ANAIS

XVII SEMINÁRIO DE PESQUISA NA PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFSCAR

4, 5, 6 e 7 de dezembro de 2023

[organizadores]
Caio Whitaker Tosato
Helena Zoneti Rodrigues
João Lucas Zanchi
Lucas Joaquim da Motta
Mateus Lima dos Santos
Rafael do Valle
Samuel Estevão Vieira da Silva

ANAIS DO SEMINÁRIO DE PESQUISA NA PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFSCAR

17ª edição

São Carlos
2024

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Reitora
Prof.ª Dr.ª Ana Beatriz de Oliveira

Pró-Reitoria de Pesquisa
Prof. Dr. Pedro Sergio Fadini

Pró-Reitoria de Pós-Graduação
Prof. Dr. Rodrigo Constante Martins

Centro de Educação e Ciências Humanas
Prof.ª Dr.ª Ana Cristina Juvenal da Cruz (Diretora)

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Prof.ª Dr.ª Ana Carolina Soliva Soria (Coord.)

Apoio
UFSCar

Projeto gráfico e diagramação
Rafael do Valle

São Carlos, 2024

ISSN (Digital): 2358-7334

Sumário

A teoria das classes de Russell frente a matemática do XIX
Caio Whitaker Tosato 6

Anacronismo e trans-historicismo nas leituras de Nozick e Macpherson acerca do pensamento de Locke
Flavio Gabriel Capinzaiki Ottonicar 11

Considerações sobre a abordagem histórico-filosófica e temática interdisciplinar no curso de Filosofia da UNESP
Jonathan Braz de Souza 21

Federici contra Foucault: notas sobre a subjetivação da mulher moderna
Lívia Pereira Salgado 31

A crítica de Simone de Beauvoir às formas de opressão: liberdade, libertação e a construção de condições autênticas
Lucas Joaquim da Motta 36

A redenção do corpo em Nietzsche
Marcos Machado 45

Democracia e Indeterminação em Claude Lefort e Jacques Rancière
Marcus Vinicius Quessada Apolinário Filho 51

Quem fala por Platão em *A República*?
Mateus Lima dos Santos 59

A imagem da Ciência do "jovem" Thomas S. Kuhn: breves indicações a partir das produções bibliográficas de 1951 até 1961
Matheus Jurandir Moreira 64

Por um teatro não-aristotélico: uma das perspectivas de Brecht para reformar as bases teatrais burguesas
Sergio Carvalho da Fonseca 74

A teoria das classes de Russell frente a matemática do XIX

Caio Whitaker Tosato

Doutorando em Filosofia [UFSCar]
Bolsista CNPq
caio.whitaker.tosato@gmail.com

Resumo: Pretendo apresentar uma leitura epistemológica da teoria das classes de Bertrand Russell, exposta no *The Principles of Mathematics*, levando em conta a pretensão nela envolvida frente à matemática do século XIX. Neste livro, o filósofo inglês pretende estabelecer um sistema capaz de deduzir toda a matemática de modo unificado, partindo apenas de constantes lógicas como pressupostos indefiníveis. Ele pretende, com isso, estabelecer um sistema completo e consistente, isto é, respectivamente, capaz de deduzir todos os teoremas de seus axiomas e de modo não contraditório. Este aspecto pode ser apreendido de modo claro na lógica de classes apresentada na primeira parte do livro. Entretanto, esta teoria surge apenas após o encontro de Russell com Giuseppe Peano em 1900, mas a pretensão de unificação da matemática já estava presente nos primeiros manuscritos do livro elaborados entre agosto de 1899 e junho de 1900, sob influência da corrente matemática alemã denominada aritmetização da análise, cujos nomes destacados pelo autor são os de Weierstrass, Dedekind e Cantor. Sob a influência sobretudo do último, o qual propôs (a partir dos ensinamentos do primeiro) uma aritmética para os números finitos e transfinitos, a teoria das classes admite a existência de classes finitas e infinitas. As primeiras podem ser enumeradas de modo extensivo, enquanto as segundas apenas podem ser concebidas através de um conceito intensivo. Desta forma, o conceito de classe apresentado no *The Principles of Mathematics* tem relação direta com a chamada teoria dos conjuntos transfinitos [*transfiniten mengelehre*] da matemática de Cantor. As relações entre a teoria das classes e a teoria de Cantor deu origem a muitos dos desenvolvimentos construtivos do sistema de Russell, mas estas relações também deram origem a contradição que arruinou as pretensões deste sistema. A falência do sistema é, sem dúvidas, o ponto mais ressaltado por Russell e por seus comentadores. Entretanto, para compreender a estrutura positiva e negativa da obra de Russell é preciso, primeiramente, uma análise do conceito de classe, o que proponho realizar.

Palavras–chave: Lógica; Matemática; Epistemologia.

Introdução

Desde os primeiros rascunhos do *The principles of mathematics*, Russell (1993) já apresentava a pretensão de realizar uma filosofia da matemática capaz de unificá-la. Entretanto, sua ida para o Congresso Internacional de Filosofia em Paris, em agosto de 1900, mudou os rumos de sua busca por uma filosofia da matemática. Foi neste congresso que Russell conheceu o lógico matemático italiano Giussepe Peano. Após este encontro a pretensão de apresentar os conceitos absolutos e indefiníveis da matemática, já presente anteriormente, se realiza através de uma lógica inspirada pelo matemático italiano.

Peano e seus contribuidores apresentaram, na obra *Formulario mathematico*, uma forma de deduzir as proposições necessárias para fundamentar os diversos ramos da matemática a partir de

proposições lógicas primitivas (cuja notação que as indica é [P.P]). Através de um encadeamento das proposições primitivas de cada um dos ramos da matemática, os autores foram capazes de deduzir as operações de cada um desses ramos. Russell viu na lógica peanista uma poderosa ferramenta para realizar suas pretensões, mas, diferentemente dos italianos, o filósofo inglês pretendia fundamentar todos os ramos da matemática em um mesmo conjunto de noções primitivas, os indefiníveis a partir dos quais toda definição parte.

Os indefiníveis e a implicação

Na primeira parte do *The principles of mathematics*, Russell (1996) apresenta os indefiníveis de sua lógica simbólica. Um dos mais importantes de seus pressupostos é a implicação material (ou apenas implicação). Apesar de o autor reconhecer que há uma certa arbitrariedade envolvida na consideração de qual constante lógica é mais fundamental, a implicação é considerada extremamente importante, pois ela está presente no próprio ato de definição. Definir algo é afirmar uma dupla implicação entre o *definiendum* e o *definiens*. Portanto, a implicação é intrinsecamente indefinível. Tendo em vista que toda proposição envolve uma implicação, esta é necessária para todas as inferências lógicas.

A implicação é indefinível, mas é possível apontar algumas de suas propriedades. Em primeiro lugar, a implicação é reflexiva pois qualquer coisa sujeita à implicação implica a si mesma, do que se segue que toda proposição implica a si mesma; de modo abstrato e seguindo o primeiro axioma apresentado no 18§, se p implica q, então p implica q, isto é, o que quer que p e q sejam, p implica q é uma proposição e, portanto, implica a si mesma. A implicação é transitiva, pois se algo implica outra coisa e esta uma terceira, esta será implicada pela primeira. A implicação é assimétrica, pois a veracidade da hipótese garante a veracidade do consequente, mas não o contrário; assim como a falsidade do consequente garante a falsidade da hipótese, mas não o contrário. Entre duas proposições quaisquer é necessário que haja uma que implica a outra, de modo que todas as proposições (isto é, o conjunto das verdadeiras e das falsas) implicam as proposições verdadeiras, enquanto as proposições falsas implicam todas as proposições. Esta é uma frase aparentemente obscura, formulada por Russell, mas que apenas revela a natureza assimétrica da implicação.

As proposições se dividem em dois tipos fundamentais, os quais dependem da natureza da implicação contida nelas. A implicação material diz respeito às verdadeiras proposições, isto é, as proposições que não são funções e que, portanto, não envolvem uma variável real, de modo que há apenas uma implicação. Uma verdadeira proposição é composta apenas de constantes (tal como em "todo humano é mortal"), ou suas variáveis podem ser eliminadas (tal como em "se x é humano, então x é mortal", a qual pode ser reduzida para "todo humano é mortal"). Quando uma variável real é inserida em uma proposição, a implicação nela contida se torna uma implicação formal, pois ela deixa de afirmar apenas uma implicação e passa a afirmar uma classe de implicações. Uma função proposicional deve afirmar uma variável real, o que significa que ela não pode ser reduzida (tal como em "x é humano"). A variável torna a proposição múltipla e indeterminada. O conceito clássico de função matemática formulado por Leonhard Euler em sua *Introdução à análise infinitesimal* já apresentava a função como algo que emerge de uma variável e que cria uma espécie de conjunto indeterminado.

A teoria das classes

No sistema de Russell, as classes se originam da função proposicional. Uma classe é uma multiplicidade de implicações inserida em uma proposição pela variável real. As classes emergem na medida em que se afirma a totalidade contida na variedade de uma função proposicional,

o que é feito através o operador lógico *todos* (*all*). Este operador é responsável por traçar uma conjunção entre os termos agrupando-os em uma classe, isto é, na medida em que todos têm de ser considerados ao mesmo tempo (*a*, e *b*, e *c*, e…). Uma classe pode ser tomada como múltipla na enumeração de seus termos ou como una por meio de um conceito.

A teoria das classes é utilizada por Russell para pensar as propriedades fundamentais dos números e de suas operações. Tal teoria admite a existência de classes de classes. A necessidade matemática de considerar classes de classes emerge de relações entre as variáveis. Segundo um exemplo dado por Russell, a equação da linha reta ($ax + by + c = 0$) pode afirmar uma quantidade diferente de variáveis e constantes, dependendo se a reta por ela traçada é definida ou não. Quando se considera uma reta definida, sua equação implica duas variáveis e três constantes, pois *a*, *b* e *c* tomam valores fixos que orientam a construção da reta definida, enquanto *x* e *y* tomam valores variáveis na medida em que definem o traçado. Assim, há uma classe de valores *x* e uma classe de valores *y* determinados por *a*, *b* e *c*. Mas quando o conjunto constituído por qualquer reta é considerado, como se faz em Geometria, *a*, *b* e *c* se tornam variáveis e dão origem a uma classe que representa qualquer número e, com isso, as variáveis *x* e *y* são transformadas em classes de classes. A classe de todas as retas implica a classe de todos os valores possíveis da tríade (*a*, *b* e *c*) e para cada valor das variáveis da tríade haverá uma classe de valores da dupla (*x* e *y*).

A teoria dos transfinitos

A contradição apresentada por Russell foi descoberta, segundo o próprio autor[1], a partir de um confronto que emergiu de sua teoria de classes com a demonstração do matemático alemão Georg Cantor a respeito da impossibilidade de haver um maior número cardinal. Esta prova envolve a operação aritmética da exponenciação, para compreendê-la melhor é preciso retomar os fundamentos da teoria dos números cardinais apresentados por Cantor (1915) em *Contribuições para a fundação da teoria dos números transfinitos*[2], comentada por Russell (1996) nas seções §283 a §286.

No início do artigo, Cantor apresenta as definições das propriedades matemáticas fundamentais. Um conjunto ou agregado (*Menge*) é pensado como uma coleção qualquer tomada como um todo de objetos definidos e separados (em seu comentário a Cantor, Russell chama de classe [*class*] o que o alemão chama de *Menge*). Abstraindo a natureza e a ordem dos conjuntos é possível obter sua cardinalidade[3], o que coincide com o número no caso dos conjuntos finitos. Cantor estabelece as relações que podem ser traçadas entre dois conjuntos. Dois conjuntos são equivalentes quando há uma relação conectando um a um os elementos de cada um deles, a relação bi-unívoca de um-para-um. A equivalência (o que Russell chama de similaridade [*similarity*]) entre dois conjuntos implica uma igualdade de suas cardinalidades e é uma relação reflexiva, transitiva e simétrica.[4]

Outras relações podem ser pensadas para a cardinalidade de conjuntos, como a relação de *maior que* ou menor que, as quais são irreflexivas, transitivas e assimétricas. Cantor também apresenta

1 "Eu devo mencionar que eu fui levado a ela [à contradição] no empreendimento de reconciliar a prova de Cantor de que não é possível haver o maior número cardinal com a suposição bem plausível de que a classe de todos os termos (a qual é essencial para todas as proposições formais, como vimos) tem necessariamente o maior número possível de membros" (Russell, 1996, §100).

2 Utilizei a tradução inglesa de Philip E. B. Jourdain (*Contributions to the founding of the theory of transfinite numbers*) do texto denominado *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre*, 1895.

3 Cantor utiliza as palavras *Mächttigkeit* (que pode ser traduzia por potência ou, mais literalmente, por potencialidade) e *Cardinalzahl* (número cardinal).

4 A reflexividade da equivalência significa que, se M é um conjunto, M é equivalente a M. A transitividade desta relação significa que, se M, N e P são conjuntos, M é equivalente a N e N é equivalente a P, então M é equivalente a P. A simetria, por sua vez, significa que se há entre os conjuntos M e N uma relação de equivalência, o mesmo é válido para a relação inversa entre N e M.

a definição das operações aritméticas elementares com a cardinalidade dos conjuntos. A relação de união entre conjuntos (o que Russell chama de soma lógica [*logical sum*]) os quais não têm elementos em comum dá origem a adição dos números cardinais a eles associados, a adição é, pois, o conjunto união (*Vereinigungsmenge*). A multiplicação entre dois conjuntos é a cardinalidade do conjunto obtido pela substituição de cada um dos termos de um conjunto por um conjunto equivalente ao outro.[5] Russell apresenta uma formulação muito clara desta operação a partir de Cantor: o produto do número cardinal de dois conjuntos é a totalidade de combinações em pares dos elementos do primeiro conjunto com os elementos do segundo.[6]

A definição dada por Cantor da exponenciação, a partir de uma forma de combinar os elementos de dois conjuntos, a qual ele denomina *Belegung*, traduzida para o inglês por *covering* (a ação de cobrir algo). Esta combinação entre elementos é definida como uma relação na qual cada um dos elementos do conjunto — cujo número cardinal será o expoente — é associado com um ou mais elementos do outro conjunto — cujo número cardinal será a base (nas palavras de Cantor, este número pode ocorrer repetidamente na aplicação). O conjunto de todas as *Belegungen* forma um conjunto, chamado *Belegungsmenge*, cuja cardinalidade é equivalente à operação de exponenciação do número dos elementos de um conjunto pelo outro[7]. Russell dá uma formulação para esta operação que a torna especialmente clara. Segundo o filósofo inglês (1996, §286), a *Belegung* "é uma lei a partir da qual, para cada elemento *n* de *N* é associado um e apenas um elemento *m* de *M*, mas o mesmo elemento *m* pode ser associado a vários elementos de *N*", em suma "uma *Belegung* é uma relação muitos-para-um". Cantor pretende mostrar que, quando se realiza uma *Belegung* de um número maior que um com um número transfinito, o *Belegungsmenge* (o conjunto que reúne a totalidade das operações) é maior do que o conjunto dotado do número transfinito em questão. Cantor utiliza a letra hebraica ℵ para se referir aos números transfinitos, mas adotaremos a notação de Russell, que utiliza a letra grega α. Assim, α_0 é o menor dos números transfinitos e, desta forma, 2 elevado a α_0 é maior do que α_0. Russell (1996, §344) apresenta uma formulação equivalente a de Cantor, originalmente descrita em termos de exponenciação, em termos de classes "se *u* for uma classe, o número de classes contidas em *u* é maior do que o número de termos de *u*". Cantor demonstrou, desta forma, que a cardinalidade da potência de um conjunto é necessariamente maior do que a cardinalidade do conjunto, o que o fez concluir que a cardinalidade dos números transfinitos forma uma série que não pode apresentar um número que seja o maior de todos.

A contradição de Russell

A contradição surge de um certo encontro deste raciocínio com a pressuposição de que há certas classes muito numerosas, as quais têm o maior número de termos possíveis, tais como "a classe de todos os termos, a classe de todas as classes, ou a classe de todas as proposições", em suma "a classe de todas entidades absolutamente" ou "qualquer classe igualmente numerosa" (Russell, 1996, §344).[8] A prova de Cantor envolve pressuposições que não são válidas para estas classes. Mas surgem contradições quando os raciocínios envolvidos na prova de Cantor são aplicados

5 Se M e N são dois conjuntos, cada um dos elementos *n* de N é substituído por um conjunto M_n equivalente a M, o conjunto de todos os elementos M_n dá origem a um novo conjunto S cuja cardinalidade é resultado da multiplicação da cardinalidade de M e N.

6 Tendo em vista que os elementos *m* fazem parte do conjunto M e os elementos *n* fazem parte do conjunto N totalidade dos pares (*m*, *n*) dá origem ao número cardinal de M e N.

7 Se M e N forem conjuntos cujo número cardinal é respectivamente *a* e *b*, o conjunto de todas as *belegungen* de N com elementos de M será a^b.

8 Russell reconhece que seria possível rejeitar a concepção da totalidade de entidades, mas ele exprime desejo por não abandonar tal concepção e esperança por encontrar uma solução.

àquelas classes muito numerosas. Russell considera que uma classe tomada como una pode ser um dos termos de si mesma enquanto é tomada como múltipla. A classe das classes é uma classe e, portanto, pertence a si mesma. Mas há classes que não possuem esta propriedade, tal como a classe de todos os seres humanos a qual não é em si mesma um ser humano, isto é, não faz parte de si mesma. Russell (1996, §101) se pergunta se "todas as classes que têm essa propriedade formam uma classe" e, se elas formam, há uma classe de todas as classes que não pertencem a si mesmas. A contradição surge da consideração desta classe e, portanto, da consideração da existência de uma classe que agrupa todas as classes e que pode ou não ser um termo de si mesma. Da consideração da classe das classes que não pertencem a si mesmas se segue uma dupla contradição, pois se ela pertence a si mesma, então ela não pertence a si mesma; e se ela não pertence a si mesma, então ela pertence a si mesma.

Russell afirma que foi levado à contradição através da tentativa de conciliar um aspecto da teoria das classes com uma prova dada por Cantor. Russell (1996, §100) considerava, a partir de sua teoria, que "a classe de todos os termos […] tem necessariamente o maior número possível de membros" e isso criou um problema com a prova de que é contraditório afirmar da existência do maior número cardinal. Por outro lado, a teoria de Cantor foi uma das grandes inspirações para Russell apresentar a positividade de seu sistema, isto é, uma teoria que pretendia unificar a matemática de seu tempo de modo não contraditório. Ironicamente, a mesma teoria que forneceu as bases para a fundação da pretensão de estabelecer uma unificação não contraditória da matemática foi responsável pela falência desta pretensão. A teoria dos conjuntos de Cantor cria uma espinhosa contradição quando confrontada com a pretensão de pensar a totalidade do real através da noção de classe. A teoria dos tipos aparece na primeira parte deste livro como uma promessa de resolução da contradição, desenvolvida no Apêndice B. Entretanto, a solução apresentada neste apêndice acaba proliferando mais antinomias envolvendo o estatuto dos números. O sistema do *The principles* termina em uma aporia, a qual só será resolvida pelo autor, através uma teoria dos tipos acabada, alguns anos mais tarde.

Referências bibliográficas

CANTOR, G. Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre. *Mathematische Annalen*, Leipzig, 46. Band., p. 481-512, 1895.

_____. *Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers*. Translated by Philip E. B. Jourdain. New York: Dover Publications, 1915.

RUSSELL, B. *The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 3: Toward the "Principles of Mathematics" 1900-02*. Edited by Gregory H. Moore. New York: Routledge, 1993.

_____. *The Principles of Mathematics*. 2nd ed. New York: W. W. Norton & Company, 1996.

Anacronismo e trans-historicismo nas leituras de Nozick e Macpherson acerca do pensamento de Locke

Flavio Gabriel Capinzaiki Ottonicar

Doutorando em Filosofia [UFSCar]
fottonicar@gmail.com

Resumo: Robert Nozick e Macpherson são dois intérpretes do pensamento de John Locke que têm algo em comum: ambos veem no filósofo a defesa do direito à propriedade privada de forma ilimitada, o que significa dizer que, para esses comentadores, Locke defendia que o direito à propriedade privada não deveria ser limitado nem pelo Estado nem por qualquer norma de moralidade. Nozick viu em Locke uma espécie de antecipação do liberalismo radical (que pode ser chamado de libertarianism) do qual ele mesmo foi um defensor na década de 1970 e, para fornecer a essa espécie de ideologia algum embasamento intelectual e associá-la a algum nome de importância na história da filosofia, recorreu a Locke e sua clássica defesa da propriedade privada no capítulo V do *Segundo Tratado Sobre o Governo*. De outro lado, Macpherson interpreta o pensamento lockeano como antecipador do capitalismo que se estabeleceu no ocidente cerca de um século depois dos escritos do filósofo britânico. Macpherson conseguiu encontrar em Locke elementos da sociedade capitalista que definitivamente não estavam presentes em seu contexto imediato. Na presente apresentação será defendido que a postura de Nozick em relação ao pensamento de Locke é o que pode, sem grandes problemas, ser chamada de "anacrônica", uma vez que despreza em absoluto o contexto próprio em que Locke escrevia. Além do anacronismo de Nozick, a postura de Macpherson, será preliminarmente chamada de "trans-histórica" pois, diferentemente de Nozick, que ignora o contexto, Macpherson lê Locke de maneira "historicista", ou seja, fortemente contaminada pela totalidade histórica, levando em conta não apenas o contexto próprio de Locke (o que seria razoável em uma interpretação histórica), como também aquilo que se desenvolveu na sociedade ocidental anos e séculos depois da passagem de Locke por esse mundo.

Palavras-chave: Locke; Nozick; Macpherson; Propriedade privada.

I

A interpretação de Locke como defensor do direito ilimitado à propriedade privada esteve presente em duas visões de mundo diametralmente opostas na teoria política. De um lado, Locke foi incluído no rol de pensadores do "individualismo possessivo" de Macpherson (1979) e, de outro, foi proclamado um dos maiores mentores do *libertarianism* de Robert Nozick. Ambos têm em comum o fato de enxergarem em Locke a defesa do direito à propriedade privada sem limitação. Enquanto para o primeiro Locke contribui para aprofundar a desigualdade social produzida pelo capitalismo, para o segundo essa leitura serve pelo menos para dar credibilidade a um liberalismo radical do qual, de fato, Locke jamais foi adepto.

A leitura feita por Nozick, por isso mesmo, é bastante problemática.

Em *Anarquia, Estado e Utopia*, Robert Nozick (1991) tentou ressuscitar o jusnaturalismo moderno investigando a legitimidade do Estado e a extensão do seu poder com base em leis naturais. O pensamento de Locke, nesse sentido, pôde servir ao propósito de fundamentar a defesa de fronteiras muito estreitas para a atuação estatal. Pois não será outra conclusão que chegará Nozick, se não precisamente aquela que configura como justo o "Estado mínimo".

A estrutura teórica de Nozick, entretanto, só funciona se estiver clara uma ideia de justiça racional e universal independente da vida sob poder estatal[1], coisa que foi abundantemente buscada na filosofia moderna, mas que é retomada por Nozick.

Um primeiro problema que surge é o fato de a moralidade no estado de natureza não ser suficientemente esboçada por Locke nos *Dois Tratados*[2]. Assim, Nozick (1991, p. 23) reconhece que "a descrição inteiramente precisa do ambiente moral [do estado de natureza], incluindo a descrição exata da teoria moral e sua base subjacente" é uma "tarefa crucial" que deixa um "vasto abismo" quando se parte da suposição do estado de natureza para compreender o Estado político.

Embora Nozick note que Locke não forneça a descrição do ambiente moral do estado de natureza, ele mesmo se abstém de tentar descrevê-lo sob a justificativa de estar seguindo a "respeitável tradição de Locke". Dessa forma, se no contexto de Locke a evocação da lei da natureza e o estado de natureza carregavam um significado de rompimento com a tradição[3], Nozick se baseia nos mesmos argumentos para seguir o que ele chama de "respeitável tradição de Locke". Portanto, nesse sentido, o apelo ao estado de natureza e à moralidade de tal estado (representada pela lei da natureza), é flagrantemente oposto nos dois casos. Enquanto Locke usava essas ideias para romper tradições, Nozick utiliza as mesmas para perpetuá-las.

O problema da vinculação da propriedade com a justiça é que a concepção trans-histórica[4] de justiça é muito polêmica. Quando se tenta encontrar máximas absolutas acerca da justiça, cai-se em noções muito gerais, cuja validade tem dificuldade de permanecer ligada a um determinado lastro de concretude, ou de historicidade. Talvez o maior exemplo disso seja a ética de Kant, cujo imperativo categórico que, ainda que permaneça verdadeiro, desperta mais interesse por ser um exemplo de como se alcançar dedutivamente uma máxima universal do que pelo seu conteúdo em si.

Assim, quando Nozick afirma que Locke tenta "formular um princípio de justiça na aquisição de um bem" (Nozick, 1991, p. 123), esquece de dizer que a justiça que Locke procurava na aquisição de um bem era a justiça segundo sua vivência e os valores de sua época.

Locke, por exemplo, afirmou que:

> entre aqueles que se consideram a parte civilizada da humanidade, que fizeram e multiplicaram leis positivas para determinar a propriedade, *essa lei original da natureza que determina o início da propriedade* sobre aquilo que era antes comum continua em vigor (Locke, 2005a, p. 410, §30, grifo nosso).

1 Nas palavras do próprio Nozick (1991, p. 21), "explicar fundamentalmente o político em termos do não político".

2 Apesar da lei da natureza ser, para Locke uma lei moral (cf. Bobbio, 1997; Filho, 1992; Spitz, 1990; Polin, 1969), talvez ela de fato não tenha sido suficientemente desenvolvida nos *Dois Tratados*. Locke redigiu em 1663-64 os *Ensaios Sobre a Lei da natureza*, onde analisa com mais detalhes a lei da natureza e confirma sua relação intrínseca com a moralidade (cf. Locke, 2007).

3 A ideia de que o direito natural que emerge com os pensadores políticos da modernidade cumpre o papel de romper com a tradição é defendida por Leo Strauss (2009, p. 74) em *Direito Natural e História*, onde afirma que "a "ideia de direito natural pressupõe [...] que se duvida da autoridade"; e "a procura do modo reto ou das coisas primeiras é [...] a procura do bem por contraposição ao ancestral". Nesse sentido, pode-se compreender por que para Locke (2005, p. 443, §69) o ensino da lei da natureza não faz parte da obrigação que os pais têm de educar seus filhos; pois a lei da natureza deve ser descoberta pela razão por aqueles que já atingiram "a idade da razão" em vez de ser ensinada pelos pais.

4 Ou seja, em termos que ultrapassem um determinado contexto histórico.

Ora, é pouco provável (para não dizer impossível) que quando Locke fez uma afirmação como essa estivesse pensando nas relações de propriedade que se desenvolveriam após a Revolução Industrial e a consequente especialização do trabalho. Por isso, os exemplos dados por Nozick (1991, p. 198-200) sobre se piora a situação dos outros a apropriação dos meios de produção ou de matérias-primas necessárias para a fabricação de determinados bens; e a invenção de um novo medicamento, levam em consideração uma sucessão de elementos que dificilmente ocuparam a mente de alguém cujo propósito era tão somente mostrar:

> de que maneira os homens podem vir a ter uma propriedade em diversas partes daquilo que Deus deu em comum à humanidade, e isso sem nenhum pacto expresso por parte de todos os membros da comunidade (Locke, 2005a, p. 406, §25).

No fim das contas, defender que "a livre operação do sistema de mercado não se chocará realmente com a condição lockeana" (Nozick, 1991, p. 201) mostra que a interpretação de Nozick sobre Locke extrapolou os limites do registro contextual.

Nessa mesma chave de dificuldades, o exemplo que Nozick oferece para problematizar o pensamento de Locke soa, no mínimo, estranho:

> Julga ele [Locke] os direitos de propriedade em um objeto *sem dono*[5] como originário do fato de alguém misturar seu trabalho com o mesmo. Isso dá origem a numerosas questões. Quais são as fronteiras daquilo com que o trabalho é misturado? Se um astronauta privado limpa um lugar em Marte, misturou ele seu trabalho com todo o planeta (que passa a ser seu), todo o universo, ou apenas um dado lote? (Nozick, 1991, p. 194, grifo nosso).

Se por um lado não é descartável qualquer tentativa de levar o pensamento de um filósofo às últimas consequências — como aqui parece fazer Nozick — por outro lado, uma leitura mais cuidadosa de Locke poderia ter mostrado que o argumento do trabalho como fundamento do direito à propriedade privada diz respeito à frações, à partes (glebas) sobre as quais o trabalho se realizou, pois "o trabalho de nenhum homem seria capaz de dominar ou apropriar-se de tudo nem poderia o seu desfrute consumir mais que *uma pequena parte*" (Locke, 2005a, p. 415, §36, grifo nosso).

E, se por um lado o processo de apropriação privada acaba por retirar dos últimos indivíduos o direito à propriedade (porque perderam o direito à propriedade comum e não há mais disponibilidade de terra para ser apropriada), por outro lado, há que se destacar as vantagens desse processo para toda a humanidade, ou seja, como o próprio Nozick (1991, p. 196) afirma: as "várias considerações sociais [...] favoráveis à propriedade privada".

Através do processo de apropriação ora descrito, a condição de deixar tanto e tão bom para os demais deveria ser satisfeita. Mas, para sabermos se essa condição foi satisfeita, "seria desejável ter uma estimativa da importância econômica geral da apropriação inicial" (Nozick, 1991, p. 197). E, segundo Nozick, demonstrar que esse processo de apropriação resultaria na melhoria da condição de todos seria fundamental para a defesa da propriedade privada, tanto quanto contestá-lo seria fundamental para os opositores da propriedade privada:

> não apenas as pessoas que defendem a propriedade privada que necessitam de uma teoria de como os direitos à propriedade legitimamente surgiram. Os que acreditam em propriedade coletiva, como, por exemplo, os que acham que um grupo de pessoas que vive em uma área possui conjuntamente o território ou seus recursos minerais, têm também que fornecer uma teoria de como surgem esses direitos de propriedade. Precisam

5 Aqui ocorre também um equívoco interpretativo do pensamento de Locke o qual explorei em mais detalhes no artigo "O Equívoco de Robert Nozick ao Interpretar a Questão da Propriedade em Locke" (Ottonicar, 2020), equívoco esse observado também por Tully (1980) e Morresi (2002).

> demonstrar porque as pessoas que nele vivem têm direito de decidir o que deve ser feito com a terra e recursos que lá existem e que pessoas que vivem em outro local não os têm (no tocante à mesma terra e aos recursos) (Nozick, 1991, p. 197).

Foi também bem observado por Nozick as consequências não apenas da aquisição original, mas do processo histórico que se desenrola a seguir de transferência de propriedade e intercâmbio das frações apropriadas frente à condição lockeana. Ou seja, nenhum desses movimentos de aquisição e transferência poderia infringir a condição lockeana. Mas infringir a condição lockeana significa, para Nozick, sobretudo não piorar a situação dos demais.

E aqui se encontraria a chave para justificar a propriedade ilimitada. Bastaria que o exercício do direito de apropriação privada não piorasse as condições dos demais. Na aquisição inicial isso se dá facilmente, pois a condição dos demais era bastante precária (Locke, 2005a, p. 413, §32). O que restaria esclarecer é se com o desenvolvimento posterior da sociedade, todas as aquisições e, principalmente, transferências, devem não piorar a condição original ou a condição atual dos indivíduos — o que, nas palavras de Nozick (1991, p. 197), seria "fixar a linha-base apropriada para a comparação".

Para Nozick (1991, p. 199), a condição lockeana permanece existindo, depois de iniciado o processo de apropriação: "o direito de propriedade do dono da única ilha em uma área não permite que ele ordene ao sobrevivente de um naufrágio que saia de sua ilha, acusando-o de invasão, porquanto isso violaria a condição lockeana". Porém, para o autor, a condição lockeana apenas "entra em operação" em casos extremos: "uma vez que a linha-base para comparação é tão baixa em comparação com a produtividade de uma sociedade com apropriação privada, que a questão de a condição lockeana ser violada surge apenas no caso de catástrofe (ou de uma situação deserto-ilha)" (Nozick, 1991, p. 199). Ou seja, a condição lockeana não desapareceria no decorrer do desenvolvimento da sociedade, apenas ficaria em uma espécie de estado latente, entrando em operação em casos muito específicos.

Se a "linha-base" a ser levada em conta for sempre a situação original, anterior ao início das privatizações individuais, a condição lockeana estará quase sempre garantida. E parece ser assim que Nozick (1991, p. 199) pensa, uma vez que "a produtividade de uma sociedade com apropriação privada" colocaria todos os indivíduos em melhor situação em relação àquela que estavam antes das apropriações começarem.

Um elemento importante para o exame dos limites do direito à propriedade privada é também o papel do Estado. No seu comentário sobre Locke, Nozick (1991, p. 291) acaba por passar brevemente pelo assunto e aponta que se "não fossem pelos efeitos da prévia ação estatal ilegítima, pessoas não pensariam na possibilidade de a condição ser violada como mais interessante do que qualquer outra possibilidade lógica". Dito desta forma parece que Nozick acreditava ter demonstrado que a ação estatal no sentido de garantir a condição lockeana quanto à apropriação seria logicamente ilegítima.

Talvez o grande problema das teses não materialistas da política em sentido amplo (ou seja, levando-se em conta o sentido histórico e social) seja a excessiva liberdade de imaginação e de suposições sem o necessário lastro da concretude. O grande problema é que o concreto é transitório e o abstrato é permanente. Ou seja, as condições de vida mudam ao longo do tempo enquanto os imperativos pretensamente categóricos permanecem estáticos.

Daí também o fato de se procurar a justiça fora da política, fora da história e, portanto, fora da instabilidade do que é factual, uma justiça baseada em algo que estaria além do humano e que caberia aos seres humanos elucidar. Uma vez alcançada, ali se encontraria uma lei universal e não-histórica, que determinaria com clareza os limites de atuação do Estado.

Esse tipo de "alegoria metodológica" (se é que pode assim ser chamado) pode sempre ser feito para fundamentar o que quer que seja. Nozick recorre à parábola do estado de natureza para

legitimar um Estado mais limitado do que o imaginado por Locke, e John Rawls (1997) utiliza um recurso semelhante para justificar um liberalismo com uma espécie de responsabilidade social[6].

Mais do que uma estrita exegese do texto de Locke, Nozick parece ter pretendido criar uma tal teoria geral da propriedade privada usando "a respeitável tradição de Locke" como uma das bases. Mas é duvidável que o capítulo V do *Segundo Tratado Sobre o Governo* seja capaz, por si só, de fornecer os elementos necessários para fundamentar tal pretensão.

Ou seja, há um certo lastro histórico calcado no próprio contexto de cada um para pensar o direito à propriedade privada, fato que torna o pensamento de Nozick ainda mais abstrato do que o dos contratualistas do século XVII, pois a forma de pensar diretos baseando-se sobretudo em uma abstração sobre a origem da sociedade parece no mínimo anacrônica para um pensador do século XX.

II

De outra forma, Macpherson (1979) analisa a justificativa de Locke para que se possa ultrapassar os limites impostos pela lei da natureza em relação ao direito de apropriação. O autor classifica como "assombroso" o fato de Locke inicialmente ter determinado um limite para a apropriação privada para depois, a partir da invenção do dinheiro, justificar que esse limite inicial seja ultrapassado.

Uma das questões que acabarão por causar mais discussão em torno da interpretação macphersoniana é justamente sua defesa de que a "condição de Locke" não valeria mais após a invenção do dinheiro: "a introdução do uso do dinheiro por consentimento tácito removeu as anteriores limitações naturais à apropriação legítima e, assim fazendo, invalidou o pré-requisito de que cada qual deveria ter tanta quanto pudesse utilizar" (Macpherson, 1979, p. 215).

Macpherson também levanta a questão sobre os motivos do desejo de apropriar-se para além das necessidades mais imediatas. Trata-se de investigar as razões pelas quais, como aqui já mencionado, os indivíduos passam a desejar possuir para além da própria capacidade de consumo após a invenção do dinheiro. A resposta para isso passa pela questão da moralidade do trabalho, que se relaciona, inclusive, com o progresso da ciência, como aqui também já foi tratado.

Macpherson parece não conferir a esse aspecto a devida importância. Quando Locke propõe a necessidade e a moralidade do trabalho, ele indiretamente já está justificando a necessidade e a moralidade da propriedade privada. Ora, se o trabalho é condição de sobrevivência e dá origem à propriedade privada, a própria propriedade privada torna-se uma condição de sobrevivência.

Locke possivelmente sabia que apenas o trabalho não justificaria a abundância de posses. Não seria razoável supor que alguém acumulou muito apenas pelo próprio trabalho. Nesse ponto, seu pensamento se encontrou em uma situação difícil. Ele precisava lidar com o fato de existir muita terra sob controle de alguns indivíduos[7] sabendo que apenas a justificativa da propriedade baseada no trabalho não seria suficiente para explicar tal fato.

Conseguintemente, é introduzido o dinheiro na explicação. É a partir dele que se explica, segundo Macpherson, a propriedade ilimitada e é por essa via que Locke concilia a refutação de Filmer com a realidade dos *enclosures*.

O fato de a superação da condição inicial de apropriação ser superada pela invenção do dinheiro parece clara na seguinte passagem do *Segundo Tratado*:

---

6 Rawls (1997), em *Uma teoria da Justiça*, também desenvolve sua teoria através de suposições hipotético-metodológicas como a "posição original" e o "véu da ignorância". O tema sobre qual essa obra se dedica, entretanto, parece favorecer tal procedimento.

7 Sobre isso, é importante o processo dos cercamentos (*enclosures*) que ocorriam na Inglaterra desde antes do tempo de Locke. Ver, por exemplo, Hill (1987).

> a mesma regra de propriedade segundo a qual cada homem deve ter tanto quanto possa usar estaria ainda em vigor no mundo, sem prejuízo para ninguém, conquanto há terra bastante no mundo para o dobro dos habitantes se a invenção do dinheiro e o acordo tácito dos homens no sentido de lhe acordar um valor não houvesse introduzido (por consenso) posses maiores e um direito a estas (LOCKE, 2005a, p. 417, §36).

Ou seja, a pergunta pelas razões que levam os indivíduos a começarem a desejar possuir excedentes é legítima, uma vez que Locke, como já foi afirmado, não parece levar em consideração o surgimento de sociedades que podem adquirir várias formas, formas essas que podem promover a disseminação de vários valores, como o desejo de possuir cada vez mais.

Contudo, essa pergunta parece ser, por assim dizer, "sociológica" demais para um pensador do século XVII. Locke parecia ver com clareza a diferença entre as sociedades do ocidente europeu (a parte civilizada do mundo, que já havia aderido ao uso do dinheiro) e as sociedades da América (mais próximas do estado de natureza), mas outros tantos modelos de sociedade, como as que há muito se desenvolviam no oriente, não parecem ter sido objetos de preocupação de Locke. E poderia ser que nem sequer se encaixassem na descrição feita por Locke acerca do nascimento e evolução da sociedade política.

Assim, com o texto de Locke em mente, quando consideramos a sociedade política, trata-se, em geral, de algo muito abstrato, que corresponderia talvez mais precisamente à sociedade europeia do ocidente. E não qualquer sociedade europeia do ocidente, mas especificamente a sociedade europeia do tempo de Locke, ou seja, do tempo em que as relações comerciais ganhavam fôlego e tornavam-se a mola propulsora da configuração que o mundo toma a partir daí.

Em suma, o modelo de Locke em que os indivíduos parecem inclinados à apropriação ilimitada serve bem para explicar a sociedade mercantilista e o capitalismo nascente, portanto, o que Locke estava explicando era o surgimento de um certo tipo de sociedade enquanto acreditava estar explicando o surgimento da sociedade em geral.

Em certo sentido, quando o dinheiro é introduzido, a condição de Locke referente ao não desperdício perde força, uma vez que o dinheiro, como não deteriora, quando é poupado não é desperdiçado. É da própria natureza do objeto não perecível (como ouro e prata) a durabilidade e por isso poderia ser acumulado sem desperdício:

> se trocasse suas nozes por um pedaço de metal cuja cor lhe agradasse ou sua lenha por uma pedra brilhante ou um diamante, e as guardasse consigo por toda a vida, não estaria invadindo o direito alheio e poderia acumular tantas dessas coisas duráveis quanto lhe aprouvesse. O exagero nos limites de sua justa propriedade não residia na extensão de suas posses, mas no perecimento inútil de qualquer parte delas (Locke, 2005a, p. 427, §46).

Dessa forma, se o acúmulo de terra contraria a condição do não desperdício, o acúmulo de dinheiro não significa tal transgressão à lei da natureza. Mas o que levaria os indivíduos a desejarem possuir muitas pedras brilhantes, ou muito dinheiro? Ora, é preciso que, em alguma medida, o dinheiro tenha alguma utilidade e, primeiramente, fica evidente a utilidade do dinheiro como meio de troca. Porém, a função de meio de troca, por si só, não explicaria o acúmulo. Em outras palavras, o indivíduo, incialmente, deseja possuir um pedaço de metal porque a cor o agrada, depois, pode desejar possuir um pequeno excedente para trocar por bens perecíveis, mas por que razão desejar acumular uma quantidade significativa de metais ou dinheiro? Ora, armazenar pedaços de ouro pode trazer certas inconveniências. Daí a observação de Macpherson segundo a qual:

> à primeira vista, poderia parecer que Locke está falando meramente de um desejo de amealhamento inútil [...] mas, de vez que, todo o tempo, Locke está pensando em homens cujo comportamento é racional no sentido utilitário comum da palavra (bem como no sentido moral) a suposição é contra esse significado (Macpherson, 1979, p. 216).

E Macpherson (1979, p. 217) observa bem a indicação que Locke faz, no §48 do *Segundo Tratado*, acerca do fato de que a invenção do dinheiro cria "oportunidade e razão" para o acúmulo. Quanto à questão da oportunidade, fica claro no texto de Locke que o dinheiro é condição de possibilidade para o acúmulo: "onde não há algo duradouro e escasso, e tão valioso para ser acumulado, ali os homens não estarão aptos para aumentar suas posses de terra" (Locke, 1988, p. 94, §48, tradução nossa). Ou seja, os indivíduos só estão aptos a acumular de forma ilimitada nas sociedades que adotaram o uso do dinheiro.

Além da questão da oportunidade, cabe encontrar no texto de Locke os elementos que indiquem a razão pela qual a propriedade ilimitada se torna possível. Como já foi observado, o acúmulo, por si só, não teria razão de existir, uma vez que o armazenamento poderia trazer vários inconvenientes. A razão (motivo) para acumular deve, assim, ser proveniente do fato de que esse procedimento seja, de alguma forma, útil para o indivíduo e a sociedade.

Segundo Locke (1988, §48, tradução nossa)[8], sem a possibilidade das trocas comerciais, "que razão poderia alguém ter para aumentar suas posses para além do uso de sua família?". Portanto, é precisamente o papel do dinheiro enquanto capital que ofereceria a razão para seu acúmulo, pois, nas palavras de Locke (p. 2005b, p. 101), "ouro e prata, embora tenham pouca utilidade, governam todas as comodidades da vida".

O *Segundo Tratado*, porém, não fornece informações suficientes para que se possa esclarecer se o dinheiro, para Locke, servia apenas como meio de troca ou se poderia ser considerado uma mercadoria, ou seja, um objeto cujo acúmulo fosse desejável. Macpherson buscou a resposta para essa questão no texto *Considerações sobre as Considerações Sobre as Consequências da Redução do Juro*, de 1691, em que fundamenta a concentração de dinheiro e sua relação com a dinâmica comercial necessária para a produção de riqueza e das comodidades da vida.

Por essa razão, também não é à toa que Macpherson gasta alguns parágrafos para relacionar o texto de Locke ao sistema mercantilista, no qual a acumulação de capital foi fundamental. Para estabelecer tal relação, o ouro, a prata e o dinheiro precisam adquirir no pensamento de Locke, assim como adquiriram no sistema mercantilista, outras funções além de apenas meio de troca, trata-se das funções de reserva de valor e capital. Essas determinações do dinheiro permitiriam a formação de estoques e, em certo sentido, significam a própria possibilidade de existir riqueza.

Assim, seria possível identificar na obra de Locke não apenas a defesa dos cercamentos como também a defesa do acúmulo de capital, procedimentos fortemente vinculados ao sistema comercial mercantilista e que possibilitaram o desenvolvimento capitalista posterior. Por isso, para o comentador: "Locke justificou a apropriação especificamente capitalista da terra e do dinheiro" (Macpherson, 1979, p. 220).

Segundo Macpherson (1979, p. 217-218), portanto, no pensamento de Locke o dinheiro teria essas duas funções distintas: meio de troca entre produtores e consumidores e capital, ou seja, uma mercadoria que pode ser ela mesma trocada, emprestada a juros. E o que levou o dinheiro a possuir a mesma característica que a terra, ou seja, através da posse de uma certa quantia de dinheiro pode-se receber juros pelo seu aluguel, foi justamente e necessidade que se impõe a alguns devido à desigualdade de posses.

E essa desigualdade, por assim dizer, econômica, se estabelece, na leitura que Macpherson faz de Locke, ainda no estado de natureza:

> É preciso notar que isso ele [Locke] justificou como um direito natural, como sendo um direito no estado de natureza. Porque, embora a introdução do uso do dinheiro seja por consentimento tácito, o consentimento que introduz o dinheiro não é o mesmo que o consentimento que leva os homens à sociedade civil (Macpherson, 1979, p. 220).

8 Optamos aqui por traduzir os trechos do §48 do *Segundo Tratado Sobre o Governo*.

Ainda segundo Macpherson (1979, p. 218): "nada é dito sobre a fonte da desigualdade ela é simplesmente tomada como parte da necessidade dos negócios e da constituição da sociedade humana" . Ou seja, o papel do dinheiro como meio de troca seria, em última instância, justificado pela desigualdade social e, ao mesmo tempo, comprovaria que a desigualdade "econômica" foi naturalizada por acordo tácito entre os indivíduos ainda em estado de natureza: "a qualidade estéril do dinheiro [...] é claramente transcendida pela concepção de pacto entre desiguais" (Macpherson, 1979, p. 218).

A conclusão de Macpherson (1979, p. 219) é de que Locke não defendeu o direito ilimitado à propriedade para justificar "um direito de amealhar avaramente, nem apenas um desejo de consumir mais bens variados e gratificantes, mas sim um desejo de acumular terra e dinheiro como capital".

Por essa razão, o dinheiro teria tornado possível e justo que um indivíduo tivesse sob seu domínio uma quantidade maior do que aquela necessária para sua conservação. E, na esteira do mesmo raciocínio, também pode-se supor que, devido ao papel do dinheiro como capital, a dinâmica comercial para "além do nível de troca" (Macpherson, 1979, p. 221) também se estabeleceu antes mesmo do aparecimento do Estado político.

Os dois níveis de consentimento no pensamento de Locke apontados por Macpherson, marcam a diferença entre a igualdade política, que Locke entende como natural e permanente, e aquilo que poderia ser chamado de igualdade econômica, que, para Locke, até pode ser natural (já que é originada no fato de Deus ter dado o mundo aos seres humanos em comum), mas, ao contrário da primeira, não é permanente.

Primeiramente, o consentimento entre "homens livres, iguais, racionais em estado de natureza" (Macpherson, 1979, p. 222) é aquele que permite que se confira valor aos metais preciosos e ao dinheiro. Esse consentimento, de uma certa maneira institui, ou, pelo menos, viabiliza o comércio em níveis mais amplos do que o mero escambo. A instituição do comércio não altera, por assim dizer, a situação jurídica do indivíduo.

O consentimento que cria o Estado político, por outro lado, seria de outra ordem, pois se trata de abrir mão de poderes, direitos e capacidades individuais em prol da sociedade. Esse consentimento, por isso mesmo, altera a condição natural do ser humano, ou seja, suprime seu direito de fazer cumprir a lei da natureza — a estranha doutrina! (cf. Locke, 2005a, p. 391, §13) — ao instituir a soberania coercitiva do Estado.

Parece, de fato, que, para Locke, as atividades comerciais estavam ainda mais de acordo com a natureza originária da humanidade do que o Estado político. Enquanto este pode ser visto como uma espécie de suplemento ao natural, aquele parece ser nada além do que um desdobramento necessário e coerente com a condição natural. Por isso "o primeiro tipo de consentimento é válido sem o segundo" (Macpherson, 1979, p. 222).

A questão que fica é se a desigualdade econômica, resultado da atividade comercial baseada no uso do dinheiro com o propósito de acúmulo, permanece válida após o estabelecimento do Estado político. Em outras palavras, se o segundo nível de consentimento altera a ordem das coisas conforme o primeiro nível de consentimento distribuiu.

Além disso, segundo Macpherson, a exigência de deixar tanto de tão boa qualidade para os demais é também superada pela introdução do uso do dinheiro, uma vez que a máxima da lei da natureza — que cada um obtenha tanto quanto seja capaz de utilizar — foi igualmente superada. A consequência provável dessa cadeia argumentativa seria a evolução a partir da mera necessidade de subsistência para o estabelecimento de uma economia de mercado, contexto em que a apropriação ilimitada da terra estaria devidamente justificada:

> O encadeamento do raciocínio de Locke parece ter sido o de que a consequência automática da adoção do dinheiro é a evolução de uma economia mercantil, daí à criação

> de mercados para os frutos da terra até então sem valor, e daí para a apropriação da terra, que até então não valia a pena ser feita (Macpherson, 1979, p. 223).

Finalmente, se por um lado a leitura que faz Nozick sobre Locke é "anacrônica", pois praticamente ignora questões contextuais; a leitura de inclinação materialista de Macpherson parece fazer o oposto, ou seja, em vez de ignorar a história, ela se apresentaria com excesso de história, consideraria, inclusive, eventos históricos posteriores a Locke para encontrar no filósofo os fundamentos e justificativas desses eventos.

A interpretação de Macpherson não ignora o contexto de Locke, portanto não seria "anacrônica" em sentido estrito. Macpherson tece os comentários e as observações sobre o contexto lockeano, bem como as posições, por assim dizer, "burocráticas" que Locke ocupou no seio da sociedade e do Estado inglês.[9] Entretanto, a leitura de Macpherson está contaminada não pela ausência, mas pelo excesso de história. O autor parece analisar o pensamento de Locke tendo em mente aquilo que veio depois de Locke, e que Locke não tinha como antever. Assim, pode-se enxergar em Locke a fundamentação do trabalho assalariado e a divisão em classes sociais etc., típicos do sistema capitalista, porém ainda incipientes à época de Locke.

Dessa forma, aplicar o futuro ao passado, ou tentar encaixar configurações sociais e históricas em um discurso anterior parece um procedimento rigidamente lógico, pois seguiria o modelo causa-consequência, ou, nesse sentido, conhecendo as consequências não apenas buscam-se as causas, como se encontram causas naquilo que está disponível em termos de discurso filosófico. Porém, como todo discurso filosófico, para ser compreendido, implica em apreciações contextuais e linguísticas, o exame aprofundado de um discurso filosófico qualquer pode fazer com que seja determinado pela posteridade. Assim, Locke pode ser apontado como o grande fundamentador teórico do liberalismo e do capitalismo tanto quanto Rousseau pode ser o culpado pela fase do terror na Revolução Francesa ou Nietzsche o idealizador do nazismo na Alemanha da década de 1930.[10]

A leitura de Macpherson seria, portanto, não "anacrônica", mas "trans-histórica". Ou seja, o comentador lê Locke a partir de desdobramentos que só surgem no horizonte histórico depois de Locke. E, tendo em mente aquilo que veio depois, procura encontrar em Locke os fundamentos e justificativas para tais desdobramentos.

Referências

BOBBIO, N. *Locke e o Direito Natural*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1997.

FABRI, E. De l'appropriation à la propriété: John Locke et la fécondité d'un malentendu devenu classique. *Philosophiques*, v. 43, n. 2, p. 343-369, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou, direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Menezes *et al*. São Leopoldo-RS: Ed. da Unisinos; Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2010.

HILL, C *O Mundo de Ponta-Cabeça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

9 Locke ocupou cargos na câmara de comércio, foi administrador de colônias, entre outros.

10 A metáfora da coruja de Minerva, que só levanta voo depois que o sol se põe — citada por Hegel (2010) — representa, de certa maneira, o "método" segundo o qual seria necessário o futuro para se compreender devidamente o passado.

NOZICK, R. A Teoria da aquisição de Locke. In: _____. *Anarquia, Estado e Utopia*. Trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

JORGE FILHO, E. *Moral e História em John Locke*. São Paulo: Loyola, 1992.

LASLETT, Peter. A teoria social e política dos Dois tratados sobre o governo. In: LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Trad. Julio Fischer. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____. *Considerações sobre as consequências da redução do juro*. Trad. Walter R. P. Paixão. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005b.

_____. *Ensaios Políticos*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MORRESI, S. D. Robert Nozick e O Liberalismo Fora De Esquadro. *Lua Nova*, São Paulo, n. 55-56, 2002.

OTTONICAR, F. G. C. O equívoco de Robert Nozick ao interpretar a questão da propriedade em Locke. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 20, n. 3, p. 145-153, 2020. Disponível: https://doi.org/10.31977/grirfi.v20i3.1843. Acesso em: 4 set. 2024.

POLIN, R. John Locke's conception of freedom. In: YOLTON, J. W. (ed.). *John Locke: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SANTOS, A. C. John Locke e o argumento da economia para a tolerância. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 9-24, 2013. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0101-31732013000100002. Acesso em 29 nov. 2022.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça.* Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SPITZ, J. F. (ed.). *John Locke: morale et loi naturelle*. Paris: Vrin, 1990.

STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

TULLY, J. *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*. Cambridge University Press, 1980.

Considerações sobre a abordagem histórico-filosófica e temática interdisciplinar no curso de Filosofia da UNESP

Jonathan Braz de Souza

Mestrando em Filosofia [UNESP]
jonathan.braz@unesp.br

Resumo: O seguinte trabalho tem por objetivo delinear a abordagem histórico-filosófica e temática interdisciplinar presentes no curso de Filosofia da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), campus de Marília. Através desse trabalho, buscamos compreender os pressupostos, características, limites e ressonâncias das duas abordagens anteriormente mencionadas. Dito isso, dentro do currículo do curso de Filosofia encontramos uma diferenciação entre duas maneiras de fazer Filosofia: de um lado temos a abordagem histórico-filosófica, ancorada na História da Filosofia e salvaguardada por docentes formados na tradição uspiana, e, do outro lado, a abordagem temática interdisciplinar pautada na resolução de problemas, tendo em seu cerne a crítica em relação ao uso da História da Filosofia como predominância no fazer filosófico. Embora essa questão apareça de maneira singela na graduação, a cristalização de tal querela possui seu aprofundamento dentro das duas linhas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP/Marília. Enfatizamos, ainda, a presença do falecido prof. Antônio Trajano como agente crucial para a propagação e disseminação da abordagem temática interdisciplinar, como *lócus* de resistência metodológica e política a outro modo de fazer Filosofia. Portanto, o trabalho possui a sua relevância devido a ser uma pesquisa que busca compreender questões do curso de Filosofia da UNESP.

Palavras-chave: UNESP; Abordagem temática; Interdisciplinaridade.

Introdução

Este trabalho tem o intuito de destrinchar os pressupostos e práticas relativas às abordagens filosóficas presentes no processo formativo do curso de Filosofia da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp). A pergunta que irá nos nortear neste trabalho é: quais os pressupostos e características das duas abordagens encontradas no Departamento de Filosofia da Unesp? A proveniência pela compreensão dos pressupostos dessas duas abordagens assume seu papel durante a disciplina de *Estágio Supervisionado em Filosofia*, inserida no eixo da Licenciatura. A emergência desse problema obtém o seu contorno ao ser requisitado aos alunos a criação de um currículo para o ensino médio. Assim, a dicotomia para a realização do currículo pairava entre a predileção por conteúdos da História da Filosofia ou pela escolha temática de conceitos-chaves que propiciassem uma formação para os alunos do ensino médio. Nesse sentido, a questão da construção do currículo pairava sobre um *lócus* intermediário entre a instituição do ensino básico e a universidade pública. De modo que a constituição do currículo envolveria as influências tidas durante o processo formativo; tornava-se necessário refletir sobre elas. Nesse ínterim, a reflexão acerca das abordagens se torna patente, por ter sido o referencial oferecido durante o processo formativo. Por termos tido contato, durante o processo formativo, com essas

duas abordagens, o respaldo para a construção do currículo ressoava entre essas duas maneiras de atuar e fazer Filosofia. A prática de ensinar e aprender Filosofia durante o estágio pairava, como mencionado, por um lado, a exposição de um panorama histórico ou a leitura de trechos da obra de um determinado autor na sala de aula. Do outro, o trabalho circunscrito por um tema, de maneira a oferecer diversas perspectivas sobre o objeto ou conceito de investigação. Em termos comparativos, tais abordagens possuem seu reflexo em duas disciplinas do Departamento de Filosofia. Essas disciplinas externalizam, dentro do itinerário formativo, diferentes modos de se relacionar com a Filosofia e apresentamos como *Filosofia Geral: abordagem histórico-filosófica* e *Filosofia Geral: abordagem temática*. Com seus métodos e peculiaridades, essas disciplinas contrastam modos diferentes de atuação e cristalizam uma dicotomia no departamento. Logo, compreender os pressupostos, características e ressonâncias dessas abordagens torna-se imprescindível para entender os impactos nas práticas de ensinar e aprender Filosofia. Além disso, abordamos essas duas concepções em relação ao trato com a Filosofia de maneira a contextualizar o ingressante do curso de Filosofia sobre como essas duas abordagens apresentam-se nas entrelinhas da formação universitária unespiana.

Um curso, duas abordagens

Ao menos na graduação, tais disciplinas são incluídas na grade curricular após a reforma curricular de 2017. O Projeto Pedagógico do curso de Filosofia da Unesp é escasso em informações sobre as características das abordagens. No documento consta somente o processo de criação dessas duas disciplinas. "A reestruturação do curso em 2017 trouxe grandes mudanças [...]. Assim, a disciplina introdutória 'Filosofia Geral: Problemas Metafísicos' mudou para 'Filosofia Geral: Abordagem Temática' e 'Filosofia Geral: Abordagem Histórico-filosófica' [...]" (Unesp, 2021). E acrescenta: "[d]e modo que essas disciplinas sejam caracterizadas como '[...] duas abordagens diferentes e complementares'" (Unesp, 2021). Apesar do teor de distinção, até que ponto elas seriam diferentes? Haveria, em algum momento, semelhanças nas práticas adotadas por essas diferentes perspectivas? Ao menos na graduação, a espinha dorsal paira sobre uma predileção formativa, pois o próprio documento menciona que "[o] graduado em Filosofia deve 'possuir sólida formação em história da filosofia'" (Unesp, 2021). Apesar desse indício histórico-filosófico na graduação, uma melhor caracterização dessas abordagens pode ser encontrada nos documentos do mestrado acadêmico em Filosofia da própria instituição. Tais disciplinas de graduação possuem o seu reflexo nas duas linhas da área "Filosofia", do programa de pós-graduação. A linha 1, nomeada "Filosofia da Informação, da Cognição e da Consciência", e linha 2, "Conhecimento, Ética e Política", que distinguem dois perfis investigativos:

> Especificamente, o eixo central do PPGFIL compreende temas e questões referentes às relações entre cognição, razão, consciência e vida, sendo essas relações investigadas em duas perspectivas, que correspondem às linhas "Razão, consciência e vida", de natureza historiográfica, e "Filosofia da informação, da cognição e da consciência", com o perfil filosófico interdisciplinar e temático (Matos, 2020).

O aprofundamento das relações entre *cognição*, *razão*, *consciência* e *vida* pode ser tratado sob dois aspectos, de acordo com o documento. Apesar da ênfase do eixo central nessas relações, o documento permite afirmar a existência de dois diferentes perfis no Programa de Pós-Graduação da Unesp na área de concentração em Filosofia. De maneira geral, no estudo "na perspectiva historiográfica, [a] ênfase é dada ao estudo das obras de pensadores [...]" (Matos, 2020). Em outra frente, as relações antropocêntricas teriam o seu espaço, mas se dividem com o estudo da consciência e do meio ambiente; a profundidade desses problemas requisita à própria Filosofia uma aproximação com outras áreas do conhecimento. "Nesse sentido, é importante a interação

da Filosofia com outras áreas de pesquisa, tais como a Psicologia, a Biologia, [...] e as áreas que englobam Tecnologias da Informação" (Matos, 2020). Desse modo, devido à contemporaneidade dos temas tratados, a Filosofia necessitaria do perfil interdisciplinar para contribuir com o debate. Ao adentrarmos na descrição das linhas do programa, verificamos um aprofundamento dos pressupostos, de modo que ressaltamos o fundamento interdisciplinar da linha 1, "Informação, cognição e consciência", devido ao tratamento de temáticas contemporâneas, como Inteligência Artificial e Filosofia da Tecnologia. Os pressupostos da linha 2, "Conhecimento, Ética e Política", circunscrevem um trajeto que busca "[...] propiciar a formação histórico-filosófica e humanística aos alunos, com trabalhos que se inserem no âmbito da análise e da exegese de textos clássicos" (Matos, 2020). De modo específico, essa linha colabora com os processos investigativos que aprofundam a "[...] perspectiva da História da Filosofia, das temáticas do Conhecimento, da Ética e da Política [...]" (Matos, 2020). De maneira que os principais interlocutores sejam os autores da História da Filosofia, "[...] como Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Espinosa, Rousseau, Diderot, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger e Bergson" (Matos, 2020).

Apesar de uma preponderância dos docentes do Departamento de Filosofia na segunda linha investigativa, em caráter histórico, o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unesp foi inaugurado em 1996 com a contribuição da linha interdisciplinar filosófica, com a área de concentração "Ciências Cognitivas e Filosofia da Mente". Somente em 2003 a área de concentração anteriormente nomeada "História da Filosofia, Ética e Filosofia Política" foi criada, de modo a contemplar a perspectiva histórico-filosófica. De tal modo, a presença do viés histórico-filosófico tem seu predomínio nas disciplinas de graduação, principalmente ao remeter às Diretrizes Curriculares do curso de Filosofia (Brasil, 2001). Em determinado momento do Projeto Pedagógico do curso de Filosofia se percebe a sutileza de determinadas práticas nas entrelinhas formativas, pois anuncia como pressuposto à formação filosófica, e como ponto de convergência entre essas duas abordagens, a articulação "[...] [d]o estudo de textos considerados clássicos com a análise de temas e problemas filosóficos contemporâneos ou que assumem na contemporaneidade novas formulações" (Matos, 2020). Apesar da asserção desse pressuposto, até que ponto o texto clássico se cristaliza dentro das práticas de cada abordagem? Estaria a abordagem temática centrada no estudo dos autores clássicos a partir de um viés temático interdisciplinar? Os textos do docente Antonio Trajano Menezes Arruda, ex-docente da Unesp, auxiliam na elucidação dessa empreitada. Para ele, diferentemente da centralidade das obras e/ou autores, o *problema* constituiria o alicerce da abordagem temática interdisciplinar, pois Arruda afirma:

> Se imaginarmos uma peça de teatro que conte a história da Filosofia, verificaremos que nela várias coisas importantes são, no entanto, relativamente passageiras: é o caso das escolas filosóficas — racionalismo, empirismo, idealismo, materialismo, espiritualismo — e dos próprios filósofos; nenhum desses é o personagem principal da peça. Eles aparecem em determinados momentos, depois somem, e às vezes reaparecem para depois desaparecerem novamente. Mas há dois personagens que, esses sim, aparecem o tempo todo e, por essa razão, entre outras, são os personagens centrais da Filosofia e de sua História: um é o problema/questão/tema filosófico [...] e o outro é o método utilizado no tratamento daqueles (Arruda, 2011, p. 12).

Assim, no texto à Redefor[1] intitulado *Filosofia Geral e Problemas Metafísicos*, Arruda ilustra a centralidade dos problemas na Filosofia. Para o autor, o problema, apesar de ser levantado a partir de um ponto interrogativo perante determinada situação, envereda-se pelo *interesse* do indivíduo. "Algo decisivo a respeito do problema filosófico é o interesse por ele" (Arruda, 2011, p. 11). De

1 A Redefor foi o Programa Rede São Paulo de Formação Docente (Redefor), proveniente do convênio entre a Secretaria Estadual de Educação do Estado de São Paulo, a USP, a Unicamp e a Unesp, com o objetivo de ofertar cursos de especialização para o quadro do Magistério do Estado de São Paulo.

maneira que o vínculo entre o problema levantado e seu interesse propicie "uma relação visceral, tal que essa interrogação linguística se torne um problema vital [...], um problema mesmo, no sentido de incomodá-lo, de ser um obstáculo [...]" (Arruda, 2011, p. 23), em que a tentativa de transposição se faz necessária para dar continuidade à trilha do problema percorrido, embora somente o caráter interrogativo não se mostre suficiente, pois o aprofundamento do problema se torna uma característica vital ao se deparar com ele. "Outra coisa decisiva é que a pessoa, o filósofo ou aprendiz de filósofo, tem de vivenciar a situação como problema, isto é, sinta necessidade de resolvê-lo" (Arruda, 2011, p. 12). Logo, essa *problematicidade* precisa ser real para o indivíduo. Para Arruda, "[a] Filosofia assim concebida, isto é, como o estudo de certos problemas, é pensada, portanto, essencialmente como uma atividade, e não como um corpo de proposições afirmadas como verdadeiras" (Arruda, 2011, p. 24, grifo do autor). Para exemplificar, Arruda compara a Filosofia à dança, de modo que elas constituam elementos singulares com as suas atividades. No caso da dança, trata-se de trabalhar inúmeros aspectos com o corpo, tais como: criação, controle, execução, sincronia. Todas essas características envolvem a relação da dança com o corpo. Em continuidade, Arruda explicita que a atividade da Filosofia consistiria na "arte de levantar uma questão" (Arruda, 2011, p. 27). Assim, uma das particularidades da Filosofia consiste na atividade de formular questões e problemas.

Essas questões possuem ressonância no processo de formação de Arruda, pois, em seu trajeto formativo, exposto em entrevista à Revista *Kínesis*[2], o autor demonstra o seu descontentamento com o curso de Filosofia oferecido pela Universidade de São Paulo (USP). Ele afirma que "[...] já estava descontente com o ensino na Graduação, porque queria ter uma formação de filósofo, escrever sobre temas que me interessavam e outros que pudessem aparecer, e não ficar fazendo comentários de autores apenas" (Moraes; Girotti, 2013, p. 3), de modo que a configuração do curso de graduação, ao menos o que ele ressalta na época, constituía-se de "[...] uma carga de seminários, dissertações, sobre o Teeteto de Platão, sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel, e muitos outros; o peso do comentário estava em todas as disciplinas" (Moraes; Girotti, 2013, p. 3-4). Logo, insatisfeito com o seu processo formativo, principalmente com a leitura e análise exegética dos grandes nomes da História da Filosofia, Arruda envereda-se pela via temática interdisciplinar. Contudo, "[...] para me orientar num trabalho temático não tinha ninguém no Brasil; nossos professores não tinham formação alguma para trabalhar com temas" (Moraes; Girotti, 2013, p. 5). O descontentamento de Trajano e a ausência do eixo temático dentro da universidade ilustram a preponderância de um *modus operandi* dentro da Filosofia universitária; essa perspectiva coaduna com a linha historiográfica do Programa de Pós-Graduação da Unesp, que privilegia os autores e obras da História da Filosofia. Em certo sentido, essa predominância possui seu ponto de influência com a Missão Francesa. Das três missões francesas no Brasil, "a terceira foi a dos professores que vieram auxiliar na estruturação da USP e da Faculdade de Filosofia" (Novais, 1994, p. 161).

Apesar de sua relevância, Arruda denuncia que "[a] Filosofia no Brasil foi concebida num "pecado original" nos anos de 1934-35, na USP" (Moraes; Girotti, 2013, p. 14), e continua, ao frisar que a "[...] Filosofia no Brasil foi gestada num 'pecado original' em sua instalação: pecado porque não vieram filósofos para instaurar a investigação temática, e original porque a deformação comentarista/historiográfica foi se transmitindo de geração em geração até chegar nos dias atuais" (Moraes; Girotti, 2013, p. 14). Em relação à Missão Francesa, iremos realizar um adendo em nosso trabalho. Essa missão foi imbuída de delinear os contornos formativos da Universidade de São Paulo. A figura de Jean Maugüé, eternizado por Antonio Candido e Gilda de Mello e Souza,

2 Revista de Pós-Graduação do Programa de Filosofia da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", campus Marília.

obscurece face a duas personalidades francesas que ofereciam instrumentos para compreender o *lócus* da Filosofia dentro dos moldes universitários: Victor Goldschmidt e Martial Guéroult. Os três franceses assumem um papel precursor. No caso de Jean Maugüé, suas diretrizes oferecem um arcabouço para o futuro filósofo.[3] Sua vida e sua atuação na USP são melhor exploradas na tese de doutorado de Cordeiro (2008). Em aspectos gerais acerca da proposta educacional de Maugüé, sua diretriz retomava a máxima kantiana "Filosofia não se ensina, quando muito ensina-se a filosofar". Nas palavras de Arantes a Filosofia não teria qualquer "conjunto de conhecimentos transmissíveis", sendo exclusivamente "reflexiva". Essa característica da Filosofia repousaria, principalmente, sobre os sistemas filosóficos, de modo que o objeto de compreensão das obras ditas filosóficas repousaria no aprofundamento da História da Filosofia. De maneira que o ensino de Filosofia no Brasil caracteriza-se pelo seu teor historiográfico, "seguindo métodos rigorosos e modernos" (Maugüé, 1937, p. 33). Como afirma Antonio Candido (2007, p. 10), Maugüé solicitava que "o estudante de filosofia deveria concentrar-se na leitura de uma obra difícil, refletindo sobre cada conceito, esclarecendo cada palavra, até compreendê-la completamente, em todos os níveis". Tal reflexão se faria sobretudo "pela leitura, lenta, contínua e meditada" dos grandes clássicos da Filosofia, o que, segundo Paulo Arantes (1994), conduziu à rejeição dos manuais e à predileção do estudo aprofundado das obras clássicas da Filosofia. Sobre os outros dois franceses — Guéroult e Goldschmidt —, são considerados como propagadores do *método estrutural de leitura de texto*. Ao menos em relação ao ensino de Filosofia, há obras que aprofundam de maneira crítica as contribuições dessas duas personalidades, como Aleluia (2021) e Rodrigues (2020). Sampaio nos auxilia na compreensão acerca do método estruturalista, ao enunciar que esse método é

> [...] uma concepção acerca da natureza e da história da Filosofia, bem como um modo ou técnica para a interpretação dos textos filosóficos. A Filosofia seria uma tentativa de compreensão da realidade por um discurso teórico que procura responder a determinados problemas (Sampaio, 2023, p. 6).

O próprio trajeto do Departamento de Filosofia da Unesp foi alçado por essa metodologia filosófica. Em entrevista aos 50 anos da Faculdade de Ciências e Letras de Assis, o ex-docente do Departamento de Filosofia da Unesp, Caio Navarro de Toledo, rememora sua atuação quanto aos aspectos do grupo fundador do departamento[4] e o modo de trabalho dos primeiros professores. Toledo diz que " [no] início, éramos praticamente uma espécie de sucursal do Departamento de Filosofia da USP. Os primeiros docentes de Assis foram indicados por professores da Faculdade de Filosofia da Rua Maria Antônia" (Toledo, 2012, p. 138). A asserção de Toledo contribui para compreender a potência institucional da USP, principalmente nos primeiros anos do departamento. "Éramos, sim, fortemente influenciados pelo estilo de trabalho intelectual vigente no DF da USP. Modelo de trabalho filosófico disciplinado e rigoroso e [...] temido pelos estudantes que ousavam frequentar o curso da Maria Antônia" (Toledo, 2012, p. 138). Por fim, Toledo ressalta esse antecedente filosófico, pois "[a] influência uspiana se manifestava na compleição dos cursos que ministrávamos em Assis, pelos autores escolhidos, pelo método de trabalho adotado em aulas e em seminários (a orientação metodológica estruturalista proposta por Victor Goldschmidt e Martial Guéroult)" (Toledo, 2012, p. 138).

3 Cf. Maugüé (1937).

4 É importante frisar que a Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" torna-se uma universidade vinculada ao Governo do Estado de São Paulo somente em 1976. Antes disso, no interior paulista, em consonância ao processo de expansão do ensino superior, foram criados diversos institutos isolados, faculdades com o intuito de ofertar essa modalidade de ensino no interior do estado. A criação da Unesp provém da aglutinação desses institutos isolados, de modo que o Departamento de Filosofia, localizado em Assis, foi remanejado para Marília na década de 1970, fruto da incorporação desses docentes e desses institutos à Unesp.

Além disso, em entrevista concedida à revista *Trans/form/ação*, Cruz Costa realiza um balanço dos 30 anos do Departamento de Filosofia da USP. "Tenho a impressão que estes 30 anos geraram muita coisa. O fato mesmo de vocês estarem aqui. A Faculdade de Filosofia de Assis é, como outras, o resultado do crescimento da Faculdade de Filosofia de S. Paulo" (Costa, 1975, p. 90). Os indícios das influências do curso de Filosofia da USP na Unesp propiciam verificar esse rigor filosófico, bem como os laços dessa relação formativa, pois nas informações institucionais a leitura estrutural é encontrada como artifício essencial, de maneira que se reconhece "que a leitura estrutural de textos é um importante alicerce na formação filosófica, desde que exercida de modo a promover a autonomia intelectual e o espírito crítico" (Matos, 2020). De modo a ocorrer a articulação entre "análise e [...] exegese de textos clássicos" e o predomínio da História da Filosofia como salvaguarda metodológica. A reconstituição dos argumentos filosóficos, a partir da prática do comentário de texto, oferece o tom dessa abordagem filosófica. Apesar dessas questões e finalizado nosso adendo, a crítica de Arruda tonifica-se pela exclusividade dentro dos cursos universitários de Filosofia da utilização exacerbada da História da Filosofia e pela atuação do comentário nessas instituições como modo de ensinar e aprender Filosofia. Para ele, o ensino de Filosofia distingue-se por diferentes áreas de investigações. Arruda afirma:

> Podemos distinguir três áreas de investigação dos profissionais universitários da Filosofia: a filosofia propriamente dita - isto é, aquilo que os filósofos fazem e produzem —, o comentário de obras filosóficas — aqui entendido de modo a incluir estudos que não entram nos detalhes das ligações da obra comentada com a literatura filosófica anterior e/ou posterior — e a história da filosofia — aqui entendida no sentido, menos abrangente que o habitual, de estudos que contam o itinerário das idéias e doutrinas no tempo e no espaço, examinando, portanto, o surgimento e desenvolvimento desta ou daquela doutrina ou escola num determinado lapso de tempo, às vezes maior às vezes menor. Essas três modalidades são, em graus bem diferentes, distintas umas das outras, embora as duas últimas sejam usualmente confundidas sob a denominação "história da filosofia" (Arruda, 2011. p. 28).

O trato com o comentário e a História da Filosofia durante seus anos de formação indicam a propagação dessa prática em seus anos como discente. Apesar da colocação dessas duas últimas práticas em um mesmo *lócus* filosófico. Os indicativos de Arruda permitem pontuar uma contraposição, embasada em problemas, como ele mesmo pontua, uma filosofia propriamente dita. A proposta de Arruda elenca diferentes modos de atuar com o problema filosófico. Tais questões podem ser corroboradas pela análise de Rodrigues (2024), de maneira que, no primeiro caso, o filósofo se caracteriza pela atuação a partir de problemas e, por consequência, tentaria resolvê-los. No segundo aspecto, compreendido pelo comentário de texto, o enfoque recairia sobre a análise de uma filosofia ou conceito do que propriamente o desenrolar das ideias filosóficas no tempo. Por fim, na História da Filosofia, no estudo dos itinerários doutrinários, de modo a compreender "[...] a gênese de uma doutrina e escola filosófica em dado lapso temporal e a transformação das ideias na história" (Rodrigues, 2024, p. 124). Por mais que essa tripartição seja relevante para fornecer um panorama sobre as práticas realizadas nos cursos universitários de Filosofia, há uma peculiaridade sobre essa divisão, pois, para Arruda, o filósofo seria alguém que pratica uma determinada atividade; assim como a arte precisa ser praticada, para Arruda, a prática de filosofar precisa ser estimulada no discente, pois "[...] aprender a filosofar é uma arte ensinável tanto quanto qualquer outra arte acadêmica ou não-acadêmica" (Arruda, 2011, p. 35). Logo, o quadro formativo só pode conceder aquilo que é praticado. Dessa forma, se o curso propicia o desenvolvimento de historiadores da Filosofia, estes serão formados historiadores da Filosofia, assim como comentadores, se o curso propaga e difunde essa prática dentro das suas linhas formativas, serão formados exímios comentadores.

Portanto, para Arruda, esses três modos de investigação devem ser ensinados nos cursos de Filosofia do ensino superior. Apesar da crítica realizada de que a abordagem histórico-filosófica nem sempre pode fornecer instrumentos para a atividade filosófica. Os defensores dessa abordagem evocam a relevância da História da Filosofia como mediadora da atividade filosófica e encontram na figura de Martial Guéroult e Victor Goldschmidt seu argumento de sustentação. Em outras palavras, "[...] a reflexão filosófica deve se submeter e se remeter à autoridade dos clássicos" (Broens; Gonzalez; Haselager, 2012, p. 94). Embora a atuação do caráter historiográfico, ao lidar com problemas complexos, se depare com obstáculos, pois "[...] quando se considera [...] um texto filosófico sobre o problema da relação mente/corpo deve necessariamente se restringir à reprodução passo a passo dos argumentos por algum filósofo, como Descartes" (Broens; Gonzalez; Haselager, 2012, p. 94).

Além disso, a própria configuração do comentador ou do historiador da Filosofia permitiria uma relação disciplinar com a Filosofia. Para Rodrigues (2024, p. 124), "os filósofos não são estudiosos disciplinares, eles são estudiosos de questões". A figura do comentador coaduna com o aspecto disciplinar da Filosofia, de maneira que o enfoque dos problemas esvazia-se, pois os comentários aos autores, a partir da abordagem histórico-filosófica, tornam-se relevantes para a prática filosófica. Em contribuição a essas questões, outros filósofos e personalidades têm apontado para essas práticas dentro do processo formativo. Na obra *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio,* de Gonçalo Armijos Palácios, é ilustrada a predominância do comentário: o filósofo é aquele que irá "[t]rabalhar sobre o 'conceito X em Y', 'A noção de www em ZZZ', 'A categoria de uuu em VVV' [...] [sendo essa] a marca do trabalho acadêmico filosófico brasileiro" (Palácios, 1997, p. 14). Esse diagnóstico expõe a mazela filosófica brasileira e Arruda elenca um outro perfil para a Filosofia. "A filosofia é essencialmente temática. O que não é temática é a história da filosofia. E essa distinção se faz muito importante. Mas a filosofia, no sentido que os filósofos a praticaram, sempre é temática" (Broens; Moraes, 2014, p. 308). Logo, esse outro perfil, caracterizado como temático, além de possuir os problemas como alicerce dos seus pressupostos, ancora-se em uma relação interdisciplinar da Filosofia com as outras disciplinas. Ao que Broens, Gonzalez e Haselager afirmam:

> Especialmente quando se trata de problemas filosóficos complexos, [a] abordagem interdisciplinar ressalta que um diálogo com outras áreas do conhecimento pode ampliar a compreensão dos mesmos. Tal diálogo pode colocar problemas clássicos sob um novo e mais amplo enfoque, levando em consideração aspectos que antes passaram despercebidos ou que as ferramentas estritamente filosóficas de análise não conseguiram detectar (Broens; Gonzalez; Haselager, 2012, p. 96).

Dessa forma, a emergência de novos problemas nos diversos campos do conhecimento requisita à Filosofia um aprofundamento de sua participação dentro desse debate. Em certo sentido, "isoladamente, a Filosofia não tem condições de realizar essa tarefa que se complexifica a cada passo da evolução tecnológica e científica" (Broens; Gonzalez; Haselager, 2012, p. 92). Logo, esse isolamento retrataria um processo de disciplinaridade que, ao menos nessa abordagem, não estaria contemplado. Em relação à disciplinaridade, esse processo "se caracteriza pela prática, principalmente metodológica, de divisão do conhecimento em áreas específicas" (Broens; Gonzalez; Haselager, 2012, p. 97). Tal prática se consagra, ao menos na Filosofia, com o método adotado por Descartes, a partir da resolução de problemas geométricos. Nesse sentido, "[...] para resolver um problema devemos subdividi-lo em tantas partes quantas se fizerem necessárias, buscando uma solução isoladamente para cada um dos seus correspondentes subproblemas, supostamente mais simples do que o problema original que os contém" (Broens; Gonzalez; Haselager, 2012, p. 97).

A ausência de um critério de relevância propicia a geração de um número indefinido de subproblemas sem solução, deixando sem resolução o problema inicial. Logo, compreender esse

método utilizado por Descartes como um procedimento heurístico pode auxiliar na solução de problemas específicos, embora, quanto a problemas complexos, não garanta uma resolução. Broens ressalta a necessidade da Filosofia em manter um caráter interdisciplinar com as outras áreas do conhecimento e exemplifica essa divisão disciplinar com a área da Medicina, ao afirmar:

> Um bom exemplo dessa sucessiva divisão disciplinar ao longo do tempo é a Medicina. Sobretudo no século XX, foram surgindo dezenas de especialidades e subespecialidades médicas conforme uma delimitação progressiva dos *objetos* a serem tratados que resultou do próprio processo de análise. As áreas de especialização são classificadas em cinquenta diferentes categorias, segundo o Conselho Federal de Medicina. Por exemplo, a especialidade *Ortopedia* se divide em quatro subcategorias: *Doenças Musculoesqueléticas*, *Fármacos para os ossos*, *Fraturas* e *Próteses*. Por fim, a subcategoria *Doenças Musculoesqueléticas* se divide em duas subcategorias: *Doenças Musculares* e *Doenças Esqueléticas* (Broens; Gonzalez; Haselager, 2012, p. 98-99).

O fator da disciplinaridade reverberaria na especialização, pois permitiria que cada vez mais ocorresse um aprofundamento da área. O exemplo fornecido acima ilustra essa questão com a área da Medicina e como cada vez mais o indivíduo saberia muito conteúdo sobre uma área restrita. Dessa forma, de modo contextual, a pesquisa interdisciplinar desagua no Brasil na década de 1970, de maneira a contrastar essa realidade de áreas do saber divididas por disciplinas. Nesse sentido, João Teixeira, na obra *Filosofia Jabuticaba*, menciona o Centro de Lógica e Epistemologia (CLE) da Unicamp, tendo o filósofo Oswaldo Porchat como responsável pelo "projeto de criação de um centro de pesquisa interdisciplinar nas áreas de lógica, epistemologia e história da ciência" (Évora, 2020, p. 77). Para Teixeira, o CLE surge com uma proposta de pós-graduação inovadora, ao privilegiar as áreas de Filosofia da Ciência e Lógica. De acordo com o autor, o CLE assumiria uma postura de distanciamento da "tradição comentarista da história da filosofia" (Teixeira, 2021, p. 69). Assim, Teixeira inclui outras experiências interdisciplinares ao mencionar outros programas que assumiam uma postura interdisciplinar. Nesse caminho, outro modelo não tradicional de curso de pós-graduação em Filosofia ocorreria, de acordo com Teixeira, na Universidade Federal de São Carlos, pois, nessa universidade, Bento Prado Júnior "criou um mestrado voltado para a filosofia da psicologia e da psicanálise" (Teixeira, 2021, p. 71), sendo posteriormente o projeto da pós-graduação reestruturado. Teixeira ainda acrescenta a Unesp, ao mencionar o mestrado em "Filosofia da Mente e Ciência Cognitiva", criado na década de 1990. De acordo com ele, tal projeto foi encabeçado pela professora Maria Eunice Quilici Gonzalez. "O projeto era reunir os professores do departamento de Filosofia em torno de um projeto interdisciplinar" (Teixeira, 2021, p. 71). Portanto, como vimos, esse projeto de pós-graduação perdura atualmente com a linha 1 da pós-graduação em Filosofia, nomeada "Informação, consciência e cognição", como mencionado no decorrer do texto. Embora o próprio autor realize o seu diagnóstico sobre a divisão da pós-graduação, pois menciona que "[o] mestrado foi dividido em duas áreas de pesquisa, sendo que apenas uma, atualmente, é dedicada ao estudo da filosofia da mente e da ciência cognitiva" (Teixeira, 2021, p. 71). Nesse aspecto, Teixeira corrobora nossa hipótese acerca da asserção da existência de duas linhas dentro do Programa de Pós-Graduação da Unesp/Marília. Essa divisão percorre o itinerário formativo, seja na graduação, como na pós-graduação, *lócus* onde essa distinção atualmente se cristaliza.

Conclusão

A centralidade dos problemas, a crítica à História da Filosofia e o caráter interdisciplinar foram elencados como pressupostos da abordagem temática interdisciplinar do curso de Filosofia da Unesp, contrastando assim com a abordagem histórico-filosófica. A necessidade de olhar

para os problemas da contemporaneidade com os olhares de diversas áreas do saber indica um outro caminho à preponderância exacerbada da História da Filosofia. Desse modo, a ausência de invocação dos autores clássicos assume um ponto de contorno à abordagem temática interdisciplinar realizada no Departamento de Filosofia da Unesp, seja na graduação ou na pós-graduação. A centralidade do problema, como mencionado no texto, assume um aspecto que, através do interesse do indivíduo aliado ao seu relacionamento visceral, obtém seu elo. A crítica à História da Filosofia surge na esteira da emergência de problemas complexos. Em certo aspecto, a experiência da *interdisciplinaridade*, como mencionado, também ressoa em outras universidades, como o Centro de Lógica e Epistemologia, da Unicamp, a Universidade Federal de São Carlos, com uma de suas propostas dentro da pós-graduação, e a Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", com uma das suas linhas da pós-graduação. Essas questões demonstram um esforço para a difusão de outros modos de Filosofia e, além disso, esse trabalho visa oferecer um panorama ao aluno ingressante do curso de Filosofia da Unesp acerca das duas abordagens mencionadas. Portanto, compreender os pressupostos, características e ressonâncias dessas duas abordagens é entender as práticas que alicerçam as relações de ensinar e aprender Filosofia na Unesp.

Referências bibliográficas

ALELUIA, J. R. S. de. *Por que não somos Filósofos? Notas genealógicas sobre o ensino da filosofia na Universidade de São Paulo*. 2021. 225f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, UNESP, Marília, 2021.

ARANTES, P. *Um Departamento Francês de Ultramar: Estudos sobre a Formação Filosófica Uspiana (Uma Experiência dos Anos 1960)*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1994.

ARRUDA, A. T. M. Filosofia geral e problemas metafísicos. In: PRADO, L. L.; SCHLÜNZEN JR., K.; SCHLÜNZEN, E. T. M. (Orgs.). *Filosofia*. Volume 1. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

BRASIL. *Parecer CNE/CES n°492 – Diretrizes Curriculares Nacionais para os Cursos de Graduação em Filosofia*. Brasília: MEC, 2001, [*n.p.*].

BROENS, M. C.; GONZÁLES, M. E. Q.; HASELAGER, W. F. G. Informação e ação: nota sobre a experiência interdisciplinar na Filosofia. In: GONZÁLES, M. E. Q.; BROENS, M. C.; MARTINS, C. A. (Orgs.). *Informação, Conhecimento e Ação Ética*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012, p. 91-108.

BROENS, M.; MORAES, J. A. Entrevista com o Prof. Dr. Antonio Trajano Menezes de Arruda. In: BROENS, M. C.; MORAES, J. A.; SOUZA, E. A. (Orgs.). *Informação, Complexidade e Auto-organização: Estudos interdisciplinares*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2015, p. 307-314.

CANDIDO, A. A importância de não ser filósofo. *Discurso*, São Paulo, n. 37, p. 7-16, 2007. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/62909. Acesso em: 20 set. 2024.

COSTA, J. C. Sobre o trabalho teórico. *Trans/form/ação*, [*S. l.*], v. 2, p. 87-94, 1975. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0101-31731975000100002. Acesso em: 20 set. 2024.

CORDEIRO, D. S. *A formação do discernimento: Jean Maugüé e a gênese de uma experiência filosófica no Brasil*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

ÉVORA, F. R. Éramos felizes e sabíamos. *Discurso*, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 73-83, 2020. Disponível em: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2020.181227. Acesso em: 5 jun. 2024.

MATOS, E. L. de. Histórico. Unesp, 2 jul. 2020, [*n.p.*]. Disponível em: https://www.marilia.unesp.br/#!/pos-graduacao/mestrado-e-doutorado/filosofia/apresentacao/historico/. Acesso em: 5 jun. 2024.

MAUGÜÉ, J. O ensino da filosofia: suas diretrizes. USP FFCL. *Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1934-1935*. São Paulo: Empreza Grafica da Revista dos Tribunaes, 1937, p. 25-33.

MORAES, J. A. de; GIROTTI, M. T. Entrevista com o prof. Dr. Antonio Trajano Menezes Arruda. *Kínesis*, Marília, v. 5, n. 9, p. 1-20, 2013. Disponível em: https://doi.org/10.36311/1984-8900.2013.v5n09.4507. Acesso em: 20 set. 2024.

NOVAIS, F. Braudel e a "missão francesa". *Estudos avançados*, v. 8, n. 22, p. 161-166, dez. 1994. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-40141994000300014. Acesso em: 20 set. 2024.

PALÁCIOS, G. A. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Goiânia: EdUFG, 1997.

RODRIGUES, A. *Como nos tornamos os professores que somos: uma problematização da herança estruturalista nas práticas de ensinar e aprender filosofia*. São Paulo: Cultura Acadêmica Digital, 2020.

RODRIGUES, A. *Heranças políticos-filosóficas de ensinar e aprender filosofia: do campo do ensino de filosofia à trajetória formativa na UNESP*. 2024. 193f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, UNESP, Marília, 2024.

SAMPAIO, E. S. P. O método estrutural e o ensino universitário de Filosofia no Brasil. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 35, p. 1-16, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.1590/2965-1557.035.e202330130. Acesso em: 20 set. 2024.

TEIXEIRA, J. de F. *Filosofia Jabuticaba: Colonialidade e pensamento autoritário no Brasil*. São Paulo: FiloCzar, 2021.

TOLEDO, C. N. de. Depoimento sobre o Departamento de Filosofia. In: SILVA, Z. L. da; FERREIRA, S. A. (Orgs.). *A trajetória da Faculdade de Filosofia e Ciências e Letras de Assis nos desafios educacionais do ensino superior: entre o passado e o futuro*. Assis: UNESP, 2012, p. 139-143.

UNESP. *Projeto Pedagógico do Curso de Filosofia*, Marília, 2021, [*n.p.*]. Disponível em: https://www.marilia.unesp.br/Home/Graduacao/Filosofia/ppp-2021-filosofia.pdf. Acesso em: 5 jun. 2024.

Federici contra Foucault: notas sobre a subjetivação da mulher moderna

Lívia Pereira Salgado

Mestranda em Filosofia [UFSCar]
Bolsista CAPES
sgdo.livia@outlook.com

Resumo: Políticas e tecnologias de adestramento do corpo da mulher pela via repressiva são, para Silvia Federici, elementos fundamentais para a fabricação da categoria mulher moderna que atenda às intenções e necessidades do modo de produção capitalista: a divisão sexual do trabalho, a destruição do status social da mulher, disciplinamento próprio de seus corpos compreendidos em sua dimensão reprodutiva são exemplos levantados. Nesse sentido, abordando a subjetivação da mulher, Federici aloca a discussão na tópica relativa aos disciplinamentos dos corpos e enxerga na genealogia foucaultiana da Modernidade e, pontualmente no dispositivo de sexualidade, flagrante negligência que compromete, ao cabo, a compreensão do próprio capitalismo que mantém elo fundamental com o patriarcado. Na esteira da crítica federiciana, queremos pensar o problema da soberania e da biopolítica como gestão de morte e violência racionalizada do corpo feminino no processo de subjetivação da mulher moderna.

Palavras-chave: Caça às bruxas; Mulher moderna; Capitalismo; Federici; Foucault.

I

A institucionalização da queima de mulheres acusadas de bruxaria em praças públicas parece estar estanque na história — distante de nosso tempo — e ser o signo do confronto contra a ordem sobrenatural e seus efeitos macabros. Afugentando tal imaginário, Silvia Federici identifica no fenômeno de caça às bruxas dos séculos XVI a XVIII estratégias de políticas e relações de poder pelas quais os corpos das mulheres foram construídos na aurora do capitalismo, e que reverberam e são "recalibradas" no presente.

Como argumenta a autora, se o capitalismo tem como principal objetivo a transformação dos corpos em máquinas de trabalho, investiu-se no corpo das mulheres uma dupla mecanização: para além da sujeição à disciplina do trabalho remunerado ou não remunerado nas *plantations*, no seio domiciliar e nas fábricas, foram expropriadas de seus corpos, transformadas em máquinas de reprodução e objetos sexuais (Federici, 2020). A empreitada de Federici é de elucidar como o processo de acumulação primitiva contribuiu para a criação de uma ideologia de gênero de modo fundamental, ou seja, de compreender o significado social atribuído à diferença sexual biológica em que as mulheres e seus corpos foram alvos de um tipo de violência específica.

> [...] na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação de trabalho (Federici, 2017, p. 34).

A abordagem escolhida pela autora, portanto, é a tópica relativa aos corpos. De saída, é preciso compreender o processo histórico do corpo, isto é, o fato de que possui uma história, que sua

idealização e concepção, sua presença no imaginário e na realidade, sua figuração e papel social em seu tempo sofreram — e ainda sofrem — modificações no curso da história (Truing; Le Goff, 2006). Importa apreender os modos pelos quais os domínios de pensamento historicamente construídos produzem os sujeitos, e que esses processos são engendrados por mecanismos ínfimos, capilares, que, portanto, penetram profundamente no corpo social. No caso, *como pensar a colocação do corpo como polo de uma relação de violência e subordinação?*

II

O surgimento do capitalismo tem as marcas de seus crimes fundadores: os processos de exploração e expropriação estruturantes desse modo de produção "está gravado nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo" (Marx, 2013, p. 962). Em resposta às lutas e articulações de formas de resistências coletivas do campesinato aos processos de expropriação de terras, somadas às circunstâncias históricas do período, como a grande crise demográfica causada pela peste, a aristocracia e a burguesia firmam uma aliança para destruir as possibilidades que emergiram da luta antifeudal. O capitalismo foi a *contrarrevolução* da luta antifeudal e atuou em todos os níveis da vida social para solapar o movimento emancipatório de classe que vinha ganhando cada vez mais força por parte dos servos na Idade Média:

> O capitalismo foi a contrarrevolução que destruiu as possibilidades que haviam emergido da luta antifeudal — possibilidades que, se tivessem sido realizadas, teriam evitado a imensa destruição de vidas e de espaço natural que marcou o avanço das relações capitalistas no mundo (Federici, 2017, p. 44).

O resultado da aliança e do movimento contrarrevolucionário, *grosso modo*, foi a formação de uma classe proletária enfraquecida: o foco principal de ataques e proibições sistemáticas se deu contra as mulheres — pois representavam a frente da resistência à usurpação das terras comunais bem como ao controle de seus corpos — de modo a estabelecer uma divisão de gênero no interior da classe trabalhadora. Como um dos dispositivos estratégicos para controlar as mulheres e debilitar a solidariedade de classe conquistada nas lutas antifeudais, o Estado promoveu políticas sexuais perversas (estupros coletivos, que davam acesso livre dos corpos aos homens), bem como campanhas de demonização de suas práticas.

> Os saberes antes cultivados e utilizados pelas mulheres no contexto feudal — o conhecimento das ervas medicinais ou o saber acerca do parto e das práticas contraceptivas, por exemplo — foram delas violentamente retirados, no mesmo ritmo em que essas práticas passaram a ser criminalizadas, constituindo, assim, *uma zona de ilegalidade circunscrita pelo campo da bruxaria*. (Ramos, 2020, p. 206, grifo nosso)

A história do termo "*gossip*" — ou, na tradução atual, fofoca — é emblemática para compreender a violência simbólica a nível discursivo que abre margem para a violência física no processo de opressão de gênero e sua reprodução. Antes das investidas genocidas operada pela Inquisição, o termo aludia à ideia de "amiga próxima", designando, nesse sentido, o elo estreito das mulheres, principalmente das classes baixas, entre si — a força da sociabilidade feminina nas atividades cotidianas e nos partos, em uma palavra, os laços comunais.

Para quebrar esse todo coeso, uma das estratégias era de transformar o elo feminino — os encontros entre amigas — em uma espécie de momentos para construir artimanhas que prejudicassem os homens. O termo passa pelo processo de ressignificação, culminando na prática de conversas fúteis, mesquinharias. Na medida em que o patriarcado se fortalecia, era imprescindível controlar os locais frequentados pelas mulheres e definir espacialmente os locais adequados. Ao cabo, é claro, a mulher deve ficar reclusa no seio domiciliar. Assim, transgredir o cerco para ir

ao encontro das *gossip*, era transgredir a autoridade masculina. Crime de várias ordens: violava as regras da Igreja, do direito (patriarcal) e opinião pública, carecendo de punições severas. Para tanto, engenhocas sádicas foram introduzidas contra as "rabugentas": os chamados *branks* (ou *scold's bridle*) eram estruturas de ferro que circundava a cabeça, um bridão projetado para dentro da boca e voltado para baixo sobre a língua; não raro, possuía pontas afiadas em sua extensão de modo a impedir a fala da infratora e, acaso tentasse, teria sua língua ferida. Trata-se, portanto, de um instrumento de tortura.

Não é difícil imaginar as consequências arrebatadoras para a posição social das mulheres. As políticas investidas criaram um clima profundamente misógino, acarretando a degradação de todas as mulheres e a insensibilização generalizada da população diante dos ataques contra as mesmas — elementos decisivos para o cenário porvir: a caça às bruxas.

A assimetria entre homens e mulheres se traduz na utilidade de cada corpo: do homem, retira-se a produção da mais-valia; da mulher, arranca-se a capacidade de dar origem física a novos corpos, a novas forças de trabalho. A reprodução é colocada *para* a produção, ou seja, "[...] o corpo feminino foi transformado em instrumento para a reprodução do trabalho [...] tratado como máquina natural de criação, funcionando de acordo com ritmos que estavam fora do controle das mulheres" (Federici, 2017, p. 178). O processo de criminalização da reprodução, do controle de natalidade e a diminuição das mulheres a não-trabalhadoras, as encerra na função doméstica: fazer filhos e responsáveis integralmente pela dimensão reprodutiva da vida sobre o qual se apoiavam os homens trabalhadores.

No século XVIII, o cânone da mulher descontrolada, perigosa, endiabrada, após mais de dois séculos de terrorismo e sentenças de "mil mortes", sofre um giro: as mulheres passam a ser retratadas como seres passivos, assexuados, cuidadoras. Corpo dócil. Em uma palavra: detentoras por excelência do instinto materno — "esposas ideais" (Federici, 2017, p. 178). O desejo da mulher decente é o desejo de ser mãe.

III

No embate crítico que estabelece com Foucault, Federici (2007) o acusa de tratar da sexualidade sob a perspectiva de um sujeito indiferenciado, de gênero neutro, negligenciando a assimetria existente entre os homens e as mulheres. Ao se distanciar da hipótese repressiva na modernidade, fica flagrante, para a autora, o desinteresse do disciplinamento específico das mulheres no processo de reprodução. O que está em jogo, para Foucault, é apenas "o *caráter produtivo* do poder nesse período, o que diferenciaria o poder soberano, predominantemente repressivo" (Ramos, 2020, p. 208, grifo nosso).

No fenômeno de caça às bruxas — da perseguição sistemática do corpo feminino — "o 'discurso interminável sobre o sexo' não foi desencadeado como uma alternativa à repressão, mas a serviço da repressão, da censura, da rejeição" (Federici, 2017, p. 345).

O corpo político da mulher e o processo de subjetivação ou fabricação da mulher moderna, por certo, foram investidos por dispositivos de poder próprios ao período de irrupção do capitalismo — por "administrações dos comportamentos" — melhor: "a mulher moderna é um efeito de poder" (Federici, 2017, p. 345). No entanto, para além das práticas discursivas e tecnologias produtoras de saberes, o corpo da mulher foi reprimido, violentado, queimado para ser transformado em trabalho não remunerado no interior de uma sociedade cujo modo de produção visa o lucro, o acúmulo de riquezas e as propriedades privadas. A normalização ou domesticalização do corpo da mulher foi moldada pelo fogo.

A incitação da confissão das bruxas no interior das câmaras de tortura se aproxima menos dos dispositivos de sexualidade do que do dispositivo de soberania. Na leitura de Ramos, Federici

não expande sua crítica quando tem no horizonte apenas a *História da Sexualidade I*; o exame tem terreno fértil em *Vigiar e Punir*:

> Se a confissão teve aí algum papel, este se desenrolou sob intensa tortura, em consonância não com o que Foucault descreve como dispositivo de sexualidade, mas sim de acordo com o que ele apresenta como sendo o dispositivo de soberania, especialmente tal como este aparece na abertura de Vigiar e Punir. Eis uma discussão que Federici não leva adiante, pois ela tem em vista apenas o horizonte de História da Sexualidade I, e não a discussão sobre o poder disciplinar, presente no livro anterior (Ramos, 2020, p. 209).

No entanto, se compreendermos a biopolítica sob o paradigma da guerra de que Foucault (2005) nos fala em seu curso de 1976, é possível perceber a continuidade de uma soberania racionalizada no interior do tipo de poder que surge para fazer a manutenção, o controle e a majoração das populações. Nesse sentido, acreditamos que o diálogo crítico estabelecido por Federici na tópica dos corpos das mulheres, ganha em força se compreendermos a atuação da biopolítica não como um afrouxamento das violências, mas como a racionalização de uma política de violência que se investe nos corpos indesejados, marginalizados, subalternizados.

Ainda que Foucault tenha observado a violência "intestina" (Yazbek, 2021) das sociedades na manutenção das vidas que, ao fim e ao cabo, decide quais "*vidas valem a vida e quais vidas valem a morte*" (Yazbek, 2021, p. 51), o prisma que aborda é, a princípio, o da racialidade, ou melhor, de raça, principalmente pelo prisma do nazismo, mas que como que se generaliza para a categoria dos indesejáveis, dos degenerados. Uma vez mais, justifica-se a importância da crítica federiciana: Foucault passa ao largo dos dispositivos próprios à subalternização dos corpos femininos. A codificação dos corpos calcada na discriminação de gênero, a guerra travada contra as mulheres, é imprescindível na compreensão do capitalismo e sua articulação estrutural e estruturante com o patriarcalismo.

O racismo é um dispositivo de tecnologia de governo biopolítico que permite a distribuição socialmente orientada da morte e do terror de Estado, que decide "quais vidas valem a vida e quais vidas valem a morte". Tal dispositivo é compreendido para as minorias, os corpos degenerados, marginalizados, úteis pela mortandade que carrega.

> [...] É pela racialização do poder segundo o cálculo da guerra colonial, pela estratificação da forma de trabalho e pela codificação dos corpos sobre a base da dicotomia de raças e de gênero — não apenas uma guerra feita às populações colonizadas, mas também às mulheres —, pela função da morte no biopoder e pelo meticuloso controle normativo da sexualidade (campo de operacionalidade no qual vem cruzar-se, em sua forma privilegiada, o controle disciplinar e a regulação biopolítica) que se inaugura nossa modernidade (Yazbek, 2021, p. 60).

O genocídio travado contra as mulheres no nascimento do capitalismo situa-se na passagem do regime de soberania para o poder biopolítico. No entanto, a mudança do tipo de poder não significa a mera suplantação do outro. O suplício dos corpos, característico do poder soberano, não é absolutamente destruído na biopolítica: pelo contrário, a violência típica do regime de morte é instrumentalizada no regime de valoração das vidas.

Em *Beyond the periphery of the skin*, Federici (2020) nos diz que o controle da dimensão reprodutiva da mulher é controlado, valorizado e/ou estimulado dentro de um recorte racial e social. É preciso a perpetuação da espécie humana, mas não na lógica puramente quantitativa: o Estado e o capital, ao realizarem o controle das populações, tutelam não apenas o índice quantitativo, mas determinam o teor qualitativo da vida das pessoas, isto é, operam esforços para determinar quem é permitido reproduzir e quem não é — lógica essa que se manifesta na restrição do aborto e na criminalização da gravidez.

A guerra assimétrica investida contra as mulheres na aurora do capitalismo é constantemente revigorada: a conquista do corpo feminino e do corpo escravizado é a pré-condição da acumulação primitiva, como defende Federici. Essa não é estanque na história: a todo momento, pela via da violência racionalizada, a expropriação de terras, territórios, corpos de trabalhadores e trabalhadoras exploráveis, acúmulo das diferenças, é revitalizada nas crises de nossos tempos.

Referências

FEDERICI, S. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

_____. *Beyond the periphery of the skin: rethinking, remarking, and reclaiming the body in contemporary capitalism*. Binghamton-NY: PM Press, 2020.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. Imprenta: Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-76)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

LE GOFF, J.; TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média***.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MARX, K. *O Capital*. Livro I. Trad. de Rubens Enderle. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

RAMOS, S. Mulheres e gênese do capitalismo: de Foucault a Federici. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 27, n. 52, p. 199-212, jan.-abr. 2020. Disponível em: https://doi.org/10.21680/1983-2109.2020v27n52ID19783. Acesso em: 4 set. 2024.

YAZBEK, A. Soberania e violência biopolítica neoliberal: revisitando o paradigma da guerra no pensamento de Michel Foucault. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 46-62, 2021. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302021000200005&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 4 set. 2024.

A crítica de Simone de Beauvoir às formas de opressão: liberdade, libertação e a construção de condições autênticas

Lucas Joaquim da Motta

Mestrando em Filosofia [UFSCar]
Bolsista FAPESP
lucasjufscar@gmail.com

Resumo: Este artigo tem como objeto de investigação a concepção de opressão em Simone de Beauvoir para, por meio dela, ser possível compreender de que modo a escolha moral, feita em situação, pode ser denunciada como opressiva ou não. Para a autora, a opressão é a recusa mesma de busca da liberdade ao reter o indivíduo na imanência de sua situação, pondo-o na posição de quem não age, de quem é pleno de si próprio, sem alteridade e, consequentemente, sem nenhuma relação autêntica com o outro. Disso, sua posição moral se opõe a qualquer forma de opressão (que consiste em tratar outrem como mero objeto passível de ser transcendido conforme esse outro é retido em sua própria imanência). Conforme a posição moral de Beauvoir critica a opressão no sentido de que a sua causa é estritamente humana (e jamais "natural"), a autora traça um possível caminho em que a ideia de libertação ganha força, e esse caminho está ligado ao fato de que, antes de tudo, cada indivíduo é uma liberdade e, portanto, um sujeito situado com outras liberdades. O passo final deste artigo, então, será o de avaliar de que forma Beauvoir pensa essa recusa da liberdade e como é possível se libertar da situação de opressão — ambas questões elucidadas pela moral existencialista da autora.

Palavras-chave: Beauvoir; Liberdade; Libertação; Moral; Opressão.

I

Este artigo tem como objeto de investigação a concepção de opressão em Simone de Beauvoir para, por meio dela, ser possível compreender de que modo a escolha moral, feita em situação, pode ser pensada como opressiva ou não. Para a autora, a opressão é a recusa mesma de busca da liberdade ao reter o indivíduo na imanência de sua situação, pondo-o na posição de quem não age, de quem é pleno de si próprio, sem alteridade e, consequentemente, sem nenhuma relação autêntica com o outro. O passo final deste artigo, então, será o de avaliar de que forma Beauvoir pensa essa recusa da liberdade e como é possível se libertar da situação de opressão — ambas questões elucidadas pela moral existencialista de Beauvoir. Disso, sua posição moral se opõe a qualquer forma de opressão (que consiste em tratar outrem como mero objeto passível de ser transcendido conforme esse outro é retido em sua própria imanência). Conforme a posição moral de Beauvoir critica a opressão no sentido de que a sua causa é estritamente humana (e jamais "natural"), a autora traça um possível caminho em que a ideia de libertação ganha força, e esse caminho está ligado ao fato de que, antes de tudo, cada indivíduo é uma liberdade e, portanto, um sujeito situado com outras liberdades.

Como já se deve presumir, pois, uma relação direta entre liberdade e libertação, isto é, quando pela ação, agora libertadora, se consegue superar o dado no qual a subjetividade foi encerrada

nesta ou naquela situação, não demora a ser o foco de Beauvoir, sobretudo pelo fato de que, se todo indivíduo transcende a si mesmo, pode vir a ocorrer que essa transcendência seja condenada a recair inutilmente nela mesma por ser apartada de suas respectivas metas. Se a sua famosa moral da ambiguidade comunica a sincera participação do indivíduo na vida prática e, assim, comportamental, do todo em constante acabamento (portanto, o mundo moral), a relação entre ambos é garantida pelo engajamento dele no mundo, em que a liberdade se encarna por meio de condutas muito bem definidas. Já a face autêntica dessa experiência moral conquista somente seu valor quando a fundação da ação é tomada em sua assunção positiva, e essa forma de tornar verdadeira a realização mesma do esforço humano exalta o poder do pensamento no dado, o empenho dele em não se fundir com o objeto no qual cada um se engaja, mas sim em descobrir novas razões de agir.

> Cada pessoa é simultaneamente soberana e objeto; poderosa e fraca; perpetradora de feitos e dependente da coletividade. Embora seja tentador compreender a posição existencialista como aquilo que advoga a liberdade radical, Beauvoir não permite isso. Esta ambiguidade, como simultaneamente livre e dependente, é a base para a ética de Beauvoir, e é a base de seu pensamento social. Os indivíduos devem escolher por si mesmos, mas essas escolhas são sempre situadas em um certo contexto social (Andrew, 2006, p. 35, tradução minha).

Por esse viés, tendo como estratégia criticar toda e qualquer tentativa de conter o ser, Beauvoir considera que, na realidade, é arbitrário querer economizar a existência, a falta de seu cerne, porque é em razão de poder gastá-la que a sua realização se dá no próprio tempo; e, assim,

> [...] as atividades construtivas do tempo só adquirem sentido quando são assumidas como movimento rumo à liberdade; e reciprocamente se vê que um tal movimento é concreto: descobertas, invenções, indústrias, cultura, quadro, livros povoam concretamente o mundo e abrem para os homens possibilidades concretas (Beauvoir, 2005, p. 69).

O que retém essas atitudes humanas para com o domínio dos objetos é que, na relação entre um e outro, uma ou mais ações opressivas jamais serão consequência de uma violência que supostamente poderia ter sua causa nas próprias coisas: *a situação de opressão é a forma mais direta de condenar a transcendência no interior de seu respectivo movimento, e isso apenas se dá nas relações humanas, entre as pessoas*. E ela não se justifica pelo tipo de conduta adotada de uma pessoa para com um objeto, pois, "a não ser que seja uma criança ingênua que bate em pedras, ou príncipe desvairado que manda fustigar o mar, ele não se revolta contra as coisas: somente contra os homens" (Beauvoir, 2005, p. 70).

É sobre isto que este artigo discorre: como Beauvoir expõe uma concepção de libertação em uma situação dita opressiva; e mais, se é possível pensar tal libertação quando a subjetividade é retida em pura imanência (opondo-se, pois, à transcendência dessa subjetividade para com o dado).

II

O primeiro passo, pois, é o de compreender o movimento mais elementar sobre como Beauvoir define a opressão. Porque a realidade, que funciona como sustentáculo das ações humanas, é a resistência vinda das coisas e, para Beauvoir, é ao projetar-se por meio dela que o objeto pode ser constituído enquanto obstáculo — por exemplo, quando o explorador possui ciência de que poderá ser obrigado a se recuar antes de chegar a algum lugar, ou o sábio que entende que o fenômeno de seu interesse pode continuar obscuro para ele, ou, ainda, o técnico que sabe que suas tentativas podem recair na inutilidade (Beauvoir, 2005, p. 70). Ora, o que Beauvoir quer demonstrar aqui é a precisão de assumir os obstáculos materiais e que podem furtar dos atos seus respectivos sentidos na esfera vivida; afinal, uma coisa é ter que lidar com os flagelos naturais,

outra coisa é desconhecer efetivamente a liberdade no contexto existencial do mundo moral. Por essa maneira de pensar a situação opressiva, cuja facticidade triunfa em relação à liberdade, o que é exatamente o contrário da intenção da moral de Beauvoir, "não se passa por uma guerra, por uma ocupação, como se passa por um tremor de terra: é preciso tomar partido a favor ou contra e assim as vontades estrangeiras se tornam aliadas ou hostis" (Beauvoir, 2005, p. 70); e esse tomar partido não é somente em sentido verbal, mas é por meio de atitudes que o legitimam verdadeira e concretamente com vista às condições de possibilidades que permitem tais ações.

Desse modo, "[enquanto indivíduo] sou um particular isolado, separado pela minha liberdade da liberdade dos outros. Esta separação é a fonte do conflito, que Beauvoir considera inevitável, e da solidariedade, que Beauvoir considera necessária" (Bergoffen, 2021, p. 82-83, tradução minha). Dentro dessas relações, Beauvoir atribui ao reino humanamente moral a origem da opressão e, por ser uma realidade demarcada por escolhas, ela tende a ser aplaudida por alguns e odiada por outros; se no entendimento da autora é outrem que abre o futuro para um indivíduo, se é ele que, ao compor o próprio mundo junto do pluralismo de indivíduos ambíguos, define esse futuro singular, então é a partir daí que se torna possível agir do lado favorável à liberdade e à libertação ou, de modo contrário, agir contra ambas: a primeira alternativa, que é designada como *autêntica*, permite a participação dele no movimento construtor posto pela realização da liberdade, ao passo que a segunda alternativa o obriga a consumir em vão a transcendência, mantendo-se abaixo deste nível de conquista e a partir do qual se efetuarão novas conquistas (Beauvoir, 2005, p. 71). Aqui o futuro indefinido é apartado do sujeito temporal e este é objetificado, isto é, transforma-se em uma coisa pronta para ser superada pelo próprio opressor. O acontecimento que infiltra essa situação em particular não se dessemelha mais de uma vegetação absurda; "uma vida só se justifica se seu esforço para se perpetuar estiver integrado em sua superação, e se sua superação não tiver outros limites daquele que o sujeito fixa para si" (Beauvoir, 2005, p. 71).

Mediante a superação do dado, é válido já indicar, assim como fez Beauvoir, que há duas maneiras peculiares de superá-lo, porque, nos exemplos de *Por uma moral da ambiguidade*, entre prosseguir uma viagem e escapar de uma prisão, duas condições distintas que possuem um dado a ser superado, é o que os distancia que reforça estritamente em que medida "num caso [o dado] está presente enquanto aceito e no outro enquanto recusado" (Beauvoir, 2005, p. 72). É para explicitar essa distinção que Beauvoir submete o dado como passível de ser, de um lado, um obstáculo pronto para ser passado ao estado de imanência que, como tal, se recupera no fundo temporal no qual o polo transcendente continua aberto em seu futuro (sem separá-los); e, por outro, a predominância do caráter da recusa do dado que restringe a liberdade se, enquanto é barrado nos liames do mundo da facticidade, o indivíduo é preso nesse objeto no qual ele é restringido. Se se pode considerar a imanência em Beauvoir como o corpo físico e o involuntário, e a transcendência como a consciência e a voluntariedade, então, para melhor explicar tais concepções, a imanência é a existência material em geral, sua perpetuação e a manutenção do *status quo*, e a transcendência é a ação criativa, a mudança linear em busca de metas, em oposição à mudança cíclica e repetitiva e à realização (Strickling, 1988, p. 37). Evidencia-se assim que, muito embora a própria consciência seja um objeto que habita o mundo, ela se presentifica como correlata de um mundo que se manifesta aí fenomenologicamente; e é por ela ser diferente de uma mera condição natural que toda situação opressiva pode — e deve — ser questionada para que essa situação seja modificada. Toda ação remonta ao critério de legitimidade da realização humana no plano moral a partir do momento em que essa realização interfere na realidade mesma desse plano; e afirmar que todo plano moral se choca com o plano humanamente real e cujo horizonte jamais coincide consigo mesmo é afirmar ao mesmo tempo a verdade da existência; é, pois,

> [...] preciso afirmar a existência no presente se não se quiser que a vida inteira se defina como uma evasão rumo ao nada; [...] a moral do ser é a moral da poupança: acumulando,

> visa-se à plenitude imóvel do em-si; a existência, ao contrário, é consumo: ela só é desfazendo-se (Beauvoir, 2005, p. 102-103).

O que se efetua desse consumo que desfaz a própria existência, enquanto o movimento definido nesse trajeto se realiza, é que os valores definidos *a posteriori* pela moral existencialista não se aproximam do que se extrai de imediato do universo de coisas definidas: tal conjunto de valores não é em si, o que pressupõe exatamente a ausência de um paradigma que atribui uma finalidade para ele. A escolha moral, e aqui a ideia de escolha se assemelha com a de comportamento realizado nesta ou naquela situação específica, começa a partir do instante em que a liberdade se revela como passível de implicar uma decisão — a decisão sobre que atitude adotar no mundo que ela agora contribui para moldar. E, conforme ele corresponde ao reflexo dessa escolha que é confirmada em seu cerne, "assim se fecha um círculo cada vez mais rigoroso, do qual fica cada vez mais improvável que se possa escapar" (Beauvoir, 2005, p. 39). Como toda escolha já indica um momento exato da decisão efetuada entre as duas direções do futuro temporal do indivíduo, isto é, o que ele poderá se tornar e o que ele de fato decide ser, o processo que visa sustentá-la apenas se dá de acordo com a impossibilidade de separar o que se faz (produção) de quem faz (sujeito); porque, se é verdade que cada criação produzida é correlata de um criador ali existente, no caso da moral é o indivíduo por ela elucidado que faz faltar nele mesmo aspectos dos mais diversos, ricos e profundos de ser (Beauvoir, 2005, p. 40).

III

Pela compreensão acima, chega-se ao fato de que transcender a si é mirar nas metas que se encontram para frente do dado presente, e o engajamento por ele protagonizado envolve sempre um projeto que amplia a dimensão que é vivida por e pelas liberdades. Absurdos, escandalosos e contraditórios, os comportamentos que não são caracterizados por Beauvoir como inautênticos preservam a angústia da liberdade e a tensão subjetiva por trás de cada ação tomada como passível de ser realizada. Quanto à gratuidade da falta de ser enquanto lançamento no mundo tal como ele é concebido, com vista à realização de sua existência, os valores ali vividos em relação aos comportamentos escolhidos não se separam das situações que os deliberam ou os encerram (por exemplo, na opressão); o mundo moral, para melhor dizer, não é o mundo cujas leis mecânicas coincidem com o modo de ser dos indivíduos que, de algum modo, são livres, e desse ponto de vista eles desejam sua liberdade, apesar de qualquer determinismo natural: *ele é a condição pela qual as ações se tornam possíveis e passíveis de serem assumidas, e essa possibilidade indica a estrutura temporal em que cada conduta é praticada entre a liberdade que a escolhe e a circunstância com a qual ela precisa lidar como forma de praticar essa ação como tal*. Não se escapa da transcendência que, para si, supera o dado tão somente ali fixado, mas, no contexto dessa moral, essa consciência que transcende a si em direção ao mundo — que é uma consciência *no* mundo — é transcendida pelos outros, assim como também ocorre com um objeto que é transcendido pelo indivíduo particular que nele se engaja.

E, por ser assim, se abster de existir é se abster de fazer-se falta de ser, o que assinala que qualquer tentativa de se engajar em um universo já condenado por simples abstenções é se condenar junto das ruínas dele; há de se notar então que dentro dessa discussão moral as antinomias das ações não se excluem, pelo contrário, elas permanecem no jogo de existir entre meio e fim, passado e futuro, finito e infinito, necessidade e contingência: se todo indivíduo não é, ele existe enquanto negatividade, e, "para realizar positivamente sua negatividade, ele precisará contradizer incessantemente o movimento da existência" (Beauvoir, 2005, p. 49). Dessa descrição, o que relaciona essa positividade com a condição autêntica é que ela é a positividade de uma falta e, para Beauvoir, essa existência não falta a si mesma conforme tal, mas experimenta sua liberdade

como recusa ou liberada. E, se recusada, a realização autêntica é impedida devido a subjetividade permanecer na negatividade de sua falta, isto é, ainda que cada ação possua um sentido, ela se afirma somente se levar em conta as ações dos outros, e a conversão prevista por Beauvoir admite um movimento oposto a este, que é o de assumir a falta como existência positiva. Não é por acaso que, enquanto a transcendência intenciona o futuro através do projeto atual que a exerce, a liberdade é visada quando o reconhecimento do outro se dá como escolha ocorrida livremente; quando isso não ocorre, a violência ganha espaço e, por justa razão, o ato de se libertar pode ser evocado como voltar-se à liberdade através de meios possíveis de reconquista dela. E, porém, não é somente em casos estritamente violentos que um tal tipo de ação pode ser esboçado, uma vez que libertar-se também é superar o dado — seja quando ele é aprisionado em estado de coisa, seja quando é impedido o acesso aos instrumentos positivos de busca por essa liberdade.

Beauvoir adverte para o possível equívoco de que a libertação deve lançar os indivíduos à sua revelia num mundo novo que não escolheram e no qual não possuem nenhuma forma de poder: não é isso que define essa ação. *A libertação é a conquista (sob forma de luta, protesto, recusa, revolução, desmistificação, independência econômica, por aí vai) do meio de transcender uma situação que é opressiva, e é quando se toma consciência desse tipo de condição que um projeto que a visa poderá ser realizado concretamente, junto dos meios disponíveis para se engajar nela*. Se a causa da liberdade não é mais do outro do que da subjetividade singular, diz Beauvoir, então seu interesse é universalmente humano e, assim, tudo que se deve propor a uma ação externa é colocar o oprimido em presença de sua liberdade (Beauvoir, 2005, p. 74); e

> [...] o fato é que ele se decide contra a opressão e é então que o movimento de libertação começa verdadeiramente. Pois se é verdade que a causa da liberdade é a causa de cada um, é verdade que a urgência da libertação não é a mesma para todos (Beauvoir, 2005, p. 74).

Chegamos, pois, ao momento de que é tarefa da subjetividade, em sua situação, se engajar para se libertar de uma situação de opressão. Afinal, essa subjetividade é:

> [...] sinônimo de ação, se constitui nas e pelas relações sociais; portanto, é sempre intersubjetividade — o social atravessa o indivíduo assim como e ao mesmo tempo em que o indivíduo integra a sociedade. Beauvoir desenvolveu, assim, uma nova concepção do mundo e do trabalho intelectual que permeia sua obra e que a aproxima de uma perspectiva sociológica em que o sujeito não pode ser pensado abstratamente, apenas em relação às configurações de interdependência em que se situa (Candiani, 2018, p. 14).

É digno de nota lembrar que, para Beauvoir, cada pessoa é consciente de que por todo empreendimento o mundo inteiro está interessado, e esse alargamento espacial dos projetos implica também sua dimensão temporal (Beauvoir, 2005, p. 99). O que se quer compreender é a não suspensão das antinomias da ação e a transitoriedade do futuro na descoberta que atribui ao existente uma forma de permanecer entre dois aspectos da realidade: de um lado, a condenação do fracasso que constituiria uma adesão das consciências às suas respectivas obras, por outro, o sucesso que é exatamente a expressão da finitude humana para com a totalidade do mundo. Nessa relação entre existência (contingente) e absoluto (totalidade do mundo), o que se sobressai é uma certa concepção de *libertação que reivindica o absoluto da liberdade no próprio ato de visar a si mesma*; e isso "exige que cada ação seja considerada como uma forma acabada cujos diferentes momentos, em vez de fugirem rumo ao infinito para aí encontrar sua justificação, se refletem uns nos outros" (Beauvoir, 2005, p. 106). Em verdade, o critério estabelecido por Beauvoir para pensar essa libertação, não como uma coisa situada em um tempo estrangeiro, "mas [como] um movimento que se realiza tendendo a se conquistar" (Beauvoir, 2005, p. 106), é o de que ela não implique a suspensão das antinomias mencionadas e não resulte na supressão da condição humana enquanto liberdade (fonte de valores) e facticidade (dados temporais e espaciais, constituintes de sua imanência) — nesse caso, a ação liberada considera a passagem do projeto presente à

destruição de seu sentido para que haja a abertura criadora com vista a novas direções. Embora negativo, o movimento de uma ação pode confirmar-se ao visar a positividade de sua existência, que é quando o negativo permanece apesar da afirmação positiva de si, como o foi o caso da Resistência francesa: "ela era negação, revolta, martírio; e nesse movimento negativo, a liberdade era positiva e permanecia absolutamente confirmada" (Beauvoir, 2005, p. 107).

De um lado, é certo que combater o opressor não é análogo à opressão do ponto de vista da relação entre quem oprime e quem recebe a ação opressiva e, sobre querer a autenticidade, é somente a partir de uma liberdade com outras liberdades que o movimento mesmo da dimensão moral poderá respeitar seus respectivos engajamentos; e "uma liberdade que só se aplica a negar a liberdade deve ser negada. E não é verdade que o reconhecimento da liberdade de outrem limite minha própria liberdade: ser livre não é ter o poder de fazer qualquer coisa; é poder superar o dado rumo a um futuro aberto" (Beauvoir, 2005, p. 76). *Esse esbarrar da concepção de situação com o fato dela ser a própria condição de realização de si ordena a denúncia da opressão e atesta a dignidade da liberdade libertadora*: é coisa muito diferente um indivíduo inocente ser trancado em uma cela (isto é, oprimi-lo) e evitar que o opressor faça isso (daí já é impedir a opressão por meio de uma forma de conduta que talvez possa ser violenta). Logo, se o respeito pela liberdade do outro é a condição primeira do sucesso de um determinado esforço humano, contudo, "para eu existir diante de homens livres, serei frequentemente obrigado a tratar certos homens como objetos" (Beauvoir, 2005, p. 199). E mais: "é preciso evidentemente escolher sacrificar aquele que é um inimigo do homem; mas o fato é que se fica obrigado, para conquistar a liberdade de todos, a tratar certos homens como coisas" (Beauvoir, 2005, p. 81). Ser livre e, ao mesmo tempo, buscar a liberdade (querê-la na verdade concreta das situações vividas) exige sacrifícios que, em termos possíveis, tendem a impedir o rebaixamento do existente ao estado de em-si através de uma escolha — que é a de combater a opressão ao tornar o opressor um objeto, o que o faz sentir a ambiguidade condicional em sua própria pele.

> [...] por meio de uma simetria paradoxal, enquanto um indivíduo dá valor a um dia de sua vida, uma cidade a um ano, os interesses do Mundo se calculam por séculos; quanto maior a densidade humana que se considera, mais o ponto de vista da exterioridade triunfa sobre o da interioridade, e a ideia de exterioridade implica também a de quantidade (Beauvoir, 2005, p. 99).

Por outro, segundo a filósofa, é o indivíduo que prolonga seu poder sobre o mundo por meio de instrumentos que lhe permitem devorar as distâncias e multiplicar o rendimento de seu esforço no tempo; e, no entanto, ainda assim ele jamais deixa de ser apenas um só (Beauvoir, 2005, p. 99). Desde o momento em que é introduzida no mundo a presença do indivíduo finito — diz Beauvoir —, presença sem a qual não há mundo, formas finitas são recortadas através do tempo e do espaço, e, "assim como uma paisagem não é apenas uma transição, mas um objeto singular, um acontecimento não é apenas uma passagem, mas uma realidade singular" (Beauvoir, 2005, p. 100). Para combater a opressão, então, é necessário dispor desses meios para que isso seja possível no campo prático, que, de fato, é a esfera cujas condutas são validadas como tais e, quando voltada para o mundo, a moral viabiliza a conversão existencial nesse campo — que será, pois, uma conversão para a libertação. E, assim como a consciência jamais aprisiona os objetos intencionados em uma forma de interioridade vazia (por ela ser no mundo e se presentificar no seu próprio ato de visá-lo), a conversão não aprisiona o indivíduo em sua subjetividade, mas o considera como quem pode fundar o meio de recusar a opressão por meio de atos — que já é uma recusa legítima quando é visado o não aprisionamento do outro em em-si (impossibilidade de se engajar, sem alteridade). Uma ação libertadora apenas é assim em razão de ser para um sujeito e, conforme ele é trazido à consciência de sua servidão, alienação, submissão ou escravidão, é o início de um projeto libertador (particular) que começa a ganhar espaço em sua vida.

IV

É assim que se chega até a conclusão de que a libertação não se dá de um modo específico, de que haveria apenas um meio de realizá-la, pois, se é verdade que as situações são singulares e experimentadas cada qual a seu turno, é verdade também que o conteúdo delas é desigual; libertar-se de uma situação demarcada pela alienação exige razões bem diferentes se comparada com a libertação de um escravo que não possui a consciência de sua escravidão. A opressão é, pois, uma incapacidade, em má-fé, de reconhecer a liberdade do outro, mas é também a dificuldade de reconhecer a própria ambiguidade, e o opressor entende a liberdade como crucial e, ao agir com arrogância, não consegue ver que não passa de um simples dado sem o reconhecimento do outro:

> [...] ele se enquadra em um, ou ainda melhor, escolhe um papel já fixo que negaria a flexibilidade de sua própria liberdade, e troca essa flexibilidade por um poder violento. De uma certa forma, o opressor usa a si mesmo como objeto de força (Andrew, 2006, p. 36, tradução minha).

Enquanto processo de recusa do prendimento da liberdade na espessura do em-si, a libertação é também um retorno para a ação dessa liberdade que consiste em ser reconhecida como sujeito — um sujeito que é sua situação e cuja opressão jamais se dá naturalmente como tal. A ação negativa aqui reside na possibilidade de tomar partido e, portanto, escolher, diante das vontades estrangeiras e, antes disso, considerá-las como odiosas (hostis) ou, ao contrário, se filiar a elas (afinidade); a forma mais elementar de manifestação dessa ação é apartar o indivíduo de seu futuro, de sua transcendência, e colocá-lo na realidade da imanência — dada. Por isso que Beauvoir chama a atenção para o dizer de Marx, para quem todos os indivíduos estão interessados em que os outros sejam livres e essa totalidade é juntamente constituída tanto por opressores quanto por oprimidos; e a necessidade da liberdade alheia é devido a opressão ser construída sobre a própria realidade moral de sujeitos originalmente livres. E, de fato, haverá "casos em que o escravo não conhece sua servidão e em que será preciso trazer-lhe de fora o germe de sua libertação: sua submissão não basta para justificar a tirania que se exerce contra ele" (Beauvoir, 2005, p. 72).

Essa submissão reflete a condição na qual o escravo é enganado de tal maneira que sua situação não lhe parece imposta pelos outros, mas imediatamente "dada pela natureza, pelos deuses, por potências contra as quais a revolta não tem sentido" (Beauvoir, 2005, p. 72). Constitui-se com isso uma formulação cujo aspecto ambíguo é este: fornecer ao escravo o sentido, os meios, para transcender sua situação pela revolta através da dissipação de sua ignorância (Beauvoir, 2005, p. 73); nesse caso, segue que a transcendência se efetua por escolhas em resposta a esse mesmo esforço de trazer a consciência de sua servidão, e o indivíduo que fizer isto estará a reivindicar a recusa de se tornar um tirano (já que toda imparcialidade, por mais mascarada que seja, nada mais é do que uma abstenção da denúncia da opressão, é ser cúmplice). Ainda com base nesse exemplo, o escravo, agora libertado, ignorava a possibilidade de recusar ser oprimido por se abster de não a querer (isto é, de não almejar a libertação) e, novamente no dizer de Marx com o qual Beauvoir concorda, é apenas para o oprimido que a libertação aparece como imediatamente necessária (Beauvoir, 2005, p. 75). Bem lembra a autora que é verdade o fato de que o oprimido está muito mais engajado na luta e afins do que aqueles que, ao mesmo tempo em que recusam com ele sua servidão, não estão a ela submetidos, "mas que, por outro, todo homem está concernido por essa luta de uma maneira tão essencial que não poderia realizar-se moralmente sem nela tomar parte" (Beauvoir, 2005, p. 75). Afinal, para Beauvoir, aquele que afirma a unidade da história reconhece também que nela se recortam conjuntos distintos; e aquele que sublinha a singularidade desses conjuntos admite que todos transbordam para um único horizonte; assim como para todos existem ao mesmo tempo indivíduos e uma coletividade; a afirmação da coletividade contra o indivíduo se opõe não no plano do fato, mas no plano moral (Beauvoir, 2005, p. 75).

Compreende-se, junto de toda exposição precedente, que o plano moral descrito por Beauvoir não é um plano delimitado por um sujeito passivo que estaria determinado antes de mesmo de agir e, ainda, não é uma totalidade abstrata que resultaria de simples processos para além de qualquer empreendimento dito humano; ele é uma edificação da relação mesma entre o modo como a liberdade se reconhece na esfera fática e os recortes distintos que dela provêm. Já no tom das determinações vinculadas com a facticidade, a liberdade é o que fundamenta a não-fixação da subjetividade nelas, e a relação da maneira como essa subjetividade se situa nas contingências do mundo (não determinado, não regido por um princípio de autoridade) é uma relação da própria liberdade com a facticidade — então, enquanto para-nada, é o em-si que indica o fato maciço do ser e que se põe não como fundamentação de si mesmo, mas como o que será colocado em nadificação pelo outro modo de ser da consciência. Portadora de uma significação humana, ressalta Beauvoir, é preciso retomar para si, através de projetos, esta liberdade que um dia se engajou no passado, e integrá-la no mundo presente (Beauvoir, 2005, p. 78).

Porque não se trata de demonstrar que se é livre, uma vez que isso é mais do que verdadeiro para o existencialismo da autora, como também não é por vias abstratas que o drama da coexistência é revelado nessa doutrina: é em que condições os indivíduos desejam realizar a busca pela liberdade enquanto movimento análogo ao desvelamento do próprio mundo — daí não estar em questão se a vida vale a pena ser vivida, mas, antes de mais nada, "saber se ele [o indivíduo] quer viver e em que condições" (Beauvoir, 2005, p. 19). Logo, a perda dessa atividade concreta (a transcendência) sob forma de imanência consiste em impedir qualquer ultrapassagem sobre o dado bruto da coletividade — dado este que, de um lado, faz parte da condição humana e, por outro, não impede ou aniquila a ação transcendente. Se isso ocorrer, se a transcendência for impedida, o que se terá é a fixação em uma situação de opressão, de violência, de frustração.

V

Por fim, para fecharmos este artigo, contra isso, contra a tirania e a opressão, que é a oposição a qualquer afirmação viva da transcendência humana que indica um projeto positivo, Beauvoir denuncia os reais equívocos de experienciar uma existência em um movimento de objetificação dela e, consequentemente, a filósofa permite uma elaboração existencialista sobre como uma liberdade pode se realizar autenticamente apesar das circunstâncias fáticas do mundo objetivo (em outras palavras, como a tirania, a opressão e a violência podem ser denunciadas no interior de uma situação). A ação — enquanto verdade da decisão — diz respeito ao próprio engajamento sobre o qual outrem se encontra, lançado em um futuro incerto, repleto de incertezas e sem nenhuma resposta definitiva. Uma ação dessa natureza, então, converge em duas direções: a primeira como a que funda objetos e encontra o reflexo cristalizado de sua transcendência (por meio de um movimento para a frente que é o de sua própria liberdade), e a segunda como a que se esforça exatamente para puxar os outros para si (Beauvoir, 2005, p. 201); e nelas o que se sobressai é a ação mesma sobre o outro, que, seja em um caso de violência ou não, está apenas relacionada com a facticidade.

Para Beauvoir, quando se age contra o outro, quando é atingida somente a facticidade desse outro, é renunciada ao mesmo tempo qualquer possibilidade de considerá-lo como uma liberdade (sujeito) e isso restringe na mesma proporção as possibilidades de expansão de seu ser; "o homem que violento não é meu par e preciso que os homens sejam meus pares. O recurso à violência suscita tanto menos pesar à medida que parecia menos possível apelar para a liberdade do homem violentado" (Beauvoir, 2005, p. 201). E, no que diz respeito à opressão em Beauvoir, o poder do opressor provém de sua impossibilidade de reconhecer nos oprimidos e nas oprimidas sua capacidade de existência ou de antecipação de uma situação por vir ou de um porvir aberto,

e esse fechamento do futuro é marcado pela reificação, posto que limita essa antecipação a um caráter imaginário ou a um *status* de devaneio para ancorar a liberdade nas margens da condição humana (Pereira, 2006, p. 222).

Por isso que é conforme a realização do engajamento que a tirania e a opressão são *inaceitáveis* na moral existencialista de Beauvoir, porque se um grupo de pessoas é tratado como "um rebanho, um gado, reduz-se na mesma proporção o reino humano. E mesmo que eu só oprima um único homem, nele toda a humanidade aparece para mim como pura coisa" (Beauvoir, 2005, p. 201). Se for considerado deste modo apenas a facticidade de cada pessoa, sua liberdade é restringida, restringindo também as possibilidades de expansão do indivíduo que se faz como opressor;

> [...] se um homem é uma formiga que se pode esmagar sem escrúpulo, todos os homens tomados juntos não passam de um formigueiro. Não se pode, portanto, aceitar com o coração leve o recurso à força: ele é a marca de um fracasso que nada poderia compensar (Beauvoir, 2005, p. 201-202).

Tanto a liberdade como a facticidade são marcas que ocupam as duas regiões constituintes do que cada indivíduo realiza como sua condição, como suas situações, e essa realização necessita dos outros indivíduos para legitimá-las no cerne do mundo moral. E aqui se chega talvez a uma das ideias de maior relevância da perspectiva moral de Beauvoir: *a necessidade de cada pessoa de ter outras pessoas livres diante dela*, porque, afinal, "não é ao me anunciarem minha morte, mas ao me anunciarem o fim do mundo que meu projeto perde todo sentido; o tempo do desprezo é também o do desespero" (Beauvoir, 2005, p. 189). De resto, essa perspectiva, inteiramente ligada à concepção de libertação de Beauvoir, se opõe a toda e qualquer forma de opressão.

Referências

ANDREW, B. S. Beauvoir's place in philosophical thought. In: CARD, C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. Introduction to Must We Burn Sade?. In: SIMONS, M. (Org.). *Simone de Beauvoir: Political Writings*. Edited by Margarteh A. Simons with the assistance of Marybeth Timmermann and Mary Beth Mader; foreword by Sylvie Le Bon de Beauvoir. Chicago: University of Illinois Press, 2021. (The Serie Beauvoir).

BEAUVOIR, S. de. *Por uma moral da ambiguidade seguido de Pirro e Cinéias*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

CANDIANI, H. R. *A tessitura da situação: a trama das opressões na obra de Simone de Beauvoir*. 2018. 190f. Tese de Doutorado em Ciências Sociais – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas (SP), 2018.

PEREIRA, D. Q. Simone de Beauvoir: A Filosofia do Segundo sexo no Terceiro Milênio. *Matraga*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 219-227, 2006. Disponível em: matraga18a10.pdf (uerj.br). Acesso em: 1 ago. 2022.

STRICLING, B. L. Simone de Beauvoir and the value of immanence. *Atlantis: Revista de la Asociación Española de Estudios Anglo-Norteamericanos*, v. 13, n. 2, p. 36-43, 1988. Disponível em: https://atlantisjournal.ca/index.php/atlantis/article/view/4318. Acesso em: 4 set. 2024.

A redenção do corpo em Nietzsche

Marcos Machado

Doutorando em Filosofia [UFPR]
mmachadofil@gmail.com

Resumo: Neste artigo, indicaremos que o conjunto dos textos de Friedrich Nietzsche pressupõe não só metaforicamente, ainda que, na aparência (*Erscheinung*), mas, sobretudo no âmbito da realidade (*Wirklichkeit*), uma redenção do corpo (*Körper*). Afim de evidenciar essa perspectiva, é importante partir da seção *Dos desprezadores do corpo*, a qual encontra-se na primeira parte da obra *Assim Falou Zaratustra* (1883); gradativamente, outros aforismos de demais escritos do filósofo, especialmente *A gaia ciência* (1882), *Além do bem e do mal* (1886), *Genealogia da moral* (1887), *Crepúsculo dos ídolos* (1889), bem como algumas anotações pessoais, serão igualmente apresentadas. Neste contexto, as reflexões de Nietzsche acerca da noção de corpo remetem a uma crítica contra a divisão de um mundo real ou aparente, cuja fragmentação expõe uma tipologia de vida decadente; em síntese, sua crítica é direcionada contra qualquer possibilidade dualista. Tendo isso no horizonte, defenderemos que as reflexões de Nietzsche acerca do corpo visam recuperar o seu espaço na ciência após séculos de indiferença. É importante frisar que ciência, nessa circunstância, pode ser compreendida em uma dinâmica fisio-psicológica, cuja estrutura atribui ao corpo uma pluralidade de afetos, ou seja, nele se passa tanto atitudes provenientes dos instintos (*Trieb*), como aquelas que a tradição filosófica considerou ser oriundas da razão (*Vernunft*). Com isso, estabeleceu-se a compreensão de que os instintos e as práticas cognitivas que outrora haviam sido desvinculadas do mesmo fluxo de escoamento, na verdade, são emergentes de um mesmo elemento, a saber, dos estímulos corpóreos (impulsos e tensões de forças).

Palavras-chave: Nietzsche; Zaratustra; Corpo; Redenção; Psicologia.

1. Introdução

Para o propósito deste artigo sobre a importância da noção de corpo na filosofia de Friedrich Nietzsche, é importante partir da seção *Dos desprezadores do corpo*, que encontra-se na primeira parte da obra *Assim Falou Zaratustra* (1883); gradativamente outros aforismos de demais escritos do filósofo, especialmente *A gaia ciência* (1882); *Além do bem e do mal* (1886), *Genealogia da moral* (1887), *Crepúsculo dos ídolos* (1889) e algumas anotações pessoais — ainda que não tenham sido publicadas — que serão igualmente analisadas, pois é importante enfatizar que o conjunto dos textos de Nietzsche ampliará o entendimento de que a sua filosofia pressupõe não só metaforicamente, ainda que, na aparência (*Erscheinung*), mas, sobretudo no âmbito da realidade (*Wirklichkeit*), uma redenção[1] do corpo (*Körper*), pois "[...] 'a aparência' significa, nesse caso, *novamente* a realidade [...]" (Nietzsche, 2006, p. 25), ou seja, as reflexões de Nietzsche sobre o corpo remetem também

1 Redenção: "Libertação de um mal mortal que ameace o corpo ou a alma do homem. A R. pode ser entendida: lº como libertação de um mal específico que pese sobre o homem no mundo [...]; 2º como libertação do mundo, entendido como um mal em sua totalidade [...]" (Abbagnano, 1998, p. 836). Estamos entendendo redenção aqui diametralmente oposta e irônica aos dois casos referidos, uma vez que a maldição que havia caído sobre o corpo a partir da análise de Nietzsche, foi quebrada, e o mundo, por sua vez salvaguardado e representado como o local privilegiado para a vivência humana.

a uma crítica contra a divisão de um mundo real ou aparente, cuja fragmentação expõe uma "[...] *décadence* — um sintoma da vida que *declina*..." (Nietzsche, 2006, p. 25). Tendo isso em vista, as argumentações de Nietzsche sobre o corpo visam recuperar o seu espaço na ciência após séculos de negligência. A propósito, uma ciência voltada diretamente ao corpo, tal como pensada pelo filósofo, se refere a psicologia, cuja ciência precisa ser compreendida "[...] como morfologia *e teoria da vontade de poder* [...], pois só desta forma ela será [...] novamente reconhecida como rainha das ciências" (Nietzsche, 1992, p. 30).

Levando esses aspectos em consideração, passaremos a seguir para análise da seção dos d*esprezadores do corpo* na obra *Assim falou Zaratustra*.

2. A redenção vem da linguagem

A princípio, como diversos ensinamentos proferidos pelo protagonista Zaratustra são notáveis, é bom lembrar que, nessa seção, a interpretação de Nietzsche atribui ao corpo uma pluralidade de afetos. Com esse pressuposto, como é conhecido, Nietzsche se situa em oposição ao entendimento consagrado pela tradição filosófica e, ao mesmo tempo, revela outra possibilidade para se pensar a noção de sujeito numa dinâmica plural. Desse modo, na seção mencionada, Zaratustra revela como é necessário salvaguardar o corpo e tudo o que isso implica.

Assim diz Zaratustra: "[...] corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo" (Nietzsche, 2011, p. 33). Esse discurso inicial, expresso pelo personagem, atribui ao corpo todas as ações, na medida em que passa a ser considerado como o responsável tanto por atitudes provenientes dos instintos (*Trieb*), como por aquelas que a tradição filosófica considerou serem oriundas da razão (*Vernunft*). Estabelecendo, dessa forma, a compreensão de que os instintos e as práticas cognitivas que outrora haviam sido desvinculadas do mesmo fluxo de escoamento, na verdade, são emergentes de um mesmo elemento, a saber, dos estímulos corpóreos (impulsos e tensões de forças).

Ademais, Zaratustra, ao introduzir a noção de "eu", supõe que o "corpo" e o "eu" eventualmente conteriam a mesma particularidade. Mediante esse posicionamento, convém observar que a noção de alma (*psychê*), a qual recebeu inúmeras interpretações no decorrer da história da filosofia, em Nietzsche, porém, expressa apenas uma palavra para algo no corpo. De maneira análoga, a caracterização do conceito "eu" poderia ser definida como o resultado do desdobramento da mesma lógica de uma estrutura gramatical. Em *Crepúsculo dos ídolos*, por exemplo, Nietzsche se refere ao potencial uso da gramática, enfatizando a maneira pela qual habitualmente se definiu a noção de "Eu"/"Sujeito" estabelecido como uma substância.

> É *isso* que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no "Eu", no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas — apenas então *cria* o conceito de "coisa"... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzindo furtivamente*, apenas da concepção "Eu" se segue, como derivado, o conceito de "ser"... No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que *atua* — de que a vontade é uma *faculdade*... Hoje sabemos que é apenas uma palavra... (Nietzsche, 2006, p. 24).

A crítica de Nietzsche quanto a potencialidade do uso das palavras e sobre o deixar seduzir-se por elas, é evidente também na obra *Além do bem e do mal*. Na seção 17 — *Dos preconceitos dos filósofos* —, Nietzsche expõe a argumentação lógica cartesiana, cuja filosofia, de acordo com o filósofo alemão, se fundamentou através da estrutura gramatical. Assim diz Nietzsche: "Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: 'pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente,

logo —'" (Nietzsche, 1992, p. 23).[2] Em outras palavras, essa afirmação seria uma suposição e não uma "certeza imediata", como se fez crer, porquanto a confiança na existência de um eu, ainda mais de um eu consciente, capaz de pensar, inclusive, a si mesmo, não passa de um cálculo equivocado.

Em razão desse erro de cálculo é que a crítica de Nietzsche se eleva contra o pensamento de Descartes, sobretudo se levarmos em conta a relação de causa e efeito. A título de exemplo, através das observações fenomenológicas (da realidade), habitualmente se concluiu que determinado evento é o responsável tanto pela sua origem, como por seus resultados, sendo que, na prática, no mesmo evento concentraria, hipoteticamente, uma única ação, ou ainda, se cogitarmos uma dúvida hiperbólica no sentido cartesiano, não haveria condição para nenhuma ação, ao passo que, comumente, por intermédio da linguagem, interpretou-se que o mesmo fenômeno possui tanto a sua causa como o seu efeito. Isso, todavia, também ocorre de maneira comparativa com a concepção de "sujeito/eu" enquanto função gramatical, ou seja, o sujeito que interpreta também insere a relação de causa e efeito. O que faz Nietzsche, em primeiro lugar, presumir que não há um sujeito (ao menos enquanto substância, substrato etc.); segundo, que tampouco haveria um sujeito que decide deliberadamente, uma vez que o filósofo defende a pluralidade do sujeito como sendo o resultado dos múltiplos afetos; terceiro, que apesar de Nietzsche também interpretar a partir de uma determinada estrutura gramatical, o sujeito, do ponto de vista do filósofo, não conteria uma substância, substrato etc., justamente por situar-se — sem constituir-se —, isto é, por estar atrelado a um fluxo contínuo e estimulado por diversos acontecimentos. Em síntese, a noção de sujeito plural que o filósofo caracteriza é a consequência da interação pessoal e/ou social dos múltiplos afetos, os quais são descarregados através da dinâmica pulsional, a saber, a partir das forças e embates que ocorrem no corpo (no indivíduo); e/ou entre os corpos (nos indivíduos), dependendo das circunstâncias dos acontecimentos.

Em um fragmento póstumo de 1886, Nietzsche aponta o vínculo direto que há na relação entre causa e efeito e entre a noção de sujeito e predicado.

> Que temos direito a *distinguir* entre sujeito e predicado — entre causa e efeito — esta é a nossa crença mais forte; no fundo, a crença mesma na causa e efeito, em *conditio* e *conditionatum*, é já um caso particular da crença primeira e universal, de nossa crença primitiva no sujeito e predicado (especificamente como uma afirmação de que todo efeito é uma atividade, e que todo condicionado pressupõe um condicionante, toda atividade um agente, ou seja, um sujeito). Não seria esta crença no conceito de sujeito e no conceito de predicado uma grande tolice? (Nietzsche, FP 1886, 4 [8]).

Nesse mesmo ano, só que agora na obra *Além do bem e do mal*, o filósofo elucida a maneira pela qual ocorre uma adaptação entre a relação de causa e efeito no âmbito dos fenômenos e, esse, atribuído ao uso da linguagem. Segundo Nietzsche, o "[...] povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação; põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito" (Nietzsche, 1998, p. 36). De modo semelhante, a interpretação que frequentemente ocorre após as observações e deduções dos fenômenos, também acontece com a noção de "sujeito/eu". Através da linguagem habitualmente se interpretou que existe um eu; que esse "eu" é o agente; e que todo agente é o responsável pela ação. Em outras palavras:

> [...] separamos a ação de seu agente, o acontecer e *algo* que faz acontecer, algo que, ele próprio, não é processo, mas estável, permanente, "substância, coisa, corpo, alma, etc."

2 A respeito da interpretação do *cogito* cartesiano, Paul Ricouer, por exemplo, considera que "[...] no exercício da dúvida hiperbólica, que Nietzsche sustenta em última análise, o 'eu' aparece não como inerente ao *Cogito* mas como uma interpretação de tipo causal. [...] Ou seja, colocar uma substância sob o *Cogito* ou uma causa *atrás* dele 'só é aí um simples hábito gramatical, o de juntar um agente em cada ação'" (Ricouer, 1991, p. 27).

> — a tentativa de compreender o acontecer como uma espécie de deslocamento e troca de lugar do "ente" estável e permanente (Giacoia Junior, 2017, p. 221).

Esse fator, no entanto, mostra um equívoco linguístico e do atributo considerado racional ao interpretar a suposta realidade. Segundo Nietzsche, "[...] apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um 'sujeito', é que pode parecer diferente" (Nietzsche, 1998, p. 36). A respeito dessa definição, Nietzsche, no *Prólogo* d'*A gaia ciência*, acrescenta: "[...] frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo" (Nietzsche, 2001, p. 12).

3. Vestígios do corpo

Retomando às análises *Dos desprezadores do corpo* na obra *Assim falou Zaratustra*, *é importante considerar que o* corpo, para Nietzsche, conforme expresso em um fragmento póstumo de 1885, é caracterizado como um "fio condutor". Neste sentido, os impulsos vitais em constante tensão retroalimentam o corpo, o qual necessita dar vazão às suas energias. Em outras palavras, devido as tensões de forças, o corpo demanda descarregar os afetos, seja internamente ou externamente (Cf. Nietzsche, 1998, p. 73). Esse movimento de descarga é constante e não cessa. Aliás, é através das descargas dos afetos que orbitam as relações humanas. Nietzsche, por este motivo, registra a importância de estabelecer as conexões corpóreas como o ponto fulcral para o conhecimento das relações humanas. Desta maneira, diz Nietzsche: "É essencial partir do corpo e utilizá-lo como fio condutor. Ele é o fenômeno mais rico, que permite uma observação mais clara. A crença no corpo está melhor estabelecida que a crença no espírito" (Nietzsche, FP 1885, 40 [15]).

Crer no corpo possibilita, então, um entendimento mais nítido e preciso do que as interpretações oriundas do espírito, da alma, do sujeito etc. Neste contexto, referir-se ao corpo como "fio condutor", consiste em dizer que [...] o corpo é um permanente jogo de forças, de instintos em relação; trata-se de uma luta entre afetos, sentimentos entre impulsos que se encontram num constante embate, numa incessante mudança (Barrenechea, 2011, p. 9).

O corpo, então, em constante fluxo, dá vazão aos sentimentos, aos impulsos e aos pensamentos. De tal modo que, mesmo o pensamento considerado racional é, para Nietzsche, constituído através de interpretações e por via da linguagem, e, tudo isso, em meio às constantes tensões de forças que interagem no corpo e motivado por ele. Assim sendo, "[...] o pensamento considerado racional, dito consciente, é apenas um resultado, um fruto desse jogo total de forças corporais inconscientes, não racionais [...]" (Barrenechea, 2011, p. 9). Por isso, Nietzsche, via Zaratustra, considera o corpo como "[...] uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor" (Nietzsche, 2011, p. 33). O corpo especificado como a grande razão anula qualquer possibilidade de um dualismo entre corpo e alma, corpo e razão, razão e instinto etc. Tudo se passa no corpo na medida em que as interações são estimuladas através dele. Sendo assim, de maneira metafórica, guerra e paz são expressões da complexidade que o corpo exterioriza, uma vez que há confrontos estimulados pelo querer, pela vontade etc.

Em outros termos, o corpo em Nietzsche é entendido como um lugar onde acontecem motivações semelhantes ao que ocorre em um campo de batalha, no qual os soldados estão lançados à guerra, ou seja, expostos ao conflito. Saliente-se ainda que, as tensões de forças em conflitos internos são estimuladas e afetadas pelo corpo e no corpo. Com efeito, mesmo que as tensões de forças sejam estimuladas, por exemplo, por causas externas, o corpo insiste em preservar e expandir a existência. Por este motivo, a metáfora bélica faz todo sentido, pois ainda que persista o caos estimulado pelos conflitos internos, o corpo almeja a tranquilidade, a calmaria, a paz e, portanto, o cessar-fogo, ainda que em exceção. O corpo, dessa maneira, se constitui em virtude da luta permanente

entre os impulsos, os quais são estimulados por interesses antagônicos. Em outras palavras: ora o corpo almeja a tranquilidade, a calmaria e a paz, ora ele aspira o caos, a desordem e a guerra. Se, por um lado, espera-se auto conduzir ou até mesmo conduzir a outrem (semelhante a um pastor que conduz o rebanho), refletindo, assim, um gesto de força, uma vez que nele acontece uma disputa, uma ordem de comando, uma tentativa de querer dominar, domesticar e conduzir; por outro lado, espera-se também ser conduzido, pois o sintoma de fraqueza também acomete o corpo e o desejo de conservar-se fraco é só mais um sintoma e vestígio que nele fixa.

4. Conclusão

Assim sendo, a metáfora bélica simboliza a complexidade que se passa no corpo, dado que a disputa por dominação acontece no corpo entre os impulsos (*Trieb*), uma vez que neles há vontades em querer domesticar os impulsos adversários. Com isso, o impulso dominante e triunfante expande a sua existência e amplia o seu domínio. Em síntese, por mais que a disputa não se encerre, ocorre pelo menos uma trégua — inconsciente — entre os combatentes, pois aquele que ampliou os domínios interpretam a realidade (*Wirklichkeit*) e dá vazão à sua vontade, exteriorizando, porém, a parte mais ínfima do pensamento.

Aliás, na seção *Dos desprezadores do corpo*, a noção de "Eu" está diretamente vinculada ao corpo. Para Nietzsche, esse termo integra o elemento corpóreo, tanto que, através de seu personagem Zaratustra, isto é apresentado de maneira significativa: "'Eu', dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer — é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu" (Nietzsche, 2011, p. 33).

Além da maneira irônica com que Zaratustra se refere à noção de Eu, o personagem também se refere relativamente à concepção de "Si-mesmo". Desse modo, Zaratustra reitera que

> Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria (Nietzsche, 2011, p. 33).

É preciso enfatizar que a partir dessas expressões contundentes extraídas da seção *Dos desprezadores do corpo*, Nietzsche, via Zaratustra, pretendia, primeiro, salvaguardar o corpo, atribuindo a ele basicamente todas as funções; segundo, ponderar sobre o que essa interpretação realmente significaria; finalmente, que sua interpretação reforçasse o seu projeto filosófico, o qual propõe uma hipótese que contesta a abordagem da tradição filosófica, ao mesmo tempo em que pressupõe outras hipóteses.

Bibliografia

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BARRENECHEA, M. A. de. Nietzsche: corpo e subjetividade. *O percevejo*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 1-18, 2011. Disponível em: https://doi.org/10.9789/2176-7017.2011.v3i2.%25p. Acesso em: 5 set. 2024.

GIACOIA JUNIOR, O. Semelhanças de família. *Revista limiar*, São Paulo, v. 4, n. 8, p. 204-226, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.34024/limiar.2017.v4.9203. Acesso em: 5 set. 2024.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou, como se filosofa com martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Fragmentos Póstumos: Volumen IV (1885-1889)*. Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. 2ª ed. Madri: Tecnos, 2008.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

RICOUER, P. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

Democracia e Indeterminação em Claude Lefort e Jacques Rancière

Marcus Vinicius Quessada Apolinário Filho

Mestrando em Filosofia [UFSCar]
Bolsista CAPES
marcusapoli@gmail.com

Resumo: Claude Lefort, em *A invenção democrática*, situa como caráter estrutural da democracia a existência de um lugar vazio do poder. Segundo ele, tal lugar do poder estaria vazio desde a revolução democrática que despontou na França do Antigo Regime, em que a corporeidade do social, fundada no corpo humano e divino do rei, é dissolvida. Sob esse aspecto, a democracia seria a forma de sociedade que resiste a instituição de um corpo no lugar do poder, que resiste a ganhar determinações positivas, em suma, a sociedade cujo traço distintivo é a sua irredutível indeterminação. Ainda que as referências a Lefort não sejam frequentes em seus textos, Jacques Rancière, em sua teorização da democracia nas obras *Nas margens do político* e *O desentendimento*, indica pensar a democracia como lugar vazio do poder, palco do indeterminado, mas tais convergências encontram termo no que tange ao estatuto do povo como corpo político em meio à democracia. Disso, busca-se dissertar sobre a forma com que se dá certa convergência teórica entre Lefort e Rancière a respeito da democracia como regime político cujo lugar do poder se encontra esvaziado e cujas posições dos sujeitos no edifício social são indeterminadas, o que exige demonstrar como Rancière adota uma série de premissas lefortianas em seus textos filosófico-políticos, chegando mesmo a levá-las ainda mais a sério que Lefort. Após isso, é caso de se apontar para a diferença nas posições de ambos os filósofos acerca do estatuto da indeterminação democrática em meio à democracia, bem como apontar para as diferenças políticas que parecem daí surgir.

Palavras-chave: Democracia; Indeterminação; Claude Lefort; Jacques Rancière.

I

Claude Lefort e Jacques Rancière são dois filósofos contemporâneos que, à primeira vista, parecem não ocupar o mesmo cenário intelectual. Lefort, além de vir de uma geração que precede a de Rancière, pode facilmente ser situado em certa tradição fenomenológica orientada por seu mestre, Maurice Merleau-Ponty, estando também na ponta da geração de filósofos das décadas de 1970 a 1990 que anunciaram o retorno renovado da filosofia política, fruto da derrocada dos socialismos de estado. Quanto a Rancière, ainda que se possa tentar localizá-lo em certa geração de filósofos militantes ex-alunos de Louis Althusser (como Alain Badiou e Étienne Balibar) que tomaram parte dos movimentos de maio de 1968 na França, é certo que ele traça uma rota absolutamente singular em meio à filosofia contemporânea francesa, o que torna difícil seu enquadramento em uma determinada tradição filosófica (Badiou, 2015, p. 179-187).

Apesar das diferenças bastante evidentes entre os dois filósofos, ambos possuem um tema em comum: o da política e o da democracia. Mas é fato que no debate filosófico acerca da política e seu retorno (iniciado por Hannah Arendt, Leo Strauss e o próprio Lefort), Rancière tenha, de certa forma, chegado tarde: os textos que compõem *Nas margens do político* remontam ao

fim da década de 1980 e a obra *O desentendimento* — que desenvolve de forma sistemática suas concepções a respeito da política — só veio a ser publicada em 1995, enquanto que os textos de Lefort mais voltados ao tema (que servem de base ao presente trabalho) vão de 1979 a 1983. Noutras palavras, Lefort e Rancière não foram exatamente "contemporâneos" e não houve um diálogo real entre ambos, tanto que os eventos políticos que animaram a escrita de Lefort (isto é, a derrocada dos socialismos de estado no Leste Europeu, as publicações das obras de Alexander Soljenítsin acerca da União Soviética etc.) acerca da política e da democracia não foram os mesmos que animaram a escrita de Rancière (o surgimento de um novo racismo na França no fim da década de 1980 e os protestos estudantis de 1986-1987, a guerra étnica na Bósnia e o próprio retorno da filosofia política).

Ademais isso, vê-se que o propósito de Lefort é pensar a constituição de um poder político capaz de evitar o risco da dominação, da petrificação das relações e, mais fundamentalmente, do totalitarismo, enquanto que Rancière se interessa nos movimentos emancipatórios de resistência e de criação de um poder popular contra a dominação. De forma geral, "Lefort está interessado nas condições de não-dominação, onde dominação é principalmente entendida como totalitarismo, enquanto Rancière explora demandas dissensuais por igualdade em meio às condições de dominação" (Herzog, 2022, p. 3).

Embora as evidentes distâncias entre os dois filósofos possam nos colocar problemas, é naquilo que se crê ser o ponto em comum entre ambos que o presente trabalho se dá: o do conceito de democracia. Buscaremos apontar, no presente trabalho, como Rancière se aproxima da filosofia política de Lefort, seja criticando alguns conceitos, seja se apropriando e radicalizando outros. E, para dar cabo de tal tarefa, iremos expor alguns conceitos e ideias importantes para a teoria da democracia de Lefort e, logo após, tentaremos apontar como Rancière se apropria e se distancia das teses de Lefort, buscando apontar, ao final, como Rancière parece ir além de Lefort no projeto de uma política democrática.

II

A reflexão sobre a política acompanhou Claude Lefort por toda sua trajetória intelectual. Seja no início, quando militava junto de grupos trotskistas e fundou, junto de Castoriadis, a revista *Socialisme ou Barbarie*, quanto na fase intermediária, quando escreve sua tese a respeito de Maquiavel, quanto em sua fase final, quando escreve a maior parte de seus textos acerca do totalitarismo e da democracia, a questão da política foi central a Lefort.

Pode-se dizer que a reflexão de Lefort acerca da democracia se faz em dois movimentos principais. O primeiro se volta para o Antigo Regime e a questão do poder político fundado no duplo corpo (humano e divino) do rei e a sua destruição pela invenção democrática que despontou com as revoluções burguesas do século XVIII e XIX. Já o segundo movimento debruça-se sobre os traços essenciais da então invenção democrática frente ao fenômeno totalitário, que só pode ser entendido em sua relação com a democracia.

Para pensar a questão da queda desse poder teológico-político que vigia sob o Antigo Regime, Lefort recorre aos escritos dos historiadores Ernst Kantorowicz e Jules Michelet, que fornecem a ele o ferramental necessário para compreender a radicalidade da invenção democrática frente à sociedade estamental que a precedeu. E esse ferramental se constitui, sobretudo, na noção de *corpo político*. É através dessa noção (e em oposição a ela) que Lefort conceitua o fenômeno democrático como uma ruptura no registro simbólico do Antigo Regime. Lefort aponta o seguinte:

> [A] sociedade do Antigo Regime representava para si sua unidade, sua identidade como a de um corpo — corpo que encontrava sua figuração no corpo do rei, ou melhor, se identificava com este, enquanto a ele se ligava como à sua cabeça. Ernst Kantorowicz

> mostrou magistralmente que uma tal simbólica foi elaborada na Idade Média e que é de origem teológico-política. A imagem do corpo do rei como corpo duplo, ao mesmo tempo mortal e imortal, individual e coletivo, escorou-se, primeiramente, sobre a do Cristo (Lefort, 2011, p. 150-151).

Pensar o Antigo Regime como dependente da imagem de um "corpo político" do príncipe não é, como aponta Bernard Flynn (2005, p. xxiv), uma mera metáfora de como o poder político operava na época: na monarquia, o corpo político do rei era a representação efetiva da Nação e de sua unidade. O poder político era incorporado à figura do príncipe, que "agia como mediador entre o visível e o invisível, entre o visível e o Outro mundo, e assegurava, assim, à sociedade a representação de sua própria unidade, numa figuração imaginária do 'simbólico'" (Damon, 2020, p. 136).

A questão do poder incorporado ao corpo político é vital a Lefort pois o que ele aponta como traço essencial da democracia — a invenção democrática que sucede ao Antigo Regime — é justamente a existência de um "poder sem corpo", de um poder desincorporado, em que a figura do príncipe como mediador entre a esfera social e extra-social (divina, portanto) desaparece (Damon, 2020, p. 136). O poder que outrora possuía um corpo, que conferia à sociedade sua identidade e unidade, transforma-se, com a "dissolução da corporeidade do social", em um lugar fundamentalmente vazio. Vazio porque na democracia, diferentemente da monarquia, não há pretendente legítimo ao lugar do poder: "não há poder ligado a um corpo. O poder aparece como um lugar vazio e aqueles que o exercem como simples mortais que só o ocupam temporariamente ou que não poderiam nele se instalar a não ser pela força ou pela astúcia" (Lefort, 2011, p. 150). É dizer, na democracia, o lugar do poder é originária e irredutivelmente vazio, padecendo de uma precariedade de princípio que não pode ser elidida, sob pena de levar consigo a própria democracia.

Mas Lefort argumentará que a experiência democrática de um lugar do poder vazio inaugura também a experiência de uma indeterminação social: "a democracia revela-se assim a sociedade histórica por excelência, sociedade de que, por sua forma, acolhe e preserva a indeterminação" (Lefort, 1991, p. 31). O que distingue a democracia passa a ser, portanto, um princípio de indeterminação do social, uma experiência de uma sociedade inapreensível, indomesticável (Lefort, 2011, p. 150), em que "Estado, Sociedade, Povo, Nação são, na Democracia, entidades indefiníveis" (Lefort, 2011, p. 85). Além de compreender o fenômeno democrático, é precisamente nisso que Lefort se interessa pelo que distingue e caracteriza outro fenômeno precisamente moderno: o do totalitarismo. Como ele mesmo diz: "a meus olhos, o totalitarismo só se esclarece sob a condição de captar a relação que mantém com a democracia" (Lefort, 2011, p. 149).

E é no meandro entre democracia e totalitarismo que Lefort aborda, mais precisamente, o estatuto do povo em meio à democracia. Lefort aponta que o totalitarismo se erige em reação à invenção democrática, tentando minar a experiência democrática do lugar vazio do poder — de irredutível indeterminação —, conferindo uma identidade e, mais uma vez, um corpo ao lugar do poder: seja povo, partido ou proletariado, o totalitarismo mobiliza ao lugar do poder mais uma vez a dimensão do corpo.

Mas se a democracia é a forma de sociedade cuja legitimidade se funda no povo, não seria ele o pretendente natural ao lugar do poder? Não seria o povo o único corpo legítimo a ocupar o lugar do poder? A tais perguntas, a resposta de Lefort é negativa. É que a experiência democrática, além de ser de uma irredutível indeterminação, é essencialmente paradoxal. Com efeito, Lefort coloca o seguinte:

> A legitimidade do poder funda-se sobre o povo; mas à imagem da soberania popular se junta a de um lugar vazio, impossível de ser ocupado, de tal modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam pretender apropriar-se dela. A democracia alia estes dois princípios aparentemente contraditórios: um, de que o poder emana do povo;

> outro, que esse poder não é de ninguém. Ora, ela vive dessa contradição (Lefort, 2011, p. 92, grifos nossos).

Para Lefort, a democracia se constitui através de um paradoxo: de que o poder emana do povo, mas de que ele não pode efetivamente tomar o poder para si. Sobre esse paradoxo constitutivo da democracia lefortiana, Slavoj Žižek disserta:

> O fundamento da democracia é de que "o povo não existe": não existe enquanto Um, enquanto totalidade positiva. O único momento da existência efetiva do "povo" são as eleições, o momento em que toda a rede social se desfaz e fica reduzida a uma coleção dispersa de "cidadãos", de indivíduos atomizados (Žižek, 1991, p. 193).

Assim, o totalitarismo, ao contrário da democracia, seria precisamente o regime político em que o povo é tido como uma entidade positiva, governando em seu nome e conferindo-lhe uma imagem, uma identidade e uma série de determinações, ocupando, por isso mesmo, o lugar do poder que era originariamente vazio. Diferentemente da monarquia do Antigo Regime (e nisso reside a modernidade do totalitarismo), o que fundamenta o totalitarismo não é uma instância extra-social (como Deus), mas uma entidade positivada da própria sociedade: seja o povo, a nação ou o partido (Žižek, 1991, p. 192). O totalitarismo seria, então, o retorno do Um à cena política, em oposição ao múltiplo indeterminável da democracia, em que, nas eleições (momento de aparição transitória do povo), a sociedade se entrega à "enigmática arbitragem do número" (Lefort, 1991, p. 264), momento de irrupção do Real e dissolução do edifício social.

Com isso, fica claro que, para Claude Lefort, a democracia é caracterizada por um paradoxo fundamental: a legitimidade do poder emana do povo, mas o poder permanece essencialmente vazio e inacessível a qualquer sujeito. Essa concepção de democracia como um sistema marcado pela indeterminação e pela ausência de um corpo político fixo e identificável estabelece um contraste direto com a lógica totalitária, que busca preencher esse vazio com uma entidade positivada, seja ela o povo, a nação ou o partido. Ao explorar as nuances da relação entre democracia e totalitarismo, Lefort ilumina os desafios inerentes à preservação de uma sociedade democrática, destacando a necessidade de manter o poder livre de apropriações identitárias e unificadoras. E a compreensão dessas dinâmicas é crucial para analisar as teorias de Jacques Rancière, que, embora dialoguem com as ideias de Lefort, oferecem uma perspectiva própria sobre a democracia e a política. Estabelecido um panorama das concepções de Claude Lefort sobre democracia e povo, passamos agora a Jacques Rancière.

III

Em *Nas margens do político* e *O desentendimento*, Rancière toma como alvo maior de sua reflexão a volta empreendida pela filosofia política nos anos 1980 e 1990 (que, como já mencionado, teve Lefort como um de seus representantes): animada pela derrocada dos socialismos de estado e pelas promessas de tempos consensuais e pós-ideológicos, a filosofia política poderia então empreender mais uma vez uma reflexão sobre os princípios e as formas da política. É visando combater esse discurso que Rancière recorre à *Política* de Aristóteles, apontando para questões de base do texto que passam despercebidas pelas filosofias políticas que faziam dele seu guia. Ao cabo, a questão da política aparece para Rancière como uma questão de "partilha do sensível", de modos de partilhar um comum sensível e de modos de se relacionar ou não com esse comum.

Desafiando o lema de maio de 1968 de que "tudo é político", Rancière investiga o que é próprio da política e qual a sua especificidade enquanto objeto de pensamento da filosofia. Mas, primeiro, seria necessário deflacionar o termo "política", tirando-lhe a carga que torna possível atrelá-lo a tudo — afinal de contas "se tudo é político, nada o é" (Rancière, 2018, p. 7). A solução

encontrada por Rancière, então, é passar esse sentido genérico a ela atrelado a um outro termo, que ele denomina polícia:

> Chama-se geralmente pelo nome de política o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Proponho dar um outro nome a essa distribuição e ao sistema dessas legitimações. Proponho chamá-los de polícia (Rancière, 2018, p. 41-42).

Para subsidiar o sentido que ele dá para o termo polícia, Rancière aponta que o sentido a ela normalmente empregado remete à "baixa polícia" dos "golpes de cassetete das forças da ordem e as inquisições das polícias secretas", mas tal identificação seria, em muito, contingente. Michel Foucault, ao investigar tal termo em uma conferência chamada *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*, mostrou que, "como técnica de governo, a polícia definida pelos autores do século XVII e XVIII estendia-se a tudo o que diz respeito ao 'homem' e à sua 'felicidade'" (Rancière, 2018, p. 42). Polícia seria, pois, um termo que diz respeito a uma distribuição harmoniosa dos corpos da comunidade, isto é, uma distribuição do sensível comum, dos modos de ser, dizer e fazer que estabelecem, por consequência, as margens entre o visível e o invisível, o audível e o inaudível, o dizível e o indizível: "a polícia não é tanto uma 'disciplinarização' dos corpos quanto uma regra de seu aparecer, uma configuração das ocupações e das propriedades dos espaços em que essas ocupações são distribuídas" (Rancière, 2018, p. 42).

Como já sublinhado, na busca de apontar para um próprio da política, Rancière deflaciona o termo e emprega parte substancial de seu sentido usual ao termo de polícia. Enquanto que a polícia é uma distribuição hierárquica e identitária que confere aos corpos os seus lugares (ou a falta deles), suas capacidades, seus lugares, suas funções etc., a política é algo diametralmente oposto, seria a "atividade que rompe a configuração sensível em que as 'partes' e as partes ou sua ausência são definidas com base em um pressuposto que, por definição, não tem lugar: a de uma parte dos que não têm parte" (Rancière, 2018, p. 43). Essa distinção nos é importante pois serve de base para que Rancière fundamente o que ele entende por democracia. Vale destacar, nesse ponto, que o ímpeto de diferenciar uma política ordinária de uma extraordinária é algo que o próprio Lefort (1991, p. 9-27) já havia feito na obra *Pensando o político*, havendo, contudo, algumas diferenças entre as definições dadas por um e outro.

Em diversos textos de Rancière é possível observar referências à ideia de um vazio próprio à democracia e à uma indeterminação que lhe é constitutiva, em clara referência à filosofia de Lefort. E ainda que seja inegável a existência de certa influência de Lefort sobre Rancière, o segundo não poupa críticas ao primeiro, notadamente pela forma com que ele circunscreve historicamente o fenômeno democrático à modernidade e pelas consequências por ele tiradas do vazio e indeterminação constitutivos da democracia.

Como mencionado, Lefort define a democracia como uma forma de sociedade propriamente moderna, oriunda da desincorporação do social advinda da queda do corpo do rei, que deixa o lugar do poder vazio, abrindo-se margem para o infindável questionamento da legitimidade do próprio poder. Rancière contrapõe tal definição de democracia em dois movimentos.

No primeiro deles, Rancière rechaça o argumento de Lefort de que a democracia seria fruto de processos históricos, em suma, de que ela seria "a sociedade histórica por excelência" (Lefort, 1991, p. 31), e isso porque Rancière identifica a democracia à própria política:

> A democracia não é um regime ou um modo de vida social. É a instituição da própria política, o sistema das formas de subjetivação por meio das quais toda ordem de distribuição dos corpos em funções correspondentes a sua "natureza" e em lugares correspondentes a suas funções é constantemente colocada em questão e devolvida à sua contingência (Rancière, 2018, p. 113).

É dizer, Rancière vê a democracia como a essência do confronto do político, ela "é o nome de uma interrupção singular dessa ordem da distribuição dos corpos em comunidade que nos propusemos conceituar sob o conceito ampliado de polícia. É o nome daquilo que vem interromper o bom funcionamento dessa ordem" (Rancière, 2018, p. 111). Assim, a política e a democracia não seriam privilégio dos modernos, mas algo presente em qualquer momento histórico em que haja a contestação dissensual de uma lógica identitária de agregação dos corpos, designação de seus lugares e funções. A política e a democracia, portanto, são essencialmente a-históricas.

O segundo movimento se dá acerca da forma com que Lefort deriva a indeterminação democrática da desincorporação do corpo do rei. De fato, Rancière identifica à democracia a propriedade de indeterminação, mas ele não o faz sem antes objetar a forma com que Lefort deriva tal indeterminação da desincorporação do corpo do rei:

> [N]ão há nenhuma razão para identificar essa indeterminação [da democracia] a uma espécie de catástrofe do simbólico ligada à desincorporação revolucionária do "duplo corpo" do rei. É preciso desligar a interrupção e a desidentificação democráticas dessa dramaturgia sacrificial que liga originariamente a emergência democrática aos grandes espectros da reincorporação terrorista e totalitária de um corpo dilacerado. Não é em primeiro lugar o rei, mas o povo, que tem um duplo corpo. E essa dualidade não é a dualidade cristã do corpo celeste e do corpo terrestre. É a dualidade do corpo social e de um corpo que vem deslocar toda identificação social (Rancière, 2018, p. 111-112).

Rancière contesta a narrativa histórica de nascimento da democracia defendida por Lefort (através da desincorporação do corpo do rei etc., o que decorre do primeiro movimento) e o estatuto do povo na democracia. Como citado, o povo teria, antes do rei, um "duplo corpo": um corpo social, em que ocorre a agregação e o consentimento dos grupos sociais, bem como a distribuição de identidades, lugares e funções, e um corpo político paradoxal, um corpo sem corpo que desloca toda identificação e estratificação social, não se identificando com as identidades impostas pela ordem policial (Delruelle, 2007, p. 8), "e esta dualidade não é senão o suplemento vazio através do qual a política existe, enquanto suplemento de qualquer contagem social e enquanto exceção a todas as lógicas de dominação" (Rancière, 2014, p. 144). Isso tudo seria outra forma de dizer que também o povo — além da democracia — não é uma criação moderna. No entanto, poder-se-ia dizer, em contraponto, que, sendo a democracia um "lugar vazio" cujo poder encontra-se desincorporado, a democracia lefortiana seria "sem demos e sem fundamento" (Damon, 2020, p. 137), de modo que não caberia falar em um corpo real e um simbólico do povo na democracia lefortiana, como quer Rancière. Acontece que, com isso, Rancière quer também dizer que não há ordem social positiva, instituições, atribuição de lugares e funções sem a existência de um corpo, que "não há poder sem corpo, mas nem todo corpo social e político se encarna através da lógica de uma corporeidade imaginária" (Safatle, 2020, p. 68).

Com efeito, Lefort identifica a indeterminação democrática também à "enigmática arbitragem do número" (Lefort, 1991, p. 264), isto é, ao sufrágio universal que ocorre na democracia, ocorrendo como que um "ato de dissolução do edifício social" (Žižek, 1991, p. 193). À tal "multiplicidade numerável do sufrágio universal" (Safatle, 2020, p. 69), Rancière opõe o escândalo (e muito mais avesso a qualquer discussão acerca da legitimidade) do acaso, do sorteio:

> [O] escândalo reside nisso: para as pessoas de bem, que não podem admitir que seu nascimento, sua ancianidade, sua ciência tenha de se inclinar diante da lei da sorte; um escândalo também para os homens de Deus, que aceitam que sejamos democratas, desde que reconheçamos que tivemos de matar um pai ou um pastor para isso e, portanto, somos infinitamente culpados, em dívida inexpiável com esse pai (Rancière, 2014b, p. 55-56).

Noutras palavras, Rancière argumenta que a teoria do lugar vazio do poder, tal como pensada por Lefort, é bastante limitada. Para ele, uma melhor interpretação da noção de lugar vazio do

poder é a de que ele representa a anarquia, a ausência de legitimidade do poder constitutiva do próprio espaço do poder. Rancière ilustra esse regime recorrendo a Platão. No diálogo *As Leis*, livro III, (690e), Platão lista os títulos necessários para governar, todos baseados em uma diferença natural entre o que governa e o que é governado, como o poder dos pais sobre os filhos e dos velhos sobre os novos. No entanto, Platão menciona um sétimo título para governar, dependente do favor dos deuses e da fortuna — a democracia. Esse sétimo título não extrai nenhuma diferença natural, sendo, portanto, uma ausência de título, caracterizando a democracia como a falta da *arkhe*, ou seja, de um título natural para governar (Rancière, 2014a, p. 141).

Rancière sugere que, para se pensar a democracia de forma mais consequente, não se deveria apelar demais à experiência do número, do sufrágio universal das eleições, mas sim à potência do acaso. Como se viu, as ideias de Lefort guardam certa ressonância com Rancière, mas, em nosso sentir, Rancière vai mais longe que Lefort por levar mais a sério a tão defendida indeterminação.

IV

Ao longo do presente trabalho, exploramos como Claude Lefort e Jacques Rancière abordam a questão da democracia, dando ênfase maior à forma com que o segundo se apropria e critica o primeiro. Lefort enxerga a democracia com um fenômeno propriamente histórico, oriundo da desincorporação social do duplo corpo do rei. Para ele, o caráter estrutural da democracia é um vazio indelével, cuja indeterminação é irremediável, notadamente pela ausência de um corpo político fixo e identificável. Sua análise foca na importância de manter o poder desincorporado para evitar a dominação e o totalitarismo, enfatizando o paradoxo fundamental de que o poder emana do povo, mas permanece essencialmente vazio. Já Rancière critica a visão histórica de Lefort, argumentando que a democracia deve ser identificada à própria política, que é essencialmente uma interrupção constante das ordens identitárias estabelecidas. Para ele, a democracia não é um fenômeno moderno, mas uma atividade que ocorre sempre que há uma contestação dissensual de uma lógica identitária.

Ao fim e ao cabo, Rancière não apenas adota o princípio de indeterminação democrática de Lefort, mas o leva a um patamar sensivelmente mais radical. Para Rancière, a democracia é fundamentalmente paradoxal, é o regime em que o poder é exercido sempre em nome de uma parte ilegítima, excedente, supranumerária em relação ao corpo social. E, ao contrário de Lefort, Rancière opõe que essa ausência constitutiva de legitimidade para governar não se traduz melhor na multiplicidade numerável do sufrágio universal (que depende de uma série de dispositivos de visibilidade que estão verdadeiramente em oposição a qualquer indeterminação), mas sim na figura do sorteio. Sorteio que, com sua imprevisibilidade constitutiva, garante que o escolhido será ausente de qualquer título natural para governar, o que é uma expressão muito mais profunda e radical da indeterminação democrática. Tal abordagem sublinha a anarquia inerente ao espaço democrático, no qual o poder não pertence a ninguém e no qual a política é constantemente redefinida por novas cenas dissensuais. Dessa forma, Rancière avança significativamente em relação a Lefort, ao enfatizar que a indeterminação democrática não é apenas uma característica da modernidade, mas um princípio fundamental e atemporal da política e da democracia, que reordena as formas de ser, ver e dizer.

Referências

BADIOU, A. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Tradução de Antônio Teixeira, Gilson Ianni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

DAMON, L. S. M. O *a priori* político de Merleau-Ponty e Lefort. *DoisPontos:*, Curitiba, São Carlos, v. 7, n. 2, p. 131-143, dez. 2020. Disponível em: http://dx.doi.org/10.5380/dp.v17i2.74179. Acesso em: 19 set. 2024.

DELRUELLE, E. Démocratie et désincorporation. *Noesis*, Nice, v. 12, p. 190-205, 2007. Disponível em: https://doi.org/10.4000/noesis.1353. Acesso em: 19 set. 2024.

HERZOG, A. Lefort and Rancière on democracy and sovereignty. *Philosophy and Social Criticism*, Thousand Oaks, California, vol. 50, issue 2, p. 323-342, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1177/01914537221101322. Acesso em: 19 set. 2024.

LEFORT, C. *A invenção democrática: Os limites do totalitarismo*. 3 ed. Tradução de Isabel Loureiro e Maria Leonor F. R. Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução de Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

RANCIÈRE, J. *Nas margens do político*. Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014a.

_____. *O ódio à democracia*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014b.

_____. *O desentendimento: política e filosofia*. 2ª ed. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Boitempo, 2018.

SAFATLE, V. P. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

ŽIŽEK, S. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

Quem fala por Platão em *A República*?

Mateus Lima dos Santos

Doutorando em Filosofia [UFSCar]
Bolsista CAPES
mtslima42@gmail.com

Resumo: Os diálogos platônicos apresentam personagens, algumas delas baseadas em figuras históricas, discutindo sobre temas filosoficamente pertinentes. Tem se defendido a existência de uma assimetria entre essas personagens, de modo que poderíamos discriminar aquelas que sustentam posições verdadeiramente platônicas das que seriam inseridas apenas para terem suas teses refutadas. Todavia, na medida em que muitas delas apresentam posições com grande potencial filosófico, o papel de porta-voz de Platão não parece exclusivo a certas personalidades (e.g., Sócrates, Estrangeiro e Timeu). Diferentes recepções exegéticas de *A República*, por exemplo, tendem a atribuir o papel de "representante da visão platônica da justiça" tanto a Sócrates quanto a Trasímaco, um sofista. De fato, são posições antagônicas com igual possibilidade de desenvolvimento. Concebê-las como platônicas, no entanto, dependerá do tipo de interpretação a ser realizada e dos argumentos que os intérpretes estão dispostos a mobilizar. Neste texto, pretendo problematizar a atribuição de posições das personagens diretamente a Platão. Para isso, examino a reflexão do terceiro livro de *A República* acerca da mimese e do ocultamento poético. Em 393a, Platão descreve a maneira segundo a qual um poeta pode ausentar-se intencionalmente de sua obra. Considerando essa passagem, quero mostrar que ao utilizar os mesmos procedimentos miméticos que critica, Platão coloca o plano dialógico do confronto de opiniões acima de uma eventual doutrina.

Palavras chave: Platão; *República*; mimese; poesia.

I. Recusa da tese da assimetria entre as personagens

O fato de os diálogos platônicos serem construções fictícias deveria inviabilizar uma atribuição de teses enunciadas por personagens ao próprio autor. Contudo, na tentativa de unificar a filosofia platônica e mostrar uma continuidade temática entre as obras, parte da tradição interpretativa tem associado as posições de personagens como Sócrates, o Estrangeiro, Timeu e Crítias diretamente a Platão (Benoit, 2015, p. 93). Esse esforço de unificação, que privilegia o prisma de uma única personagem, coloca em questão a opção de Platão pelo "gênero diálogo". Por qual razão o filósofo não teria escrito, então, monólogos ou tratados filosóficos? Se essas personagens são porta-vozes de Platão, por que não fazer deles o "coro", por excelência, de um "platonismo"?

Benoit classifica os pressupostos que envolvem essa opção exegética como "tese da assimetria" entre as personagens. Isto é, os interlocutores dos diálogos não estariam em iguais condições de defender as posições que pretendem sustentar. Apesar de constatarmos a dificuldade argumentativa de algumas personagens dos diálogos de juventude, isso está completamente ausente em diálogos de maturidade como *A República*. Trasímaco, Glauco e Adimanto defendem teses de considerável teor filosófico e estão dispostos a corrigir Sócrates em determinados momentos do diálogo.[1] Esse

1 Ver II 357b, 372d e VI 487b-e.

último, por outro lado, não é apresentado como o "filósofo ideal" e algumas de suas declarações de ignorância não podem mais ser interpretadas sob o prisma de uma 'ironia socrática'. No contexto cênico dramático, por exemplo, as declarações de um não saber acerca da justiça e do bem nada têm a ver com a manutenção da posição de perguntador. A personagem reconhece sua limitação no tocante ao conhecimento desses temas e propõe que a investigação prossiga a partir do recurso a imagens, analogias e alegorias (cf. *R.*, II, 368c-369b; VI, 504a-507a).

A forma dialógica permite a Platão confrontar teses e visões de mundo distintas. Trasímaco quer avançar em Sócrates, como um lobo, para devorá-lo (*R.*, I 336b). Tal ação está em perfeita simetria com sua própria concepção de justiça: o poder do mais forte (*R.*, I, 338c). Por meio de Gláucon e Adimanto, é possível desenvolver filosoficamente a tese sofística. Deve-se enfatizar, contudo, que esse aprimoramento não visa somente a refutação de uma visão realista acerca da justiça[2]. Na verdade, serão necessários oito livros e meio para abarcar o desenvolvimento socrático de uma defesa filosófica da vida justa e, ainda assim, Sócrates precisará recorrer ao mito de *Er* para mostrar os benefícios de escolher esse modo de viver (cf. *R.*, X, 614a-621d).

Todo o esforço de Sócrates aponta para um fato que viria a ser observado por leitores como Leo Strauss[3]: a força da tese de Trasímaco. Na interpretação straussiana (1978, p. 125-126), essa personagem assume um lugar central no diálogo platônico. Primeiro por sua posição entre os falantes: entre Polemarco e Céfalo (pai e filho), entre Glauco e Adimanto (dois irmãos). Segundo porque a visão de Trasímaco, recuperada por Gláucon, apontaria para a existência de um conflito insolúvel entre o bem individual e o bem comum, premissa muito similar àquela da qual Hobbes parte (Strauss, 1978, p. 88). Trata-se de uma tese poderosa na história do pensamento político ocidental, colocada na boca de um sofista para posteriormente ser defendida por dois jovens irmãos.

Interessa citar a interpretação de Strauss para ilustrar a maleabilidade com que um diálogo platônico como a *República* pode ser interpretado. É possível inverter a aparente assimetria entre as personagens. Trasímaco assumiria, em uma perspectiva inversa, o papel de porta-voz de preocupações que deveriam ter rondado a mente de Platão. O intérprete pode procurar elementos que corroborem com a "centralidade" da personagem escolhida. Por exemplo, a posição que ocupa entre os interlocutores.[4]

Com efeito, o diálogo filosófico é um desafio para o leitor. Sobre a dificuldade e a fascinação que esse gênero exerce, Hösle observa que:

> Sua fascinação tem a ver também com os esforços hermenêuticos específicos que ele requer — não há certamente nenhum gênero em que mesmo intérpretes inteligentes do mesmo texto exponham mais facilmente interpretações diversas. Daí ser esse gênero o maior desafio para a hermenêutica de textos filosóficos (Hösle, 2008, p. 89).

Essa mesma dificuldade fora observada por intérpretes interessados no pensamento político de Platão. Vegetti, ao fazer um recorte das interpretações da *República* ao longo dos séculos XVI e XVIII, mostra os amplos espectros políticos sob os quais Platão foi classificado ao longo desse período. Entre as interpretações trazidas pelo autor, há de se destacar o "Platão socialista" de Pöhlmann e Natorp (2012, p. 96-108), o "Platão nazista" de Kurt Hildebrandt e Joachim Bannes

2 Sobre a concepção de justiça de Trasímaco aproveitada por Platão, indicamos a dissertação.

3 *The city and man*, 1978.

4 Há outro fator que advoga contra a excepcionalidade de Sócrates como porta-voz de Platão. O único exemplo em que a personagem é associada ao ensino está na famosa passagem 82a-85b do *Mênon*. Porém, o assunto não diz respeito à filosofia. Na verdade, a possibilidade do ensino da virtude é tomada em termos paradoxais no diálogo. Sócrates tenta, para demonstrar sua hipótese da reminiscência (85b-86c), ensinar matemática a um escravo. A relação que se estabelece, de fato, é assimétrica e o jovem aprendiz apenas concorda e recapitula os passos dados por Sócrates. Mas não há outra passagem em que a personagem seja apresentada como um *διδάσκαλος*, incumbido da missão de ensinar seus interlocutores. Aliás, na *Apologia*, afirma-se que a missão socrática seria justamente a inversa, isto é, *desensinar* os homens de modo a livrá-los de seus pretensos saberes.

(2012, p. 124-139) e, por fim, o "Platão utópico" de Hans Georg Gadamer (2012, p. 205-207). Essa multiplicidade de interpretações não deveria ser considerada uma simples questão de bibliografia especializada, mas uma vicissitude cultural diretamente influenciada pelo texto platônico, sobretudo por sua *forma dialógica* (2012, p. 22). Nos rumos da conclusão de seu trabalho, Vegetti (2012, p. 272) indica o diagnóstico para o que chama de "polissemia platônica": "Trata-se de um 'teatro filosófico', articulado numa pluralidade de textos dialogais, onde o que se põe em cena não é tanto *uma* filosofia quanto o espaço e as formas constitutivas do *pensar filosófico* em si".

II. Ausência da voz do autor

Benoit é um dos intérpretes que assume uma postura negativa frente à possibilidade de encontrar Platão em Sócrates. O estudioso argumenta em favor de uma ausência intencional que o filósofo mantém em relação a seus diálogos. O autor chama atenção para a relação de propriedade com os *λόγοι* mantida pelos gregos, o que torna singular a opção de Platão em ausentar-se. Em uma comunidade filosófica como a pitagórica, por exemplo, o pronome grego "*αυτός* (ele mesmo)" concedia verdade e autenticidade ao discurso:

> Sabe-se que, nos círculos pitagóricos, "*autós épha*", que literalmente pode-se traduzir por "ele disse ele próprio", especificava que quem havia dito era o Mestre por excelência, o Mesmo, o próprio Pitágoras e, portanto, esta era a palavra irrefutável, verdadeira e autêntica (Benoit, 2015, p. 90).

Essa possibilidade de ocultação do *αυτός* é um tema discutido por Platão no Livro III de *A República*. Na passagem 393a, a personagem Sócrates descreve a possibilidade de retirar o elemento imitativo dos primeiros versos da *Ilíada*.[5] Entre os versos 15 e 16 do primeiro canto, Homero fala como "ele próprio (*αυτός*)", mas entre os versos 17 e 42, "oculta-se (*ἀποκρύπτω*)" para imitar o sacerdote Crises. Entre os versos 15 e 16, o episódio é narrado da seguinte forma: "Apolo, em torno do áureo cetro. Pede a todos,/ à dupla atrida sobretudo, à frente de ases:". Já no verso 17, Homero oculta-se e fala somo se fosse o próprio Crises (17-21): "Atridas e demais aqueus de belas gravas,/ os deuses desde o sólio olímpio vos concedam/ derruir a pólis priâmea e a volta ao lar! Os dons/ que trago recebei por minha filha cara,/ reverenciando o ilustre Apolo Sagitário". Sócrates propõe que esses versos sejam modificados para que se retire deles o elemento imitativo (*R.*, III, 393d-e). Homero *reapareceria* se os versos supracitados fossem reescritos da seguinte maneira: "O sacerdote veio e suplicou aos deuses que aos aqueus concedesse que tomassem Troia e se salvassem, mas que libertassem sua filha por respeito ao deus"[6] (*R.* III, 393e). Toda a *Ilíada* poderia ser reescrita de modo que, falando como ele próprio, Homero não estaria oculto, mas apareceria ele mesmo (*αὐτὸς*), assumindo a responsabilidade por seu *λόγος*.

Sócrates reconhece que Homero não está completamente ausente, visto que "o poeta fala como ele próprio (*λέγει τε αὐτὸς ὁ ποιητὴς*; III, 393a)" em alguns versos. De fato, tanto no início da *Ilíada*, quando da *Odisseia*, Homero recorre à deusa para que lhe conte os eventos que serão narrados.[7] O poeta está presente quando solicita que a "deusa cante (*ἄειδε θεὰ*)" o que ocorreu a Aquiles, quando pede que a "musa lhe diga (*μοι ἔννεπε, μοῦσα*)" o que ocorreu a Odisseu. O *αὐτὸς* aparece para reivindicar a autoria do discurso. Ele, Homero, está presente aqui, embora esteja ausente em outras circunstâncias.

---

5 Utilizo a tradução de Trajano Vieira, Editora 34, 2020.

6 "*ὁ ἱερεὺς ηὔχετο ἐκείνοις μὲν τοὺς θεοὺς δοῦναι ἑλόντας τὴν Τροίαν αὐτοὺς σωθῆναι, τὴν δὲ θυγατέρα οἱ λῦσαι δεξαμένους ἄποινα καὶ τὸν θεὸν αἰδεσθέντας*".

7 Na *Ilíada* (I, 1-2): "A fúria, deusa, canta, do Pelida Aquiles,/ fúria funesta responsável por inúmeras/ dores [...]". Na *Odisseia* (I, 1-2): "O homem multiversátil, Musa, canta, as muitas/ errâncias, destruída Troia, pólis sacra, [...]".

Contrariamente a Homero, que "aparece" em suas narrativas, Platão está completamente ausente em seus diálogos. Tome-se como exemplo o início de *A República*: "Desci ontem ao Pireu com Gláucon /.../ (*κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος* /.../" (I, 327a). Se o sujeito do verbo "*καταβαίνω* (descer)" parece estar ausente, logo se vê, pela estrutura do próprio diálogo, que o sujeito é Sócrates, não é Platão. Na verdade, o filósofo não aparece como sujeito autor de seus diálogos e raras vezes é citado como personagem. No *Fédon* (59b), é mencionado apenas para que sua ausência seja evidenciada. Perguntado por Equécrates sobre as pessoas que estiveram presentes nas circunstâncias que antecederam a morte de Sócrates, Fédon cita Apolodoro, Critobulo, Hermógenes, Epígenes, Ésquines, Antístenes, Ctesipo, Peânia e Menexeno. O nome de Platão aparece apenas para que se insista na ausência: "Platão, creio, estava doente" — diz Fédon.

Ausente como personagem nas circunstâncias que antecedem a morte de Sócrates, Platão ainda "aparece" em duas passagens da *Apologia* (34a e 38b). Presença reduzida, como nota Benoit (2015, p. 87), a um lugar quase anônimo: "ainda o filho de Ariston, Adimanto, de quem Platão, aqui presente, é o irmão"[8] (34a). Também nada de teor filosófico lhe é atribuído por aqueles que o citam. Não há nada como, "Platão, autor da teoria das formas, estava doente", ou até mesmo "Platão, a quem se atribui uma severa crítica à poesia mimética, ofereceu uma fiança ao tribunal". Não há, em suma, grandiosidade nas referências ao filósofo.

III. Considerações à guisa de conclusão: Sócrates narrador da *República*

Das primeiras partes deste texto, retiro duas conclusões para refletir acerca de minha questão — isto é, quem fala por Platão na *República*? No primeiro momento, questionei alguns pressupostos da tese acerca da assimetria entre os interlocutores. Eles não parecem válidos sob a ótica da potência das posições filosóficas apresentadas no diálogo. Na segunda parte, mostro que o filósofo conhece, critica e utiliza os procedimentos poéticos referentes ao ocultamento da voz do autor do *λόγος*. Quer dizer, sua ausência como autor e como personagem nos diálogos dificilmente poderia ser considerada acidental. Trata-se, na verdade, de uma decisão com implicações filosóficas. Por fim, proponho uma reavaliação de minha inquirição sob os seguintes moldes: "faz sentido procurar uma personagem que falaria por Platão?". Ensaio uma resposta negativa, pois se o próprio autor não aparece para reivindicar suas posições, por que deveríamos procurá-las em suas personagens? Ao invés disso, proponho que a questão que deveríamos nos fazer é a seguinte: "quem fala na *República*? — pois essa obra é uma *διηγεσις* enunciada por uma personagem, Sócrates.

Antes de buscar as implicações filosóficas disso, contextualizemos a obra platônica colocando-a em paralelo aos cantos da *Odisseia* que podem ter influenciado Platão. Nos cantos IX-XII, Odisseu está narrando suas aventuras a uma audiência na corte do rei Alcino. Nesse momento, há uma ausência completa de Homero e toda a narrativa é realizada em primeira pessoa pela personagem. As descrições dos eventos que ocorreram em Troia são realizadas sob a perspectiva interna da personagem, que vivenciou a guerra. *A República* tem uma estrutura semelhante a esses cantos, pois se trata de uma narrativa em que Sócrates descreve, diante de uma plateia anônima de ouvintes, suas aventuras filosóficas na casa de Céfalo (Ferrari, 2010, p. 22). Tal como os cantos IX-XII, *A República* é a *διηγεσις* de uma personagem. Apesar da proximidade formal entre as obras citadas, há uma diferença que precisa ser lembrada. Ao passo que Homero retoma a palavra após os cantos que envolvem a narrativa de Odisseu, mostrando-se como *αὐτὸς* da obra, Platão oculta-se completamente.

Finalizo esse paralelo a partir das palavras de Ferrari (2010, p. 22): "Sócrates não é poeta, assim como Odisseu não é poeta; Sócrates, como Odisseu, é um herói que conta uma história;

8 Platão ainda é citado na *Apologia* (38b) como um dos que propuseram uma fiança ao tribunal ateniense.

como Odisseu, um homem conhecido por sua habilidade com as palavras. O poeta é Homero; o poeta é Platão". Ora, se não faz sentido atribuir a Homero as preocupações de Odisseu, também é ilógico tomar Sócrates ou qualquer outra personagem da *República* como representante das preocupações platônicas. Em vez disso, deveríamos reconhecer a autonomia dessas personagens que narram suas próprias aventuras. Se tomado como pressuposto exegético, esse passo oferece condições de reconsiderar alguns problemas clássicos que envolvem *A República*. Por exemplo, o curioso esquecimento de Sócrates acerca da primeira discussão sobre a poesia e a mimese é algo notado entre Glaucon e Adimanto, que lhe respondem: "Pensas o quê? O que queres dizer? Em que pensas ao falar isso?" (*R.* X 595a-b). Entretanto, parte dos especialistas que se dedicaram ao estudo do tema atribuíram esse esquecimento diretamente a Platão. Como poderia, se as duas personagens que notam o esquecimento socrático são obras de Platão?

Concluo, então, reforçando a necessidade de tomar a autonomia da voz de Sócrates como pressuposto exegético e procurar suas implicações filosóficas.

Referências

BENOIT, H. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.

FERRARI, G. Socrates in the Republic. In: McPHERRAN, M. L. (ed.). *Plato's 'Republic': A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 11-31.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

HÖSLE, V. *Interpretar Platão*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo, SP: 2008.

PLATÃO. *A República*. 2ª ed. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

PLATÃO. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

STRAUSS, L. *The city and man*. Chicago: The university of Chicago Press, 1978.

VEGETTI, M. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao séc XX*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Coimbra: Annablume, 2012.

A imagem da Ciência do "jovem" Thomas S. Kuhn: breves indicações a partir das produções bibliográficas de 1951 até 1961

Matheus Jurandir Moreira

Mestrando em Filosofia [UNESP]
Bolsista CAPES
matheus.j.moreira@unesp.br

Resumo: Geralmente estudos sobre a filosofia da Ciência de Thomas S. Kuhn despendem pouca atenção sobre publicações anteriores a 1962 e, quando o fazem localizadamente, ocorre uma secundarização das situações filosófica ali contidas. A particularidade das produções bibliográficas de Thomas Kuhn gera uma centralização exegética em textos publicados a partir de 1962. Por um lado, isso ocorre porque *A Estrutura das Revoluções Científicas*, que se difundiu como a principal obra de referência do autor, é publicada em 1962 e a sua edição-base data de 1970. Por outro, as controvérsias em torno dessa obra e as reconsiderações diversas procedidas por Thomas Kuhn após 1962 direcionaram as pesquisas a esses textos posteriores com objetivo de verificar o desenvolvimento das compreensões e reconstruí-las com vistas a (tentar) eliminar certas tensões ou desencaixes. Por fim, difundiu-se a impressão que textos anteriores a 1962, por serem predominantemente trabalhos de história das ciências naturais, ofereceriam apenas situações históricas que se adequariam às situações filosóficas expressas a partir da década de 60. O presente trabalho insere-se nessa lacuna interpretativa ao buscar, pela interpretação das publicações de Thomas Kuhn feitas entre 1951 e 1961, delinear a situação filosófica contida nesse período a respeito do desenvolvimento da ciência. Noções trazidas através das expressões como "observações acumulativas" e "fatores lógicos e psicológicos da ciência" e debates sobre o desenvolvimento dos conceitos da física etc. estão difundidos por esses textos. Eles parecem indicar compreensões interligadas que permitem elaborar um quadro filosófico da prática e desenvolvimento da ciência no qual se fundamente a transição das teorias como processos cognitivos e extra cognitivos, sem abdicar da premissa que tais processos garantem certo avanço da ciência pelo fundamento da acumulação. O vislumbre das indicações desse "jovem" Thomas Kuhn é relevante para entender possíveis reverberações naquelas obras de referência e, consequentemente, para revisar ou não certas interpretações.

Palavras-chave: Filosofia da ciência; Thomas Kuhn; Historiografia; Revolução copernicana; Demarcação.

Introdução

Entre as publicações acadêmicas de Thomas S. Kuhn, certamente aquela dita como obra de referência é *The Structure of Scientific Revolutions* — daqui em diante, *SSR* —, de 1962. A magnitude dessa obra causou uma particularidade interpretativa no desenvolvimento da filosofia da ciência kuhniana. Dado sua grande difusão e os debates técnicos (sobre a coerência conceitual interna) e heurísticos (sobre o quanto as diversas afirmações explicavam suficientemente a praxiologia e desenvolvimento das ciências naturais) propiciados por ela, ocorreu uma centralização exegética

nas publicações feitas a partir de 1962. Isso se explica, por um lado, pelo fato que a *SSR* atingiu uma popularidade que obras anteriores não atingiram; e, por outro, na medida em que a obra se tornou fonte de controvérsias técnicas — principalmente em relação ao termo *paradigma* — e heurísticas — debates com defensores de uma demarcação popperiana da ciência —, diversas das publicações posteriores a 1962 de Kuhn visavam elucidar ou reformular noções da *SSR*.[1] Com efeito, as pesquisas sobre a filosofia da ciência de Thomas Kuhn foram direcionadas a examinar o desenvolvimento das compreensões filosóficas primariamente contidas na *SSR* com vistas a lidar com tensões entre afirmações anteriores e posteriores; para melhor elucidar unidades conceituais e os mecanismos heurísticos definitivos de uma proposta kuhniana retirada majoritariamente da *SSR*.[2]

O que também corroborou essa tendência é que os trabalhos anteriores a 1961 têm objetivos primários ligados à história da ciência, ou seja, busca-se examinar casos históricos da ciência e descrever os fatores que expliquem o seu desenvolvimento peculiar. Kuhn nunca estabeleceu ou indicou uma relação elucidativa ou argumentativa entre esses trabalhos e a *SSR*; pelo contrário, eliminou-a. Kuhn (1970) insiste, na *SSR*, que as situações filosóficas descritas ali podem ser verificadas em diversos casos históricos, de diversas áreas, numa tentativa de minimizar os poucos exemplos históricos trazidos por ele no ensaio devido às limitações de extensão impostas. Entendo que isso oferece aos leitores a liberdade de verificarem as afirmações da *SSR* a partir de qualquer caso histórico de qualquer pesquisador da história da ciência, ou seja, retira das publicações anteriores a 1962 qualquer fundamentalidade para entender as teses do livro. Por fim, os poucos trabalhos que se focaram sobre a relação entre uma obra anterior a 1962, *The Copernican Revolution* — daqui em diante, *CR* —, de 1957, e a *SSR* insistiam na tese de que a primeira configura um exemplo histórico extenso das teses filosóficas desenvolvidas na segunda, empreendendo uma interpretação continuísta (da existência de uma mesma linha de pensamento) numa perspectiva ilustrativa (Melogno, Ache, 2015). Em contraposição a esses, por sua vez, há trabalhos como de Melogno e Ache (2015) que propõem uma interpretação descontinuísta, segundo a qual a *CR* é uma situação filosófica não totalmente compatível com aquela expressa na *SSR* porque remete a compreensões mais ligadas à filosofia da ciência do início do século XX. Enfim, por todas essas razões, publicações anteriores a 1962 de Thomas Kuhn receberam pouca ou nenhuma atenção sobre possíveis situações filosóficas sobre a ciência ali contidas.[3]

O presente trabalho insere-se justamente nessa lacuna interpretativa ao buscar, pelo exame das publicações originais de Thomas Kuhn feitas entre 1951 e 1961, delinear situações filosóficas expressas nesse período em afirmações historiográficas a respeito do desenvolvimento da ciência. Esse intervalo foi escolhido porque 1951 marca a primeira publicação sobre história da ciência feita por Kuhn com o artigo *Newton's "31st Query" and the Degradation of Gold*; e 1961 é o ano que antecede a publicação da primeira edição da *SSR*. O período é marcado, majoritariamente, pela publicação de resenhas (*reviews*) que não apresentam conceitualizações robustas, nem mesmos afirmações categóricas. Desse modo, elas não serão citadas. Os trabalhos que serão as

1 Vide *Logic of Discovery or Psychology of Research?* ou *Reflections on my Critics*, ambos de 1970, e *Second Thoughts on Paradigms*, de 1974.

2 Dois exemplos desses trabalhos, hoje ditos de referência para o estudo da filosofia da ciência de Thomas Kuhn, são Masterman (1979) e Hoyningen-Huene (1993).

3 Uma pesquisa no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES deixa evidente essa situação no ambiente acadêmico de língua portuguesa do Brasil. Relativamente, poucas publicações tem como objetivo uma análise crítica ou elucidativa da obra de Kuhn, ao invés de assumi-la esquematicamente para outros fins. Por sua vez, na bibliografia dessas produções não constam como foco de estudo publicações de Kuhn anteriores a 1962 (isso se considerarmos que a obra *The Essential Tesion: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, que contém dois artigos de 1959 e um de 1961, é organizada de modo a desconsiderar a datação cronológica e é publicada em 1977, ou seja, lida após o estudo da *SSR*), com única exceção a *CR*. Isso conforme levantamento feito em 10/09/2023, fazendo uso dos termos buscadores "Thomas Kuhn" e "Paradigma" conjuntamente.

principais fontes de análise serão, propriamente, os artigos e livros publicados no período — vide as referências bibliográficas. Para percorrer tal caminho bibliográfico, será utilizada a estratégia de tratar algumas questões relativas ao desenvolvimento e situações da ciência a partir da interpretação dessas publicações, a saber: (1.1) *por que certas teorias adquirem um grau de aderência maior, em certa época, do que outras?*; (1.2) *quais os fatores levam a serem aceitas ou rejeitadas?*; (2) *como caracterizar o avanço da ciência — há algum sentido positivo de avanço ou apenas retórico?*; e (3) *há algum critério demarcativo do científico em oposição à não-ciência e pseudociência?*. Essa estratégia será assumida porque, de fato, há poucas afirmações explícitas elaboradas e declaradamente articuladas por Kuhn no período e aquelas existentes encontram-se esparsas, de maneira que não existe uma linha expositiva dada que atravessa o período de publicação. Pela mesma razão, não se pretende apresentar uma exposição sistemática de afirmações e, consequentemente, teses globais sobre a ciência dentro do período analisado. Isso, inclusive, exigiria o acréscimo externo de critérios de pertinência de uso de termos (porque há muitas vezes um uso pragmático sinonímico de termos e expressões em detrimento a um uso técnico que causam interpretações dúbias) e de explicação da praxiologia científica, extrapolando uma exposição eminentemente historiográfico como que aqui se propõe, ou seja, extrapolaria o escopo do artigo. Ao final, ter-se-á uma certa imagem da ciência a partir de indicações do "jovem" Thomas S. Kuhn; grosseiramente, uma exposição elaborada a partir de indicações kuhnianas recorrentes de juventude.

1. Uma hermenêutica quase equilibrada da história da ciência

Entre os vários impactos da *SSR*, um dos mais notáveis é uma alteração hermenêutica pela qual se aborda a história da ciência. Segundo Kuhn (1977 [1968]), o maior desafia dos historiadores contemporâneos da ciência seria encontrar o equilíbrio entre uma história internalista da ciência (na qual se busca explicar o seu desenvolvimento por fatores exclusivamente internos à prática e pesquisa científica) e uma história externalista (na qual se busca descrever o desenvolvimento da ciência mais nos termos dos elementos sociais, políticos, biográficos e culturais que condicionaram certa prática e pesquisa). Certamente, a *SSR* é uma tentativa bem-sucedida desse tipo de equilíbrio. Dado as características do processo de revolução científica, a transição de um paradigma a outra somente se explica por uma diferença de fatores cognitivos (epistemológicos, metodológicos e praxiológicos) e extra cognitivos (sociais, políticos, psicológicos e históricos) de cada época. Isso porque a decisão entre paradigmas está sujeita a argumentos epistemológicos, como a solução de anomalias de reconhecida importância pela comunidade ou a predição inesperada de "fatos", mas também a argumentos retóricos, de cunho de autoridade ou estéticos, igualmente determinantes, quando não sobre-determinantes (Kuhn, 1970). Com efeito, tem-se imediatamente uma teoria que guia a interpretação da história da ciência, ou seja, uma nova hermenêutica da história da ciência, equilibrada no sentido dito acima.

A busca da conceitualização e aplicação suficientemente explicativa dessa historiografia equilibrada da ciência é marcante no período de produções entre 1951 e 1961 de Thomas Kuhn. De fato, aquilo que viria a se desdobrar na *SSR* está contido em germe nesse período, ainda que num aspecto mitigado, na medida em que há tentativas explícitas de explicar a transição de conceitos, em sua peculiaridade, por fatores internos e externos à ciência a despeito de uma subdeterminação do segundo. De início, aliás, com um enfoque apenas sobre fatores internos. Um primeiro exemplo disso acontece no artigo *Robert Boyle and Structural Chemistry in the Seventeenth Century*, de 1952. Neste, Kuhn discute a real contribuição da química de base corpuscular de Robert Boyle nas compreensões químicas desembocadas em Lavoisier. Contrariando certa tese de que na química boyleana estaria contida, em potência, a compreensão de elementos como estruturas estáveis e a fundamentalidade dos processos de síntese e análise, cuja articulação experimental

fora feita claramente por Lavoisier, Kuhn (1952) propõe que esse sistema químico seria incapaz de culminar nessas ideias. A filosofia corpuscular — que guiava as descrições químicas de Boyle e que visava ser elucidada em seus mecanismos e corroborada pelos processos experimentais — exigia uma interpretação dos fenômenos inorgânicos, no caso das suas características qualitativas, como situações emergentes do arranjo dos corpúsculos e de seu movimento relativo entre si (Kuhn, 1952). Isso, por sua vez, retirava a fundamentalidade da existência de corpos primeiros, não-reduzíveis caracteristicamente a outros, e a transfere para a configuração e movimento, âmbito no qual o processo químico fundamental é a transmutação (processos de alteração estrutural que culminam numa alteração qualitativa) ao invés da síntese e análise (processos de agregação ou desagregação de corpúsculos primariamente caracterizáveis), tal como entendia Lavoisier (Kuhn, 1952). A tradição de químicos que operava a partir de compreensões assumidas por Lavoisier seria justamente aquela que radicava de uma tradição aristotélica com a qual Boyle estabelecia oposição (Kuhn, 1952). A ideia de um atomismo estático, que relacionava qualidades a características permanentes de partículas simples e negava a possibilidade de transmutação radical justamente pela existência de elementos químicos, é gradativamente obtida pelo distanciamento de algumas exigências teóricas aristotélicas (Kuhn, 1952). Com efeito, a real contribuição de Boyle para a química subsequente teria sido apenas metodológica, a saber, a inauguração de um *modus operandi* fundamentado no uso de hipóteses experimentais (Kuhn, 1952). O atomismo dinâmico de Boyle e Newton, segundo Kuhn (1952), apenas consegue se integrar a teoria dos elementos químicos quando, no século XVIII, newtonianos assumiram as forças de atração e repulsão como inerentes aos corpúsculos. As noções químicas de Boyle, conforme propostas por ele, foram influenciadas pela filosofia corpuscular que negava aquelas qualidades ocultas e que, aliás, foi a dominante nas pesquisas científicas no século XVII, propiciando um ambiente de pesquisa fértil para a física, mas nem tanto para a química (Kuhn, 1952). Vê-se, então, que Kuhn faz recurso à fatores internos para explicar esse desenvolvimento peculiar da química, pela análise que a química boyleana não propiciava uma noção operativo de elemento. O recurso a qualquer fator externo é ou insipiente ou, no mínimo, especulativo, pois, apesar de Kuhn citar o ajuste do atomismo dinâmico aos princípios explicativos aceitos pela comunidade, não existe uma explicitação do motivo ou natureza desse evento em relação ao âmbito sócio-histórico. O mesmo tipo de *modus operandi* está presente no artigo *The Caloric Theory of Adiabatic Compression*, de 1958.

O primeiro recurso explícito e articulado a fatores externos para explicar o desenvolvimento de um caso da história da ciência acontecerá apenas em 1957 com a publicação da primeira edição de *The Copernican Revolution*. Esse é o único livro publicada no período analisado, consequentemente o exame histórico mais extenso e detalhado feito por Kuhn — por falta de disponibilidade, será referenciada a edição de 1985, a qual não teve alterações senão tipográficas e correções pontuais. A revolução copernicana, segundo Kuhn (1985), teria se iniciado em 1543 com a publicação do livro *De revolutionibus orbium coelestium* de Nicolau Copérnico, e findado em 1687 com a publicação do *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Isaac Newton. Ela não foi uma revolução exclusivamente astronômica, mas um processo de transformação do desenvolvimento intelectual ocidental, perpassando astronomia, filosofia e religião e outras áreas da ciência (Kuhn, 1985). Em seu aspecto astronômico, a revolução copernicana inicia-se devido a um problema técnico de pesquisa esotérica: como aumentar a exatidão e simplicidade da teoria astronômica quanto as posições planetárias (Kuhn, 1985). Em certa oposição à teoria vigente de Ptolomeu, Copérnico sugere transferir as funções astronômicas atribuídas ao Sol para a Terra, de maneira a alterar a referência de cálculo dos movimentos planetários (Kuhn, 1985). Essa alteração astronômica, por sua vez, significou novos problemas para outras ciências, sendo um deles o mecanismo físico que explicava a sustentação dos planetas nas órbitas, o que exigiu uma reconciliação entre áreas que fomentou a revolução científica do século XVII (Kuhn, 1985). Por fim, a alteração do universo

centrado no Sol ao invés de na Terra foi instrumental para a transição de uma sociedade medieval para uma moderna porque afetou a relação do homem com o universo e Deus (Kuhn, 1985).

Todos esses aspectos explicariam o tempo que durou a revolução[4], pois, além de a proposta de Copérnico inicialmente não apresentar resultados quantitativos tão diferentes do modelo ptolomaico, o que exigiu ajustes no modelo heliocêntrico, ela também dependia de alterações socioculturais. Por isso, foram necessárias figuras como Tycho Brahe, que refinou e corrigiu as observações astronômicas disponíveis, além de fomentar uma adesão lenta à proposta heliocêntrica através da sua introdução das suas vantagens técnicas pelo modelo isogeométrico do próprio Brahe (Kuhn, 1985); e Johannes Kepler, que deu uma formatação ao modelo matemático heliocêntrico tal que, enfim, apresentou avanços de precisão quantitativa e de predição em relação ao modelo de Ptolomeu (Kuhn, 1985). Igualmente necessária foi a divulgação propagandística da astronomia copernicana desempenhada por Galileu: as observações telescópicas e argumentos de Galileu não provavam a teoria de Copérnico, mas contrariavam os princípios cosmológicos tradicionais aristotélicos (Kuhn, 1985). Aliás, as observações forneciam modelos visíveis: a rotação axial do Sol fornecia um modelo visível para a possibilidade de rotação da Terra; e as luas de Júpiter, um modelo do próprio sistema solar de Copérnico (Kuhn, 1985). Com isso, propagou-se que o copernicanismo apresentava uma cosmologia superior ao universo de duas esferas aristotélico-ptolomaico, de maneira a popularizar a astronomia copernicana. Teve-se um processo de reeducação dos acadêmicos e do senso comum pelo qual eles se apropriariam da cosmologia intricada no copernicanismo, que se associava a um outro tipo de relação homem-universo-Deus (Kuhn, 1985). Por fim, conforme essas mudanças na astronomia consolidavam-se, notou-se que a astronomia copernicana era incompatível com respostas tradicionais sobre os mecanismos físicos que explicavam a gravidade, o movimento dos planetas, suas sustentações nas órbitas etc., conflitos que derivam do fato da teoria astronômica sugerir uma unificação das leis terrestres e celestes do movimento (Kuhn, 1985). Ou seja, ela passou a exigir uma nova física que reconciliasse os campos da ciência, então mitigasse numa dimensão psicológica as últimas desconfianças a respeito do modelo astronômico heliocêntrico nesses outros campos. E tal nova física será proposta e articulada por Isaac Newton, que conformou a astronomia heliocêntrica a uma teoria dinâmica e forneceu novas técnicas ainda mais profícuas de pesquisas e cujos resultados englobam aqueles de Kepler (Kuhn, 1985). Isso tudo permite caracterizar o processo que levou à aceitação da astronomia copernicana como um processo de lenta adesão, marcado por aspectos eminentemente epistemológicos (como a necessidade que o modelo heliocêntrico tivesse uma precisão quantitativa maior em relação ao geocêntrico), mas também por aspectos sociais, políticos e subjetivos. Isso porque o envolvimento de cada figura citada no processo revolucionário dependeu desses fatores. Por exemplo, a adesão de Kepler ao modelo heliocêntrico teve mais influência de suas crenças neoplatônicas sobre ampla determinação do Sol na vida do universo do que um argumento epistemológico decisivo a favor do modelo conforme proposto por Copérnico (Kuhn, 1985). Ideias que apenas retornaram ao imaginário moderno devido ao movimento cultural renascentista. E o próprio descontentamento social e política quanto a incapacidade de a astronomia ptolomaica fornecer um calendário regular e, posteriormente, a resolução dessa questão pela astronomia copernicana foi um aspecto impulsionador e influente na gênese e desenvolvimento da revolução.

Com efeito, há uma tentativa clara e explícita de entender o desenvolvimento da ciência por fatores internos e externos. Todavia, caso se queria dizer que o germe daquilo que será afirmado na *SSR* está aqui contido, deve-se atentar para o seu modo mitigado. Ainda que, de fato, Kuhn

4 Ainda que o termo "revolução" remete às famosas afirmações feitas na *SSR*, ele é utilizado aqui apenas no sentido de uma alteração radical de uma tradição. Identificar o uso do termo na *CR* ao uso de "revoluções científicas" feitas na *SSR* seria um anacronismo. Além disso, há diferenças características nos usos dos termos, cuja exploração escapa do objetivo do presente trabalho.

explique a revolução copernicana por meio de fatores científicos e extra científicos, os últimos são condicionantes ao invés de determinantes. Embora a aderência global à astronomia copernicana dependeu de fatores externos à ciência, esses condicionaram a celeridade do processo e suas condições de possibilidade, mas não determinaram a decisão entre teorias. De fato, conforme dito, a condição para que Kepler assumisse para si o modelo copernicano dependeu de condições subjetivas e históricas, mas a decisão entre a formatação de Kepler, de Copérnico e de Ptolomeu seguiu um critério epistemológico: um avanço de precisão quantitativa e proficuidade de pesquisa na resolução de novos problemas. Tal critério foi decisivo para a adesão ao modelo heliocêntrico dentro da astronomia, embora ainda estivesse condicionado a uma adesão lenta e exigisse, no âmbito social, uma reeducação do senso comum. Dessa maneira, na *CR*, o desenvolvimento da história só se explica *por meio* de fatores cognitivos e extra cognitivos, enquanto que na *SSR* explica-se pela *diferença* desses valores — na *CR* existe um valor epistemológico objetivo e decisivo que guia a decisão entre teoria, e na *SSR* não. Melogno e Ache (2015) entendem o mesmo tipo de diferença quando dizem que na primeira existe um critério de avaliação externo a teoria, enquanto na segunda esse critério é sempre interno. Tanto é assim que, na *CR*, Kuhn (1985) elenca quatro funções, lógicas ou psicológicas, que a satisfação faz com que teorias sejam usadas e assumidas: (i) função lógica de economia conceitual (a teoria permite substituir uma lista de observações complexas na medida em que observações requisitadas podem ser deduzidas da teoria); (ii) função psicológica de satisfazibilidade (crença na "verdade" do esquema); (iii) função bivalente explicativa (acredita-se que as relações entre observações expressa pela teoria efetivamente correspondem ao mundo); e (iv) função bivalente preditiva (acredita-se que as predições do esquema mostrar-se-ão como propriedades adicionais do mundo). Kuhn dá entender que tais funções são objetivas e guiam qualquer decisão de teoria pelos cientistas. Insinuações de proficuidade prática como um valor objetivo para a escolha de teorias também aparecem em outras produções. No artigo *Carnot's Version of "Carnot's Cycle"*, por exemplo, Kuhn (1955) indica que Sadi Carnot elaborou suas leias das termodinâmicas a partir da teoria da calórico, porém com dúvidas declaradas a respeito de sua veracidade na medida em que vários fatos experimentais eram inexplicados a luz dela. Mesmo com essa inconsistência experimental e a existência de teorias dinâmicas do calor, Carnot insistiu na pesquisa a partir da teoria do calórico porque era a única suficientemente desenvolvida para permitir aplicações práticas (Kuhn, 1955). Um outro exemplo de historiografia similar do período de publicações analisado, consistente a essa maneira realizada na *CR*, mostra-se no artigo *Energy Conservantion as an Example of Simultaneous Discovery*, de 1959.

Dito isso, note-se que, já no período de 1951 a 1961, Thomas Kuhn buscava uma história da ciência equilibrada, considerando fatores internos e externos à ciência para explicar o seu desenvolvimento. No entanto, os fatores internos ainda desempenham um papel determinante na explicação de situações epistemológicas da ciência, como a questão da decisão entre teorias pelo recurso de padrões avaliativos objetivos, enquanto, aos fatores externos, relega a condição de elementos condicionantes. Uma vez que se procurou no período considerações sobre o desenvolvimento da ciência, parece igualmente pertinente investigar indicações a respeito da possibilidade de progresso na ciência.

Apesar de pretender, essencialmente, fazer uma historiografia da revolução copernicana, a *CR* tem passagens eminentemente filosóficos que pretendem dizer sobre uma condição geral das ciências naturais. No encerramento do livro, antes do *apêndice técnico*, Kuhn diz em qual sentido a ciência avança: o avanço consiste no fato de que novas teorias abarcam os fenômenos tratados pelas anteriores e adiciona novos (Kuhn, 1985). Porém, ele faz notar que: "Embora as conquistas de Copérnico e Newton são permanentes, os conceitos que tornaram possíveis aquelas conquistas não são. Somente a lista de fenômenos explicáveis cresce; não há processo acumulativo similar para as explicações mesmas" (Kuhn, 1985, p. 264-5, *tradução nossa*). Nesse sentido, a ciência acumula observações e toda teoria precisa ter uma capacidade heurística que explique as observações mais

recentes, mas também todas as anteriores tal que se preserve, em algum sentido, as conquistas de certo campo. Essa característica, por sua vez, indica apenas para um critério de não-retrocesso da ciência. Isso porque as observações estão sujeitas a serem organizadas, por duas teorias diferentes, de maneiras distintas e igualmente razoáveis (Kuhn, 1985) — o que se mostra no fato de que o modelo de Ptolomeu e o modelo de Copérnico terem resultados diversos idênticos. Porém, as listas de observações, ainda que reinterpretáveis por diferentes modelos, não são organizáveis por qualquer teoria (Kuhn, 1977 [1961]). A cada acréscimo à lista, os níveis observacionais são complexificados tanto para uma modelagem qualitativa como quantitativa, e isso acontece de tal forma que teorias anteriores não conseguem mais organizar os dados e nem teorias recentes sem articulação robusta. Por exemplo, a ciência não retorna à fisiologia aristotélica do sistema circulatório porque os parâmetros teóricos definidos por ela choquem-se imediatamente com dados observacionais sobre a ingestão real de alimentos e àquela necessária para sustentar um sistema aberto e são menos ainda capazes de lidar com as novas observações da fisiologia contemporânea. Portanto, ainda que as teorias sejam substituídas com o desenvolvimento da história e duas teorias concorrentes possam ser igualmente razoáveis, a ciência avança porque acumula observações que restringem as teorias possíveis de serem aceitas. Justamente esse tipo de articulação teórica levam Melogno e Ache (2015) a dizer que, na *CR*, Kuhn liga-se mais a tradição da filosofia da ciência do início do século XX, pois impõe uma separação entre teoria e observação. Assim, explica-se "[…] a troca de esquemas conceituais como uma substituição dada ao nível das interpretações, que permanecem referindo a um conteúdo empírico fixo e exterior ao processo interpretativo" (Melogno, Ache, 2015, *tradução nossa*). Ainda que passível de reconsideração ou críticas, esse tipo de análise encontra efetivamente na produção bibliográfica de Kuhn no período de "juventude" alguma razoabilidade.

Isso posto, tem-se respostas, extraídas das produções do período de 1951 a 1961, sobre três aspectos do desenvolvimento da ciência: a razão que explica a variação de aderência entre teorias, bem como os fatores influentes nessa variação, e em que sentido e a partir de qual mecanismo a ciência progride, ou seja, respondeu-se, ainda que de maneira bastante indicativa pela limitação de extensão, às questões (1.1), (1.2) e (2). Resta, então, dedicar-se a buscar alguma indicação demarcativa da ciência.

2. O que é ciência, afinal, para o "jovem" Kuhn?

Certamente, a completude e robustez de qualquer proposta filosófica na Filosofia da Ciência depende de ela oferecer uma resposta para o problema da demarcação. Este evoca a questão de determinar critérios pelos quais distingue-se a ciência, por um lado, da pseudociência e da não-ciência, por outro. O problema da demarcação é basilar para a Filosofia da Ciência, e a indicação aos trabalhos de Karl Popper, Imre Lakatos, Thomas Kuhn e Paul Feyerabend como referências na área ocorre justamente porque eles trataram, cada um à sua maneira, desse problema. Isso, contudo, apenas indica que, ao se considerar a produção bibliográfica como um todo desses filósofos, ter-se-á uma abordagem, mas não faz necessário que ela esteja presente desde a primeira publicação. Tal condição é dada expressamente quando se analisa o período de "juventude" de Thomas Kuhn. Em antecipação, há boas razões para se assegurar que, entre o período de 1951 a 1961, não existe qualquer afirmação ou conjunto delas com pretensão demarcativa. Considere a seguinte passagem da *SSR*: "Exceto com benefício da retrospecção, é difícil encontrar algum outro critério [a existência de paradigmas] que tão claramente proclame um campo uma Ciência" (Kuhn, 1970, p. 22, *tradução nossa*). Nenhuma afirmação desse tipo é encontrada nesse período; pelo contrário, encontra-se até aferições que a contrariam quando, na *CR*, Kuhn refere-se a Aristóteles como um cientista, indicando um uso *lato* do termo "ciência" enquanto qualquer

atividade de investigação intelectual da natureza. Entretanto, encontra-se um tipo de diferença dentro da predicação de cientificidade no período: aquilo que é ciência não-madura e aquilo que é ciência madura.

A primeira aparição explícita dessa distinção ocorre no texto *Newton's Optical Papers*, de 1958. Segundo Kuhn (1958b), a criação dos *journals* nas ciências a partir do século XVII alterou a estrutura de comunicação na ciência, a qual, por sua vez, alterou seu padrão de desenvolvimento. Quando a comunicação era feita por grandes livros, as contribuições científicas perdiam-se dentro de uma exposição sistemática, pois trocas de informações construtivas sobre experimentos e hipóteses eram prejudicadas por uma sistematização prematura ou pelo volume da compilação de experimentos (Kuhn, 1958b). Cada cientista, então, erguia seu sistema sobre seus próprios experimentos (Kuhn, 1958b). As criações e usos institucionais, legitimados pelas academias científicas, de jornais técnicos mudaram essa concepção de ciência para um empreendimento cooperativo com objetivos utilitários, a saber, contribuir experimentalmente para uma reconstrução última de um sistema de natureza ao invés de construir um sistema por si mesmo, fim para o qual os *journals* serviam melhor (Kuhn, 1958b). Newton, diz Kuhn (1958b), fez uso dos periódicos para gerar uma reforma radical da teoria científica através de discussões e debates dentro das colunas, uma vez que a discussão exigira dos participantes a modificação de suas opiniões para atingir o consenso da opinião científica. "Dentro desse novo padrão de divulgação pública, discussão, e da maior conquista do consenso profissional, a ciência avançou continuamente desde então" (Kuhn, 1958b, p. 28, *tradução nossa*). Isso posto, transparece que o novo padrão de comunicação não fez surgir a ciência, apenas favoreceu o seu desenvolvimento de forma mais célere e constante.[5] Nesse sentido, embora Kuhn apenas faça um uso *lato* de "ciência", ele distingue um momento não-maduro da ciência, anterior ao século XVII, e outro maduro; se não na ciência como um todo, com certeza na Física. O momento não-maduro seria marcado pela construção de sistemas naturais individuais por cada cientista de maneira a prejudicar um debate, enquanto que o momento maduro seria marcado por uma atividade cooperativa em torno de experimentações.

Tal noção, por sua vez, desembocará na ideia de fomento de consenso de pesquisa técnica comum apresentada no artigo *The essential Tension: Tradition and innovation in Scientific Research*, de 1959, este sim um prelúdio explícito da *SSR*. Esse artigo é bastante denso e, conforme indicado pelo próprio Kuhn, antecipa os conceitos de ciência normal e de paradigma da *SSR* uma vez que é uma exposição condensada de um tema dentro dela. Nesse sentindo, analisar suas intersecções entre as publicações anteriores e a *SSR* e proceder os ajustes necessários seria de tal maneira complexo que excederia o escopo do presente texto. Para os fins de articulação aqui pretendidos, a seguinte simplificação é simultaneamente útil e não incorre em desentendimento: especificamente no artigo *The essential Tension*, o termo "paradigma" visa indicar uma certa institucionalização pedagógica da ciência pela qual se fomentaria, nas novas gerações de cientistas, a continuidade de um consenso de pesquisa esotérica. O aparecimento dessa técnica de treinamento nas ciências coincide com o começo de um período de desenvolvimento rápido e sistemático, em contraposição a períodos da história de uma área de pouco progresso e marcado por outro tipo educação (Kuhn, 1977 [1959a]). Kuhn (1977 [1959a]) chama tais últimos períodos de períodos pré-consensuais, enquanto o primeiro seria o período de desenvolve consensual, eminentemente maduro de uma área da ciência. E, durante todo o artigo, Kuhn não se vale de alguma afirmação que extrapole essa diferença de períodos para uma diferença demarcativa, tal como é feito na *SSR*. Portanto, no período analisado, Kuhn jamais parece ter pensado em demarcar a ciência, mas apenas em separar

5 Considere novamente que transpor as teses da *SSR* para esse momento, identificando esse padrão de desenvolvimento à ciência normal (logo supor a existência de paradigmas), constituiria um forte anacronismo que deturpa o processo de germinação e composição de ideias ao longo da vida de um pesquisador, a menos que se tenha evidência biográfica que Kuhn já havia começado a escrita da *SSR* nesse momento. Tal tipo de evidência, contudo, não foi analisada no presente momento da pesquisa.

um período de desenvolvimento não-maduro e outro maduro, cuja diferença principal reside no fomento de um consenso de pesquisa esotérica comum, posteriormente institucionalizado pedagogicamente, em contraposição a elaboração de sistemas individualizados, *modus operandi* até o século XVII. Com efeito, em resposta à questão (3), não existe proposta demarcativa *explícita e articulada* no período de produções 1951-1961 de Thomas Kuhn.

Considerações finais

Através dessas exposições, perpassou-se as principais produções bibliográficas publicadas por Thomas S. Kuhn entre 1951 e 1961. Em verdade, aqui, selecionou-se certas afirmações que, articuladas, permitiram transmitir certa imagem da ciência do "jovem" Thomas Kuhn. Tal imagem de modo algum constitui *an miscomprehension*, mas, devido a necessária esquematização, não é tão complexa quanto a fidedignidade sem pormenores exigiria. Pois, enquanto recorte, deixa fora de si sutilezas, afirmações e noções secundárias que compõem a imagem aqui trabalhada e, efetivamente, estão presentes na produção do período. Em verdade, diversas produções trabalhadas poderiam constituir temas de artigos individuais para explorar toda a sua complexidade. Por exemplo, muitas explicitações das noções da *CR* não foram exploradas e o artigo *The Function of Measurament in Modern Physical Science*, de 1961, foi quase intocado em sua dimensão conceitual e importância. Entende-se, porém, que isso não constitui uma falha intrínseca da presente produção, apenas um corolário do seu objetivo: transmitir uma imagem de ciência coerente e bibliograficamente fundamentada a partir da análise de dez anos, quase academicamente inexplorados, de produção de um autor tradicionalmente estudado na Filosofia da Ciência por suas produções em outro período de sua carreira. E oferecer tal imagem da Ciência do "jovem" Thomas Kuhn simultaneamente ilumina um período inexplorado e abre possibilidades comparativas e investigativas poucos exploradas entre a imagem desse período e aquela do posterior. Certamente, essas possibilidades virão a ser exploradas em oportunidades futuras, mas apenas no panorama aqui definido encontrão sustentação.

Referências bibliográficas

HOYNINGEN-HUENE, P. *Reconstructing scientific revolutions: Thomas S. Kuhn's philosophy of science*. Translation by Alexander T. Levine. Chicago, London: University of Chicago Press, 1993.

KUHN, T. S. Newton's "31st Query" and the Degradation of Gold. *Isis*, vol. 42, no. 4, p. 296-298, December 1951. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/226808. Acesso em: 9 set. 2024.

_____. Robert Boyle and Structural Chemistry in the Seventeenth Century. *Isis*, vol. 43, no. 1, p. 12-36, April 1952. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/227130. Acesso em: 9 set. 2024.

_____. Carnot's Version of "Carnot's Cycle". *American Journal of Physics*, vol. 23, no. 2, p. 91-95, February 1955. Disponível em: https://doi.org/10.1119/1.1933907. Acesso em: 9 set. 2024.

_____. The Caloric Theory of Adiabatic Compression. *Isis*, vol. 49, no. 2, p 132-140, June 1958a. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/226926. Acesso em: 9 set. 2024.

_____. Newton's Optical Papers. In: COHEN, I. B. *Isaac Newton's Papers & Letters on Natural Philosophy and related documentes.* Prefaces by Marie Boas, Charles Coulston Gillispie, Thomas S. Kuhn, & Perry Miller. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958b.

_____. The Structure of Scientific Revolutions. 2nd ed. In: NEURATH, O.; CARNAP, R.; MORRIS, C. *International Encyclopedia of Unified Science*. Vol. 2, no. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

_____. The Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research. In: _____. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University Chicago Press, 1977, p. 225-239.

_____. Energy Conservation as an Example of Simultaneous Discovery. In: _____. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University Chicago Press, 1977, p. 66-104.

_____. The Function of Measurement in Modern Physical Science. In: _____. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University Chicago Press, 1977, p. 178-224.

_____. The History of Science. In: _____. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University Chicago Press, 1977, p. 105-126.

_____. *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. 3nd ed. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 1985.

MASTERMAN, M. A Natureza do Paradigma. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. Tradução de Octavio Mendes Cajado; revisão técnica Pablo Mariconda. São Paulo: Editora Cultrix, 1979, p. 72-108.

MELOGNO, P.; ACHE, S. N. De los esquemas conceptuales a los paradigmas: Evolución del pensamiento de Thomas Kuhn, 1957-1962. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 37, n. 2, p. 209-220, jul.-dez. 2015. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/27199. Acesso em: 21 set. 2023.

Por um teatro não-aristotélico: uma das perspectivas de Brecht para reformar as bases teatrais burguesas

Sergio Carvalho da Fonseca

Doutorando em Filosofia [UFSCar]
Bolsista CAPES
sergio.fonseca@estudante.ufscar.br

Resumo: Última obra de Aristóteles surgida no mundo ocidental, por volta do século XVII, a *Poética* serviu como método de escrita aos autores teatrais. Sua fundamentação conduziu à forma e conteúdo das peças desde o renascimento até, de modo menos frequente, aos nossos dias, sendo tratada como um manual a ser seguido. Devido a isso, o desenvolvimento do drama burguês esteve intrinsecamente ligado às determinações aristotélicas. Tomando a crise do teatro burguês, do modo como foi descrita pelas obras de Peter Szondi, justifica-se o surgimento de textos revisando a *Poética* como norma estética. Dois exemplos são *Apontamentos para uma estética não-aristotélica* (1924-25), de Álvaro de Campos, e a coletânea dos textos de Bertolt Brecht chamada *Estudos sobre teatro*. Nessa última, especificamente em seu escrito *Notas sobre a ópera grandeza e decadência da cidade de Mahagonny* (1928-29), Brecht tece argumentos àquilo que ele chama de teatro moderno em contraposição à forma dramática. Se Campos mostra uma problemática geral da arte, em relação às definições aristotélicas, Brecht as trata como embasamento àquilo que se denominou como teatro burguês. Porém, ambos têm uma chave comum à crítica, a saber, a necessidade de uma arte voltada à perspectiva social do homem. Brecht enfatiza ainda que, tal qual nas mudanças necessárias para que uma sociedade mais justa possa acontecer, no teatro não deve ocorrer tão simplesmente uma transformação, mas uma reforma completa, à qual Brecht deu o nome de teatro épico.

Palavras-chave: Estética, Aristóteles; Teatro; Brecht.

Introdução

Entre dezembro e janeiro de 1924/25 foi publicado na revista Athena, na qual Fernando Pessoa era editor de literatura, um texto teórico de seu heterônimo, Álvaro de Campos, intitulado *Apontamentos para uma Estética Não-Aristotélica.* Nele, propunha-se um novo paradigma, assentado numa reflexão artística afastada daquilo que Aristóteles escreveu em sua *Poética*. Ao mesmo tempo que o texto de Campos não trazia inovações — porque já havia uma efervescência artística iniciada em meados do século XIX e início do XX que encaminhava num outro sentido a estética assentada, tão simplesmente naquele momento, no conceito de *belo* — provocava uma reflexão incorrigível acerca da modernidade artística. Uma percepção da mudança ocorrida se podia encontrar em pintores como Édouard Manet, influenciado por Baudelaire, cujos traços se tornaram mal definidos e com os personagens encarando aqueles que veem suas telas, desafiando-os à reflexão acerca da sociedade que os circunda. Vale recordar que, antes dele, a pintura visava a reprodução da beleza em quaisquer circunstâncias, tanto nos retratos das pessoas quanto da natureza. Com a mudança do paradigma da arte, consequentemente, a função estética toma outra finalidade. Conhecedor

dessa mudança, e ao mesmo tempo fazendo parte dela, o texto de Campos representa e organiza metodologicamente a nova estética que se assentava nas primeiras décadas do século XX. Todavia, diferentemente de Baudelaire que atacava diretamente a burguesia como classe social representada na forma de arte até então, Álvaro de Campos percebe a origem dessa estética e se volta contra aquele considerado o instituidor e tido como mentor da arte burguesa, desde o aparecimento da sua obra a partir do século XVII, o filósofo Aristóteles.

Enquanto nas artes plásticas a *Poética* aristotélica se estabeleceu numa visão mais conceitual — porque, segundo o pensamento do filósofo, não se deve tão simplesmente mimetizar, mas melhorar as qualidades daquilo que se retrata — os escritores teatrais, principalmente do gênero trágico, transformaram suas ideias em uma cartilha, a ponto de Goethe[1] considerar Shakespeare[2] um autor menor por não seguir os preceitos ali contidos.

O desagrado com a arte burguesa, expressa por Baudelaire, também estava presente no teatro e a insatisfação, neste caso, era partilhada pelo público que começou a considerar aquilo que assistia totalmente distante da sua realidade. Eram descabidos os dramas burgueses diante de uma sociedade que passava por uma mudança radical em seu modo de vida, ocasionada pela Revolução Industrial. Em sua obra *Teoria do drama moderno*, Peter Szondi apresenta a data hipotética de 1880 como origem da crise do drama que se estendeu até 1950. Importante destacar que essa denominada crise foi um momento profícuo — diferentemente da adjetivação ligada usualmente à palavra, denotando estagnação ou impasse — na qual vários autores teatrais estabeleceram aquilo denominado como teatro moderno, visando exatamente a superação dessa crise. Nesse momento é que se encontrava Brecht e, na passagem de 1928 para 29, acompanhou o pensamento da época e propôs, quase no mesmo molde adotado por Álvaro de Campos, uma reforma do teatro burguês para uma forma e conteúdo distintos, os quais deu o nome de teatro épico. E as bases do modelo de teatro a ser reformado se encontravam na *Poética* de Aristóteles.

Poética

Algumas considerações são importantes, antes de iniciar a análise da *Poética*. Toda produção de Aristóteles teve uma grande importância para o mundo ocidental. Grande parte das críticas, revisões e criações de novos conceitos, em qualquer área do conhecimento, se tornou possível escrutinando suas obras. Este trabalho não é diferente desse quesito, porque demonstra dois importantes poetas, Álvaro de Campos e Brecht, utilizando-se da *Poética* como modo de criar paradigmas artísticos.

Durante a escolástica, Aristóteles teve uma ascensão em seus escritos e ideias tornando-se a principal referência para o entendimento tanto filosófico quanto científico do mundo. Posteriormente, devido ao papel de autoridade que ocupava, foi o principal alvo de ataques pelos personagens responsáveis pela instauração da ciência moderna, como Galileu. Nesse cenário de descrédito Aristóteles ressurgiu numa posição de autoridade artística com uma obra, em pleno renascimento, tratando de arte.

> Acontece que depois de ter permanecido marginal ou desconhecida durante todos esses séculos, trazida pelos bizantinos que chegaram a Veneza fugindo dos turcos, a *Poética* conquista, durante o Renascimento italiano um lugar preponderante no pensamento sobre a arte poética do Ocidente, desempenhando o papel de autoridade principal

1 Como escritor, Goethe foi uma das mais importantes figuras da literatura alemã e do Romantismo europeu. Viveu de 1749 a 1832.

2 Viveu de 1564 a 1616 e foi um poeta, dramaturgo e ator inglês, tido como o maior escritor do idioma inglês e considerado por muitos o maior dramaturgo da história.

> através de edições gregas, traduções latinas e italianas, além de comentários e poéticas de inspiração aristotélica (Machado, 2006, p. 30).

A *Poética* foi tomada como método de escrita pelos poetas que, a partir dela, adotam o gênero dramático como a expressão superior das ideias, porque nele se encontram o lírico, como forma de escrita, e o épico[3], cujo conteúdo abarca uma narrativa do passado. Na leitura com a tradução de Paulo Pinheiro, pela Editora 34, foi facilitada uma dedução do contexto geral da obra, circunscrevendo-a como um relato e análise das tragédias à época na qual Aristóteles vivia e, isso é importante, tão simplesmente isso. Porém, tomando a força que o modo de pensar teológico possuí na humanidade - na qual, geralmente, se encontra um livro canônico, único que estabelece o entendimento acerca da natureza, religião e organização da vida social — é fácil concluir porque a *Poética* cumpriu o mesmo papel de bíblia, obra imbuída de autoridade máxima inquestionável cujos defeitos são, tão somente, falhas na interpretação. Tal foi sua força que autores canônicos, como Shakespeare, foram considerados como uma leitura inferior. "A mudança de postura de Goethe em relação a Shakespeare ilustra bem a ruptura formal que se processa em sua concepção de teatro" (Machado, 2006, p. 14). Criou-se um paradigma de escrita embasado na *Poética* e as preferências por autores que assimilavam as regras ali contidas. No caso de Goethe, sua preferência se voltou para Calderón de la Barca.[4] Mas somente o contato durante quatro séculos com essa obra, usada como método incontestável, mostrou contemporaneamente o erro inicial de interpretar a *Poética* como obra máxima à escrita teatral porque realçou a existência de dois principais problemas. O primeiro se vai chamar aqui de *autoria* e o outro de *exegese*.

Sabe-se que Aristóteles nasceu vinte e dois anos após a morte de Sófocles e Eurípedes e setenta e dois após a de Ésquilo. Desse modo, seu pensamento só poderia ser teórico, construído por meio da leitura dos trágicos, e nunca uma escrita oriunda do efeito causado pelas obras na audiência da época. Aristóteles, inclusive, deixa isso claro. "Quanto a verificar se a tragédia desenvolvida em suas diferentes espécies — julgar tal questão em si e em relação às audiências teatrais —, trata-se, com efeito, do objeto de outro tratado (Poética 1449a5-10)". Já que esta não era a preocupação de Aristóteles quando escreveu a *Poética*, como foi possível mensurar a qualidade das tragédias, e o impacto alcançado junto ao público? Isso implica na percepção da importância e na função social estabelecida pela democracia ateniense ao teatro. Com essa despreocupação em vista, da relação da tragédia com as "audiências teatrais, Aristóteles se tornou, anacronicamente e num sentido irônico, um esteta pós-moderno, conceituando a arte pela arte. Afinal, é importante ressaltar que as tragédias não foram escritas para serem lidas, mas sim encenadas, como ele mesmo demonstra quando difere a escrita de Homero dos trágicos. A percepção da importância das tragédias, em seu momento áureo, devido às distâncias entre as datas, foi impossível a Aristóteles. Na introdução de sua tradução à *Poética*, Paulo Pinheiro detalha o lugar histórico do Filósofo:

> É possível, no entanto, que Aristóteles não tenha aprendido o que modernamente se considerou o autêntico sentido da experiência trágica (a sua dýnamis poética, o seu fundamento, como dizemos hoje em dia, dionisíaco e entusiástico) e que ele tenha nos legado apenas o fruto tardio de um vasto conhecimento que provinha das antigas peças do teatro trágico. Como observa Vernant,
>
> "[...] a tragédia surgiu na Grécia, no final do século VI a.C., antes que se tenham passado cem anos ela já tinha silenciado a sua voz; pois quando, no século IV a.C., Aristóteles resolve, em sua *Poética*, estabelecer a teoria da tragédia, ele não compreende mais o que

3 O gênero épico, em Aristóteles, difere ao de Brecht. Anatol Rosenfeld (2014, p. 24), em sua obra *O teatro épico*, delimita-o como aquele que "geralmente não exprime os próprios estados de alma, mas narra os de outros seres".

4 Considerado um dos maiores dramaturgos da Espanha, Pedro Calderón de la Barca viveu entre 1600 e 1681. Uma de suas peças, *La Vida es Sueño*, estabelece um diálogo indireto com *Édipo Rei* quando afirma que é um erro se acreditar nos astros, quando existe livre arbítrio. Peça contendo lírica e épica aos moldes da *Poética*.

> é o homem trágico, que se lhe tornou, por assim dizer, estrangeiro"[5] (Pinheiro, 2017, p. 10-11).

Por Aristóteles não compreender os autores e suas obras inseridos no contexto social no qual viviam, possivelmente, isso comprometeu os elementos que permitiriam entender o contexto quando da leitura das peças. Isso compromete a *autoria* de sua *Poética* como espelho fidedigno da representatividade das tragédias no mundo grego para os autores na renascença.

Há, ainda, uma valorização do individual sobre o social, exaltada por Aristóteles, contraposta ao papel que a tragédia cumpria em Atenas, dando origem a conexão necessária à escrita do drama burguês. Isso se percebe quando ele não reconhece a importância dionisíaca da relação do homem, como herói trágico, com seu destino, desencadeando um problema em sua *exegese*. Algo detectado quando trata da importância relativa das seis partes da tragédia,

> Em terceiro lugar temos o pensamento, que consiste na capacidade de dizer o que é pertinente e adequado; o que equivale, no que tange aos discursos, à tarefa da política e da retórica, pois, com efeito, os antigos poetas faziam falar as personagens na condição de políticos, enquanto os de nossos dias os fazem falar como retóricos (*Poética* 1450b5-8).

A condição de políticos, a qual Aristóteles se refere, pertence àqueles que vivem na *Pólis*. Portanto, os antigos poetas traziam o conhecimento cultural e moral desenvolvido pelos habitantes da cidade tornados presentes pelos personagens, destacadamente pela voz do Coro, nas antigas tragédias gregas. Os personagens, quando sofriam os percalços do destino, dialogavam com o Coro, representante da sabedoria estabelecida pela moral advinda da convivência democrática. Os diálogos com o Coro tinham por finalidade perceber aquilo que acontecia, ou aceitar os conselhos do melhor caminho a se tomar no enredo. O uso da retórica se fez mais presente a partir de Sócrates, grande influenciador na escrita das tragédias de Eurípedes. Portanto, na opção de Aristóteles pela retórica como escrita trágica é que se encontra o exemplo mais importante da sua incompreensão acerca do dionisíaco, cuja representação se fazia pelo Coro. Na *Poética*, ele é tido como apenas mais um personagem na trama[6], perdendo a sua importância no embasamento do trágico.

Isso encaminha a um outro ponto. Mesmo Aristóteles tomando várias peças e trágicos como exemplos, na busca por construir uma argumentação sólida, quando faz escolhas por um modelo de tragédia em detrimento de outros, construiu, evidentemente, uma poética numa crença muito particular acerca da arte trágica. Em outras palavras, Aristóteles criou uma tese acerca de um padrão de gosto e, a escolha da *Poética* no renascimento artístico como padrão de escrita a ser adotado pode ter ocasionado um imensurável prejuízo criativo ao desenvolvimento de obras e artistas que, por acaso, optassem por formas e conteúdos diversos ao longo de quatro séculos, nos quais Shakespeare parece ter escapado por um triz. O fato é que a leitura de sua obra deveria originar, tão simplesmente, uma perspectiva que estimulasse os leitores da *Poética* a refletir a arte, jamais a tornando, como aconteceu, num manual das regras de escrita. Essa tese é confirmada quando um dos tradutores da *Poética* no Brasil, Paulo Pinheiro, mostra que o objetivo da *Poética* não é descritivo, mas teórico:

> A *Poética* de Aristóteles é, de fato, tardia. Ela é bem posterior ao período áureo da tragédia — em que Ésquilo, Sófocles e Eurípedes compuseram e "mimetizaram" os mais conhecidos eventos da poesia trágica —, mas constitui a primeira formulação abrangente e teoricamente fundamentada da qual temos conhecimento e, desde que foi escrita, jamais

5 Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie em Grèce ancienne*, Paris: La Découverte, 2001, p. 21.

6 O caminho argumentativo deste parágrafo se encontra presente em Nietzsche (2007) e essa perspectiva se encontra desenvolvida em Fonseca (2020).

> deixou de influenciar gerações e mais gerações de poetas dramáticos — voltados para a busca ou a recusa dos critérios estabelecidos por Aristóteles [...] (Pinheiro, 2017, p. 20).

Quanto de maléfico a busca ou recusa desses critérios abalou a produção de diversos artistas — ou ainda, quantos deles realmente foram seguidos à risca — é algo que suscitaria longas pesquisas e, talvez, desencadearia somente mais teorias e nada de realmente prático. O que se mostra prontamente é o caminho imbricado, é isso que interessa neste momento, do teatro burguês, pela *Poética* de Aristóteles. Isso se estabeleceu quando ocorre sua opção: pela retórica, já que os diálogos das tragédias começam a discorrer partindo das questões do indivíduo e não mais do universal; por adotar Eurípedes como expoente desse modelo trágico assentado na retórica, porque "Eurípedes, se deixa a desejar quanto à organização do conjunto da obra, revela-se-nos como o mais trágico dos poetas" (*Poética* 1453a25); na delimitação da tragédia como tratativa de homens superiores, desconsiderando grande parte dos viventes de uma *pólis*.

> Uma vez que a tragédia é a mimese de homens melhores que nós, é necessário mimetizar seguindo o exemplo dos bons retratistas; pois estes, no afã de recuperar a imagem ideal, embora respeitando a semelhança, desenham retratos ainda mais belos. Assim também deve proceder o poeta, quando mimetiza homens raivosos ou apáticos ou que possuam qualquer outra deficiência de caráter, construindo, ainda que sejam assim, personagens de qualidade superior [...]. (*Poética* 1454b8-14)

Analisando as peças de Eurípedes percebe-se que a adjetivação de homens melhores não advém mais de uma ideia circunscrita à aristocracia ateniense, como nas tragédias antigas, mas de personagens que, por meio da retórica, conseguem instituir seus valores como superiores aos dos outros. Isso acontece, para exemplificar, nas suas *Efigênia*, *Medeia*, *As bacantes* e esse era o ponto chave de uma tragédia para Aristóteles, que ainda sugere algo a mais na construção dos homens melhores. Do mesmo modo que os pintores retratistas, conhecidos por melhorar seus modelos e os pintar com símbolos e elementos que davam significado à classe social que pertenciam, a *Poética* foi a base construtora do drama burguês, porque nesse gênero cabia a construção de "homens melhores" que se utilizavam da retórica para formar e engrandecer os personagens. Jacó Guinsburg, quando fez a tradução de *O Nascimento da tragédia*, de Nietzsche, percebeu que

> O teatro daí resultante, uma das raízes do drama moderno, não se constitui em um produto com validade intrínseca, para Nietzsche. A seu ver, falta-lhe impulso passional, música do ser e vocação metafísica. (Guinsburg, 2001, p. 63-64)

O drama se estabeleceu como subgênero da tragédia pela inautenticidade do ser, porque é escrito por meio da representatividade retórica dos personagens. Para a exaltação da individualidade dos personagens, advinda da retórica, uma outra característica é percebida que não é a mimética, porque expressar o pensar não é representar o agir. Outra característica do drama é sua construção para dentro da porta das casas dos personagens, no foro íntimo, inerente ao teatro burguês. Algo divergente das tragédias clássicas, porque nelas a relação do homem é com aquilo que está para fora da porta da sua casa, a sua *práxis* com o mundo. Em termos estruturais, no drama, a retórica desenvolve o conflito entre os personagens, enquanto na tragédia, o conflito se dá entre os sábios conselhos pronunciados pelo coro e as falas e conflitos do herói trágico. Nietzsche esclarece que

> A mediocridade burguesa, sobre a qual Eurípedes edificou todas as suas esperanças políticas, tomou agora a palavra, quando até ali o semideus na tragédia e o sátiro bêbado ou o semi-homem na comédia haviam determinado o caráter da linguagem (Nietzsche, 2007, p. 71).

A rusga que Nietzsche estabeleceu contra Eurípedes é sua perspectiva centrada, ao que parece, pela substituição dos valores aristocráticos pelos burgueses. Nietzsche parece falhar em sua afirmação quando faz um salto histórico dos gregos diretamente para sua época. Não parece

crível Eurípedes estar a serviço de uma burguesia que não existia, mas sim sua obra ter sido incorporada por ela ao longo da história, como se pode encontrar na carta de Goethe a Schiller.

> Peça de "gêneros grego", como diz Goethe a Schiller em carta de 19 de janeiro de 1802, Ifigênia é o primeiro resultado prático de sua nova concepção da obra de arte. Ela permite compreender exemplarmente a mudança que se processa nessa época no grande poeta, como um abandono de uma dramaturgia de bases shakespearianas e uma volta às fontes clássicas: os gregos e até mesmo Racine. (Machado, 2006, p. 14)

O professor Roberto Machado está tratando da tradução feita por Schiller da peça *Efigênia*, de Eurípedes. Possivelmente, a primeira parte, quando ela vai até Áulis, como modelo interseccionado com a *Poética*. E foram essas formas e conteúdos de escrita das tragédias, transmutados em dramas que, desde o renascimento até meados do século XIX, estiveram em voga e foram incorporados como fórmula pelo teatro burguês.

Uma estética Não-Aristotélica

O renascimento caminhou juntamente com o surgimento e a ascensão da classe burguesa como força econômica e, posteriormente, política. Construir uma retórica assentada nos valores burgueses, para o teatro, tornou-se um modelo de defesa dos valores superiores, porque a burguesia era a representação do sucesso e do poder. Por consequência, não se deve esquecer que "A epopeia e a tragédia concordam somente em serem, ambas, imitação de homens superiores, em verso" (1449b9). Aquilo que está no interim desse pressuposto é o Belo, porque, como vimos, Aristóteles recomenda que não somente se mimetize, mas que se construa personagens selecionando as qualidades e as aumentando na escrita, deixando de lado os defeitos de caráter. Desse modo, quando esses personagens estiverem diante das maiores dificuldades, deve-se dar beleza no desencadeamento poético dado a eles. E aqui nasce uma das problematizações dadas por Álvaro de Campos no texto *Apontamentos por uma estética Não-Aristotélica*. "Chamo estética aristotélica à que pretende que o fim da arte é a beleza, ou, dizendo melhor, a produção nos outros da mesma impressão que a que nasce da contemplação ou sensação das coisas belas" (Campos, 1980, p. 251). Para esse autor, a arte deveria ser fundamentada na força e na sensibilidade, e não na criação do belo. Força que está presente na vida e deve estar ao mesmo tempo na arte por meio da sensibilidade. E aqui está a chave da questão levantada por Campos,

> Assim, ao contrário da estética aristotélica, que exige que o indivíduo generalize ou humanize a sua sensibilidade, necessariamente particular e pessoal, nesta teoria o percurso indicado é inverso: é o geral que deve ser particularizado, o humano que se deve pessoalizar, o "exterior" que se deve tornar "interior" (Campos, 1980, p. 253).

Uma arte que se liga ao mundo e, como tal, não há mais espaço simplesmente para o Belo, mas também para o Feio. E nesse mundo o homem se encontra na condição de ser igual a todos e, ao mesmo tempo, naquilo que o difere individualmente. "Quer isto dizer que, na arte, que é antes de tudo um fenómeno social, tanto o espírito gregário como o separativo têm que assumir a forma social" (Campos, 1980, p. 254). E o modo como um artista deve operar na forma social, Campos adjetiva que

> O artista verdadeiro é um foco dinamogéneo; o artista falso, ou aristotélico, é um mero aparelho transformador, destinado apenas a converter a corrente contínua da sua própria sensibilidade na corrente alterna da inteligência alheia (Campos, 1980, p. 256).

No movimento sugerido por Aristóteles de melhorar a mimetização dos homens superiores, subverte-se o papel do artista, de reconhecer a verdadeira humanidade presente no homem.

Criam-se imagens falsas que distanciam a arte da vida. Afinal, quando se vê uma personagem sem as nuances de humanidade, não se está vendo ninguém. Somente uma projeção, alguém que não existe. Como alguém pode fruir de uma expressão artística que representa o nada, o inexistente? Então, o artista deve ter uma capacidade de excitação, tornando-se um verdadeiro artista, criada por meio de uma ligação necessária com a sociedade, porque ela é o assentamento do real. Isso, é o que se encontra nas obras de Brecht.

Por um teatro não aristotélico

Antes de se reconhecer comunista, as obras de Brecht já espelhavam sua capacidade de perceber as formas de distorções sociais, como ele descreve em seu poema *Expulso por um bom motivo*.

> Eu cresci como filho
> De gente abastada. Meus pais
> Me colocaram um colarinho, e me educaram
> No hábito de ser servido
> E me ensinaram a dar ordens. Mas quando
> Já crescido, olhei em torno de mim
> Não me agradaram as pessoas da minha classe,
> Nem dar ordens nem ser servido
> Então deixei minha classe e me juntei
> À gente pequena (Brecht, 2012, p. 210).

Pode-se encontrar a sensibilidade de artista pedida por Campos, mas não há somente isso. Brecht vai utilizar sua poesia como modo de ascender uma classe não reconhecida como tal pela sociedade e, principalmente, totalmente esquecida pela arte: o proletariado. É o fim do conceito dos "homens melhores que nós", defendido por Aristóteles, e o surgimento do artista com "o exterior se tornando interior", previsto na estética de Álvaro de Campos. Ao lado da sua produção poética literária, Brecht escreveu peças visando o resgate das classes sociais esquecidas. Esse intento só poderia ocorrer com o desmonte do teatro burguês e, devido a sua vinculação, da *Poética* aristotélica.

Não se pode esquecer que, no estabelecimento de parâmetros para a escrita das tragédias, Aristóteles incorreu tanto numa distorção advinda da *autoria* quanto de *exegese*. Além de defender Eurípedes como trágico exemplar que, de um certo modo, revolucionou o teatro de sua época, mas, consequentemente, deu origem ao drama burguês.

> A forma dramática que se desenvolve até a constituição do chamado drama burguês, vai ser objeto, no fim do século XIX, das pressões internas e externas de conteúdos e temáticas que já não encontravam no intercâmbio dialético de sujeitos falantes o meio mais adequado de expressão: as internas, situadas aquém do confronto interpessoal entre personagens, nos seus inconscientes e nas suas subjetividades; as externas, pairando além dos diálogos entre pares, num plano ideológico e na abstração de uma coletividade. Szondi vai detalhar esse processo de acomodação da forma dramática aos novos conteúdos históricos nos principais dramaturgos que, desde o fim do século XIX até meados do século XX, ainda utilizaram o drama, ou seus elementos constitutivos, como veículo narrativo (Guinsburg; Fernandes, 2010, p. 61).

Então, Brecht pertence a um novo momento do teatro, cuja arte teatral passava por uma crise que motivou novas forma de dramaturgia. Nesse momento, também havia novas técnicas de interpretação e teorias sendo elaboradas. Além disso, foi trazido para o campo central das

montagens a importância da figura do diretor[7] que, inclusive, dava novo sentido ao texto escrito e se tornou um artista autoral dos espetáculos. Nesse contexto, surgiu Bertolt Brecht, até hoje, o artista mais completo que existiu no teatro porque criou uma dramaturgia que deu sustentação à sua teoria teatral - nova técnica de interpretação para os atores, adaptada à sua teoria acerca do teatro épico-, e se tornou o diretor que correspondeu àquilo posto por sua dramaturgia e teoria. Mas principalmente, no desenvolvimento de seu teatro épico, interrompeu o conteúdo voltado aos problemas pessoais e o direcionou para os problemas sociais.

> O drama pressupõe que o que acontece entre as pessoas, a relação estabelecida entre duas pessoas, ou a relação estabelecida entre as pessoas, é essencial para o entendimento da realidade. A partir do momento em que eu não acredito mais que essa relação entre as pessoas seja essencial para entender a realidade, fica muito difícil escrever um drama, porque todas as coisas que você poderia escrever a partir dessa relação tornam-se supérfluas. Foi exatamente por isso que muitos autores modernos distanciaram-se de uma série de elementos que estavam relacionados com essa forma de drama, que eram os conceitos de caráter, das figuras dramáticas e da psicologia dos indivíduos, do que Hegel chamava de colisão dramática, e, mesmo do conflito de ideias que estava pressuposto no drama (Guinsburg; Fernandes, 2010, p. 235).

Conflito de ideias que se aproxima daquilo que Aristóteles dava o nome de retórica. Mas Brecht foi mais radical na ruptura tanto na forma quanto no conteúdo. No programa de sua ópera *Grandeza e decadência da cidade de Mahagonny*, ele elaborou o quadro comparativo abaixo:

Forma dramática de teatro	*Forma épica de teatro*
A cena "personifica" um acontecimento	narra-o
envolve o espectador na ação e	faz dele testemunha, mas
consome-lhe a atividade	desperta-lhe a atividade
proporciona-lhe sentimentos	força-o a tomar decisões
leva-o a viver uma experiência	proporciona-lhe visão do mundo
o espectador é transferido para dentro da ação	é colocado diante da ação
é trabalhado com sugestões	é trabalhado com argumentos
os sentimentos permanecem os mesmos	são impelidos para uma conscientização
parte-se do princípio que o homem é conhecido	o homem é objeto de análise
o homem é imutável	o homem é susceptível de ser modificado e de modificar
tensão no desenlace da ação	tensão no decurso da ação
uma cena em função da outra	cada cena em função de si mesma
os acontecimentos decorrem linearmente	decorrem em curva
natura non facit saltus	*facit saltus*
(tudo na natureza é gradativo)	(nem tudo é gradativo)
o mundo, como é	o mundo, como será
o homem é obrigado	o homem deve
suas inclinações	seus motivos
o pensamento determina o ser	o ser social determina o pensamento

Fonte: Brecht (1978, p. 16).

7 Entre muitos autores e críticos teatrais, o século XX é denominado o "século dos diretores", tamanha a sua importância em uma arte instalou a luz elétrica nos teatros e ocasionou uma nova dimensão e uso dos espaços cênicos, antes restritos à ribalta e a recitação dos textos.

Como se lê, há vários temas que poderiam ser analisados e discutidos, mas se vai restringir aqui àqueles pertinentes, tão somente, às discussões deste artigo.

Quando uma cena deixa de "personificar" um acontecimento, abandona-se a produção do belo e se parte para a representação real, por meio da narrativa. Disso deriva o abandono de uma construção retórica dos fatos que, ao mesmo tempo, mostra o pensamento e determina aquilo que o ser é, no caso teatral, a personagem, e se engaja o ser na sociedade, pensando acerca do todo no qual o personagem é colocado. Porque, para Brecht, não se buscar pensar o mundo como ele é, porque está posto e todos presentes na assistência, ou na leitura de uma peça, já o conhecem, a pretensão do teatro épico é mostrar como ele será, porque deve ser melhor. Por esse caminho de escrita teatral o homem é posto no mundo do mesmo modo como se faziam antigamente nas tragédias. Diferentemente, e isso deve estar claro neste momento, da intepretação feita por Aristóteles em sua *Poética*, centrada no indivíduo. No esquema anterior de Brecht, extraído da pág. 16 da obra *Estudos sobre Teatro*, reconhece-se também o elemento que aproxima a reflexão estética de Álvaro de Campos com a de Brecht, porque o ser social determina o pensamento. Desse modo, a concretização de uma estética não aristotélica com a fundação, por Brecht, de um teatro não-aristotélico.

Referências

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

BRECHT, B. *Estudos sobre teatro*. Coletados por Siegfried Unseld. Tradução de Fiama Pais Brandão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

BRECHT, B. *Poemas 1913-1956*. Seleção e tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora 34, 2012.

CAMPOS, Á. de. Apontamentos para uma estética Não-Aristotélica. *Arquivo Pessoa*, [n.p.], [s.d.]. Disponível em: http://arquivopessoa.net/textos/672. Acesso em: 17 set. 2024.

FONSECA, S. C. da. *Nietzsche e o teatro: os apontamentos, peças e a atualidade teatral presentes em O nascimento da tragédia*. 2020. 91 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2020.

GUINSBURG, J. *Da Cena em Cena: Ensaios de Teatro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

GUINSBURG, J.; FERNANDES, S. (Orgs.). *O Pós-dramático: um conceito operativo?*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.

MACHADO, R. *O nascimento do trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia da Letras, 2007.

PINHEIRO, P. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 7-33.

ROSENFELD, A. *O teatro épico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.

SZONDI, P. *Teoria do drama moderno (1880-1950)*. Tradução de Raquel Imanishi Rodrigues. São Paulo: Cosac Naify, 2011.