‘68+57’. Nesse sentido, ‘adição’ e ‘+’ denotariam a função matemática da quadição definida do seguinte modo:

$$x \oplus y = x+y, \text{ se } x, y < 57$$

$$x \oplus y = 5 \text{ caso contrário}$$

Traduzindo a fórmula, temos que a quadição de quaisquer dois números inteiros positivos  $x$  e  $y$  é igual à adição de  $x$  e  $y$  se, e somente se,  $x$  e  $y$  forem menores que 57; caso contrário, a quadição de  $x$  e  $y$  será igual a 5.

A questão colocada agora é: o que *justifica* que o termo, tal como você o usa no presente e o usou no passado, denote a função adição e não a função quadição? Que é aquilo

---

<sup>5</sup> Dito de outro modo, “*metalinguístico* ou *semântico* de que você, a fim de estar de acordo com sua intenção prévia relativa ao uso do termo ‘adição’, atribui agora o mesmo significado anterior, mantendo-se semanticamente fiel ao uso passado da palavra e consequentemente seguindo a regra da adição que determina 125 ao ser aplicada à soma dos números 68 e 57” (Filho, 2013, p.7).

que determina que a palavra, conforme a usou previamente, se aplica já de um modo definido a casos ainda não considerados? São as *regras*, suas *intenções*, são *algoritmos* que você emprega para efetuar as somas? Em suma, trata-se de explicar a correção de nossas afirmações semânticas, afirmações do tipo “Eu signifiquei  $x$  com ‘ $y$ ’”. O **‘desafio cético-semântico’** é, portanto, citar algum fato não contingente que constitui o fato contingente de você significar *adição* por meio de ‘adição’ e ‘+’. O cético fornece **três argumentos em objeção** às respostas mais imediatas para seu pedido de justificação.

A primeira ação que o falante realiza ao se dar conta de que a pergunta é metalinguística, a qual questiona a relação entre o termo que utiliza e o significado que lhe atribui, é responder apelando ao *cálculo* que realizou para responder à pergunta “ $68+57=?$ ”. O cético objeta alegando não ser possível apelar às instruções para que 125 fosse o resultado da adição para um caso particular. Por hipótese, você não poderia fazer isto já que nunca havia aplicado tal função a este caso e especificado a resposta correta à questão.

De igual modo, não poderia recorrer a quaisquer aplicações prévias da *função* adição para justificar o fato de significar *adição* por ‘adição’ ou ‘+’, posto que você também jamais aplicou tal função a números maiores que 56 e, conforme a definição da quadição, para números inteiros positivos inferiores a 57 a quadição gera o mesmo valor que a adição.

Acaso alguma *regra* ou *algoritmo* justificaria a correção de sua atual resposta? Esta alternativa pretende negar que no passado você se deu um número finito de exemplos a partir dos quais extrapolou o conjunto de aplicações particulares da função adição. Ao contrário, se afirma, você aprendeu, interiorizou uma regra, definida como um conjunto de instruções que te permitem dar a resposta que agora dá de um modo justificado. É este conjunto de instruções o que justifica e determina sua atual resposta. O cético poderia alegar que na medida em que toda regra requer uma formulação, seu desafio pode ser colocado para cada um dos termos empregados na dita definição. Por exemplo, ‘somar’ poderia ser definida em termos de ‘quontar’ mas agora o cético radical me pergunta se não estou denotando com ‘quontar’ a *quontar*, uma interpretação não convencional desta palavra produz uma interpretação não convencional da soma. Trata-se de tentar propor uma regra para interpretar outra regra.

Todavia, o processo deve chegar a um fim no qual as ditas regras não sejam interpretadas por outras<sup>6</sup>. Finalmente, se você tenciona propor tal tipo de regra básica ou primitiva não há modo de justificar ao cético a maneira em que esta regra deve se aplicar, já

<sup>6</sup> O argumento aqui é análogo ao da “regressão *ad infinitum*” na justificação epistêmica contido no “trilema de Agripa”, contudo o ceticismo em causa não é epistemológico antes semântico. Cf. DEROSE (1999).

que ele a interpreta como dando lugar a um número indefinido de outros resultados. Não há uma única regra que determine, por exemplo, como continuar uma série, posto que essa é compatível com diversas interpretações da regra aplicável em cada caso; a seleção de uma delas pareceria meramente arbitrária, não há modo de justificar uma regra ou algoritmo *mais* ao invés de *quais*. Assim, todos os candidatos intuitivos falham porque se veem imediatamente passíveis a um regresso nas interpretações. O cético simplesmente pode prosseguir interpretando-os como denotando a função *quadição*.

Muito embora o cético semântico comece seu argumento propondo a hipótese de que você significa *quadição* por ‘adição’, seu objetivo não é demonstrá-lo, mas antes duvidar da certeza de que você no presente atribui o mesmo significado a um termo tal qual havia feito no passado com ele. Nesse ínterim, prossegue o cético radical, se não é possível justificar o fato de que no passado você atribuiu o significado de *adição* ou *quadição* aos signos ‘adição’ e ‘+’, então não é possível ter certeza quanto ao seu uso prévio das ditas expressões. Se o argumento vale, então seu uso presente de “adição” também será injustificado dado que não é possível determinar univocamente a atribuição passada do significado ao termo “adição”. Ora, se você não pôde justificar a atribuição do significado *adição* ontem (tendo em vista que o recurso quer ao cálculo, à função matemática ou à regra ou algoritmo estão postos em suspensão pelas objeções cétricas), não pode hoje (pois não pode recorrer ao seu uso ontem) e tampouco poderá amanhã (já que a mesma dúvida cética pode se colocar em relação à sua atribuição anterior).

Pode-se generalizar o argumento a fim de demonstrar que se a dúvida cético-semântica radical pode ser instaurada a partir de qualquer termo da linguagem (conforme defende nosso cético), então resta-nos aceitar a ingrata e aparentemente inobjetável **conclusão cética** de que nossa linguagem é inteiramente destituída de significado, tendo em vista que não é possível justificar nossa atribuição de significado às palavras que empregamos na comunicação. Mesmo em relação aos termos cujo significado tomamos como óbvio, sempre será possível interpolar diversas interpretações inteiramente distintas, conforme o cético radical aqui exemplificou em relação à atribuição do significado *adição* à ‘adição’ e ‘+’. A despeito disso, ainda parece intuitivo que a linguagem é significativa.

O cético semântico astutamente questiona nossa atribuição passada e não põe em causa nossa presente atribuição de significado linguístico sob pena de incorrer numa petição de princípio ou numa contradição performativa. Entretanto, se o seu argumento segundo o qual nossa linguagem é destituída de significatividade vale, logo a dúvida concernente à

justificativa da atribuição prévia de significado novamente se colocará de tal modo que nosso próprio uso presente será vazio de significado. Em decorrência disso, dizemos que o argumento consiste em um **paradoxo cético**: sua conclusão refuta o pressuposto inicial do mesmo, a saber, o de que nossa linguagem presente possui significado.

Tendo objetado os candidatos à justificação semântica mais imediatos – o cálculo aritmético, a função matemática e a regra ou algoritmo – restaria considerar outra alternativa: um *fato semântico*. Acaso um fato, conforme sustenta o realismo de tipo factualista, poderia determinar de modo unívoco a aplicação da regra? Claro está que se formos capazes de oferecer um fato que determine, por exemplo, a denotação *adição* ao invés de *quadição* para os signos ‘adição’ e ‘+’ responderemos definitivamente ao desafio cético-semântico. Boa parte das teorias semânticas que se ocuparam em contestar o ‘desafio’ incorporaram em maior ou menor grau elementos de natureza factualista, mormente aqueles relativos ao comportamento humano, concebendo a própria atividade filosófica como um *continuum* com a ciência – processo a que denomina-se *naturalização da filosofia*. A tal grupo de teorias denomina-se *disposicionalismo semântico*.

Convém salientar que a cogência do argumento cético semântico repousa por um lado no pressuposto antifactualista – de que não há fatos semânticos constitutivos do significado da linguagem – e por outro lado na premissa fundamental de que não é possível justificar a existência de um fato passado no qual eu tenha significado *adição* por ‘adição’ e ‘+’. Justamente daí advêm seu desafio e se infere sua inadmissível, porém forçosa, conclusão cética que carece de refutação sob pena de amargarmos a incognoscibilidade e insignificatividade da linguagem.

Retomemos, a fim de melhor compreensão do que está posto em suspensão de juízo aqui, os cinco elementos característicos do paradoxo cético ora apresentado:

Assuma que você defenda o caráter factualista-referencial da linguagem, ou seja, o pressuposto de que a linguagem refere *objetos* ou *estados de coisas* no mundo possuindo, assim, condições vero-funcionais por meio das quais pode-se assegurar a correção de suas atribuições semânticas aos termos. Postulemos então um estado no qual você jamais tenha calculado adições com números superiores a 56 e a existência de um cético radical que indague o valor da expressão ‘68+57’. Imediatamente você ofereceria 125 como resposta. Há dois modos de avaliarmos sua correção, o *aritmético* e o *metalinguístico*. Ao considerar sua resposta, o cético afirma que a resposta correta é 5, não 125. Almejando pôr em questão seu pressuposto factualista, ele interpola sua (1) hipótese cética de que tal qual havia

sistematicamente empregado os termos ‘adição’ e ‘+’ no passado, você sempre significou a função *quadição*, e para manter-se semanticamente de acordo com seu uso prévio, deveria responder 5 como denotação da expressão ‘68+57’. Como refutá-lo? (2) O desafio cético-semântico consiste em exigir a apresentação do fato semântico garantidor de que no passado você significou *adição* (e não *quadição*) por meio das expressões ‘adição’ e ‘+’ de modo que esteja absolutamente justificado em atribuir o mesmo significado a tais termos no presente.

Mediante (3) os três modos de objeção céticos as alternativas mais imediatas são completamente descartadas como adequada justificativa à sua atribuição semântica: (3.1) não é possível apelar ao cálculo efetuado neste caso particular. Por hipótese, você não poderia fazer isto já que nunca havia aplicado tal função a este caso e especificado a resposta correta à questão; (3.2) recorrer à função da adição seria inútil em decorrência de que você jamais aplicou tal função a números maiores que 56 e, conforme a definição da quadição, para números inteiros positivos inferiores a 57 a quadição gera o mesmo valor que a adição e (3.3) acaso a regra ou algoritmo da adição funcionaria? O cético nega dizendo que o problema é que toda regra requer uma formulação e o seu desafio pode ser colocado para cada um dos termos empregados na dita definição. (4) o paradoxo cético é assim denominado pois sua conclusão duvida do seu pressuposto inicial, qual seja, o de que nossa linguagem presente possui significado. Por fim (5) a astuta e famigerada conclusão cética é que nossa linguagem é inteiramente destituída de significado, tendo em vista que não é possível justificar nossa atribuição de significado às palavras que empregamos na comunicação.

Que se poderia ainda apreender do paradoxo cético-semântico?

Tal qual exposto o cético põe em suspensão de juízo a existência dos fatos constitutivos do significado de modo a nos desafiar a justificar nossas atribuições semânticas conforme supomos tê-las realizado. Em sendo assim, é razoável identificar o pressuposto claramente anti-factualista<sup>7</sup> de seu argumento e sua objeção à aceção *sentencial* (ou *literal*) do significado.

Daí decorrem duas ordens de questões que, muito embora não estejam no escopo do presente artigo, são relevantes, a saber: (1) que forma deve ter uma teoria semântica: descrição das condições de verdade ou das condições de uso? e (2) Será mesmo que há fatos semânticos? Caso não, como explicar o significado mediado por regras linguísticas se os fatos são justamente aquilo a que eu apelo para as justificar? O que significa seguir uma regra?

---

<sup>7</sup> Vide nota 2.

## 2. Naturalismo Semântico e Análise Disposicional

Grosso modo, a perspectiva de que todas as coisas são naturais, quer dizer, tudo que há – fatos, relações, propriedades, objetos e leis – pertence ao domínio da natureza, podendo, então, ser estudado via os métodos apropriados ao estudo da mesma, sendo as aparentes exceções passíveis de uma adequada explicação em termos naturalizados denomina-se naturalismo (HONDERICH, 2005, p.640). Na filosofia analítica contemporânea tal nomenclatura tem sido empregada nas mais diversas de suas disciplinas, tais como a ética, epistemologia, filosofia da mente e da linguagem, dentre outras.

Conquanto haja certa controvérsia em sua definição, o naturalismo semântico é conceituado como a tese segundo a qual o significado bem como os estados mentais são redutíveis a fatos naturais. Ato contínuo, o disposicionalismo naturalizado consiste numa teoria reducionista dos fatos semânticos a fatos primitivos, naturais, irreduzíveis, portanto, a outros fatos. Assim, temos que o naturalismo é o gênero do qual o disposicionalismo naturalizado é espécie.

Por ‘fatos naturais’ compreendem-se os fatos próprios do domínio das ciências naturais, ou seja, seu objeto de estudo, afastando-se a controvérsia concernente ao critério de inclusão de uma ciência no rol daquelas naturais, tais como a física, química e biologia. Isso posto, poderíamos citar a título de exemplos de fatos naturais o fato de que a composição química da molécula da água é  $H_2O$  ou o fato de que os progenitores transferem hereditariamente a informação genética aos seus descendentes ou ainda o fato de que um corpo tende a conservar sua inércia até que uma força haja sobre ele, induzindo-o ao movimento. No tocante ao modo como o naturalista procede à redução dos fatos (semânticos) aos puramente naturais abordarei na seção subsequente.

O naturalista semântico asseve que para a adequada descrição das condições necessárias e suficientes para uma determinada expressão ser dotada de significado ou mesmo para que um determinado estado mental seja dotado de conteúdo mental sem alusão a qualquer noção intencional ou semântica pode-se partir de fatos puramente naturais, majoritariamente, comportamentais. A análise disposicional naturalizada tem sido amplamente discutida como a versão mais sofisticada do naturalismo semântico, cuja resposta ao desafio cético-semântico atualmente mais filósofos tem aderido, em paralelo com o contextualismo<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> HONDERICH (2005) bem como RITCHIE (2012) embasam tal afirmação. No tocante específico ao contextualismo na filosofia analítica contemporânea da linguagem BARBOSA (2013) e FALCATO (2011) dedicam-se exaustivamente à reconstrução do referido tipo de teoria semântica.

Em suma-síntese, o disposicionalismo argumenta que o fato constitutivo da atribuição do significado *adição* às expressões ‘adição’ e ‘+’ é redutível ao fato *disposicional* de meu uso pretérito de tais termos, donde significar *adição* por meio de ‘adição’ e ‘+’ é ter a disposição a responder, ante à questão ‘ $x + y = ?$ ’ indicando a soma de  $x$  e  $y$  e significar *quadição* é ter a disposição a responder, ante à questão acerca de quaisquer argumentos, indicando a quadição de ambos. Assim em um uso passado de ‘adição’ você significou *adição* em virtude do fato de estar disposto a responder com a adição de dois números dados quando questionado a respeito. Conquanto o disposicionalismo naturalizado desfira objeções contundentes às teorias mentalistas do significado, sua abordagem dos estados mentais é similar à linguística: ter um estado mental qualquer (crença, desejo, intenção, dentre outros), e.g. a crença na soma de dois números inteiros positivos  $x$  e  $y$ , é estar disposto a formá-lo quando confrontado com a questão ‘ $x + y = ?$ ’.

### 3. Willard Quine: Behaviorismo e Análise Disposicional Naturalizada

Em que pese a controvérsia interpretativa de seu sistema filosófico<sup>9</sup>, com a qual não me ocuparei neste trabalho, certo é que dentre as sucessivas versões do disposicionalismo a do tipo naturalizado propõe como resposta ao desafio cético a redução dos fatos semânticos a fatos primitivos, naturais – nomeadamente comportamentais – entendidos como contrapartidas (*output*) aos estímulos sensoriais linguísticos (*stimulus meaning*), compreensíveis apenas quando relativos a uma comunidade de falantes, portanto, publicamente observáveis.

Outrossim, uma adequada descrição da explicação naturalista dos fatos constituintes de nossas atribuições semânticas em termos comportamentais (behaviorísticos) demandaria uma exposição dos argumentos formulados em franca objeção às teorias ideacionais do significado e sua concepção privada da linguagem, elucidando em que medida seus argumentos em rejeição das noções de significado e analiticidade sustentam a defesa da natureza pública da linguagem e comportamental do fenômeno que denominou ‘significância’. O disposicionalismo naturalizado, portanto, é constituído por duas dimensões inter-relacionadas, quais sejam, (1) a *dimensão negativa* e (2) a *dimensão positiva*. Centro-me aqui tão somente na dimensão positiva da explicação disposicional do significado.

---

<sup>9</sup> No que concerne à interpretação da filosofia de Quine, comentadores discordam a respeito do conceito central de seu sistema bem como das diversas mudanças de ponto de vista ao longo de seu desenvolvimento. Dentre essas, GIBSON (1982) e HYLTON (2007) são referências impostergáveis.

Pode-se sintetizar a dimensão positiva naturalista-behaviorista da linguagem por recurso à citação de Quine ao asserir que “A linguagem é uma arte social que nós todos adquirimos, tendo como única evidência o comportamento aberto de outras pessoas em circunstâncias publicamente reconhecíveis (...) O significado não é uma existência psíquica; é, primeiramente, uma propriedade do comportamento” (QUINE, 1969b, p.67), de modo que “nada há no significado linguístico para além do que está sendo apanhado do comportamento público em circunstâncias observáveis” (QUINE, 1992, p.38).

O pilar da semântica naturalizada é o método behaviorista de estimulação e resposta, cuja aplicação na linguagem ocorre pela consulta às sentenças pelo assentimento e dissentimento dos falantes. “Sem esse dispositivo não haveria esperança do legado da linguagem entre as gerações, nem qualquer esperança da aprendizagem de uma nova linguagem descoberta. É principalmente consultando as sentenças para assentimento e dissentimento que nós ampliamos nossos reservatórios de disposições verbais” (QUINE, 1975, p.88). A linguagem consiste, em última análise, no próprio comportamento verbal.

Os meios intersubjetivos acima referidos são as disposições do comportamento humano diante de estímulos sociais observáveis porque públicos. Uma legítima teoria semântica, abandonando o mito do museu (*myth of a museum*), deve consistir no objeto da psicologia empírica, naturalizada. Nesse sentido, atividades como falar e pensar estão intrinsecamente relacionadas com o comportamento do indivíduo, dado que não há diferença semântica sem diferença no comportamento, donde sua vida mental é irrelevante na análise da linguagem, os significados não se encontram ali.

As palavras adquirem significado, não isoladamente, mas a partir das sentenças nas quais ocorrem. Essas, então, são as “unidades semânticas primárias da linguagem” (GIBSON, 1982, p.33). O disposicionalista naturalizado está particularmente interessado em sentenças declarativas, cujos traços distintivos são informar sobre o mundo e ser vero-condicionais. Do ponto de vista comportamental, tal classe de sentenças pode ser subdividida entre as **sentenças fixas** (*standing sentences*) e as **sentenças de ocasião** (*occasion sentences*).

Via de regra, sentenças fixas são aquelas às quais um determinado sujeito assentiria ou dissentiria sem que cada consulta seja incitada por um novo estímulo (usualmente não-verbal). Exemplificativamente, boa parte dos falantes da língua portuguesa assentiriam a ‘Há cães brancos’ sem que sejam incitados em cada circunstância pelo estímulo da apresentação



de um cão branco<sup>10</sup>. A outro giro, sentenças de ocasião sempre requerem que um novo estímulo sensorio (usualmente não-verbal) seja oferecido na ocasião em que é proferida – é o caso de ‘Este cão é branco’, por exemplo.

Distintamente das sentenças de ocasião (sobretudo, das sentenças de observação), as sentenças fixas (nomeadamente as eternas) não são determinadas por ocasiões particulares de estímulo sensorial<sup>11</sup>.

Dentre a classe de sentenças fixas estão inclusas as denominadas *sentenças eternas* (*eternal sentences*), aquelas cujo valor de verdade resta permanentemente fixado, sendo as sentenças das teorias científicas exemplos inequívocos de tal espécie – cite-se ‘O cobre conduz eletricidade’.

Em se tratando de sentenças de ocasião, verifica-se a existência das *sentenças de observação*, cujas ocorrências são intersubjetivamente observáveis e, ademais, geralmente adequadas à disposição de assentir por parte de qualquer falante observador: “ (...) em termos comportamentais, de uma sentença de ocasião pode ser dito ser tanto mais observacional quanto mais próximo seu significado por estímulo (*stimulus meaning*) para diferentes falantes tender a coincidir” (QUINE, 2010, p.70).

Sendo assim, por exemplo, qualquer falante da língua portuguesa assentiria à sentença ‘Esta cadeira é azul’ ante ao estímulo de um objeto cadeira da cor azul. O disposicionalista assumiria que os únicos fatos que podem legitimamente ser considerados como evidência a favor ou contra a correção de um dado manual de tradução são fatos acerca do significado por estímulo sensorio. Mas, que será o significado por estímulo (*stimulus meaning*)?

O **significado por estímulo** é o “par ordenado” de uma dada sentença para um falante numa certa data em que sua disposição a assentir ou dissentir a ela é resposta aos estímulos presentes (QUINE, 2010, p.58). Tal par consta, de um lado, daqueles estímulos sensorios que prontamente incitariam seu consentimento com a sentença (o *stimulus meaning* afirmativo) e, de outro, daquelas excitações sensorias típicas que de pronto discordariam da mesma (o *stimulus meaning* negativo). Trata-se, então, de um dispositivo natural-evolutivo de nossa espécie.

---

<sup>10</sup> É de ver que mesmo se incluíssemos todas as irritações passadas, presentes e futuras de todas as vastas superfícies da humanidade, então a verdade da afirmação de que há cães brancos que latem (passados, presentes e futuros) vai muito além de qualquer *input* sensorial experimentado. É fruto de uma generalização teórica arbitrária e pragmática. Daí se extrai a tese da subdeterminação da teoria pela evidência, a qual extrapola o escopo do presente capítulo. COEN (2000) e BERGSTRÖM (2006) dedicam-se exaustivamente ao tema.

<sup>11</sup> “As sentenças que nas teorias se situam mais acima não têm consequências empíricas que pudessem ser ditas próprias a elas; elas só se defrontam com o tribunal da evidência sensorial em agregados mais ou menos amplos. A sentença de observação, situada na periferia sensorial do corpo científico, é o agregado verificável mínimo: ela tem um conteúdo todo seu e o exhibe nos seus trajes, como um distintivo” (QUINE, 1969a, p.102).

São os eventos que afetam os receptores – dados sensoriais – que fazem com que o falante afirme ou negue uma determinada sentença. Em realidade, informa-nos Peter Hylton:

uma palavra somente adquire significado na medida em que seu uso, em sentenças, está condicionado a estímulos sensoriais. Nesse sentido, este filósofo [a saber, Quine] assegura que o único critério de evidência confiável é o da evidência empírica. Contudo, deve-se ter cuidado ao compreender ‘evidência empírica’, de vez que nenhum enunciado é diretamente comparável aos fatos, mas sim aos estímulos do mundo físico sobre as terminações nervosas (HILTON, 2007, p.103).

A acepção behaviorista do significado é aplicável a quaisquer tipos de sentenças acima distinguidas. Em última instância, o valor de verdade de uma sentença (que varia de ocasião para ocasião) deve ser objeto de acordo por parte de todos os membros competentes de uma comunidade linguística os quais tenham testemunhado a ocasião. Tal é o aspecto claramente convencionalista do disposicionalismo naturalizado.

Estipulada a noção behaviorista de significado por estímulo bem como a distinção entre sentenças fixas e sentenças de ocasião, o disposicionalista naturalizado procede à construção de sua semântica científica. Ele o faz revestindo, tanto quanto possível, as noções rechaçadas de significado, sinonímia e analiticidade com uma acepção comportamental.

Em se tratando de falante singular monolíngue, Gibson (GIBSON, 1982, p.35) afirma que é plenamente possível usar o significado por estímulo (*stimulus meaning*) para definir o fenômeno que denomina *equivalência cognitivamente sentenças de ocasião* (em substituição à noção de sinonímia). Assim, duas sentenças de ocasião serão ditas cognitivamente equivalentes para uma pessoa se, e somente se, sempre que ao assentir ou dissentir de uma sentença, ela faria o mesmo com relação a outra sentença, i.e., apenas se possuírem o mesmo significado por estímulo para aquele falante<sup>12</sup>.

Além disso, as duas tais sentenças são cognitivamente equivalentes para uma comunidade linguística como um todo se, e se somente, forem cognitivamente equivalentes para cada um de seus membros. Há também a possibilidade de alargar a noção de equivalência cognitiva socialmente convencionalizada das sentenças de ocasião entre linguagens no caso de um bilíngue:

Se um bilíngue está disponível, podemos tratar as duas linguagens tal como se uma só fossem; e então podemos de fato definir a equivalência

---

<sup>12</sup> Dada a definição acima, diríamos, por exemplo, que ‘Ele é um solteiro’ e ‘Ele é um homem não-casado’ ordinariamente seriam cognitivamente equivalentes para uma falante.

cognitiva das sentenças de ocasião genericamente, para ele, mesmo ocorrendo entre duas linguagens. Porém ela o é para ele não para uma comunidade linguística, ou mesmo para um par de comunidades. Apenas se tivermos ante à totalidade de uma subcomunidade de bilíngues poderemos concluir o mesmo sobre os indivíduos, tal como no caso do monolíngue, e derivar uma relação bilíngue de equivalência cognitiva das sentenças de ocasião ao nível social. (QUINE, 1978, p.8, tradução minha)

É de ver que o disposicionalismo semântico visa a descobrir as condições de verdade das sentenças – e isso baseado, de uma parte, no conceito de significado por estímulo (*stimulus meaning*), e, de outra, na técnica behaviorista de estimulação sensorial e respostas comportamentais (de assentimento ou dissentimento) em condições pública e objetivamente observáveis – não a propiciar uma explicação causal da fala (GIBSON, 2006, p.187). As disposições são, afinal, “estados neurofisiológicos” de um determinado falante, objeto próprio de estudo de uma psicologia empírica (QUINE, 1975, § 2-3).

A acepção comportamental do significado por estímulo produz uma noção naturalizada de analiticidade. Uma sentença fixa pode ser analítica por estímulo (*stimulus analytic*) ou contraditória por estímulo (*stimulus contradictory*) para um determinado falante se ele, respectivamente, assentiria ou dissentiria a ela após cada estimulação. Enquanto exemplos de aplicação temos ‘ $68+57=125$ ’, ‘Todo não-casado é não-casado’ (*stimulus analytic*) e ‘ $68+57=5$ ’, ‘Todo não-casado é casado’ (*stimulus contradictory*).

Sobretudo nas sentenças de ocasião a aplicação do significado por estímulo (*stimulus meaning*) é mais premente, dada sua relevância teórica na explicação naturalizada da aquisição da linguagem pelos falantes. Diferem das sentenças fixas (*standing sentences*), conforme assinalado, pois pressupõem um novo processo de estimulação a cada assentimento/dissentimento.

Acrescido ao dito, outro relevante traço distintivo das sentenças de observação é o fato de serem aprendidas ostensivamente, de maneira que o significado e a evidência se fundem: “O significado de e a evidência para (i.e., a verdade para) qualquer sentença de observação são idênticos e públicos. Seus significados são públicos porque sua evidência é intersubjetivamente observável e amplamente aceita” (GIBSON, 1982, p.40), ainda que a uniformidade das disposições na linguagem ocorra de diferentes formas para diferentes sentenças.

Em sentenças observacionais – tais como ‘Esta cadeira é azul’ – as quais são aprendidas via ostensão direta, certamente a uniformidade estará na superfície, ocorrendo baixa variação no significado por estímulo, a frase será “altamente observacional” (QUINE, 2010, p.72),

dotada do que o naturalista denomina “imediatez intersubjetiva” (QUINE, 1973, p.03). A outro giro, em se tratando de sentenças diretamente relacionadas a outras sentenças bem como indiretamente aprendidas por meio de estimulações anteriores de outros tipos do que daquelas que diretamente servem à incitação do assentimento presente à frase – é exemplo ‘João é solteiro’ – temos que o significado por estímulo variará em função das experiências anteriores dos falantes, de modo que a sentença será considerada pouquíssimo observacional, haja visto o grau de *informação colateral (collateral information)* ou *informação intrusiva (intrusive information)*<sup>13</sup> nela contido.

Constatada a virtual liberdade das sentenças de observação em relação à intrusão de informação colateral, o disposicionalista naturalizado sustenta que apenas essas podem se prestar ao papel de evidência objetiva na asseguuração da significância da linguagem.

Não é descabido observar que por ‘evidência sensorial’ deve-se compreender não os *sense data*, mas a ativação dos receptores sensoriais. Tomá-la como sendo a experiência imediata é comprometer-se com a tradição mentalista, para a qual o que é dado à consciência é relevante tanto para a construção de uma semântica como para qualquer teoria acerca do mundo. O afã do disposicionalista naturalizado é fazer frente à questão de “como nós, cidadãos físicos do mundo físico, podemos ter projetado nossa teoria científica de todo este mundo partindo de nossos escassos contatos com ele: a partir do mero impacto de raios e partículas em nossas superfícies” (QUINE, 1995, p.16).

No tocante à aprendizagem, o naturalista, ostentando seu behaviorismo, trata-a em termos de análise do comportamento verbal do aprendiz, o qual implica em balbucios, imitação, condicionamento, certa capacidade intuitiva e ostensão, todas desempenhando indelével papel<sup>14</sup>. Quando inserida num adequado ambiente linguístico, uma criança normal<sup>15</sup> começa a aprender sua primeira linguagem.

---

<sup>13</sup> Entende-se por ‘informação colateral’ o conjunto de vivências e informações armazenadas de um determinado falante, para além do estímulo sensorial presente, as quais influem em seu assentimento/dissentimento em relação a uma dada sentença. Daí decorre que a distinção central entre as sentenças de ocasião e sua subclasse, as sentenças de observação reside no fato de existirem diferentes graus de susceptibilidade à intrusão de informação colateral. Quine assevera que “o que faz uma frase de observação ter baixa observacionalidade é, por definição, ampla variabilidade intersubjetiva de significado por estímulo” (Quine, 2010, p. 72). De outra parte, “as sentenças de observação são precisamente aquelas que podemos correlacionar a circunstâncias observáveis da ocasião de elocução ou de assentimento, *independentemente das variações nas histórias passadas dos indivíduos informantes*. Elas são a única via de acesso a uma língua” (Quine, 1969a, p. 102, itálicos meus).

<sup>14</sup> William Baum (2006), um dos maiores defensores contemporâneos do behaviorismo e da psicologia experimental, anota que “Comportamento verbal é comportamento operante que exige a presença de um ouvinte para ser reforçado. Falante e ouvinte têm de pertencer à mesma comunidade verbal – devem ser capazes de se revezar nesses papéis. Comportamento verbal é um exemplo de nosso termo cotidiano *comunicação*, que é uma situação em que o comportamento de um organismo cria estímulos que modificam o comportamento de outro. Como outros comportamentos operantes, o comportamento verbal é explicado por suas consequências e seu

O método originariamente sugerido por Quine no terceiro capítulo de seu *Palavra e Objeto* (QUINE, 2010, p.113-165), é a *ostensão*. Por meio do balbuciar e imitar, a criança emite um som, proferindo “Mamã” quando sua mãe está presente. Sua progenitora a recompensa, reforçando positivamente<sup>16</sup> seu comportamento. Tal aprendizagem demanda observação. O behaviorista considera que, ao balbuciar pela primeira vez “Mamã”, muitos estímulos poderiam estar presentes, tais como a face da mãe, o som “Mamã” pronunciado pela própria criança, como também uma brisa, por exemplo. Ao produzir o primeiro reforço, reforça-se a resposta a todos estes estímulos. Contudo para o disposicionalista são necessárias reiteradas ocasiões de reforço para sustentar o aprendizado. As respostas diante de brisas não mais hão de ser reforçadas, sendo-o tão-somente diante da face da mãe e do som “Mamã”.

Por evidente, a explicação não pode a isso se limitar, haja visto que toda a linguagem acabaria por consistir numa resposta direta a estímulos não-verbais, o que em nada contribuiria na adequada compreensão da complexidade do fenômeno comunicativo. Outros tantos processos se seguem da ostensão.

Por meio da observação do comportamento verbal público dos mais velhos cujos sinais são intersubjetivamente apreciáveis, a criança capta, indutivamente, a gama de condições de estímulos que governam o uso correto de sentenças de observação particulares. É dizer, o mecanismo psicológico subjacente ao método da ostensão se aproxima do condicionamento direto (não meramente operante)<sup>17</sup>.

Entretanto, o condicionamento envolvido não é de um tipo simplista: a criança não asseve ‘Mamã’ sempre que ela vê sua mãe. Uma vez aprendido ‘Mamã’, ela assentiria ao mencionado termo linguístico pela mera presença de sua progenitora, sem que qualquer outra estimulação ou reforço fossem requeridos. “Uma vez que a criança alcance esse estágio, o seu aprendizado da linguagem posterior torna-se independente do comportamento operante, mesmo no aspecto falado, e, então, com pouco ou nenhum encorajamento deliberado por

---

contexto. (...). Em contraste com o comportamento verbal, a linguagem é uma abstração. A ideia de que a linguagem é usada como um instrumento é um exemplo de mentalismo” (Baum, 2006, p. 160).

<sup>15</sup> Emprego o vocábulo ‘normal’, na acepção de Gibson (2006, p. 189), para designar “um ser humano dotado de instintos para balbuciar e imitar, possuidor de um conjunto de certas qualidades inatas necessárias à detecção bem como sistematização das características salientes de seu ambiente, sendo motivada por estimulações que eliciem prazer ou dor”.

<sup>16</sup> Faço uso do vocabulário behaviorista tal qual empregado por Skinner e behavioristas subsequentes. DAVIDOFF (2001) é síntese já consagrada na Academia.

<sup>17</sup> Dito de outro modo: “A imitação (...) desenvolve-se até o ponto em que qualquer nova enunciação de outra pessoa torna-se um estímulo direto para uma duplicata” (QUINE, 2010, p.115).

parte dos mais velhos, ela prossegue em acumular linguagem de forma impressionante” (QUINE, 2010, p.115).

Dentre os processos que se seguem da ostensão, está a produção de novas sentenças por meio da substituição analógica de elementos adquiridos no primeiro aprendizado. A *síntese analógica*, portanto, é o segundo método do trato behaviorista da aprendizagem linguística. A descrição de Gibson é objetiva e conclusiva:

As sentenças aprendidas por este método são construídas a partir das partes aprendidas por analogia com os modos pelos quais essas mesmas partes foram notadas anteriormente ocorrendo em outras sentenças – sentenças essas elas próprias podendo ou não terem sido aprendidas como um todo. Contudo, diferentemente do caso da ostensão virtualmente nada é sabido sobre os principais mecanismos psicológicos subjacentes à síntese analógica (GIBSON, 2006, p.190, tradução minha).

Assim, após o aprendizado de uma quantidade razoável de sentenças diante de estímulos sensoriais (não-verbais), essas passariam a associar-se entre si, sobretudo, por meio de conexões causais e lógicas. Adversamente, a síntese analógica demanda alguma capacidade organizatória pré-linguística, o que compele o behaviorista a conceder a um certo *inatismo* de competências. A defesa de Quine sobre a compatibilidade entre behaviorismo e nativismo é enfatizada no artigo “Linguistics and Philosophy” (1968):

O behaviorista está cômico e claramente comprometido com mecanismos inatos de pronta-aprendizagem (*learning-readiness*). O próprio reforço e extinção de respostas, tão central ao behaviorismo, depende previamente das disparidades no espaçamento qualitativo dos sujeitos, por assim dizer, das estimulações (...). Tendências e disposições inatas são o pilar do behaviorismo tendo sido estudadas pelos behavioristas (QUINE, 1968, p.57 *apud* GIBSON, 2006, p.190, tradução minha).

Em sendo assim, nossas induções, por exemplo, dependeriam de uma aptidão inata para perceber a semelhança entre estímulos, sobretudo, para agrupa-los como membros de uma mesma classe (QUINE, 2010, p.116). Evidentemente, a suposição naturalista de competências inatas parte de um pressuposto natural-evolucionista, próprio da seleção natural das espécies, não da idealização (chomskyana) de um falante metafísico: “O espaçamento qualitativo das estimulações é tão facilmente verificável em outros animais tal como no homem; assim a pronta-aprendizagem de um bebê humano deve depender de outras dotações [naturais]” (QUINE, 1968, p.57 *apud* GIBSON, 2006, p.191, tradução minha).

Por fim, no tocante à gramática, o behaviorista a concebe como a “estrutura do comportamento verbal” (BAUM, 2006, p.157), um conjunto de regras que normatizam a junção de palavras de maneira a formar sentenças. A estrutura global da sentença pode ser vista como uma regularidade de ordem superior ao passo que a estrutura das frases componentes é regularidade de ordem inferior.

A função do gramático, do ponto de vista naturalizado, é inventar regras capazes de gerar todas as sentenças consideradas corretas pelos que falam a língua. Nesses termos, uma gramática naturalizada oferecerá uma descrição concisa de grande parte do português falado. Não há, diz-nos o behaviorista, uma gramática única da língua portuguesa: o que há são várias candidatas, cada qual com suas próprias vantagens e desvantagens. Nada há de inato ou ideal nas estruturas sintáticas; regras consistem em padrões comportamentais modelados e devidamente reforçados.

A defesa do naturalismo de regras feita por William Baum (2006) é elucidativa. Dizer que um comportamento é controlado por uma regra equivale a assumir que ele está “sob controle do estímulo regra, e que a regra é um certo tipo de estímulo discriminativo – um estímulo discriminativo verbal que indica uma relação de reforço” (BAUM, 2006, p.165). A regra pode ser tanto escrita quanto falada. Assim, uma placa de ‘Não Fale ao Celular’ afixada numa biblioteca, por exemplo, é um estímulo discriminativo verbal, de modo que a pessoa que a afixou é o falante, pois parte do reforço ao afixar a placa é o efeito sobre os que a leem (i.e., os ouvintes).

Aprender regras de um falante requer exercer o papel de ouvinte. Boa parte das crianças primeiro aprende, por intermédio de seus pais, a desempenhar o papel de ouvinte – quer dizer, a discriminar com base no comportamento verbal do falante – e, doravante, essa eficácia dos estímulos discriminativos verbais se generaliza para outros sujeitos: professores, treinadores, padrões, dentre outros. O behaviorista defende a possibilidade de uma explicação científica e tenta mostrar que o seguimento de regras pode ser devidamente explicado por conceitos da análise comportamental (a saber, reforço e controle de estímulos).

É de notar que o *comportamento controlado por regras* (o *seguir regras*) depende, necessariamente, do comportamento verbal de outro indivíduo (o falante), sendo modelado por reforço e punição. Em seu estágio final, o comportamento passa a ser modelado *implicitamente*, i.e., requerendo apenas a interação com reforço e punição não-verbalizadas. Muitos de nossos comportamentos, diz-nos o behaviorista, se iniciam com instruções verbais e passam a ser modelados implicitamente quando se aproximam de seu estágio final.

Tome-se, por exemplo, a aprendizagem da ginasta. Explica-se para a ginasta iniciante, antes de qualquer acrobacia, que deve posicionar os pés e mãos de tal e qual modo; depois, realizam-se movimentos acrobáticos rudimentares, praticando-os continuamente. Enquanto os pratica, relações não-verbalizadas entre o movimento do corpo e a forma correta modelam seu comportamento, aprimorando a técnica acrobática. A aprendizagem de inúmeros comportamentos nossos se inicia controlada por regras (explícitas, verbais), porém seu aprimoramento é modelado implicitamente.

As regras são verbais porque são geradas pelo comportamento verbal de um falante. Quem segue a regra é um ouvinte, que reforça o comportamento do falante de formular a regra. Dizer que uma regra ‘indica’ uma relação de reforço significa uma relação entre uma atividade e sua(s) consequência(s), a qual tende a aumentar ou diminuir sua probabilidade de ocorrência. A relação de reforço entre falante e ouvinte “determina o contexto [ou estímulo discriminativo] para enunciar a regra” (BAUM, 2006, p.168). Exemplificando: a afirmação ‘Se você virar à esquina, chegará ao supermercado’ reflete a experiência de um certo falante – qual seja, virar em determinada direção na esquina torna a chegada ao supermercado mais provável –, um estímulo discriminativo complexo ou contexto que tende a influir no comportamento de seu ouvinte. “O estímulo discriminativo para qualquer verbalização que possamos reconhecer como regra é uma relação de reforço” (*Ibid.*).

Em síntese, sempre é possível formular a regra sob a fórmula ‘Se a atividade *A* ocorrer, então tal consequência *C* se torna provável’, de maneira que assim será possível reconhecer se um estímulo discriminativo verbal consiste numa regra ou não.

A relação indicada por uma regra – a relação *última* – é sempre de longo prazo (porque fruto de uma generalização do comportamento). Enunciar a regra ‘Não fume porque causa câncer de pulmão dentro de 30 anos’ visa, em última instância, inibir o hábito tabagista do ouvinte (relação *última*), porém dificilmente o dissuadirá do vício pela mera audição do enunciado. Algo mais imediato será necessário: a relação de reforço *próxima* por seguir a regra, como a reprovação reiterada a cada comportamento fumante ou a aprovação/encorajamento a cada evitação do tabaco. A regra, por sua vez, é associada a uma relação de reforço mais imediata, a qual impele o comportamento do ouvinte em direção à relação *última*. Na proporção em que ocorre a reiteração do reforço (modelagem) generaliza-se o comportamento de seguir regras de maneira que a própria atividade se torna parcialmente controlada por regras.



Por evidente, se faz sentido falar em regras o behaviorista sustenta sua existência no ambiente, em franca contraposição ao mentalismo e idealismo: “Elas se apresentam, não apenas figurativamente, mas concretamente, sob a forma de sons e sinais. Elas são estímulos discriminativos” (BAUM, 2006, p.177).

À guisa de conclusão expus os lineamentos gerais da semântica naturalizada de Quine partindo de sua redução dos fatos semânticos a fatos naturais, nomeadamente comportamentais. Enunciei seu behaviorismo e analisei a distinção proposta entre sentenças fixas e de ocasião. Discuti o conceito central de sua análise disposicional – qual seja, o de stimulus meaning – composto pelo “par ordenado” de disposições a assentir e dissentir de sentenças quando em presença de estimulação sensorial propícia. Por fim, seguir regras consiste num comportamento verbal, sendo modelado pelo reforço e punição o qual pode ser aprendido pela relação entre falante e ouvinte no processo comunicativo. Será, pois, esta uma adequada resposta ao desafio cético-semântico? Tal é uma questão a ser oportunamente respondida.

#### Referências Bibliográficas:

- BARBOSA, W.de M. G. “Elementos para a justificação de uma Teoria Contextualista da Linguagem”. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Recife: UFPE, 2013.
- BAUM, W.M. *Compreender o behaviorismo*. 2ª Ed. Rev. e Ampl. Trad. de M<sup>a</sup> Teresa Araújo Silva *et al.* Porto Alegre: Artmed, 2006.
- BERGSTRÖM, L. “Undetermination of Physical Theory”. In: GIBSON, R. *The Cambridge Companion to Quine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- COEN, A. “Quine, Wittgenstein, and ‘Our Knowledge of the World’”. Dissertação para o grau de Master of Arts, Dalhousie University Halifax, Nova Scotia, 2000.
- DAVIDOFF, L. *Introdução à Psicologia*. Trad. de Auriphebo Berrance Simões e Maria da Graça Lustosa. São Paulo: McGraw-Hill, 2001, pp. 156-209.
- DEROSE, K. “Responding to Skepticism”. In: DEROSE, K.; WARFIELD, T.A. *Skepticism: A Contemporary Reader*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- FALCATO, A. “O Contextualismo na Filosofia da Linguagem Contemporânea”. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Lisboa: UNL, 2011.

- FILHO, S.F. de S. “Seguir Regras e Naturalismo Semântico”. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica (Filosofia). Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.
- GIBSON, R. *The Philosophy of W. V. Quine: An Expository Essay*. Tampa: University of South Florida Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. “Quine’s Behaviorism cum Empiricism”. In: GIBSON, R. *The Cambridge Companion to Quine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HONDERICH, T. (Ed.). *The Oxford Companion to Philosophy New Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- HYLTON, P. *Quine*. New York: Routledge, 2007.
- KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Introduction*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Wittgenstein a Propósito de Reglas y Lenguaje Privado*. Trad. de Jorge Rodríguez Marqueze. Madrid: Editorial Tecnos, 2006.
- QUINE, W. (1953). “Dois Dogmas do Empirismo”. In: \_\_\_\_\_. *De um ponto de vista lógico: nove ensaios lógico-filosóficos*. Trad. Antonio Ianni Segatto. São Paulo: UNESP, 2011.
- \_\_\_\_\_. (1969a). “Epistemologia Naturalizada”. In: \_\_\_\_\_. *Relatividade Ontológica e Outros Ensaio*s. Trad. de Oswaldo Porchat e Andréa Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1989, pp. 67-90. (Coleção “Os Pensadores”)
- \_\_\_\_\_. (1969b). “Relatividade Ontológica”. In: \_\_\_\_\_. *Relatividade Ontológica e Outros Ensaio*s. Trad. de Oswaldo Porchat e Andréa Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1989, pp. 67-90. (Coleção “Os Pensadores”)
- \_\_\_\_\_. (1975). “Mind and Verbal Dispositions”. In: GUTTENPLAN, S. (Ed.). *Mind and Language – Wolfson College Lectures 1974*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. (1978). “Use and its place in meaning”. In: *Erkenntnis*, Vol. 13, 1978, pp. 1-8.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Pursuit of Truth*. Revised Edition. Cambridge MA: Harvard University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. (1995). *From the stimulus to Science*. London: Harvard University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Palavra e Objeto*. Trad. Sofia Stein e Desidério Murcho. Petrópolis: Vozes, 2010. (Ed. Original: \_\_\_\_\_. *Word and Object*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1960).
- RITCHIE, J. *Naturalismo*. Trad. de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012.